

Российская Академия Наук  
Институт философии

**О.В. Артемьева**

**АНГЛИЙСКИЙ  
ЭТИЧЕСКИЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМ  
XVIII–XIX вв.**

Москва  
2011

УДК 17.03  
ББК 87.7  
А 86

## В авторской редакции

### Рецензенты

доктор филос. наук *Р.Г. Апресян*  
доктор филос. наук *А.В. Прокофьев*

А 86 **Артемьева, О.В.** Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. [Текст] / О.В. Артемьева ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 196 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0194-5.

В монографии анализируются основные положения английского этического интеллектуализма на материале учений Ричарда Прайса (1723–1791) и Генри Сиджвика (1838–1900). Этический интеллектуализм Нового времени, будучи прежде всего определенной концепцией морального познания, представлял вместе с тем одну из первых в истории мысли попыток построения философского понятия морали, осмысления морали в единстве ее ключевых характеристик – рациональности, объективности, автономности и универсальности.

ISBN 978-5-9540-0194-5

© Артемьева О.В., 2011  
© ИФ РАН, 2011

## Введение

Этический интеллектуализм представляет собой такой взгляд на мораль, при котором она оказывается неразрывно связанной с разумом или даже тождественной ему. Интеллектуалистская традиция в этике ассоциируется прежде всего с именами Сократа и Платона. Действительно, Сократ впервые в истории моральной философии сформулировал идею о тождестве морали (добродетели) с разумом (знанием). Понимание природы единства морали и разума и значения этого единства в последующем развитии философии интерпретировалось по-разному, что определяло концептуальное своеобразие интеллектуалистских подходов к пониманию морали в ту или иную эпоху. Эта книга посвящена новоевропейскому этическому интеллектуализму. И термин «этический интеллектуализм» далее за исключением специально оговариваемых случаев будет употребляться для обозначения именно новоевропейских версий интеллектуализма.

Новоевропейский период был особенным в истории моральной философии. Это время, когда мораль в ее полноте и целостности становится специальным предметом философского интереса, когда формируется философское понятие морали<sup>1</sup>. Данный процесс осуществляется по следующим направлениям: мораль отделяется, во-первых, от стихийных факторов поведения (от стремления к удовольствию, от привычек, предрассудков), во-вторых, от культурных факторов (от религии, общественных законов, политики, традиций, воспитания, обучения и т. п.), в-третьих, выявляются и становятся предметом осмысления существенные особенности морали. Именно в Новое время – в конце XVII, в начале XVIII вв. – концептуальное разделение морального и теологического, правового или эстетического стало общепризнанным. Как отмечал Аласдер Макинтайр, «проект независимого рационального обоснования морали стал центральным для североевропейской культуры, а не только лишь предметом интереса отдельных мыслителей»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Апресян Р.Г.* От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей // *Этическая мысль*: Вып. 1. М., 2000. С. 183–184.

<sup>2</sup> См.: *MacIntyre A.* *After Virtue. A Study in Moral Theory.* Notre Dame (Indiana), 1984. P. 39. Макинтайр здесь ведет речь о североевропейской культуре, поскольку именно она, с его точки зрения, задала облик новоевропейской

Строго говоря, этический интеллектуализм – это особая теория морального познания. Однако существенно важно и то, что эта теория развивалась в контексте определенного представления о природе морали, или в контексте определенной концепции морали, обоснование которой само является неотъемлемой частью этического интеллектуализма и существенным образом выражает его своеобразие. По-другому говоря, выстраивая свою концепцию морального познания, интеллектуалисты выстраивали философское понятие морали, через особенности морального познания они стремились выразить ее существенное своеобразие.

Осмысление своеобразия морали в ходе исследования особенностей морального познания отчасти объясняется усвоенным новоевропейскими интеллектуалистами от своих античных предшественников представлением о том, что подлинное знание (или просто знание в отличие от незнания) и бытие совпадают. Поэтому знание – это не столько обладание достоверной информацией, сколько определенный способ существования – такой, при котором человек осуществляет свою родовую сущность, достигает блага. Обладание моральным знанием не может быть удостоверено ничем иным, кроме образа жизни человека, его поступков, отношений с другими людьми. Можно утверждать, что вопросы морального познания в новоевропейском интеллектуализме неразрывно связаны с вопросами достойного существования человека и возникают именно в связи с ними.

Тезис о тождестве бытия и знания в новоевропейской философии, разумеется, имел иные основания, нежели в античной, и определялся иной, нежели в античности, диспозицией философского мышления. Особенности новоевропейского типа философствования в целом и этического мышления в частности проанализированы в ряде работ. Практически все исследователи в качестве основной обобщающей характеристики, выражающей смысл, умонастроение этой культурной эпохи, выделяют рационализм в широком смысле слова, в контексте которого развивались совершенно разные, в том числе полемически настроенные друг против

---

культуры в целом и философии в частности. Именно английская и в первую очередь шотландская философия в конце XVII – начале XVIII в., как считает Макинтайр, по идейному и концептуальному разнообразию превосходила не только французскую, но даже немецкую философию.

друга концепции. В частности, общерационалистическое мировоззрение задавало контекст как рационализму в узком смысле слова с его представлением о разуме – источнике достоверного знания и об идеях-понятиях – элементах этого знания, так и эмпиризму, согласно которому источником достоверного знания является опыт, а знание строится из ощущений<sup>3</sup>.

Фундаментальным для новоевропейского рационализма в широком смысле слова было представление, с одной стороны, об объективном, независимом от человека существовании мира с имманентно присущими ему закономерностями, а с другой – об автономной, рациональной, активной личности, способной сознательно и свободно ориентироваться в таком мире, формулируя свои цели и добываясь их реализации в ходе миропознания. Гносеологические вопросы в западноевропейской философии Нового времени выдвигаются на первый план. При этом преимущественно гносеологическая ориентация мысли не означала отказа от исследования социологических, этических и других проблем. Напротив, новоевропейские философы стремились к организации жизни во всех ее областях на разумных началах. Такую организацию в рамках новоевропейского мировосприятия возможно было осуществить именно на пути познания, поэтому гносеологические проблемы никогда не были замкнуты на себе, они были вписаны в более широкие – мировоззренческие и практические – контексты. А.Л.Доброхотов, разделяя представление о рационализме как общей характеристике новоевропейской культуры, указывает на то, что фундаментальный поворот в этой культуре был обусловлен этической интерпретацией рационализма. Об этом факте, как он считает, часто забывают и видят лишь то, например, что Спиноза придал своей этике форму учебника геометрии, не сознавая при этом, что в действительности здесь геометрии придается религиозно-этический смысл. В призыве Паскаля «хорошо мыслить», в его словах о «логике сердца», по мнению Доброхотова, именно этике подчинена логика в том смысле, что этика задает объективную меру чувству и таким образом берет на себя роль логики. В этот же ряд «нового обоснования

<sup>3</sup> См., напр.: *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // *Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии.* М., 1972. С. 28–94.

морали» Доброхотов ставит концепцию cogito Декарта, точнее сказать, этические импликации этой концепции<sup>4</sup>. Можно утверждать, что в интеллектуализме этические импликации новоевропейского рационализма были осознаны, артикулированы и стали основанием для построения теории морали.

Новоевропейский этический интеллектуализм представлял собой достаточно влиятельное направление в британской этике. Он стоит в ряду концепций, направленных на выработку философского понятия морали, на осмысление морали в единстве ключевых характеристик, определяющих ее своеобразие. К сожалению, в российской этике новоевропейский этический интеллектуализм фактически остался без внимания. Едва ли большинству специалистов известны имена интеллектуалистов, не говоря уже о содержании их учений. В результате непредставленности новоевропейского интеллектуализма в наших историко-этических исследованиях, может создаться впечатление, что он был периферийной, или маргинальной, концепцией и что британская этика развивалась преимущественно в русле эмпирической методологии. Это безусловно не так. Существенность вклада интеллектуализма в построении философского понятия морали не вызывает сомнения.

Специфика этического интеллектуализма раскрывается при анализе тех противостояний, в центре которых он находился. Свое понимание морали интеллектуалисты изначально противопоставляли концепциям, основывающим мораль на воле (в теологическом и секулярном вариантах Ж.Кальвина, Т.Гоббса, Р.Камберленда, У.Пэли), и тем трактовкам морали, в которых ее происхождение связывалось с позитивными законами или бытующими в обществе нормами (Т.Гоббс, Дж.Локк). Существенно близкое интеллектуалистскому пониманию морали развивалось в этическом сентиментализме Э.Э.К.Шефтсбери, Ф.Хатчесона, Д.Юма, А.Смита. По существу, осмысливая своеобразие морали как сферы аффектов, сентименталисты связали мораль и моральное познание с особым рода моральным чувством (moral sense). Однако, с точки зрения интеллектуалистов, в рамках сентименталистской методологии невозможно обоснование тех характеристик морали, которые, по их мнению, определяли ее сущность. И если и в сентиментализме,

<sup>4</sup> См.: *Доброхотов А.Л.* Эпохи европейского нравственного сознания // *Этическая мысль*: Вып. 1. М., 2000. С. 80.

и в интеллектуализме обосновывалось практически одно и то же понимание морали, то способы обоснования виделись по-разному. Именно в полемике с сентиментализмом развивался новоевропейский интеллектуализм и прежде всего в противостоянии сентиментализму обнаруживается его своеобразие.

Предварительно новоевропейский этический интеллектуализм можно описать как философское направление, согласно которому мораль основана на разуме, а необходимым условием моральности человека является интеллектуально-интуитивное познание морали, осуществляемое в понятиях. Обоснование морали и соответствующее ее пониманию построение гносеологической концепции составляли основное содержание интеллектуалистских этических теорий. Учение об интеллектуальной интуиции развивалось в рамках представления о беспредпосылочности и автономности морали и противопоставлялось попыткам вывести последнюю из разного рода неморальных реальностей. Если мораль изначальна, то и познание ее может осуществляться лишь непосредственно и не может быть рассудочно-дискурсивным. Учение о понятийной природе морального знания интеллектуалисты противопоставляли сентименталистскому представлению о природе морального знания как знания-переживания, полагая при этом, что вольно или невольно сентименталисты ставят моральное знание в зависимость от капризной человеческой природы. Насколько адекватными были взаимное понимание и интерпретации интеллектуалистов и сентименталистов, предстоит подробно рассмотреть в ходе анализа конкретных положений интеллектуалистской концепции.

Идеи интеллектуализма в новоевропейской этике с разной степенью последовательности развивали Ральф Кадворт (Cudworth) в работе «Истинная интеллектуальная система универсума» («The True Intellectual System of Universe», 1678) и «Трактате о вечной и неизменной морали» («A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality»), опубликован уже после смерти Кадворта в 1731), Сэмюэл Кларк (Clarke) главным образом в «Рассуждении о неизменных обязанностях естественной религии, истине и достоверности христианского откровения» («A Discourse concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation», 1705), составляющем вто-

рую часть его Бойлевских лекций<sup>5</sup>, Вильям Волластон (Wollaston) в работе «Начертание естественной религии» («The Religion of Nature Delineated», первое издание 1722), Джон Бэлгай (Balguay) в работе «Основание моральной добродетели» в двух частях («The Foundation of Moral Goodness», 1727–1728). Отчасти интеллектуалистские взгляды разделяли Томас Рид (Reed), Александр Смит (Smith) и Вильям Вэвэлл (Whewell). На иных философских основаниях идеи интеллектуализма в этике развивались в интуитивизме XX в. Дж.Э.Муром, Г.А.Причардом, Ч.Д.Бродом, У.Д.Россом, Г.Рэшдэлллом и др., они косвенно затрагивались в этике лингвистического анализа. В современной этике наблюдается возрождение утраченного было внимания к интеллектуализму. Среди вполне вписывающихся в интеллектуалистский канон теорий можно назвать концепции Роберта Ауди (Audi) и Майкла Хьюмера (Huemer).

