

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**  
**Выпуск 6**

Москва  
2005

## Содержание

### ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>В.О. Лобовиков</i> Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления) .....	3
<i>Л.В. Максимов</i> Квазиобъективность моральных ценностей .....	27

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Смирнов</i> Мусульманская этика как система .....	51
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> Стоическая теория аффектов .....	76

### МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

<i>С.Н. Земляной</i> Философские заметки к проблеме несвободы .....	90
<i>А.В. Прокофьев</i> Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы) .....	140

### СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

<i>О.В. Артемьева</i> У истоков современной этики добродетели .....	163
<i>Н.Л. Соколова</i> Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни» .....	182

### ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>Р.Г. Апресян</i> Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху» .....	201
<i>О.П. Зубец</i> Ценностное граничепологание и мораль .....	219

### ДИСКУССИЯ

<i>А.Н. Бобков</i> Проблема обоснования морали .....	239
<i>Л.В. Максимов</i> Обоснование морали: к статье А.Н.Бобкова .....	255
Об авторах .....	262

## СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

*О.В. Артемьева*

### **У истоков современной этики добродетели\***

Этика добродетели, концепцию которой в своих работах развивают А.Макинтайр, П.Гич, Ф.Фут, М.Слоут, Р.Хёртхаус, К.Свонтон и мн. др., сегодня является одним из влиятельных направлений в современной западной этике. Наряду с другими пост-новоевропейскими этическими теориями, такими, как прагматизм, этика заботы, персонализм и пр., современная этика добродетели представляет собой попытку преодоления кризиса новоевропейской моральной философии на новых этико-философских основаниях. Особенность этики добродетели состоит в том, что ее авторы стремятся переосмыслить мораль, обращаясь к античному и средневековому наследию. Они противопоставляют этику добродетели теориям, использующим в качестве ключевых понятия морального долга, правильного, принципов и т.п. и анализирующим в первую очередь действия человека, его поведение.

Современная этика добродетели у нас ассоциируется в первую очередь с именем Аласдера Макинтайра, который написал целый ряд фундаментальных работ в этой области<sup>1</sup>. Однако импульсом к развитию современной этики добродетели послужила публикация в 1958 году ставшей знаменитой работы Гертруды Элизабет Энском «Современная моральная философия»<sup>2</sup>. Именно с публикацией этой статьи связывают возрождение современной этики добродетели и в более широком масштабе — «аретический поворот» («aretic turn»), причем не только в этике, но и в других областях философии и даже за ее

---

\* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 05-03-03437а.

пределами<sup>3</sup>. Знаком этого поворота в моральной философии стало развитие теоретических подходов, которые переключают внимание с последствий поступков, а также с принципов, норм и правил на целостный характер человека, его совершенство и добродетели. Возможно исследование истоков аретического поворота в этике — тех идейных противостояний, в которых рождалась этика добродетели, и тех конкретных проблем, на решение которых она претендовала, позволит лучше понять смысл и перспективы этой этической теории. Ответы же на эти вопросы следует искать в работе Г.Э.Энском «Современная моральная философия».

### **Претензии к современной моральной философии**

В своей работе «Современная моральная философия» Энском подвергает резкой критике тот образ морального философствования, который сложился в новоевропейской этике и продолжает определять развитие современной этики. Термином «современная» («modern») она обозначает этику периода, начиная с Нового времени и включая время сегодняшнее — то, которое у нас принято называть новейшим. И хотя критика направлена на моральную философию всего этого периода, ее главный предмет — английская этика конца XIX—XX вв. и более точно — аналитическая этика. Интересно, что сама Энском принадлежит аналитической традиции, в философии она развивала идеи позднего Витгенштейна, ученицей и почитательницей которого была. Именно благодаря ей произведения Витгенштейна стали доступны англоязычному читателю.

В центре «Современной моральной философии» — три главных тезиса. Во-первых, пока не существует философской психологии, предметом которой стало бы прояснение понятий действия, намерения, мотива, характера и т.п., занятия этикой не имеют смысла. Во-вторых, следует отказаться от понятия «морально должного» и связанных с ним понятий — моральной обязанности, правильного и неправильного в специфически моральном смысле слова, поскольку все они возникли в определенном контексте — в рамках этики божественного закона, и именно в этом контексте обрели свое значение, вне его они не просто бессмысленны, непонятны, но и разрушительны для морали. В-третьих, все различия и противоречия между известными английскими моральными философами, начиная с Сиджвика и включая всех современных английских философов, необоснованно преувеличены, ибо в главном их позиции абсолютно одинаковы.

А главное — это утрата содержательного критерия морали, заданного иудейско-христианской этической традицией, при одновременном употреблении в качестве ключевых тех самых понятий долга, обязанности, правильного и пр. в специальном моральном значении, которые в действительности неотъемлемы от этой традиции и уместны лишь в ее контексте. Все три тезиса Энском глубоко связаны друг с другом, однако центральным, организующим вокруг другие, пожалуй, является именно второй тезис.

Аргументация Энском носит моралистический, или точнее сказать — моральный, характер. Самый важный аргумент для нее состоит в том, что употребление бессодержательных моральных понятий в этике ведет и фактически, по ее убеждению, уже привело к разрушению самой морали, к утрате критерия морали — к тому, что современные моральные философы придали этический статус тому, что в античной и средневековой этике считалось соблазном, против которого эта этика предостерегала. По-другому говоря, современная английская этика, с точки зрения Энском, не различает абсолютного зла и в ее рамках возможно оправдать любые действия, в том числе и такие, которые в рамках античной и средневековой этики считались безусловно недопустимыми. Как же это произошло? И о каком соблазне идет речь?