Наиболее интересными фигурами в новоевропейском этическом интеллектуализме являются Ричард Прайс (Price) и Генри Сиджвик (Sidgwick). Этический интеллектуализм в данной книге будет рассмотрен главным образом на материале этико-философских учений именно этих авторов. Представление и сравнительный анализ морально-философских концепций Прайса и Сиджвика важны потому, что Прайс впервые в завершенном виде сформулировал и обосновал концепцию этического интеллектуализма, а Сиджвик, с одной стороны, подверг новоевропейский этический интеллектуализм критическому переосмыслению, с другой – предложил собственную версию интеллектуализма, которую в определенном смысле можно считать итогом развития данного направления в Новое время. Внутри интеллектуализма наблюдается определенное движение в понимании морали. На основе сопоставления морально-философских позиций Прайса и Сиджвика хорошо прослеживается характер этого движения, тех изменений, которые происходят в этическом интеллектуализме в XVIII–XIX вв.

---

<sup>5</sup> По завещанию известного ирландского ученого, философа и богослова Роберта Бойля (1627–1691) вплоть до 1905 г. проводились ежегодные чтения, посвященные рассмотрению религиозных вопросов, цель которых состояла в защите христианства от «безбожников». Эти чтения получили название «Бойлевские лекции» (Boyle Lectures). С 2004 Бойлевские лекции были возобновлены в Лондоне, они проводятся ежегодно в феврале.

Основным этическим сочинением Прайса является «Обозрение основных вопросов морали. В особенности тех, которые отражают происхождение наших идей добродетели, ее природу, отношение к Божеству, обязанность, содержание и санкции» («A Review of the Principal Questions in Morals. Particularly Those reflecting the Origin of Our Ideas of Virtue, Its Nature, Relation to the Deity, Obligation, Subject-Matter, and Sanctions»). Впервые оно было опубликовано в 1758 г. под названием «Обозрение основных вопросов и трудностей в морали» и с небольшими авторскими поправками переиздавалось в 1769 и 1787 г. В третье издание, помимо «Трактата о моральном добре и зле» («A Treatise on Moral Good and Evil»), было включено Приложение, которое содержало пространные пояснения к тексту трактата, а также «Рассуждение о бытии и атрибутах Божества» («A Dissertation on the Being and Attributes of the Deity»). Этическая концепция Сиджвика изложена в «Методах этики» («The Methods of Ethics»). Впервые это сочинение было опубликовано в 1874 г., затем с существенными авторскими поправками переиздавалась пять раз, последнее, седьмое издание с незначительными редакторскими изменениями вышло в 1907 г. «Методы этики» были переведены на немецкий и японский языки.

## ГЛАВА I. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ БИОГРАФИИ

### 1. Ричард Прайс

Ричард Прайс был философом, в творчестве которого новоевропейская культурная эпоха была выражена в концентрированном виде. Определяющая особенность моральной философии этого времени как «возвеличивание достоинства человека и обоснование его суверенности как родового и в конечном счете ответственного лишь перед самим собой существа»<sup>6</sup> исчерпывающим образом характеризовала мысль и деятельность Прайса, главными ценностями для которого были ценности свободы и разума. Совсем неслучайно в названиях книг, посвященных ему, присутствуют такие определения, как «благородный разум», «апостол свободы» или «светоч свободы»<sup>7</sup>.

Круг занятий Прайса был чрезвычайно широк. Он был не только философом, теологом, священником унитаристских взглядов, но и математиком, актуарием – экспертом в вопросах страхования и финансов, лидером диссентеров, политиком, автором политических памфлетов, разработчиком парламентских реформ. Он отстаивал радикальные либеральные взгляды как в вопросах

<sup>6</sup> *Апресян Р.Г.* Европа: Новое время. Введение // История этических учений / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2003. С. 557.

<sup>7</sup> См.: *Cone C.B.* Torchbearer of Freedom. The Influence of Richard Price on Eighteenth Century Thought [Светоч свободы. Влияние Ричарда Прайса на мысль восемнадцатого века]. Lexington (KY), 1952; *Thomas D.O.* The Honest Mind. The Thought and Work of Richard Price [Благородный разум. Мысль и дело Ричарда Прайса]. Oxford, 1977; *Thomas R.* Richard Price, Philosopher and Apostle of Liberty [Ричард Прайс. Философ и апостол свободы]. Oxford, 1924.

религии (идеи религиозной терпимости и свободу совести), так и в вопросах общественного устройства (идеи естественных прав и свобод человека). В современном списке «100 героев Уэльса» (100 *Arwug Sumeru*) он занимает 39 место, его характеризуют, в частности, как «первого гражданина мира»<sup>8</sup>.

Ричард Прайс родился 23 февраля 1723 г. в сельском местечке Тинтон (Tynton) в округе Лэнджейрон графства Гламорганшир (Уэльс). Его семья была одной из самых известных диссентерских семей этой местности. Дед Ричарда – Риз Прайс – оставил англиканскую церковь вслед за Сэмюэлом Джонсом (Johnes) – человеком блестящего оксфордского образования, сделавшим многое для развития образования детей диссентеров, которые по причине религиозных убеждений не могли учиться в Кембридже и Оксфорде. Джонс основал молитвенный дом<sup>9</sup> и академию для подготовки священников-диссентеров в Гламорганшире, существенную поддержку в этом предприятии ему оказывал Риз Прайс, его сыновья Сэмюэл и Райс – будущий отец Ричарда – учились у Джонса. Затем Райс Прайс помогал Джонсу в его пасторской деятельности, он также исполнял обязанности тьютора в академии.

Радикально либеральное мировоззрение Прайса формировалось во многом в противостоянии взглядам его отца. Райс Прайс много лет прослужил пресвитерианским священником в конгрегации в Бридженде, по своим религиозным взглядам он был ортодоксальным кальвинистом, его суровость и чрезмерный аскетизм делали атмосферу в доме Прайсов тягостной. По свидетельству племянника, ученика и единомышленника Ричарда Прайса – Уильяма Моргана, относившегося к дяде с глубоким уважением и симпатией, с юности Ричард придерживался существенно иных религиозных убеждений, нежели его отец: «Взгляды одного были открытыми, либеральными и благожелательными, взгляды другого – ограниченными, эгоистичными и мрачными»<sup>10</sup>. Некоторые авторы, основываясь главным образом на свидетельствах Моргана<sup>11</sup>,

<sup>8</sup> См.: 100 Welsh Heroes: 39. Dr. Richard Price: <http://www.100welshheroes.com/en/biography/drrichardprice> (просмотрено 04.02.09).

<sup>9</sup> Молитвенный дом заменял диссентерам, вышедшим из англиканства, церковь. Помимо богослужения, в нем проводились собрания прихожан, а также учебные занятия для детей диссентеров.

<sup>10</sup> *Morgan W. Memoirs of the Life of The Rev. Richard Price D.D. F.R.S. L.*, 1805. P. 6.

<sup>11</sup> См., напр.: *Cone C.B. Torchbearer of Freedom*. P. 10.

предполагают, что на довольно раннее мировоззренческое самоопределение Ричарда, порвавшего с кальвинизмом, повлияло одно событие, которое вызвало еще большее отчуждение между отцом и сыном. Отец застал Ричарда за чтением проповедей Сэмюэла Кларка, настаивавшего на критически-разумном восприятии Писания каждым верующим, выхватил книгу и бросил ее в огонь. Однако Д.О.Томас считает, что интерпретации Моргана пристрастны в силу его особого отношения как к дяде, так и к деду, который достаточно сурово обошелся со всеми своими родными, завещав почти все состояние сыну от первого брака – Сэмюэлу, остальные же члены семьи получили скромную часть состояния. Томас же стремится показать, что и позитивное влияние отца на Ричарда было чрезвычайно сильным, именно от отца будущий философ унаследовал такие черты характера, как благочестие, самоотверженность в осуществлении своего призвания и связанных с ним обязанностей, страсть к обретению знаний. Не соглашаясь с Морганом, Томас также считает, что хотя Ричард действительно порвал с кальвинистскими убеждениями отца, в первую очередь с верой в двойное предопределение одних к спасению, других к вечному проклятию, лишаящему человека свободы и обесмысливающему усилия по моральному совершенствованию, но ему, в силу чрезвычайно сильного психологического давления отца, так и не удалось окончательно изжить кальвинизм в самом себе. Это проявилось, в частности, в его глубоком пессимизме, мрачном восприятии будущего, контрастирующем с его верой в вечную жизнь<sup>12</sup>. Следует отметить, что если эти особенности и были присущи Ричарду Прайсу, то проявлялись они в незначительной мере. Не только Морган, но и многие современники Ричарда Прайса – его друзья, знакомые, союзники и даже оппоненты – ничего не говорили о его мрачности и пессимизме, а отмечали мягкость характера, приветливость, доброжелательность, умение слушать и понимать, которые отличали Прайса в любых жизненных обстоятельствах<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> См.: *Thomas D.O. The Honest Mind*. P. 6–7.

<sup>13</sup> Одна из постоянных посетительниц салона леди Монтегю писательница Эстер Чэпоун в одном из своих эссе «О манерности и искренности» («On Affectation and Simplicity», 1775) представила Прайса в образе одного из персонажей – Симпликуса (*Simplicius*). Этот образ, как считает Коун, в полной мере выражал впечатление о Прайсе его современников. Он включал следующие черты. Тщеславный человек, который изо всех сил стремится затмить собой компанию и вызвать

Во всяком случае в философских сочинениях Прайса «кальвинистских» следов, хотя бы в виде интонаций, не содержится. Но как бы там ни было, Томас безусловно прав в том, что позитивное влияние отца на Ричарда было значительным. Он сделал очень многое для образования сына, хотя связывал его будущее не с пастырским делом, а с коммерцией.

Когда Ричарду исполнилось 15 лет, отец отправил его учиться в одну из диссентерских академий в Талгарте. Диссентерские академии играли заметную роль в британском образовании в XVIII в. Изначально они существовали исключительно на средства их основателей и полностью зависели от них – от их материального благополучия и здоровья. Однако после принятия Акта о веротерпимости в 1689 г., гарантировавшего диссентерам свободу вероисповедания,

---

восхищение посредством фальшивого остроумия, вымученных комплиментов и напускной любезности, будет сокрушен, заметив, что именно Симпликиус привлекает внимание, вызывает уважение и при этом совершенно не считает себя важной для всех окружающих персоной. Он делится своим знанием, когда это необходимо, и делает это так легко и естественно, как будто отвечает на вопрос о том, который час. Он с одинаковой готовностью и благорасположением дает разъяснения самому невежественному и обсуждает что-либо с самым мудрым человеком. Он так же охотно получает знание, как и делится им. Он поддерживает компанию в любой беседе – как по пустячному вопросу, так и по самой серьезной и возвышенной проблеме. Если он спорит, то с одинаковой искренностью как по самым значимым и интересным, так и по самым незначительным предметам. При этом он терпеливо выслушивает оппонента и столь же терпеливо отвечает на его критику. Если Вы говорите ему о нем самом, о его работах, он принимает похвалу и укоры с одинаковым смирением. Его невозможно заподозрить в неискренности как относительно первого, так и относительно второго. Мы гораздо больше нуждаемся в выражении его расположения, чем в комплиментах и внимании со стороны самых благовоспитанных людей, поскольку его благожелательность и искренность настолько очевидны в каждом взгляде, слове и поступке, что мы убеждены в том, что его расположение определяется отношением к нам, а не только воспитанностью. Каждый стремится продемонстрировать в ответ ему свое сердечное отношение, и ни у кого нет сомнения в том, что это будет воспринято без каких-либо подозрений. Все готовы выражать ему такое свое уважение, которое вовсе не является предметом его желания, и приписывать ему такую значимость, на которую он не претендует и которой, возможно, даже не обладает. В его поведении по отношению к людям высокого ранга нет скованности и раболепия, а в поведении по отношению к людям низкого ранга нет надменности и пренебрежительности. Его достоинство сочетается со скромностью, а мягкость и открытость его манер проистекают из действительной доброты и честности... (См.: *Cone C.B. Torchbearer of Freedom. P. 57–58*).

возможность иметь собственные молитвенные места, собственных проповедников и учителей<sup>14</sup>, диссентерские академии обрели более прочное основания, могли финансироваться извне диссентерского сообщества. С середины XVIII в. диссентерские академии были институционализированы, постепенно в них менялся характер образования. Первые академии были строго ориентированы на подготовку священников-диссентеров, в них преподавали выпускники Кембриджа и Оксфорда, покинувшие англиканскую церковь, они составляли учебные программы по образцу университетских, включавших в первую очередь логику, метафизику, классические языки, теологию, пневматологию, иудейские и христианские древности, этику и Священное Писание, и пользовались университетскими учебниками. Позднее в диссентерских академиях стали преподавать различные современные науки, современные языки, историю, счетное дело, стенографию и красноречие. Описывая образование, которое давали в диссентерских академиях в середине XVIII в., К.Б.Коун заключает, что учебная программа, по которой учился 15-летний Прайс, соответствовала ступени университета<sup>15</sup>. В академии Талгарта с Прайсом произошло весьма знаменательное событие, которое во многом определило его дальнейшее интеллектуальное развитие: он познакомился с сочинением Джозефа Батлера «Аналогия естественной религии и религии Откровения с устройством и движением природы» («The Analogy of Religion: Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature», 1736). Позднее Прайс оценивал это событие следующим образом: «Я считаю счастьем, что эта книга попала мне в руки одной из первых. Она научила меня надлежащему способу мышления о моральных и религиозных предметах, в особенности – важности должным образом учитывать несовершенство человеческого знания»<sup>16</sup>. В предисловии к первому изданию «Обозрения...» он напишет: «Нет другого такого автора, считать себя признательным которому у меня было бы столько оснований, как Д-р Батлер, покойный епископ Дарема»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Вместе с тем ограничения в социальных и политических правах для диссентеров сохранились. Они не могли занимать государственные посты и не могли преподавать в университетах.

<sup>15</sup> См.: *Cone C.B. Torchbearer of Freedom*. P. 11.

<sup>16</sup> Цит. по: *Thomas D.O. The Honest Mind*. P. 9.

<sup>17</sup> *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals / Raphael D.D., ed. Oxford, 1948.*

После смерти сначала отца в 1739 г. и позже, в 1749 г. – матери Ричард поступает в академию в Лондоне, тьютором в которой служил Джон Имз (Eames) – один из самых образованных людей своего времени, близкий друг Ньютона, член Королевского научного общества. Имз преподавал в академии практически все предметы, однако его основной специальностью были естественная наука и математика. Именно благодаря Имзу Прайс добился весьма убедительных успехов в математике. По окончании академии в 1744 г. Прайс стал домашним священником в семье Джорджа Стретфилда. Его обязанности не были слишком обременительны, все свое свободное время он посвящал изучению теологии, моральной философии и математики. Именно в эти годы он готовил свое главное этическое сочинение – «Обозрение основных вопросов морали».

В 1757 г. Ричард, получив наследство по завещаниям сводного брата Сэмюэла и Джорджа Стретфилда, женился на Саре Бланделл, и они поселились в районе Ньюингтон Грин, в Лондоне, где Прайс служил утренним и дневным проповедником в пресвитерианской церкви на протяжении 25 лет. Примечательно, что жена Прайса была и до последних своих дней оставалась англиканкой. К.Коун писал по этому поводу «Религиозная терпимость не была для Прайса предметом исследования, он практиковал ее в своем собственном доме»<sup>18</sup>. Последние четыре года своей жизни он провел в Хакни (Hackney). Ричард Прайс умер 19 апреля 1791 года и был похоронен на знаменитом диссентерском кладбище Банхил Филдз (Bunhill Fields) на северной окраине Лондона.

Прайс был знаменит в интеллектуальных и политических кругах своего времени. Его сочинения в 10 томах были изданы У.Морганом в 1815–1816 гг. Среди философских произведений Прайса наиболее значимыми являются «Свободная дискуссия по проблемам материализма и философской необходимости в переписке д-ра Прайса и д-ра Пристли» (1778) («A Free Discussion of the Doctrines of Materialism and Philosophical Necessity in a Correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley»), а также сочинение, написанное как полемичный ответ на эссе Д.Юма «О чудесах», – «О значимости христианства, природе исторического доказательства и чудесах» (1767) (Four Dissertations. Dissertation IV. «The Importance of Christianity, the Nature of Historical

---

<sup>18</sup> Cone C.B. Torchbearer of Freedom. P. 20.

Evidence, and Miracles»)<sup>19</sup>. За последнюю работу 7 августа 1767 г. он получил степень доктора теологии (D.D.) Маришальского колледжа Абердинского университета. Прайс горячо поддержал Американскую и Французскую революции. За целый ряд работ, посвященных американской революции, в 1781 г. Корпорация Йельского университета (США) присудила Прайсу степень доктора канонического и гражданского права (LL.D.)<sup>20</sup>, в следующем году Прайс стал членом Американской академии искусств и наук, а в 1785 г. – членом Американского философского общества. Прайсу предлагали принять американское гражданство, от которого он отказался. Его проповедь «О любви к нашей стране»<sup>21</sup>, прочитанная 4 ноября 1789 г. в 101-ю годовщину Славной революции, спровоцировала резкую отповедь Э.Бёрка «Размышления о революции во Франции». В защиту либеральной позиции Прайса и его самого выступили Мэри Уоллстонкрафт в работе «Защита прав человека в письме достопочтенному Эдмунду Берку, написанной по поводу его “Размышлений о революции во Франции”» (1790)<sup>22</sup>, Томас Пэйн в сочинении «Права человека» (1791) и многие другие друзья и союзники Прайса.

Помимо философских, теологических и политических проблем, Прайс занимался вопросами финансов и страхования. За работу в этой области в 1765 году он был избран членом Британского Королевского научного общества. Благодаря членству в нем Прайс познакомился с Адамом Смитом, который также был избран в 1767 г. Однако их отношения складывались непросто, главным образом со стороны Смита.

Общественная жизнь Прайса была довольно насыщенной. Он участвовал в самых разнообразных формах интеллектуальной коммуникации того времени, главными из которых были мир ин-

---

<sup>19</sup> См. об этом, в частности: *Cone C.B. Torchbearer of Freedom. The Influence of Richard Price on Eighteenth Century Thought.* Lexington, 1952. P. 34–36.

<sup>20</sup> Вместе с Прайсом эту степень получил Джордж Вашингтон (См.: *Cone C.B. Torchbearer of Freedom.* P. 104).

<sup>21</sup> См.: *Price R. A Discourse of the Love to Our Country // Political Sermons of the American Founding Era: 1730–1805, 2 vol., Foreword by Ellis Sandoz (2nd ed. Indianapolis: Liberty Fund, 1998).* [http://www.constitution.org/price/price\\_8.htm](http://www.constitution.org/price/price_8.htm) (просмотрено 04.02.09).

<sup>22</sup> См.: *Wollstonecraft M. A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke, occasioned by his Reflections on the Revolution in France.* 2nd ed. London: Printed for J. Johnson, 1790.

теллектуальной переписки (Republic of Letters), дискуссионные клубы в кофейнях, салоны. Изначально эти формы коммуникации носили исключительно частный, личный характер, постепенно на их основе формировалась публичная сфера – пространство открытых свободных дискуссий по самым разным философским, научным, политическим и др. проблемам. Круг друзей и знакомых Прайса включал Бенджамина Франклина, Джозефа Пристли, Мэри Уоллстонкрафт, графа Шелбурна (Вильяма Пети-Фицмориса)<sup>23</sup>, Жана Антуана Кондорсе, а также Давида Юма, Джеймса Босуэлла, лорда Литтлтона, Элизабет Монтегю – знаменитую интеллектуалку, писательницу, литературного критика и предводительницу «синечулочниц», он вел философскую переписку с Томасом Ридом, по самым разнообразным проблемам с Томасом Джефферсоном, Джоном Адамсом, вторым президентом США, и со мн. др. известными людьми того времени. За консультациями по проблемам финансов к нему обращался Анн Роббер Жак Тюрго. Вместе с Пристли Прайс был душой клуба «Благородные виги», который собирался по четвергам в лондонской кофейне на Ладгейт Хилл. В клуб входили диссентерские священники, философы, ученые. Как считает Коун, по популярности он мог соперничать с существовавшим в то же время литературным клубом знаменитого Сэмюэла Джонсона<sup>24</sup>. Одно время Прайс посещал салон леди Монтегю, однако после того, как он поддержал Америку в войне за независимость и стал публично выражать радикально-либеральные взгляды, заработав репутацию мятежника, подстрекателя и религиозного раскольника, двери в этот салон для него закрылись. Кроме того, Прайс также был одним из ведущих членов Лондонского революционного общества, которое во время Французской революции обрело дурную славу за призывы к объединению британского и французского народов в борьбе против деспотизма и за утверждение прав и свобод человека.

Поддержка Прайсом Америки в войне за независимость и революции во Франции, призывы к реформированию Англии вызвали восторженное отношение в Америке и Франции и очевидно

---

<sup>23</sup> Граф Шелбурн Пети-Фицморис был 14-м премьер-министром Великобритании (правда, всего лишь 9 месяцев). Шелбурн высоко ценил Прайса и обращался к нему за советом по самым разнообразным вопросам, как личным, так и государственным (См.: *Cone C.B. Torchbearer of Freedom*. P. 62).

<sup>24</sup> См.: *Cone C.B. Torchbearer of Freedom*. P. 55.

плохо сказались на его репутации в родной стране. Можно предположить, что именно в этом отчасти и состоит разгадка того, что имя столь знаменитого в свое время человека оказалось надолго забытым. У исследователей творчества Прайса этот несомненный факт вызывает недоумение. Коун, например, убежден, что в истории имя Прайса должно стоять в одном ряду с именами Франклина, Вашингтона, Лафайета и Пэйна. По версии Уинстона Барнса, невнимание к Прайсу, как и ко многим другим философам XVIII в., во многом объясняется тем, что историю этого периода английской мысли описывал Лесли Стивен – автор «Апологии агностика», не питавший к «теологическому веку» никакой симпатии<sup>25</sup>. Однако следует признать, что сегодня справедливость в отношении Прайса отчасти восстановлена. Его творчеству посвящен целый ряд современных работ. В публичной библиотеке города-графства Бридженд в 22 июля 1937 г. была открыта бронзовая плита в честь Прайса с надписью «Философ. Проповедник. Актуарий<sup>26</sup>. Sfaill Dynolgyw<sup>27</sup>». В церемонии принимал участие Роланд Томас – автор уже упоминавшейся книги «Ричард Прайс. Философ и апостол свободы»<sup>28</sup>.

Интерес к моральной философии Прайса возродился в начале XX века в аналитической этике, сторонники которой увидели в нем своего непосредственного предшественника. С точки зрения Г.Рэшдэлла, Э.Ф.Кэррита, Ч.Д.Брода и др. до самого конца XIX в. не было написано этических работ, соизмеримых по глубине и последовательности с работой Прайса<sup>29</sup>. Считается также, что Прайс

<sup>25</sup> См.: См.: Barnes W.H.F. Richard Price: A Neglected Eighteenth Century Moralist // *Philosophy*. Vol. 17. № 66 (April, 1942). P. 159.

<sup>26</sup> Актуарий – специалист-математик, который работает в сфере страхования.

<sup>27</sup> Sfaill Dynolgyw – друг человечества (валлийский язык).

<sup>28</sup> См. об этом: Cone C.B. *Torchbearer of Freedom*. P. 185.

<sup>29</sup> Например, Гастингс Рэшдэлл писал о Прайсе: «Его “Обозрение основных вопросов и трудностей морали” я считаю лучшей опубликованной работой по этике вплоть до самого недавнего времени. Оно содержит суть кантианской доктрины без путаницы, внесенной Кантом» (*Rashdall H. The Theory of Good and Evil. A Treatise on Moral Philosophy*. Oxford, 1907. P. 80). Близость прайсовского понимания морали кантианскому также подчеркивает в предисловии к современному изданию «Обозрения...» Д.Д.Рэфэл, указывая на то, что этический подход Прайса является «типично деонтологическим, или кантианским (См.: *Raphael D.D. Editor's Introduction // Price R. A Review of the Principal Questions in Morals*. Oxford, 1948. P. IX). Рэфэл считает, что именно Прайс был первооткрывателем этого подхода в новоевропейской этике. Он также

предвосхитил открытие Дж.Э.Муром «натуралистической ошибки». Однако анализ морального языка, логики морального мышления для Прайса был лишь средством прояснения сущности морали и ее своеобразия. В этом смысле содержание его философии гораздо глубже и богаче, чем содержание аналитической этики, а его теоретические задачи гораздо более амбициозны. Опираясь на различные идеи Платона, Р.Кадворта, Дж.Батлера и С.Кларка, Прайс развил концепцию абсолютной и автономной морали, во многом предвосхитившую этику И.Канта.