Ответ на эти вопросы Энском находит в истории культуры. Анализируя употребление терминов «долг», «обязанность», «правильное» и т.п. в современной английской этике, Энском приходит к выводу, что специфически моральное значение этих терминов состоит в том, что они выражают абсолютный вердикт, подобный вердикту, выносимому человеку судом: виновен или не виновен. Она усматривает необходимую связь всех этих моральных понятий с понятием закона и с понятием законодателя. Только закон может вменять нечто в долг, обязанность, только в отношении к закону нечто может быть правильным и неправильным: «Обыденные (и совершенно необходимые) понятия «следует» («should»), «необходимо» («need»), «обязан» («ought»), должен («must») обрели этот специальный смысл, поскольку были отождествлены в соответствующих контекстах с «быть обязанным» («is ought»), «быть связанным» («is bound»), «требовать по» («is required to») в том смысле, в каком некто обязан или связан законом, или нечто может быть потребовано по закону»<sup>4</sup>.

«Вердиктность» как определяющая особенность современного морального языка, по мнению Энском, была чужда античной этике. В частности, Аристотель посредством термина «этический» очерчивал особую сферу — сферу реальных страстей и поступков человека.

Трансформацию значения терминов «моральный», «этический», наследованного современной философией, Энском связывает с рождением этики божественного закона<sup>5</sup>. Концепцию этики божественного закона она описывает следующим образом: «Придерживаться этики закона означает считать, что божественный закон требует *того*, что необходимо для соответствия добродетелям, несостоятельность в которых является знаком того, что человек плох *quia*<sup>6</sup> человек (а не просто *quia*, скажем, ремесленник или логик)»<sup>7</sup>. Именно в рамках этики божественного закона возникают общие моральные термины «недозволенный» («*illicit*»), «незаконный» («*unlawful*»), аналогичные современному общему моральному термину «неправильный» («*wrong*»), посредством которых характеризуются отдельные действия человека. Неотъемлемой частью концепции этики божественного закона является вера в божественного законодателя — такого, например, в которого, по версии Энском, верили стоики, иудеи и христиане. Именно божественный законодатель подтверждал своим авторитетом абсолютность и безусловность предъявляемых человеку для исполнения божественным законом требований. К тому же эти требования были содержательно определены, и в рамках, например, христианской этики божественного закона указывалось на то, какие именно действия являются абсолютно и безусловно запретными. Абсолютный и безусловный характер запрета на эти действия выражался, в частности, в том, что они запрещались не по причине того, что противоречили какому-либо моральному принципу или не отвечали какому-либо внешнему по отношению к этому действию критерию, а в силу самого их фактического описания. В качестве примеров такого рода абсолютно и безусловно запретных действий Энском называет: убийство невинного ради какой бы то ни было цели, пусть даже благой; наказание за чужую вину; предательство (обретение доверия человека и обещание верной дружбы и затем выдача этого человека его врагам); идолопоклонство и пр.<sup>8</sup> Все эти действия такого рода, что для того, чтобы осознать их неприемлемость, не нужно обращаться ни к каким принципам. Более того, сама попытка проверить моральное качество этих действий, или сомнение в отношении их абсолютной и безусловной неприемлемости, свидетельствует, как считает Энском, о моральной ущербности усомнившегося. Именно против соблазна задаваться такими вопросами и далее пытаться искать морального оправдания описанным действиям предостерегала этика божественного закона. Существенная особенность такой этики, с точки зрения Энском, состояла в том, что представление о морально должном здесь было производно от фактического описания

действий, отношение к которым было задано божественным законом. Это была разновидность этики, в которой вывод суждения о должном из суждений о сущем считался вполне обоснованным и правомерным.

Христианство определяло развитие европейской культуры на протяжении веков, так что ключевые в этике божественного закона понятия «долга», «обязанности», «должного» прочно закрепились в языке и мышлении европейцев. Именно в этом, по мнению Энском, и кроется причина того, что даже когда христианство утратило свою определяющую роль в культуре, эти понятия остались и сохранили свою значимость. Однако с утратой породившего и определявшего их контекста оказалось утраченным и их содержание, так что единственное, что осталось — это психологическая, «гипнотическая» сила, особый акцент, особое чувство, выражение вердикта. Первым философом, который указал на бессодержательность понятия должного, был Д.Юм. Энском считает Юма практически единственным новоевропейским мыслителем, который, несмотря на многочисленные ошибки и нелепости, несмотря на софистичность рассуждений, смог увидеть и выразить суть новоевропейской ситуации в этике, а именно: «...Юм выявил ситуацию, в которой понятие «обязанность» выжило, и понятие «должное» было наделено особой силой, обладание ею считалось знаком того, что данное понятие употреблялось в «моральном» значении, но в которой вера в божественный закон уже давно была утрачена...»<sup>9</sup>. Речь идет о выраженном Юмом в «Трактате о человеческой природе» сомнении в обоснованности перехода в этическом рассуждении от предложений со связкой «есть» или «не есть» к предложениям со связкой «должно» или «не должно», который незаметно для самих себя осуществляют философы<sup>10</sup>. Императивные суждения действительно невозможно вывести из суждений о фактах просто потому, что реальность божественного закона, породившая долг, обязанность и пр., отброшена, так что долг, обязанность и пр. просто неоткуда вывести.