## 2. Генри Сиджвик

В 1861 г. Сиджвик написал в своем дневнике: «Без “духовной спеси”, а с верой, возможно и ошибочной, в разум, которую я обнаружил в себе, я хочу продемонстрировать верховенство разума во всей моей последующей жизни»<sup>30</sup>. Вера в разум для Сиджвика, как для верного традиции Просвещения мыслителя, не означала романтического упования на его силу и всемогущество, она проявлялась в решимости в самых разнообразных жизненных обстоятельствах следовать собственным убеждениям, не полагаясь ни на расхожие мнения, ни на указания пусть даже самых значимых авторитетов. Как точно заметил Дж.Б.Шнивинд – известный исследователь викторианской моральной философии и в частности этики Сиджвика, последнего «всегда интересовало отношение между тем, что следует принимать по указанию авторитета, и тем, что становится очевидным в результате собственного опыта, между тем, что обычно признается истинным, и тем, что мыслящий человек может считать истинным для самого себя»<sup>31</sup>. Надо признать, что Сиджвик реализовал свой жизненный замысел, хотя временами это было сопряжено не только с разного рода неудобствами, но и с глубокими разочарованиями.

---

обращает внимание на то, что большинство открытий аналитической этики первой половины XX в. (он упоминает концепции Дж.Э. Мура, Г.Причарда, В.Д.Росса и Э.Кэррита) уже были осознаны и артикулированы 35-летним Прайсом (См.: *Ibid.*).

<sup>30</sup> Цит по: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxford, 1977. P. 25.*

<sup>31</sup> *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 21.*

Как и Прайс, Сиджвик занимался самыми разнообразными предметами: помимо этики, классической филологией, литературой (читал в Ньюхэмском колледже Кембриджа курс по Шекспиру), экономикой, социальными науками, психологией, теорией образования. Среди его фундаментальных работ не только «Методы этики», но и «Принципы политической экономии» («Principles of Political Economy», 1883), «Предмет и метод экономической науки» («Scope and Method of Economic Science», 1885), «Элементы политики» («The Elements of Politics», 1891). К числу не таких крупных, но все же значимых сочинений Сиджвика относятся многократно переиздававшаяся «Краткая история этики для англоязычных читателей» («Outlines of the History of Ethics for English Readers», 1886) – существенно расширенный вариант статьи «Этика», написанной для Энциклопедии «Британика», «Практическая этика: собрание выступлений и очерков» («Practical Ethics: A Collection of Addresses and Essays», 1898). Уже после смерти Сиджвика были изданы другие его работы: «Лекции по этике Т.Х.Грина, Г.Спенсера и Дж.Мартино» («Lectures on the Ethics of T. H. Green, H. Spencer, and J. Martineau», 1902), «Философия, ее предмет и отношения. Вводный курс лекций» («Philosophy, Its Scope and Relations: An Introductory Course of Lectures», 1902), «Развитие европейского государства» («The Development of European Polity», 1903) и др. Идеи Сиджвика и сегодня являются предметом обсуждения в англо-американской философии. В современных публикациях и дискуссиях он предстает не просто в качестве исторического персонажа (хотя и в этом качестве тоже<sup>32</sup>), но и в качестве реального участника – на его идеи опираются, к ним апеллируют и больше всего их критикуют. В историю этики он вошел в первую очередь как утилитаристский автор, который стремился осмыслить противоречия, явные и скрытые, в утилитаристской доктрине. В Предисловии к современному изданию «Методов этики» Джон Ролз отмечал, с одной стороны, что «Методы этики» – это самое ясное и самое доступное выражение того, что можно считать «классической утилитаристской док-

<sup>32</sup> Личности и творчеству Сиджвика посвящены по крайней мере два фундаментальных труда – Джеймса Шнивинда «Этика Сиджвика и викторианская моральная философия» (*Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*) и Барта Шульца «Генри Сиджвик, око универсума: интеллектуальная биография» (*Schultz B. Henry Sidgwick, Eye of the Universe: Intellectual Biography. Cambridge, 2004*).

триной», а с другой стороны, что «... Сиджвик в большей степени, чем другие классические авторы, осознавал те трудности, с которыми данная доктрина сталкивается, и пытался рассматривать их последовательно, досконально, никогда не отклоняясь от строгой доктрины, как это делал, например, Дж.Ст.Милль. Поэтому книга Сиджвика является, с философской точки зрения, самой глубокой из строго классических работ...»<sup>33</sup>. Следует отметить, однако, что содержание «Методов этики» едва ли можно свести к изложению утилитаристской доктрины. В этом произведении Сиджвик рассматривает вопросы природы и назначения этики, проблемы этической методологии, с равной тщательностью и скрупулезностью он анализирует не только утилитаризм, но и другие выделенные им в качестве основных методы этики – интуитивизм и гедонизм, а также множество чрезвычайно важных для этики проблем.

На востребованность идей Сиджвика косвенно указывает недавнее электронное издание первого полного собрания его сочинений, которое включает избранную переписку, а также воспоминания, подготовленные к публикации совместно женой Сиджвика, Элеонорой Сиджвик (Бальфур), и его младшим братом – Артуром Сиджвиком<sup>34</sup>. Барт Шульц замечает, что именно сегодня Сиджвика наиболее высоко ценят в англо-американской философии в качестве представителя философского канона<sup>35</sup>. Маркус Сингер также обращает внимание на то, что именно с 80-х годов прошлого века можно наблюдать всплеск особого интереса к философии Сиджвика. В 1983 г. Сингер учредил Общество Сиджвика, членство в котором не предполагало никаких обязательств. Общество было основано в знак глубокого уважения к личности Генри Сиджвика и к тому способу философствования, который тот практиковал. Данный способ предполагал внимательное, равно сосредоточенное на всех сторонах изучаемого явления исследование, которое может быть мотивировано исключительно стремлением к истине, к ясному или проясняющему пониманию, и в этом стремлении – искреннее, самоотверженное и бескорыстное. Цель Общества состояла в содействии

---

<sup>33</sup> Rawls J. Foreword to the «Methods of Ethics», 1982 // *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. 7<sup>th</sup> ed. Indianapolis–Cambridge, 1981. P. V.

<sup>34</sup> *The Complete Works and Select Correspondence of Henry Sidgwick* / Ed. B.Schultz et al. Charlottesville (VA), 1996 (1999).

<sup>35</sup> См.: *Schultz B. Henry Sidgwick, Eye of Universe*. P. 7.

утверждению такого идеала философского исследования<sup>36</sup>. Число философов, пожелавших вступить в него, превзошло все ожидания Сингера. Первым президентом Общества был Брэнд Блэншард, после его смерти эту почетную должность последовательно занимали Ричард Брандт, Уильям Франкена, Алан Донаган. По признанию Сингера, выдающиеся философы считали для себя честью войти в совет директоров или в исполнительный комитет Общества<sup>37</sup>.

Довольно часто способ философствования Сиджвика не без оснований называли сократическим. Отличие же Сиджвика от Сократа состояло в том, что критическую работу он совершал по отношению не столько к обыденному моральному сознанию, сколько к теоретическому, этическому знанию. Сократ сравнивал себя с оводом, приставленным к афинскому народу как благородной, но тучной, обленившейся лошади и призванным пробудить ее ото сна – бессознательного, нерелексивного существования. Сиджвика же можно было бы сравнить с оводом, приставленным к респектабельным оксбриджским моралистам, которые были не менее благородны и настолько самодостаточны, что не ощущали никакой потребности в критической рефлексии в отношении собственных теоретических предпосылок и выводов. Подобно тому как Сократ подводил собеседника к осознанию несостоятельности его собственных представлений, которые тот прежде считал незыблемыми и само собой разумеющимися, Сиджвик указывал на непоследовательность, противоречивость или легковесность теоретических утверждений в моральной философии там, где эти утверждения принимались за достоверные и обоснованные.

<sup>36</sup> В Положении об Обществе Сиджвика было записано, в частности, следующее: «Общество не делает ничего: не проводит заседаний, не публикует журналов, бюллетеней, не собирает взносов. Оно не предполагает осуществления деятельности какого-либо рода. Оно просто *есть* и существует как дань памяти Генри Сиджвика и тому образцу, который он утвердил в своей интеллектуальной работе и жизни. Оно не состоит из группы последователей, оно не предлагает никакой идеологии. Сама идея о последователях и об идеологии совершенно несовместима с идеалами и деятельностью того, в честь кого оно названо. Скорее его члены стремятся к бескорыстному и беспристрастному поиску истины и просвещению, которые вдохновляли и стимулировали Генри Сиджвика и которые служат для них примером бескорыстного стремления к пониманию» (*Singer M. Introduction // Sidgwick H. Essays on Ethics and Method / Singer M., ed. Oxford, 2000. P. X*).

<sup>37</sup> См.: *Singer M. Introduction // Sidgwick H. Essays on Ethics and Method. P. XI*.

Нередко обращают внимание и на то, что обостренно критическое сознание в сочетании с интеллектуальной честностью не позволяли Сиджвику придти к конструктивным заключениям в моральной философии, так как он в равной мере или даже в первую очередь осознавал теоретическую уязвимость собственных выводов. Однако вполне в духе Сократа Сиджвик считал, что познание может начинаться только с ясного осознания границ собственного знания<sup>38</sup>. Следствием такого осознания для Сиджвика стала убежденность в том, что в моральной философии следует избегать назидания и поучения, которые, как правило, оказываются необоснованными и всего лишь маскируют разрывы и непоследовательность в теоретических рассуждениях. В Предисловии к первому изданию «Методов этики» Сиджвик писал, что «преобладание в головах моралистов желания поучать препятствует реальному прогрессу этической науки»<sup>39</sup>. Он объяснял это тем, что в произведениях сбивающихся на проповедь моральных философов, этика просто перестает быть исследованием, то есть этикой. Кроме того, необоснованные поучения кичащихся своим знанием моралистов отталкивают обычных и мыслящих людей не только от этики и этиков, но и от самой морали.

Сиджвика сближала с Сократом еще одна существенная особенность. Она состояла в том, что Сиджвик не относился к собственной моральной философии как к исключительно академическому занятию, на которое отводится определенное время. Сама его жизнь стала выражением и продолжением его морально-философской позиции, от которой он не отступал даже тогда, когда сохранение моральной идентичности было чревато для него неблагоприятными последствиями.

Генри Сиджвик родился 31 мая 1838 года в городке Скиптон (Skipton) графства Йоркшир (Англия). Его отец – Уильям Сиджвик – выпускник Тринити колледжа Кембриджского универ-

<sup>38</sup> Сиджвик писал: «...Я склонен думать, что здесь, как и в других науках, было бы полезно провести настолько отчетливо, насколько это возможно, линию между известным и неизвестным, поскольку ясное указание на нерешенную проблему есть шаг на пути к ее разрешению. Однако в этических трактатах прослеживается устойчивая тенденция игнорировать, не принимать во внимание трудности вопроса либо неосознанно, из скрытого убеждения в том, что вопросы, на которые автор не может удовлетворительно ответить, не должны быть заданы, или из осознанного – в том, что он не должен поколебать господства морали в умах своих читателей» (*Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 13*).

<sup>39</sup> *Sidgwick H. Preface to the First Edition // Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. VIII.*

ситета, был англиканским священником, затем директором местной грамматической школы. Он умер, когда Генри было три года. В 1852 г. Генри Сиджвик поступает в школу Регби, в которой именно в то время преподает будущий архиепископ Кентерберийский Э.У.Бенсон – троюродный брат Сиджвика, впоследствии ставший мужем его родной сестры. Бенсон во многом помогал Сиджвику, именно он привил Генри любовь к классической литературе, под влиянием Бенсона в 1855 г. он поступает в Тринити колледж и становится самым молодым студентом на курсе. После блестящего окончания колледжа Сиджвика принимают на должность преподавателя классической литературы. С тех пор вся его жизнь была связана с Тринити колледжем и с Кембриджским университетом. Лишь однажды – в 1869 году – он отказался от должности преподавателя моральной философии, поскольку, охваченный религиозными сомнениями, счел для себя невозможным занимать должность, которая предполагала письменное признание 39 статей Церкви Англии. К данной процедуре в Тринити колледже многие относились формально, но Сиджвик, не сумевший найти убедительных для себя рациональных аргументов в пользу христианского учения, жизни в противоречии с собственным разумом предпочел отставку. К тому же он был убежден в необоснованности и неуместности данной процедуры в отношении преподавателя любого университета. Сиджвику предложили занять другую, особую должность в колледже, которая не предполагала признания 39 статей, и он принял предложение, хотя не мог, занимая ее, преподавать моральную философию, составлявшую в то время его главный интерес. Добровольная отставка Сиджвика потрясла кембриджскую общественность и заставила задуматься над правомерностью требования признания 39 статей. По выражению Блэншарда, «отставка Сиджвика стала той искрой, которая распалила общее чувство в отношении этих требований в пламя общего действия»<sup>40</sup>. Преподаватели других колледжей Кембриджа, а также и Оксфордского университета поддержали Сиджвика. Через два года Парламент принял закон об отмене этого требования в Англии, и Сиджвик вернулся к преподаванию моральной философии. В 1883 г. его избрали на должность профессора философии имени Найтбриджа (Knightbridge Professor of Philosophy),

<sup>40</sup> *Blanshard B. Sidgwick the Man // The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry. 1974. Vol. 58. № 3. P. 357.*

которую он занимал до конца своих дней. Сиджвик стал первым профессором философии в Кембридже, не поставившим свою подпись под 39 статьями Церкви Англии.

Важную роль в интеллектуальном развитии Сиджвика сыграло членство в закрытом элитном дискуссионном обществе студентов кембриджского университета «Апостолы» («Apostles»), основанном в 1820 году студентом Кембриджского университета Джорджем Томлинсоном и названном так по числу первых членов общества, которых было двенадцать. Особую известность, распространившуюся за пределы Кембриджа, общество обрело, когда бывшие его члены вошли в знаменитую группу Блумсбери (Bloomsbury Group), объединившую интеллектуалов самых разных интересов в их противостоянии викторианской культуре. В нее входили бывшие «апостолы» Дж.Э.Мур, Б.Рассел, экономист Джон Мейнард Кейнс, новеллист Эдвард Морган Форстер, писатель и критик Литтон Стречи и др. Блумсберийцы видели в Сиджвике устаревшего философа, всецело принадлежащего викторианской эпохе, по выражению Стречи, «эпохе витрины» («the Glass Case Age»), об идеях которого лучше навсегда забыть. Однако, по точному замечанию Шульца, ирония состояла в том, что именно Сиджвик в самой значительной степени повлиял на формирование духа группы Блумсбери, по меньшей мере ее лучшей, философской части, генетически укорененной в «Апостолах». Этот дух, по абсолютному убеждению Шульца, возник и окреп благодаря «апостольской» диалогической этике, которая способствовала формированию «сердечного, возвышенного, бескорыстного содружества, преданного поиску истины в ходе сокровенных бесед...»<sup>41</sup>. Все знаменитые блумсберийцы – «Мур, Рассел, Стречи, Кейнс и Вирджиния Вульф могли высмеивать своих викторианских предшественников, но в удивительной мере в своих нетрадиционных исследованиях потенциала дружбы и искусства для создания новой постхристианской этики они всего лишь реализовали некоторые, никоим образом не все, упования Сиджвика на будущие поколения»<sup>42</sup>.

Сиджвик стал членом «Апостолов», будучи студентом второго курса. Впоследствии он описал цель и особенности общества следующим образом: «Стремление к истине с абсолютной преданно-

<sup>41</sup> *Schultz B.* Henry Sidgwick, Eye of Universe. P. 6.

<sup>42</sup> *Ibid.* P. 7.

стью и открытостью группы близких друзей, которые были абсолютно откровенны друг с другом, всюду упивались остроумными колкостями и добродушными подтруниваниями, при этом каждый уважал другого и, рассуждая, стремился учиться у другого, увидеть то, что видел он. Абсолютная искренность была единственной обязанностью, предписываемой традициями общества. Не требовалось никакой последовательности в отношении мнений, установленных ранее, – мы должны были принять и утвердить истину, какой мы видели ее сейчас и здесь. Не было ни одного установленного высказывания, которое Апостол не имел бы права подвергнуть сомнению или отбросить, если он делал это искренне и не просто из любви к парадоксу. По самым серьезным вопросам постоянно велась полемика, но серьезность рассмотрения, как я сказал, не была обязательной, обязательной же была искренность»<sup>43</sup>. Регулярное участие в дискуссиях общества «Апостолы» пробудило в Сиджвике страсть к свободному философскому исследованию и ту самую веру в разум, которая предписывала существование в согласии с собственными убеждениями. В ее свете самые значимые для него, ранее безусловно принимаемые религиозные и моральные убеждения вдруг утратили свою изначальную очевидность и, более того, оказались весьма сомнительными. Сиджвик надеялся, что философия как систематическое познание вещей в целом поможет ему примирить религиозную веру, в которой он с детства воспитывался и относительно которой до определенного времени у него не возникало никаких сомнений, с разумом<sup>44</sup>. Однако именно

<sup>43</sup> Цит. по: *Schultz B. Henry Sidgwick, Eye of Universe. P. 29.*

<sup>44</sup> О том, что Сиджвик действительно стремился быть хорошим христианином, но отдающим себе отчет в том, во что он верит, свидетельствуют отчасти слова, сказанные его старому другу Генри Дэйкинсу: «Я хочу верить, и страстно желаю доказательств, и оттого чувствую, что вынужден сознавать пропасть между собой и ортодоксальным учением во всей ее безграничности даже тогда, когда ее чуть сокращают мягкие высказывания, типа “для большей значимости морали и т. д.” Отличительные принципы христианства являются либо *истинными* и окончательными, либо не истинными и временными. Я не могу выбрать между двумя этими позициями...» (Цит. по: *Schneewind J.B. Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 24.*) Для того, чтобы все-таки сделать выбор, Сиджвик обратился к исследованию Библии и для этого специально изучил семитские языки (к 25 годам он уже исследовал Ветхий завет в оригинальном виде (См.: *Blanshard B. Sidgwick the Man. P. 358*)). Но ни изучение библейских текстов без посредничества пере-

философское исследование привело его к заключению о принципиальной несовместимости религии и разума. Ослабление религиозных убеждений сопровождалось у Сиджвика возрастанием интереса к этике<sup>45</sup>. Предметом его основной заботы в сфере моральной философии становятся выявление и демонстрация рациональной природы этики и морали. Центральным для Сиджвика оказывается вопрос о том, способна ли этика предложить такую концепцию морали, которую смог бы принять каждый мыслящий человек. Для мыслящего человека принять – значит уметь рационально (то есть не ссылаясь на авторитеты, на «так принято» и т. п.) ответить для себя самого на вопрос, каким моральным требованиям он должен следовать. Поиску ответа именно на этот вопрос будет посвящен труд Сиджвика «Методы этики».

Участие в группе «Апостолы» существенным образом повлияло на формирование исследовательской и преподавательской идентичности Сиджвика. Сиджвик был философом, который преуспел не столько в построении собственной завершенной философской системы, не столько в нахождении решений проблем, сколько в умении их всестороннего исследования, в способности видеть рассматриваемые проблемы во всей их неоднозначности и запутанности, со всей серьезностью принимая аргументы разных сторон. Сиджвик никогда не предлагал решений проблем за счет игнорирования их сложности. У некоторых его коллег создавалось впечатление, что он вообще не способен занять определенную позицию. Блэншард категорически не соглашается с такой интерпретацией, он пишет, что Сиджвик «... не испытывал недостатка в решимости. По сравнению с другими, он был в меньшей степени склонен формулировать решения до того, как будут приняты во

---

водчиков и толкователей, ни его искреннее стремление утвердиться в своей вере так и не помогли обнаружить никаких рациональных аргументов в поддержку христианского учения и основанных на христианстве моральных принципов. И выбор был сделан.

<sup>45</sup> Шнивинд пишет: «В годы интенсивного развития Сиджвика религиозное сомнение и моральная философия были... переплетены в его мышлении... Основные позиции его этической системы все тверже закреплялись в его разуме по мере того, как его религиозные убеждения слабели, и он, думаясь, пришел к совершенно определенным выводам относительно этики и религии одновременно» (*Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. P. 51).

внимание все относящиеся к делу факторы»<sup>46</sup>. Один из британских философов в разговоре с Блэншардом сравнил Сиджвика с чистым белым светом, желая тем самым подчеркнуть, что свет, который он проливал на исследуемый предмет, не был окрашен страстью, предрассудком или желанием<sup>47</sup>. Действительно, главная задача философии, с точки зрения Сиджвика, состояла в свободном (без оглядки на авторитеты) всестороннем и беспристрастном анализе самых значимых в жизни человека проблем. В самом конце своей жизни, будучи тяжело больным, Сиджвик определил цель всего, чем он занимался, следующим образом: «Эта цель формулируется очень просто. Она состоит в объяснении или в содействии объяснению самых глубоких проблем человеческой жизни. Особенность моих занятий определялась тем, что я стремился пролить свет на эти проблемы не мимоходом, а систематически, скрупулезно, опираясь на самые разные источники и самые разные методы»<sup>48</sup>.

Сиджвик культивировал «апостольский» дух и в преподавании. Главную цель преподавания философии он видел не в передаче студентам суммы знаний, а в формировании у них способности к свободному и беспристрастному разысканию истины. Его учениками были Мур, Рассел, Джон Мак-Таггарт, Джон Невилл Кейнс, Артур Бальфор – родной брат жены Сиджвика и будущий премьер-министр Великобритании, будущий юрист и историк Фредерик Мэйтланд и др. Разные ученики по-разному оценивали качества Сиджвика как преподавателя. Скажем, Мур и Рассел, бывшие его лучшими учениками и усвоившие многие из его идей, считали его преподавание скучным<sup>49</sup>. Правда, намно-

<sup>46</sup> *Blanshard B. Sidgwick the Man. P. 350.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Цит. по: *Schultz B. Henry Sidgwick, Eye of Universe. P. 1.*

<sup>49</sup> Объяснение скучности Сиджвика и не только как преподавателя, но и как автора текстов дает Блэншард: «Скучно? Да, но скука – самое субъективное из всех качеств. Дарвин считал скучным Шекспира, Спенсер невыносимо скучным считал Гомера, все скучно одному или другому... Сиджвик скучен в том смысле, что он никогда не привлекал интереса средствами, внешними по отношению к аргументации. Он никогда не драматизировал проблему (как Маколей), никогда не возвышал свой голос до восклицаний (как Берк) или до крика (как Ницше), никогда не преувеличивал значимости своих доводов (как Менкен и Шоу); он сохранял хладнокровие мысли в ее критической объективности. Но если взгляд ищет света, то он найдет его в каждом предложении» (*Blanshard B. Sidgwick the Man. P. 363–364.*)

го позже Рассел признает, что недооценивал Сиджвика при его жизни и что в действительности многим ему обязан<sup>50</sup>. Другие, напротив, высоко ценили его как преподавателя. Бальфор обращает внимание на то, что Сиджвик никогда не стремился навязать свои взгляды студентам и не уклонялся от сложных проблем. Мэйтланд писал о Сиджвике: «Я убежден в том, что он был в высшей степени великим преподавателем. В первую очередь я вспоминаю достойное восхищения терпение... которое могла разрушить лишь претенциозность. Ему также было свойственно благожелательное, дружелюбное стремление побороть нашу стеснительность, заставить нас говорить и думать. Он испытывал явную антипатию к любым попыткам простого воспроизведения его собственных мнений, в силу чего для Сиджвика совершенно невозможно было стать основателем школы в дурном смысле этого слова. Иногда я думаю, что одной-единственной предубежденностью Сиджвика была предубежденность против его собственных результатов»<sup>51</sup>. В отношении невозможности для Сиджвика стать основателем философской школы сиджвиканцев Мэйтланду вторит Лесли Стивен, по мнению которого, сиджвиканство в качестве некоторой философской платформы было бы противоречием в понятии. По его мнению, там, где встретятся два сиджвиканца, они неизбежно и немедленно превратятся в дискуссионное общество<sup>52</sup>.