Юм всего лишь выражал надежду на то, что его замечание «быть может, будет признано не лишенным известного значения»<sup>11</sup>, и его надежда оправдалась. Замечание было названо принципом Юма и обрело силу методологического принципа, определявшего развитие метаэтики в XX веке. Энском высоко оценила открытие Юма, она считает, что Юм и его последователи в XIX–XX вв. сослужили этике большую службу — «они доказали, что в понятии «морально должного» нельзя обнаружить никакого содержания»<sup>12</sup>. Однако ее вывод существенным образом отличается от вывода других мыслителей, столь

же высоко оценивших открытие Юма. Он состоял не в том, что необходимо избегать логической ошибки выведения должного из сущего, а в том, что раз данные моральные понятия вывести неоткуда, раз они бессодержательны, то и от них, и от этики, построенной на основе этих понятий, вообще следует отказаться.

### Консеквенциализм

Беду современной английской этики Энском видит именно в том, что моральные философы и не думают отказываться от понятия должного и производных от него понятий, не осознают природы этих понятий, они, напротив, стремятся выявить иное, «крайне сомнительное», в ее представлении, содержание понятия морально должного для того, чтобы сохранить его психологическую силу. В результате преобладающим, если не главным, направлением в английской этике становится консеквенциализм. Именно Энском ввела данное понятие в научный оборот в статье «Современная моральная философия», и именно с ее легкой руки оно получило широкое распространение в этике<sup>13</sup>.

Энском вводит данный термин для выражения особенности английской этики, которая стала ключевой ее характеристикой, начиная со второй половины XIX в., а именно – с выходом в 1874 г. знаменитых «Методов этики» Генри Сиджвика. Эта ключевая характеристика современной западной этики состоит в том, что в ее рамках, во-первых, действия человека оцениваются исключительно в свете последствий, к которым привели данные действия, и, самое главное, – не всех последствий, а последствий *ожидаемых*, или *предвидимых* этим человеком при выборе данного действия; во-вторых, сфера моральной ответственности в контексте консеквенциалистских теорий также очерчена исключительно ожидаемыми, или предвидимыми, последствиями поступков. С точки зрения Энском, увязывание критерия оценки поступков и сферы ответственности с ожидаемыми последствиями отличает современную английскую этику от классических утилитаристских концепций Бентама и Милля. Консеквенциализм Энском считает вполне естественным выходом в ситуации, когда абсолютная содержательная различенность между добром и злом, заданная божественным законом, утрачена, и бессодержательные моральные понятия продолжают всецело владеть сознанием людей, в том числе и сознанием теоретиков морали. Последние могут и не определять явно свою позицию в терминах консеквенциализма, и

даже могут предпринимать усилия по отмежеванию от него, но это, по убеждению Энском, сути дела не меняет, что, в частности, проявляется в том, что ни один из современных английских этиков не согласится с тем, что есть абсолютно запретные действия, к каким бы полезно-прекрасным последствиям они ни приводили<sup>14</sup>. Ни один из них также не осознает оппозиционности современной этики этике иудейско-христианской. Эта оппозиционность, в частности, проявляется в отказе считать определенные типы действий абсолютно неприемлемыми и запретными. Строгость же запрета на такие типы действий была существенной чертой иудейско-христианской этики, смысл же строгости, согласно Энском, состоял в том, что при выборе поступка человека *«не должны искушать ни страх обстоятельств, ни надежда на них»*<sup>15</sup>.

Следует отметить, что в современной западной этике понятие консеквенциализма стало настолько размытым и неопределенным, что изначальный, предполагаемый Энском, смысл этого понятия по существу утрачен<sup>16</sup>. Майкл Слоут утверждает, что в современной этике под консеквенциализмом прежде всего понимается консеквенциализм действия – такой взгляд на критерий оценки действия, согласно которому правильность (или обязательность) действия определяется тем, являются ли в конкретной ситуации его последствия лучшими, чем последствия альтернативного действия или, по крайней мере, являются ли они настолько же хорошими. При этом критерий «хорошего» может быть разным. Если речь идет об утилитаризме, – это счастье, удовольствие, благополучие, польза. Если речь идет о каких-то других теориях, то в качестве критерия «хорошего» последствия могут рассматриваться честность в достижении счастья, обладание истиной, честь, красота и т.д.<sup>17</sup>. Слоут показывает также, что именем консеквенциализма в этике сегодня помечают множество самых разнообразных теорий. Различают эгоистический и универсальный консеквенциализм, консеквенциализм действия и консеквенциализм правила, консеквенциализм реальных последствий действия и консеквенциализм ожидаемых последствий и др. Согласно первому положительно следует оценивать действия, которые пусть и совершенно случайно, но привели к полезным последствиям, даже если мотивы совершения этих действий были чудовищными<sup>18</sup>. Множество дискуссий касается вопроса о том, что следует включать в понятие последствий: некоторые авторы включают мотивы, черты характера, общее положение дел и т.д. В рамках консеквенциалистской этики обсуждается также вопрос о том, существуют ли такие ситуации, в которых по консеквенциалистским же основаниям от консек-

венциализма следует отказаться и принять такие критерии морального действия, которые предлагаются в рамках морали здравого смысла и т.д.<sup>19</sup> По существу любую современную теорию, если следовать всем этим описаниям, можно квалифицировать как консеквенциалистскую, на чем как раз и настаивала Энском. Но чего она никак не могла предположить — так это появления консеквенциалистских разновидностей этики добродетели<sup>20</sup>.