Однажды приятель Сиджвика Альфред Маршалл – экономист, представитель кембриджской школы экономики – упрекнул Сиджвика в том, что он преподает философию жалкой группке студентов и не способен собирать огромные аудитории слушателей, подобным тем, которые собирал Томас Грин в Оксфорде. Действительно, в просторных аудиториях, где читал лекции Грин – философ-идеалист, друг и оппонент Сиджвика, не было свободных мест. Причина этого отчасти состояла в том, что в Оксфорде философия была включена в программы разных специальностей и разных колледжей, в то время как в Кембридже философия преподавалась лишь тем студентам, которые выбрали

<sup>50</sup> См.: *Schultz B.* Henry Sidgwick, Eye of Universe. P. 6.

<sup>51</sup> Цит. по.: *Blanshard B.* Sidgwick the Man. P. 354.

<sup>52</sup> См.: *Stephen L.* Henry Sidgwick // *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy.* 1901. № 37. P. 8.

ее в качестве своей специализации. Однако помимо этого, твердое убеждение Сиджвика состояло в том, что философию следует преподавать в небольших группах, лишь тем, кто действительно готов посвятить ей жизнь и сделал свой выбор осознанно. Он возражал против преподавания философии на младших курсах, когда студенты невосприимчивы к философским проблемам во всей их глубине и сложности. Кроме того, Сиджвик считал, что способности и вкус к философствованию можно развить лишь участвуя в обсуждениях, где каждый имеет возможность высказаться. Он выступал против лекции как формы преподавания философии по причине ее неэффективности и неуместности и даже подготовил выступление «Лекция против чтения лекций»<sup>53</sup>. Многие студенты и коллеги отмечали особую характерную для Сиджвика манеру общения, которая получила название – «сиджвикизм» (*Sidgwickedness*) и проявлялась в быстроте реакции, остроумии и чувстве юмора, непременно окрашенном благожелательностью.

Сиджвик много сделал для реформирования системы образования в Оксбридже, которую он считал совершенно неудовлетворительной, и полностью разделял мнение Милля о том, что Оксбридж был скорее церковью, нежели университетом, и часто источником «высшего невежества»<sup>54</sup>. Будучи членом университетского учебного совета, Сиджвик отстаивал новый облик Кембриджа как университета, в котором акцент делался бы на преподавании современных языков, современной литературы, современной критики Библии, современной науки, а также на формировании у студентов установки на интеллектуальную свободу, без которой невозможны никакие современные исследования. Росс Хэррисон подчеркивает, что Сиджвика с полным основанием можно считать одним из создателей современной философской школы в Кембридже. При этом вклад Сиджвика в формирование этой школы он считает наибольшим по сравнению с вкладом его коллег и современников<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> См.: *Sidgwick H. Lecture Against Lecturing* // Eds. E.M.Sidgwick, A.Sidgwick. *Miscellaneous Essays and Addresses*. L., 1904. P. 340–351.

<sup>54</sup> См.: *Schultz B. Henry Sidgwick, Eye of Universe*. P. 22.

<sup>55</sup> См.: *Harrison R. Henry Sidgwick* // *Philosophy*. 1996. Vol. 71. № 277. P. 423.

Благодаря организационным усилиям Сиджвика и его спонсорской поддержке в 1871 г. в Кембридже был основан второй женский колледж – Ньюхэмский (Newnham)<sup>56</sup>. Его первым директором стала Эн Джемейма Клаф (Clough) – сестра известного английского поэта Артура Хью Клафа, после ее смерти колледж возглавила жена Сиджвика. Сиджвик участвовал в создании Общества психического исследования в Кембридже (1882) и был его первым президентом. С начала издания журнала «Mind» в 1876 Сиджвик был его постоянным автором и спонсором.

Сиджвик умер 28 августа 1900 г. в местечке Терлинг (Terling) в Эссексе, там же он был похоронен на кладбище при церкви.

Сегодня один из самых больших районов Кембриджа вокруг Ньюхэм Холла, в котором расположены гуманитарные факультеты, назван именем Сиджвика. В его честь названа также улица в Кембридже – Авеню Сиджвика (Sidgwick Avenue), строительства которой он добивался, преодолевая сопротивление местной общины, он сам ее проектировал, курировал и частично оплачивал строительство. Именем Сиджвика также названо второе (после Ньюхэм Холла) здание Ньюхэмского колледжа – Сиджвик Холл. В Сиджвик Холле размещена бронзовая мемориальная плита с барельефом Сиджвика, на которой выгравировано: «Ищущий истину... любящий мудрость ... благодетель». На лужайке перед Сиджвик Холлом также сооружен небольшой мемориальный прудик с водным садом в его честь.

---

<sup>56</sup> Первый женский колледж – Гиртон (Girton) был основан в 1869 г. Эмили Дэвис (Davies) и Барбарой Бодишон (Bodichon). Принципиальная разница между первым и вторым женскими колледжами определялась различными концепциями женского образования. Основательницы Гиртона считали, что женское образование ничем не должно отличаться от мужского, женщины должны сдавать те же, что и мужчины, экзамены, критерии оценки знаний женщин и мужчин должны быть одинаковыми. Сиджвик придерживался иного подхода к женскому образованию. По его убеждению, программа колледжа должна быть приспособлена к уровню знаний поступающих в него женщин. В частности, следует учитывать, что в середине XIX в. женщины не имели возможности получать образование в средней школе. Поэтому программой Ньюхэмского колледжа предусматривался дополнительный год обучения, в течение которого предполагалось давать женщинам базовое образование, позволяющее им учиться дальше. Разрабатывая программу колледжа, Сиджвик преследовал цель сделать образование доступным для как можно большего числа женщин. Гиртон же в силу высоких требований к поступающим в то время мог привлечь крайне небольшое количество студенток.

## ГЛАВА II. ИСТОКИ

Интеллектуализм родился из осознания идеи автономии личности и стал формой утверждения и обоснования этой идеи как идеи автономии сознания. Автономия в интеллектуализме противопоставлялась зависимости от внешних причин: с одной стороны, от разного рода авторитетов, принятых в обществе представлений, от воспитания и т. п., с другой – от чувственной природы человека, его влечений, желаний и склонностей. Разум представлялся интеллектуалистам тем единственным универсальным началом в человеке, благодаря которому автономия оказывалась возможной. Полагаясь на собственный разум, человек обретал способность действовать не по указанию авторитетов, не из послушания, не из желания получить награду и избежать наказания, не из сугубо частных интересов и не по слепому влечению, а по универсальным законам, которые мог задавать только разум. Специфичные для философского интеллектуализма идеи были высказаны еще в античности, своим рождением они обязаны Сократу. Существенной вехой в развитии новоевропейского интеллектуализма стала философия Декарта, более точно – декартовский принцип *cogito* и его обоснование. Кембриджские платоники во многом опирались на идеи Декарта (нередко не отдавая себе в этом отчета, а скорее не желая этого признать) и фактически контекстуализировали их в этике.

Прайс и Сиджвик в разной степени осознавали значение данных источников для своих этико-интеллектуалистских концепций. Оба признавали несомненную значимость сократовского учения о

знании и апеллировали к нему. Если Прайс, во многом под влиянием кембриджских платоников, не отдавал себе отчета относительно меры воздействия на его философию идей Декарта и даже не упоминал этого имени в своем главном этическом произведении, то Сиджвик вполне осознанно опирался на декартовскую методологию. Развивая и обосновывая концепцию морального познания, Прайс обращался к ключевым положениям кембриджского платоника Ральфа Кадворта. Сиджвика же интересовали лишь предлагаемые кембриджскими платониками этико-нормативные системы, которые он анализировал с точки зрения соответствия сформулированным им самим формальным принципам рациональности и оценивал не слишком высоко. Этико-гносеологические идеи кембриджских платоников Сиджвика интересовали гораздо меньше, и у него не было потребности каким-то образом самоопределиться в отношении к ним.

Важно также иметь в виду, что круг теоретических идей, оказавших влияние на формирование этических концепций Прайса и Сиджвика, был шире упомянутых здесь источников, даже если не принимать во внимание те учения, в осознанной оппозиции которым Прайс и Сиджвик утверждали и развивали свои этико-философские взгляды. Понятно, что каждый из них испытывал разные, в разной мере осознаваемые идейные влияния. Прайс, по его собственным признаниям, опирался на идеи Сократа, Платона, С.Кларка, Дж.Батлера и Р.Кадворта. А Сиджвик к числу теоретических источников своей этики относил философию Сократа, Аристотеля, Декарта и Милля. Однако данная глава посвящена исследованию идейных истоков этического интеллектуализма как целостной концепции, которую Прайс и Сиджвик утверждали и отстаивали в полемике с другими концепциями, а не анализу теоретических предпосылок морально-философских учений каждого из них.

## 1. Сократ

Интеллектуализм Сократа выражен в принципе тождества знания и добродетели, определяющем своеобразии его философской позиции. Это отождествление имело значимые следствия для понимания как самого знания, так и добродетели. Что же это за следствия?

Из предшествующей философской традиции Сократ усвоил и принял идею о том, что знанием можно называть лишь обладание истиной, в то время как, например, мнения или вера могут быть как истинными, так и ложными. Никакого иного знания, кроме знания истины, согласно Сократу, не существует. Другая принятая Сократом идея состояла в признании тождества знания и бытия. Однако и природу знания, и природу тождества знания и бытия Сократ понимал существенно иначе, нежели его предшественники. Он был убежден в том, что предмет знания – истина – находится в самом познающем человеке, а не вне его. Поэтому тому, кто стремится к знанию и к полноценному, подлинно человеческому существованию, необходимо обратить взгляд на самого себя. Как известно, заповедь «Познай самого себя», запечатленную на храме Аполлона в Дельфах, Сократ воспринял как главную задачу философии и стремился убедить всех других в том, что именно самопознание является самой важной и неотложной для человека задачей.

В отличие от натурфилософов, Сократ вообще не рассуждал о природе и космосе. По свидетельству Ксенофонта, он «... даже указывал на глупость тех, кто занимается подобными проблемами»<sup>57</sup>. Их глупость, по мнению Сократа, состояла, во-первых, в неспособности осознать границы собственной компетенции: стремясь найти истину в познании природы, они претендуют на знание, доступное исключительно богам. А.Л.Доброхотов показывает, что если для натурфилософов универсальным объясняющим образом была порождающая сила природы – биоморфная модель объяснения и понятности, то для Сократа таким образом служила целесообразная деятельность мастера – техноморфная модель. Последняя, в частности, предполагала тезис: «Познаем только то, что можем сделать»<sup>58</sup>. Человек не является творцом космоса, природы, чтобы знать, как они устроены. Поэтому, с точки зрения Сократа, рассуждения о космосе невозможно обосновать, а значит они не могут не быть догматичными и никогда не приведут к знанию. Во-вторых, стремление к познанию заведомо недоступных для человеческого понимания предметов оборачивается игнорированием познания предметов собственно человеческих, без которого

<sup>57</sup> Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М., 1993. С. 7.

<sup>58</sup> См.: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. М., 1986. С. 21–22.

человек не может достичь своей высшей цели – блага. Самое главное для человека – это знание того, в чем состоит его благо. Благо, добродетель – это и есть то, что человек способен осуществить в своей жизни, это сфера его полномочия. А значит, в отличие от природы и космоса, благо, добродетель и есть единственно возможный и достойный познания предмет. Знание блага достигается через самопознание. Самопознание – это путь, через который человек обретает не просто знание о благе, но и само благо.

В «Алкивиаде I» Сократ обсуждает вопрос о предмете самопознания человека. Он подводит Алкивиада к мысли, что человек – не что иное, как его душа. И познать самого себя значит познать свою душу. Но она имеет сложную структуру, поэтому чтобы познать самого себя, человек должен заглянуть не просто в душу, а «в ту ее часть, в которой заключено достоинство души – мудрость, или же в любой другой предмет, коему душа подобна»<sup>59</sup>. По-другому Сократ называет эту часть души божественной, ее составляют познание и разумение. Таким образом, самым важным для человека предметом познания является само разумное начало в человека, настолько же важным, а правильнее сказать – единственно важным этот предмет является и для философии. Вполне справедливо открытие разума Х.Ортега-и-Гассет приписывает Сократу и считает данное открытие судьбоносным для европейской культуры, связывая с ним рождение Европы<sup>60</sup>. Действительно, именно в философии Сократа впервые человеческий разум как таковой стал предметом специального философского рассуждения.