Вместе с тем если в контексте современных дискуссий по поводу консеквенциализма применимость данного термина к любой современной теории морали обеспечена прежде всего его неопределенностью и безграничностью, то в концепции Энском — строгостью и точностью определения сути консеквенциализма. Для Энском непреодолимая ущербность этой позиции состоит в том, что, перемещая внимание с самих действий на их последствия, консеквенциализм игнорирует сущность самого действия. В его контексте нет достойных и дурных действий самих по себе, вне их соотношенности с последствиями. Различие между, скажем, трусливым и мужественным действием здесь стерто, ведь оба могут привести к дурным или хорошим последствиям и в зависимости от последствий они определяются как правильные или неправильные, обязательные для исполнения или недопустимые и т.п. Помимо того, что в консеквенциализме утрачивается абсолютное различие добра и зла, в его рамках с человека снимается ответственность за постыдные последствия его поступков в том случае, если он не предвидел этих последствий. Суть консеквенциализма Энском видит именно в этом.

Первым консеквенциалистом в строгом смысле слова, как уже было сказано, Энском считает Сиджвика. Именно Сиджвик сделал тот существенный шаг в этике, благодаря которому его этика обрела особенный, отличный от классических утилитаристских теорий, характер: он отождествил понятие намерения с ожидаемыми, или предвидимыми последствиями действия. Действительно, традиционно Сиджвик определяет сферу моральной ответственности как сферу *намеренных* (intended) действий, а намеренные действия отождествляет с предвидимыми последствиями. Такое отождествление Сиджвику понадобилось для того, чтобы разделить понятия мотива и намерения. Мотив Сиджвик связывает с желанием и определяет его как желание субъекта добиться определенных последствий действия. Намерение же «в целях строго морального и юридического обсуждения» он рассматривает следующим образом: «Самое правильное включать в понятие «намерение» все предвидимые последствия дей-

ствия, как неизбежные, так и возможные»<sup>21</sup>. Различение мотива и намерения Сиджвик проводит для того, чтобы сделать понятие моральной ответственности более строгим: если человек предвидел дурные последствия своего действия хотя бы в качестве возможных, он несет полную за них ответственность, если даже он не хотел осуществления таких последствий, то есть если даже у него не было мотива для совершения действия с этими последствиями. Нежелание в данном случае от ответственности не освобождает<sup>22</sup>.

Несостоятельность позиции Сиджвика Энском видит в том, что он пытается увязать моральную ответственность исключительно и всецело с *предвидимыми, или ожидаемыми*, последствиями действий. Предвидимые и ожидаемые последствия, в интерпретации Энском, для Сиджвика, как и для его последователей, составляют единственное основание определения ответственности человека и критерия правильного действия. Представление же Сиджвика о моральной ответственности, с точки зрения Энском, ведет к моральному оправданию поступков, противоречащих смыслу морали.

Свое утверждение Энском иллюстрирует следующим примером. Какой-то человек берет на себя ответственность за заботу о ребенке и полностью посвящает себя этой заботе, отказаться от нее считает для себя недопустимым. Однако ситуация складывается таким образом, что человек оказывается перед дилеммой: совершить постыдный поступок или быть заключенным в тюрьму. В контексте теории Сиджвика, как считает Энском, для определения ответственности не имеет значения, по каким основаниям принимается то или иное решение, в данном примере – лишение ребенка заботы: является ли решение лишить ребенка заботы а) следствием простого нежелания продолжать заботиться о нем; б) средством для достижения какой-то цели; в) следствием предпочтения данным человеком тюремного заключения совершению постыдного поступка. Значение имеют лишь предвидимые последствия. Так что этот человек, абсолютно уверенный в том, что его постыдный поступок не приведет к чреватому злом последствиям, совершает его именно на том основании, что несовершенство постыдного поступка чревато большим вредом, нежели его совершение. Но случается именно то, чего он не предвидел, его постыдный поступок приводит к таким последствиям. И если ответственность ограничена сферой предвидимых, или ожидаемых, последствий, то с человека, совершившего постыдный поступок, ответственность снимается. И получается, что его поступок вполне морально оправдан, тем более, что был совершен вынужденно, ради беспомощного ребенка<sup>23</sup>.

Выступая против консеквенциализма в этике, Энском не считает правильным или хотя бы возможным исключить последствия из сферы моральной ответственности. С ее точки зрения, моральный субъект «несет ответственность за плохие последствия своих дурных поступков, и не заслуживает уважения за хорошие [последствия таких поступков]; и наоборот, он не несет ответственности за плохие последствия хороших поступков»<sup>24</sup>.

Во многих современных этических словарях и энциклопедиях, в различных академических работах этика добродетели противопоставляется деонтологическому и утилитаристскому направлениям в современной этике<sup>25</sup>. И в целом это правильно. Однако, выдвигая идею современной этики добродетели, Энском противопоставила ее прежде всего (хоть и не исключительно) духу консеквенциализма как поверхностной, крайне конвенциональной теории, который проник во все современные английские теории морали, в том числе и в утилитаристские, и в деонтологические.