Позиция Сократа в отношении природы знания, в отношении того, какого рода знание допустимо считать знанием истины, где именно следует искать истину, существенно отличалась от позиции не только натурфилософов, но и софистов, предмет философствования которых включал человека как он есть. В сравнении и с теми, и с другими Сократ ограничил предмет философствования, свел его к разумному началу в человеке как таковому. Он уточнил высказывание Протагора о том, что человек есть мера всех вещей, разъяснив условие возможности такого высказывания. Согласно Сократу, с Протагором можно согласиться, но лишь в том случае,

<sup>59</sup> Платон. Алкивиад I // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М., 1990. С. 263.

<sup>60</sup> См.: Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 26.

если мы сознаем, что мерой является не сам человек в его непосредственной данности, а божественная, или разумная часть его души. Как заметил Гегель, Сократ не просто сказал, что человек есть мера всех вещей, но что человек может быть мерой всех вещей лишь в качестве мыслящего<sup>61</sup>. Для Сократа чрезвычайно важно также понимание того, что человеку, чтобы действительно служить мерой всех вещей, недостаточно быть ее носителем (разумом обладают многие, но не многие им пользуются в своей жизни), но и «измерять ею» собственное существование, то есть опосредовать свои поступки разумом, во всем в своей жизни быть последовательно разумным, мыслящим. Мудрость проявляется в образе жизни человека и совпадает с добродетельностью. По свидетельству Ксенофонта, «между мудростью и нравственностью Сократ не находил различия: он признавал человека вместе и умным и нравственным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководствуется этим в своих поступках, и наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его»<sup>62</sup>. Для того, чтобы понять, как именно, с точки зрения Сократа, проявляется мудрость, тождественная добродетельности, или добродетельность, тождественная мудрости, обратимся к тому, чем занимался на протяжении всей своей жизни сам Сократ.

Как известно, свое предназначение Сократ видел в убеждении сограждан заботиться о добродетели<sup>63</sup>. Он говорил о себе, что представлен к Афинам, «как овод к лошади, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли». По его признанию, каждого из афинян он целыми днями, не переставая, «будит, уговаривает, упрекает». Это занятие Сократ считал настолько важным, что свою жизнь расценивал как принесенный афинянам божественный дар, именно поэтому и призывал сограждан на суде не совершить ошибки, ведь приговорив его к смерти, они тем самым пренебрегут даром бога<sup>64</sup>.

Свои «пробуждающие» беседы Сократ посвящал обсуждению общих моральных понятий. Задавая собеседникам самые разнообразные уточняющие вопросы о значении того или иного понятия,

<sup>61</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии [Сократ]. Кн. 2. СПб., 1994. С. 54.

<sup>62</sup> Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. С. 97.

<sup>63</sup> См.: Платон. Апология Сократа // Платон. Указ. изд. С. 85.

<sup>64</sup> См.: там же.

казавшегося им до этого совершенно очевидным и несомненным, Сократ с неоспоримой убедительностью подводил их к осознанию противоречивости и шаткости их представлений, распадавшихся при первой же попытке вдумчиво и критично к ним отнестись. Такое осознание сопровождалось замешательством или, как выразился Менон, оцепенением. В беседе с Сократом о сущности добродетели Менон сравнил последнего со скотом, прикосновение к которому для каждого оборачивалось полной утратой привычных ориентаций. Менон признался Сократу, что его самого их беседа привела в состояние оцепенения: «У меня в самом деле и душа оцепенела, и язык отнялся: не знаю, как тебе и отвечать. Ведь я тысячу раз говорил о добродетели на все лады разным людям, и очень хорошо, как мне казалось, а сейчас я даже не могу сказать, что она вообще такое»<sup>65</sup>. Оцепенение, как правило, переходило в раздраженность и даже гневливость или ярость, что психологически понятно, ведь Сократ, ставя под вопрос устоявшиеся представления своих собеседников, никаких определенных, «правильных» ответов не давал, взамен ничего не предлагал и, казалось бы, проводил по отношению к ним исключительно деструктивную работу. В беседе с Меноном он как будто бы оправдывается: «А о себе скажу: если этот самый скот, приводя в оцепенение других, и сам пребывает в оцепенении, то я на него похож, а если нет, то не похож. Ведь не то что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь – нет: я и сам путаюсь, и других запутываю. Так и сейчас – о том, что такое добродетель, я ничего не знаю, а ты, может быть, и знал раньше, до встречи со мной, зато теперь стал очень похож на невежду в этом деле. И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и поискать, что она такое»<sup>66</sup>. Однако пифия храма Аполлона в Дельфах объявила Сократа мудрейшим из греков, и Сократ объяснял это именно тем, что он, в отличие от многих незнающих, но считающих себя знающими, знает одну-единственную вещь – что ничего не знает<sup>67</sup>.

Значение осознания собственного незнания (которое благодаря Николаю Кузанскому позднее обрело название ученого незнания), как показал Сократ, состоит в том, что оно является необходимым условием познания, его началом, истоком, ведь в предполагаемом

<sup>65</sup> Платон. Менон // Платон. Указ. изд. С. 587.

<sup>66</sup> Там же. С. 588.

<sup>67</sup> См.: Платон. Апология Сократа // Платон. Указ. изд. С. 74–76.

Сократом значении знание о незнании знаменует решительное избавление от всего внешнего, привходящего, случайного, не подвергнутого критической мысли, от неистинного – от незнания. Но для того, чтобы выступать в качестве начала познания, такое осознание должно быть непрерывным, постоянно воспроизводимым<sup>68</sup>. Сократ, разум которого всегда бодрствовал, свою задачу в отношении сограждан видел в том, чтобы пробуждать их спящее сознание, создавать ситуацию, в которой они сами с неотвратимой очевидностью для самих себя обнаруживали собственное незнание<sup>69</sup> и обретали шанс на самостоятельное мышление – на поиск истины. Невозможность для Сократа «исправлять» собеседников или давать содержательные «правильные» ответы на поставленные в ходе бесед вопросы объясняется отчасти тем, что «правильных» ответов, которые были бы окончательно и непреложно истинными и которые можно было бы транслировать, вкладывать в другие сознания, не существует. Но гораздо важнее то, что знание, в представлении Сократа, по своей природе неотчуждаемо от конкретного носителя, является исключительно результатом приложения его личных усилий, обладает акцентированно личностным характером и иным быть не может. В этом смысле очень точна и иллюстративна сократовско-платоновская метафора знания как припоминания. Истина находится в сознании каждого человека, поэтому он не может получить ее извне, а должен «припомнить», или осознать то, что уже находится в его владении, даже если он сам об этом не подозревает. Поиск истины, «припоминание» – это экзистенциальная задача каждого человека, и ее решение, в силу местопребывания истины, за него не может взять на себя никто другой.

Работа разума состоит в поиске общего, сущности, которая схватывается в понятии. Впервые именно в философии Сократа понятие становится элементом, на основе которого конституируется знание. Важное для Сократа понимание состояло в том, что любое содержание, прошедшее через работу индивидуально-го разума, перестает быть случайным, внешним, исключительно

---

<sup>68</sup> Гегель выражает эту мысль следующим образом: «Сознание непременно должно быть налично и находиться у самого себя во всем, что оно мыслит» (*Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии [Сократ]. С. 34*).

<sup>69</sup> Как совершенно точно сформулировал Гегель, «...Сократ учил тех, с которыми он вел беседы, знать, что они ничего не знают» (*Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии [Сократ]. С. 44*).

субъективным. Оно не просто оказывается личностно усвоенным и принятым, но и обретает статус объективного. В формулировке А.Л.Доброхотова: «Сократ обнаружил, что на определенном уровне человеческого сознания его содержание перестает быть субъективным образом и становится объективным понятием, а, следовательно, человек имеет необходимую связь с реальностью»<sup>70</sup>. В контексте анализа концепции этического интеллектуализма важен как сам факт этого открытия, так и то, что понятие в контексте философии Сократа наделено теми характеристиками, которые затем теоретически обосновывались в новоевропейской интеллектуалистской концепции морали, одной из наиболее важных среди которых является всеобщность. Гегель обратил внимание на то, что если и субъективное, и объективное в равной степени оказываются особенными друг по отношению к другу, то всеобщее представляет собой единство обоих: с одной стороны, «человек не признает ничего такого, о чем не свидетельствует его дух», с другой – «то, что дух таким образом, творит из самого себя, должно произойти из него, как из духа, действующего всеобщим образом, а не из его страстей, капризных интересов и произвольных склонностей»<sup>71</sup>. Понятие и есть такого рода всеобщее – оно является достоянием субъекта, но исключительно как разумного, а потому интимно связанного с необходимой реальностью существа, а не как существа эмпирического, природного, детерминированного разного рода внешними случайностями.

Познание, в представлении Сократа, коренным образом преобразует человеческое существо<sup>72</sup>. Знание, о котором он говорит, не сводится к обладанию набором пусть даже обоснованных представлений. Для того, чтобы быть способным познавать истину, человек должен быть свободным в своем мышлении и существовании как от разного рода предрассудков, авторитетов, так и от сиюминутных интересов, капризов, страстей и т. п., то

<sup>70</sup> Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. С. 24.

<sup>71</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии [Сократ]. С. 54.

<sup>72</sup> Анализируя этику Сократа, А.А.Гусейнов указывает на эту существенную особенность знания, открытую им: «... Само знание является действительным знанием тогда, когда оно нравственно преобразует индивида, возвышает его бытийственный статус – меняет не что-то в нем, а его самого. Для Сократа знать и быть – одно и то же» (Гусейнов А.А. Античная этика. М., 2003. С. 110).

есть он не должен быть слепым орудием внешних по отношению к нему сил. Стремящийся к истине человек является свободным не только негативно – в том смысле, что он автономен от внешних детерминаций, но и позитивно – в том смысле, что в познании и в жизни следует собственному разуму, высшему началу в своей природе. Он ведет жизнь свободного и ответственного человека. В этом смысле добродетель и знание тождественны. А.А.Гусейнов, характеризуя сократовскую этику как этику индивидуальной личностной ответственности, подчеркивает, что «тезисом “добродетель есть знание” Сократ определяет нравственность как пространство ответственного поведения индивида»<sup>73</sup>.

Поскольку в концепции Сократа знание и добродетель отождествлялись, то оба понятия взаимно преображали друг друга. С одной стороны, знание неизбежно обнаруживало себя в особом личностно-ответственном, ориентированном на достижение блага способе существования человека, с другой, добродетель по определению оказывалась опосредованной разумом и не могла быть спонтанной, неосознаваемой, ненамеренной. Из отождествления знания и добродетели следовало и то, что человека невозможно научить добродетели точно так же, как его невозможно сделать знающим в собственном смысле слова, сообщив ему какие-либо сведения. Добродетели нельзя научить и посредством формирования определенной сноровки, умения, как это пытались делать софисты. Добродетели вообще нельзя научить. В «Меноне» Сократ приходит к довольно категоричному выводу о том, что «нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому дается, то лишь по божественному уделу, помимо разума...»<sup>74</sup>. В «Протагоре» он, казалось бы, гораздо менее категоричен. В ходе диалога позиции собеседников – Сократа и Протагора – как будто меняются. Протагор сначала утверждает, что добродетели научить можно, чем он якобы весьма успешно занимается. Сократ же, напротив, в начале диалога приводит ряд аргументов, с его точки зрения, доказывающих невозможность обучения добродетели. Однако после обсуждения конкретных добродетелей, продемонстрировав, что добродетель есть знание, он заключает, что учить добродетели воз-

<sup>73</sup> Гусейнов А.А. Античная этика. С. 115.

<sup>74</sup> Платон. Менон // Платон. Указ. изд. С. 612.

можно<sup>75</sup>. Комментируя данное изменение позиций собеседников, А.Ф.Лосев говорит о том, что в действительности изменились не позиции, а представление Протагора о добродетели. Сократ последовательно исходил из понимания последней как знания и настаивал на том, что посредством практикуемых Протагором софистических методов добродетели научить невозможно. Исходная же позиция Протагора состояла в том, что добродетель представляет собой некоторый технический прием, позволяющий добиваться поставленных целей. Именно этому он с успехом учил. Однако в ходе прояснения данного понятия, как только Сократ вынудил Протагора согласиться с тем, что добродетель – это не технический прием, а высшее знание, Протагор признает, что такой добродетели научить невозможно. А.Ф.Лосев заключает: «Дело вовсе не в том, что Протагор изменил сам себе, а только в том, что он не хочет обучать добродетели как некоей разновидности духовного знания, чего он и раньше не делал. Поэтому, в сущности говоря, ни Сократ не отказался от своего прежнего мнения, ни Протагор»<sup>76</sup>. А.Ф.Лосев также утверждает, что Сократ не мог не признавать возможность научить добродетели как высшему знанию, поскольку именно этим он и занимался всю свою жизнь<sup>77</sup>.