### **Этика закона без божественного законодателя**

Вместе с тем Энском признает также и наличие в этике попыток иным путем преодолеть кризис в этике, вызванный сохранением в ней в качестве ключевых бессодержательных понятий. Авторы таких попыток признают, что понятия должного, долга, обязанности и т.п., возникли в этике божественного закона и осознают, что с утратой контекста данные понятия обладают лишь психологической силой. Предлагаемый ими выход состоит в сохранении этики закона, но при условии отказа от признания божественной природы этого закона. В связи с этим основное внимание здесь сосредоточено на прояснении понятий закона, нормы, определяющих значение ключевых моральных понятий. В качестве такого рода законов предлагается рассматривать общественные нормы, традиции и обычаи, самозаконотворчество, закон природы, общественный договор и т.п. Но и эти попытки, по убеждению Энском, не могут быть успешными. В своей аргументации она прибегает отчасти к той же логике, которой следовали кембриджские платоники, сентименталисты и интеллектуалисты в XVII–XVIII вв., когда, стремясь обосновать автономный характер морали, настаивали на том, что моральные понятия не выводимы из общественных законов, договоров, традиций, обычаев, поскольку последние сами нуждаются в моральном обосновании. Мораль должна оправдывать или опровергать их, а не наоборот. Кроме того, эти

моральные философы указывали на неизбежную при попытках выведения морали из социальной реальности логическую ошибку — круг в определении, которая состоит в том, что моральная ценность изначально придается тем явлениям, из которых затем пытаются вывести мораль. Аргументация Энском здесь более простая: она замечает, что социальная реальность во всех своих проявлениях чаще противоречит морали, нежели соответствует ей, так что не может считаться источником морали.

Кантовскую идею самозаконодательства в сфере морали она называет абсурдной<sup>26</sup> на том основании, что все, что человек делает «для самого себя», может быть восхитительным, но не законодательствующим. Критикуя Канта, Энском как будто бы не замечает, что Кант стремится выявить чистую логику морального сознания и интерпретирует его так, как будто бы Кант ведет речь о позитивном законодательстве. Причины пристрастной интерпретации кантовской идеи понятны, поскольку сама Энском мыслит о моральном законе по аналогии с позитивным законом. Моральный закон в ее представлении — совокупность конкретных действующих требований, норм, автором которых является Бог. Эти требования вменяются человеку для соблюдения их в повседневной жизни. В непонимании сущности божественного закона Энском обвиняет протестантов, в представлении которых божественный закон дан смертным не для того, чтобы они исполняли его предписания, а для того, чтобы указать им на их неискоренимую испорченность, неспособность даже с помощью благодати соответствовать предъявляемых Богом стандартов<sup>27</sup>. Один из критически настроенных по отношению к Энском авторов, замечает, что в ее тексте есть указания на то, что божественный моральный закон и действует по принципу позитивного закона, то есть посредством санкций<sup>28</sup>. К числу безусловно необходимых, абсолютных требований, вмененных самим Богом, помимо запрета на убийство, на наказание за чужую вину, предательство Энском относит запрет гомосексуализма, идолопоклонства, адюльтера и т.п. По логике Энском, гомосексуализм столь же неприемлем с моральной точки зрения, как убийство и наказание невиновного. К числу абсолютно запретных и неприемлемых с точки зрения морали она относит такие вещи, которые для человека современной культуры не являются таковыми и не в силу его моральной развращенности, а в силу переоценки такого рода вещей как самих по себе морально нейтральных, при том, что сугубо индивидуальное (эстетическое) отношение к ним может быть разным. В представлении же Энском перечисленные ею конкретные нормы и ценности составляют сущность морали, саму

мораль, и любая попытка хотя бы задаться вопросом об их правомерности свидетельствует об испорченности человека и ставит его вне морали. И хотя Энском не призывает вернуться к этике божественного закона, сознавая невозможность этого, однако, будучи католичкой и всецело принимая и разделяя конкретные нормы и ценности католицизма, воспринимает их как универсальные нормы и ценности, которые должны быть обоснованы — если человечество не хочет остаться без морали — в контексте этики иного типа, скажем, в контексте этики, ориентированной на добродетели.

Указывая на неправомерность выведения моральных понятий из закона природы, Энском считает, что данная попытка с большей вероятностью приведет к тому выводу, что в соответствии с законом природы допустимо и даже необходимо поедание более слабого и с гораздо меньшей степенью вероятности такая попытка приведет «Ек понятиям справедливости; к до-сократическому чувству справедливости как уравновешенности или гармонииЕ»<sup>29</sup>. Следует заметить, что, например, стоическая версия этики естественного закона действительно вполне допускала и обосновывала такие вещи, которые не просто не вписываются в обыденное представление о морали, но и могут казаться шокирующими<sup>30</sup>. Наконец, в отношении этики, основанной на теории договора, Энском замечает, что данная теория может оказаться слишком абстрактной и формальной, чтобы снисходить до такого рода частных, как запрет убийства или гомосексуализма<sup>31</sup>.

### **Идея этики добродетели**

В обстоятельствах, в которых находится современная английская этика, единственный приемлемый выход Энском видит в обращении к античному морально-философскому наследию — к отказу от этики закона в пользу этики добродетели. С ее точки зрения, как только моральный закон лишился божественного законодателя, он просто перестал быть законом в собственном смысле слова. Так что сегодня, по убеждению Энском, для понятий, порожденных этикой божественного закона, самым подходящим местом является предметный указатель<sup>32</sup>.

Прежде чем переходить к этике, ориентированной на понятие добродетели, Энском считает необходимым проведение философско-психологического исследования понятий природы человека, действия, намерения, желания, удовольствия, без прояснения которых,

по ее мнению, невозможна никакая этика. Современная же моральная философия в интерпретации данных понятий, как это показала, в частности, этика Сиджвика, продемонстрировала свою несостоятельность. Наконец, предметом собственно этического исследования, по мнению Энском, должно стать понятие добродетели, анализ соотношения добродетели и поступка, а также понятие процветания («flourishing») – аналога античного понятия блаженства.

Энском не выстраивает собственной концепции этики добродетели, она лишь намечает путь к ее построению, указывает на возможные преимущества такой концепции, очерчивает круг теоретических задач, которые ей предстоит решить. И по существу она задает все те направления, по которым и станет развиваться впоследствии этика добродетели. Переход к этике добродетели Энском формулирует следующим образом: «Остается искать «нормы» в добродетелях человека: точно в том смысле, в каком количество зубов человека определяется конечно не как среднее арифметическое количества зубов всех людей, а определяется количеством зубов, характерным для человеческого рода, также, возможно, и человеческий род, рассматриваемый не с точки зрения биологии, а с точки зрения мышления и выбора во всех жизненных проявлениях – способностях и дарованиях, в использовании необходимых вещей – «обладает» такими-то и такими-то добродетелями: и этот «человек» с полным набором добродетелей является «нормой», как нормой является «человек», например, с полным набором зубов»<sup>33</sup>. Лишь в данном подходе, подчеркивает Энском, понятие нормы уже не ссылается на понятие закона, а употребляется скорее в аристотелевском духе, или, как можно проинтерпретировать, оказывается метафорой.

Каким же образом переориентация этики на добродетели способствует преодолению проблем, порожденных этикой, основанной на понятии морально должного, и лишенной породившего ее контекста? С точки зрения Энском, этика, ориентированная на добродетели, возвращает в этику мораль в ее содержательности, конкретности, определенности и сама становится содержательной этикой. Такая этика оперирует не пустыми, но содержательными понятиями. Энском считает, что «значительным продвижением вперед было бы вместо «морально неправильного» всегда указывать на такой тип характеристики, как «неправдивый», «нецеломудренный», «несправедливый». Нам не следует и дальше спрашивать, было ли совершение чего-либо «неправильным», непосредственно переходя от описания действия к этому понятию; нам следует спросить, было ли оно, например, несправедливым; и ответ подчас сразу ясен»<sup>34</sup>.

Преимущество этики, ориентированной на добродетели, Энского видит прежде всего в том, что она четко проясняет характеристики морального субъекта и его действий, которые современная этика лишь затуманивает. Направленная на описание тех или иных парадигмальных характеристик, этика добродетели позволяет установить безусловно и абсолютно неприемлемое и строго отделить его от допустимого и, возможно, необходимого в конкретных обстоятельствах. Скажем, парадигмальным случаем несправедливости, с точки зрения Энского, является наказание за чужую вину. И если невинный человек наказан по приговору суда, то «никакие обстоятельства, никакие ожидаемые последствия не меняют описания данного приговора как юридического наказания человека за то, чего он заведомо не совершал, и не могут повлиять на это описание, превратив его в описание справедливого наказания. И тот, кто пытается оспорить это, делает вид, что он не знает, что означает несправедливое, поскольку это парадигмальный случай несправедливости»<sup>35</sup>.

Существуют и другие проявления несправедливости, такие, как лишение собственности, невозвращение долга, нарушение договоренностей и пр. Подобные проявления несправедливости, как считает Энский, хоть и являются несправедливыми в обычных условиях, но не являются безусловно неприемлемыми. Их приемлемость или неприемлемость может определяться с учетом конкретных обстоятельств, а также — предполагаемых последствий. В некоторых ситуациях совершение такого рода поступков может оказаться необходимым. Так право человека на собственность ничтожно, если захват этой собственности может предотвратить очевидное несчастье, например, в случае, когда захватывают чью-то машину и взрывают ее с целью направить угрожающий людям разрушением и смертью поток в другое русло и т.п. Вопрос о допустимости и недопустимости таких поступков чрезвычайно сложен, он не исчерпывается анализом последствий, ответ на него требует принимать во внимание и общие соображения, но главным образом требует применения того, что Аристотель называл рассудительностью (*φρόνησις*) — умением принимать ответственные решения и поступать в соответствии с ними в конкретных, уникальных и потому не подводимых ни под какие правила, принципы и законы ситуациях.

Описание и различение двух типов проявления несправедливости и в целом — любых проявлений порочности избавляет от морального ригоризма, которым, по мнению Энского, страдал, например, Кант, что особенно ярко проявилось в его рассуждении о лжи,

а также — от моральной неразборчивости, которой страдают консеквенциалисты. Энском считает, что рассуждающий по логике консеквенциалистской этики теоретик, вполне обоснованно может задаваться вопросами о том, не будет ли «морально правильно» в каких-либо исключительных ситуациях, прибегать к наказанию невиновного. Но никто не способен доказать, что наказание невиновного в каких бы то ни было обстоятельствах может оказаться справедливым. В утверждении четких содержательных критериев морали и состоит, по убеждению Энском, существенное преимущество этики, ориентированной на добродетели, над всеми современными этическими теориями, и задача философов всерьез взяться за ее построение.

\* \* \*

Подробно проанализировав работу Энском «Современная моральная философия», Чарльз Пигден приходит к следующему заключению: «Концептуальное положение Энском основано на утверждении исторического характера: понятие морально должного порождено христианством. Сочинение Цицерона «Об обязанностях» свидетельствует о том, что это утверждение ложно. Аналоги современных моральных понятий существовали и до христианства. Аргументация Энском в отношении необходимости отказаться от морально должного несостоятельна, поскольку она основана на фактической ошибке. И неоаристотелианская альтернатива, которую она предлагает, не осуществима»<sup>36</sup>. Отчасти эта критика справедлива, ее можно дополнить и замечанием о поразительной легковесности и необоснованности большей части возражений Энском против новоевропейских моральных учений. Однако, думается, что не против новоевропейских философов в первую очередь направлена «Современная моральная философия». Она направлена именно против бессодержательности английской метаэтики, и представляет собой попытку вернуть в этику содержание. Эта попытка была поддержана многими современными философами и нашла свое продолжение в развитии современной этики добродетели. Судить же о том, насколько эта попытка удалась, нужно на основе анализа развитых версий этики добродетели.

## Примечания

- 1 См., напр.: *MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory*. L., 1981; *MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind., 1988; *MacIntyre A. Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues?* Chicago (Ill.), 1999 и др.
- 2 *Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy* // *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. 1958. Vol. XXXIII, № 124. P. 1–19. Данная статья представляет собой текст выступления Энского на заседании Общества Вольтера в Оксфорде.
- 3 «Аретический поворот» (от греч. ἀρετή — добродетель, совершенство) способствовал появлению и развитию такого самостоятельного философского направления, как аретическая эпистемология, (virtue epistemology), см., напр.: *Axtell G. ed., Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology*. Lanham, 2000; *Fairweather A., Zagzebski L., eds. Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. N. Y., 2001; *Pritchard D. H. Virtue Epistemology and the Acquisition of Knowledge* // *Philosophical Explorations*. 2005. № 8; *Zagzebski L. T. Virtues of the Mind*. Cambridge, 1996). «Аретический поворот» затронул политическую теорию и теорию права. См., напр.: *Duff R.A. The Limits of Virtue Jurisprudence* // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1–2, January. P. 214; *George R.P. Making Men Moral*. Oxford, 1993; *Huigens K. Nietzsche and Aretaic Legal Theory* // *Cardozo Law Review*. 2003. Vol. 24, № 2, February. P. 563–586; *Sherry S. Judges of Character* // *Wake Forest Law Review*. 2003. Vol. 38. P. 793–809; *Solum L.B. Virtue Jurisprudence: A Virtue-Centered Theory of Judging* // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1–2. January. P. 178–213 etc.
- 4 *Anscombe G.E.M. Op. cit.* P. 5.
- 5 В вопросе о происхождении моральных понятий должного, долга, обязанности, а также об их бессмысленности в иных контекстах, у Энского есть весьма авторитетные союзники, о которых она, правда, не упоминает. Например, по существу те же, что и Энском, идеи развивал А.Шопенгауэр в своей критике Канта. Шопенгауэр подчеркивает, что все используемые новоевропейской этикой понятия не имеют иного происхождения, кроме скрижалей: «Вообще в христианские века философская этика бессознательно заимствовала свою форму от теологической; а так как последняя по существу своему повелительна, то и философская выступила в форме предписания и учения об обязанностях, не подозревая в своей невинности, что на это еще нужно получить право где-либо в другом месте, напротив, она воображала, что это и есть ее подлинный и естественный вид <...> Сверх того, понятия эти вне связи с теологическими предположениями, из которых они возникли, теряют, собственно, всякое значение, и если, подобно Канту, думают возместить это тем, что говорят об абсолютном долженствовании и безусловной обязанности, то это значит кормить читателя словами, даже прямо предлагать ему *contradictio in adjecto*» (См.: *Шопенгауэр А. Об основе морали* // *Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность*. М., 1992. С. 138).
- 6 лат. — в качестве, в роли.
- 7 *Anscombe G.E.M. Op. cit.* P. 6.
- 8 См.: *Ibid.* P. 10.
- 9 *Anscombe G.E.M. Op. cit.* P. 6.

- <sup>10</sup> См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. III. О морали // Юм Д. Трактат о человеческой природе: В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 229.
- <sup>11</sup> См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. III. О морали // Юм Д. Трактат о человеческой природе: В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 229.
- <sup>12</sup> Ibid. P. 8.
- <sup>13</sup> В современной западной этике консеквенциализм в его многочисленных разновидностях стал предметом специального теоретического анализа. См., напр.: *Scheffler S.* The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions. Oxford, 1994; *Scheffler S., ed.* Consequentialism and Its Critics. Oxford, 1988; *Darwall S., ed.* Consequentialism. Oxford, 2002.
- <sup>14</sup> Эנסком специально обращает внимание на попытки в современной моральной философии отделить «внутренние ценности» и собственно «последствия». С ее точки зрения, такие попытки лишь вводят в заблуждение, поскольку ни один из авторов подобного рода попыток (она имеет в виду прежде всего Дж.Э.Мура, В.Д.Росса, а также называет П.Ноуэлл-Смита и Р.Хеара и др.) не согласится с тем, что есть такие порочные действия, которые не могут быть оправданы никакими последствиями, так что такое отделение по существу не имеет никакого значения. Так никто из них не согласится с тем, что никакими последствиями нельзя оправдать убийство невиновного, даже если это убийство в каком-то немислимом случае может быть единственным способом защиты национального интереса (См.: *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 9n).
- <sup>15</sup> *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 10.
- <sup>16</sup> См.: *Slote M.* Consequentialism // *Becker L.C., Becker Sh.B.* (eds.). Encyclopedia of Ethics in 3 v. Vol. 1. Chicago—L.: St. James Press, 2001.
- <sup>17</sup> См.: Ibid.
- <sup>18</sup> См.: Ibid.
- <sup>19</sup> См.: Ibid.
- <sup>20</sup> На это указывает Роберт Луден, ссылаясь, в частности, на работу Джулии Драйвер «Нелегкая добродетель» (*Driver J.* Uneasy Virtue. Cambridge, 2002). Он также обращает внимание на то, что нормативная составляющая различных версий этики добродетели может быть и консеквенциалистской, и деонтологической. Он объясняет это тем, что этика добродетели не является нормативной теорией в том смысле, что не ставит себе задачу выявления критериев правильного действия, не ищет ответа на вопрос: «что делает правильное действие правильным» (См.: An Interview with Robert Louden: Perspectives in Moral Philosophy // <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/ETHIC1~1.PRN.pdf>).
- <sup>21</sup> *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. 7<sup>th</sup> ed. Indianapolis/ Cambridge. 1981. P. 202.
- <sup>22</sup> Сиджвик пишет: «Поскольку следует допустить, что мы не можем избежать ответственности за какие-либо предвидимые злые последствия наших действий на том основании, что мы не испытывали желания получить такие последствия ни ради них самих, ни в качестве средств достижения отдаленных целей, такие нежелательные дополнения к желанным результатам наших волеий с очевидностью выбраны нами, или являются предметом нашего волеизъявления. Следовательно, в то время, как мы можем считать намерение злым, мотив может быть признан добрым; как когда человек лжесвидетельствует ради спасения жизни своего родителя или благодетеля» (См.: Ibid.). Приведенный в конце цитаты пример, как мне кажется, свидетельствует о

том, что позиция Сиджвика в отношении определения сферы моральной ответственности и критерия оценки поступка не является такой однозначной, как ее представляет Энском. Данный пример Сиджвика показывает, что для него лжесвидетельство даже во имя спасения жизни самых близких людей, то есть дурной поступок ради достижения хороших последствий, не является с моральной точки зрения положительным. Другое дело, что, следуя логике отождествления намерения с предвидимыми последствиями наряду с ограничением сферы ответственности намеренными действиями, невозможно указать на основания, по которым лжесвидетельство является абсолютно недопустимым поступком.

<sup>23</sup> См.: *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 11–12.

<sup>24</sup> Ibid. P. 12. Интересно, что иногда Энском приходит к выводам, которые прямо вытекают из тех этических концепций, которые она критикует. Это касается и утверждения о том, что человек не несет ответственности за плохие последствия своих хороших поступков. По существу эту же идею развивает Кант, в частности, в своем рассуждении «О мнимом праве лгать из человеколюбия», где он показывает, что человек не может отвечать за последствия своих совершенных по долгу поступков, ведь последствия совершаются в мире случайностей, так что если человек дает правдивые показания, которые причинят вред другому, «собственно, не он сам причиняет этим вред тому, кто страдает от его показания, но случай» (См.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 232–237). Поэтому человек, который исполняет долг правдивости, не может отвечать за плохие последствия своего совершенного в соответствии с долгом правдивости поступка. Однако, утверждая по существу то же, правда, избегая при этом употребления понятий «долг», «обязанность» и т.п., Энском упрекает Канта в излишней ригористичности и считает неадекватным рассмотрение лжи непременно как нарушения принципа. Кант, по ее мнению, не способен допустить, что существует ложь не как нарушение принципа, а просто как ложь, в определенных обстоятельствах вполне допустимая и оправданная (См.: *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 2).

<sup>25</sup> См., напр.: *Hursthouse R.* Virtue Ethics // *E.N.Zalta* (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition): <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue>; См. также: *French P.A., Uehling Th.O., Wettstein H. K.*, eds. Midwest studies in Philosophy. Vol. XIII (Ethical Theory: Character and Virtue). Notre Dame, IN, 1988.

<sup>26</sup> См.: *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 13.

<sup>27</sup> См.: Ibid. P. 6n.

<sup>28</sup> См.: *Pigden Ch.* Anscombe on «Ought» // [http://www.otago.ac.nz/philosophy/Staff/CharlesPigden/Anscombe\\_on\\_Ought.pdf](http://www.otago.ac.nz/philosophy/Staff/CharlesPigden/Anscombe_on_Ought.pdf). К замечанию Чарльза Пигдена о том, что, в представлении Энском, этика божественного закона включает теорию обязанности, которую можно выразить так: «выполни-это-или-будешь-проклят», можно добавить и то, что, разъясняя природу современных моральных понятий и сегодняшнюю их судьбу, Энском прибегает, как правило, к юридическим аналогиям. В частности, она говорит, что влияние на сознание современного человека понятия морально должного равнозначно влиянию понятия «уголовный» в гипотетической ситуации запрета и стирания из памяти уголовного права и уголовных судов (См. *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 6). Энском не говорит о теории обязанности, предполагающей применение санкций как о неотъемлемой части теории бо-

---

жественного закона, по мнению Пигдена, она просто не решается этого сделать, хотя внутренне разделяет эту теорию и считает ее органичной частью этики божественного закона.

<sup>29</sup> *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 14.

<sup>30</sup> См. об этом подробно: *Гаджикурбанова П.А.* Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам») // *Этическая мысль: Вып. 5.* М., 2004. С. 128–142.

<sup>31</sup> См.: *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 13–14.

<sup>32</sup> См.: *Ibid.* P. 15.

<sup>33</sup> *Ibid.* P. 14.

<sup>34</sup> *Ibid.* P. 9.

<sup>35</sup> *Ibid.* P. 16.

<sup>36</sup> *Pigden Ch.* Op. cit.