Но как именно учил добродетели Сократ? По существу, все обучение, которое он практиковал, состояло в провоцировании на самостоятельное и ответственное мышление. По свидетельству Ксенофонта, Сократ «никогда не брался быть учителем добродетели»<sup>78</sup>, таковым его можно считать лишь в том смысле, что его жизнь была примером добродетели для тех, кто был способен ее по достоинству оценить, т. е. уже в некоторой степени был добродетельным. Поэтому сложившееся о Сократе мнение, что он «обращать к добродетели умел отлично, но указывать путь к ней не был способен»<sup>79</sup>, приведенное Ксенофонтом и расцененное им как ложное и необоснованное, не является таким уж безосновательным. Все, что мог сделать Сократ, – это «обратить к добродетели», т. е. завести собеседника в ситуацию «когнитивного диссо-

<sup>75</sup> См.: Платон. Протагор // Платон. Указ. изд. С. 475.

<sup>76</sup> Лосев А.Ф. Критические замечания к диалогу «Протагор» // Платон. Указ. изд. С. 789.

<sup>77</sup> См.: там же.

<sup>78</sup> Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. С. 9–10.

<sup>79</sup> Там же. С. 26.

нанса», тем самым пробудить его от автоматизма рутинного существования к самостоятельному мышлению и ответственной жизни, к самому бытию. Преодоление же этой ситуации, осуществится ли оно в форме возвращения ко сну или в форме поиска пути к добродетели, – предмет исключительно личного выбора, который не может быть совершен одним человеком за другого, будь тот самим Сократом. Более того, добродетельность отчасти проявляется в самой решимости искать к ней путь и в самом поиске этого пути. Поэтому дело вовсе не в том, что Сократ был не способен указать другому путь к добродетели, а в том, что сделать это невозможно в принципе<sup>80</sup>. Допущение возможности такого указания противоречило бы сократовскому пониманию добродетели как проявления моральной автономности личности. Более того, по Сократу, добродетели не только нельзя научить, но и нельзя научиться, добродетельным нельзя стать даже с помощью разума, притом что стремиться к ней необходимо, как он настаивал в «Меноне». Познание добродетели – это путь к совершенству, и потому он бесконечен, если только человек не обретает знание добродетели, не становится совершенным «помимо разума» и «по божественному уделу».

Сократ выразил главный пафос этического интеллектуализма, сформулировав идею тождества морали и разума, на его языке – добродетели и знания. В новоевропейском этическом интеллектуализме утверждение этой центральной идеи вело к тем же необходимым теоретическим следствиям, что и в философии Сократа, хотя обосновывалась она в контексте иных концептуальных и идеологических противостояний. Моральное знание проявляет себя в особом – самосознательном – существовании человека, ориентированного на благо как на высшую ценность. Такое знание невозможно навязать или внушить извне. В рамках интеллектуализма авторитеты утрачивают свое безусловное значение, и моральный субъект оказывается для самого себя единственным авторитетом

<sup>80</sup> Данной мысли Сократа созвучно утверждение Канта о том, что «противоречиво ставить себе целью *совершенство* другого и считать себя обязанным содействовать этому», ведь «*совершенство* другого человека как лица состоит именно в том, что он *сам* способен ставить себе цель по своим собственным представлениям о долге; поэтому противоречиво требовать (сделать моим долгом), чтобы я сделал то, что может сделать только другой человек сам» (Кант И. Метафизика нравов в двух частях [Ч. 2. Метафизические начала учения о добродетели] // Кант И. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 320).

при том необходимом условии, что в познании и жизни он руководствуется разумом, который рассматривается в качестве основы моральной автономии личности. Именно разум является гарантией того, что отказ от внешних опор не приведет к моральному произволу, ведь разум, выражающий родовую сущность человека, является тем всеобщим стандартом, в соотношении с которым указания авторитетов, традиционные нормы, мнения, с одной стороны, и, с другой – страсти, влечения, партикулярные интересы и т. п. – все то, что составляет эмпирическую природу, являются для человека равно внешними и случайными.

Открытие Сократом понятия в качестве элемента, из которого строится знание, также имело важное значение для последующего развития интеллектуализма. Однако, указав на понятийный характер знания, процесс познания Сократ представлял в форме дискуссии – рассуждения. Идея интуиции как способа познания, обусловленного особенностями своего предмета, фундаментальная для новоевропейского этического интеллектуализма, была сформулирована Платоном. Именно он указал на такие особенности элементов бытия – идей, составляющих предмет познания, как простота<sup>81</sup>, неделимость, чистота, беспредпосылочность. В силу своей природы идея, по Платону, «незрима и никак не ощутима», недоступна чувственному познанию. Она может быть отдана исключительно «на попечение мысли»<sup>82</sup>, но мысли не рассудочной, а интуитивной. При помощи рассудка (дианоии) идеи познать невозможно. Они, как полагал Платон, являются предметом божественной способности понимания, ума или интуиции истины.

---

<sup>81</sup> А.Ф.Лосев показал, что начиная именно с Платона, а за ним – на протяжении всей истории философии простота как неделимость, несоставность, была характеристикой вещей высшего порядка. «С легкой руки Платона, – пишет Лосев, – под простым всегда понимался эйдос вещи, ее легкая и зримая умом идеальность, ее свобода от всего темного, мутного, неопределенного, разбросанного и вечно изменчивого... Простое так и стало с тех пор обозначать собою идеальную красоту и свободу, вечное сияние идеи, неразложимое, полное всякого умиротворения и лишненное всякого болезненного беспокойства и бесплодных исканий» (См.: *Лосев А.Ф. История античной эстетики: софисты, Сократ, Платон*. М., 1969. С. 302).

<sup>82</sup> См.: *Платон. Тимей // Платон. Указ. изд.* Т. 3. 1994. С. 455.

## 2. Декарт

В Новое время ключевые идеи интеллектуализма в философии были сформулированы Р.Декартом, задавшим общепhilosophический контекст развития этического интеллектуализма. Непосредственный предмет интереса Декарта составляли вопросы познания и методологии. Он видел свою главную задачу в построении такой теории знания, которая бы обеспечивала достоверные, удовлетворяющие требованиям научности результаты. Потребность в создании новой теории знания определялась тем, что Декарт, с детства прилежный в изучении наук и философии, обнаружил, что все полученные сведения привели его к путанице, сомнениям и заблуждениям, что, несмотря на старания в учении, он лишь «все более и более убеждался в своем незнании»<sup>83</sup>. Выход из данной ситуации Декарт видел в том, чтобы «раз и навсегда до основания разрушить эту постройку и положить в ее основу новые первоначала», лишь это даст возможность «установить в науках что-то прочное и постоянное»<sup>84</sup>. Искомые первоначала должны удовлетворять следующим требованиям: «Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что, хотя основоположения и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако эти последние, наоборот, не могли бы быть познаны без знания первоначал»<sup>85</sup>. В силу данных особенностей первоначала являются абсолютными, в то время как все остальные вещи, познание которых зависит от первоначал, – относительными. «Абсолютным, – пишет Декарт, – я называю все, что включает в себе искомую чистую и простую природу, например, все то, что рассматривается как независимое, причина, простое, всеобщее, единое, равное, подобное, прямое и другое в том же роде»<sup>86</sup>. Относительное он определяет как то, что «причастно

<sup>83</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 252.

<sup>84</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Указ. изд. Т. 2, 1994. С. 16.

<sup>85</sup> Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Указ. изд. Т. 1. С. 301–302.

<sup>86</sup> Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Указ. изд. Т. 1. С. 93.

той же самой природе или по крайней мере чему-либо производному от нее, в соответствии с чем оно может быть соотнесено с абсолютным и выведено из него посредством некоторого ряда»<sup>87</sup>.

Декарт предположил, что если первоначала невозможно обнаружить в сложных науках и школьной философии, то, вероятно, их следует искать в «великой книге мира», путешествуя, общаясь с людьми «разных нравов и положений», сведущих в разных делах или в самом себе. Однако результат исследования «великой книги мира» оказался для него полезным лишь в том смысле, что он научился не особенно верить тому, что ему было внушено только посредством примера и обычая<sup>88</sup>. Декарт пришел к выводу, что самым плодотворным, с точки зрения возможности выявить первоначала знания, может стать самопознание. Фактически он пошел по пути Сократа, воспринявшего надпись «Познай самого себя» на дельфийском храме в качестве главной задачи философии и главной задачи человека. Декарт был чрезвычайно близок Сократу и в понимании того, что самопознание должно осуществляться прежде всего через очищение, через освобождение от всего, что к «самому себе» не относится. Его путь к самому себе определял универсальный метод, требовавший «устранять все то, что допускает хоть малейшую долю сомнения», причем настолько решительно, как если бы была установлена «полная обманчивость» всех этих вещей. Для Декарта значимость данной процедуры была несомненна, он считал, что, даже если в результате ее применения не удастся дойти до первоначал, на основе которых можно построить все знание, ее важный результат будет состоять в свободе отказаться от признания лжи<sup>89</sup>.

Однако радикальное сомнение, заставившее Декарта предположить, что нет ни Бога, ни неба, ни каких-нибудь тел, что у самих у нас нет ни рук, ни ног, ни тела, привело его к существенному позитивному итогу – не подлежащее дальнейшему сомнению первоначало было выявлено: «... Не может быть, чтобы в силу всего этого мы, думающие таким образом, были ничем: ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоре-

<sup>87</sup> Декарт Р. Правила для руководства ума. С. 93.

<sup>88</sup> См.: Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Указ. изд. Т. 1. С. 255.

<sup>89</sup> См.: Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Указ. изд. В 2. С. 20.

чем. А посему положение *Я мыслю, следовательно, я существую* – первичное и достовернейшее из всех, какие могут предоставиться кому-либо в ходе философствования»<sup>90</sup>. Радикальное сомнение привело Декарта к несомненным, «по необходимости истинным», с его точки зрения, положениям, во-первых, о том, что «Я» существует, является вещью «истинной и поистине сущей», и, во-вторых, о том, что «Я» – это не тело, не протяженность, не фигура, не перемещение в пространстве, а мышление, «Я» есть мыслящая вещь, т. е. «ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*)»<sup>91</sup> и, в-третьих, о том, что «Я» существует в той мере, в какой сомневается и мыслит. Сомневается и мыслит – значит не подчиняется беспрекословно указаниям авторитетов, религиозных или светских, не позволяет предрассудкам, чувствам и влечениям взять власть над разумом, а по меньшей мере опосредует все идущие или навязываемые извне внушения собственным сознательным решением.

Положение «Я мыслю, следовательно, я существую» содержит все необходимые признаки первоначала. Оно «является первичным и самым достоверным, какое только может представиться кому-либо в ходе философствования»<sup>92</sup>, оно обладает «чистой и простой природой», поэтому абсолютно, изначально ясно и самоочевидно, не нуждается ни в каких уточняющих определениях. Евдокс – один из собеседников в «Разыскании истины посредством естественного света», выражающий позицию Декарта, – в ответ книжнику Эпистемону на указание о необходимости определить составляющие положение понятия, с присущим новоевропейскому человеку оптимизмом замечает: «Я не допускаю, чтобы существовали настолько тупые люди, что им необходимо выучивать, что такое существование, прежде чем они сумеют сделать вывод и станут утверждать, что они существуют. То же самое относится к сомнению и мышлению. Добавлю к этому, что нельзя изучить эти вещи иначе как на себе самом и убедиться в них помимо собственного своего опыта, а также и такого сознания, или внутреннего свидетельства, кое каждый ощущает в себе, когда взвешивает в уме различные вещи»<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Указ. изд. Т. 1. С. 316.

<sup>91</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Указ. изд. Т. 2. С. 23.

<sup>92</sup> Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Указ. изд. Т. 1. С. 317.

<sup>93</sup> Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Указ. изд. Т. 1. С. 175.

Декарт убежден, что познание, на какой бы предмет оно ни было направлено, должно начинаться с уяснения человеком своей собственной сущности, которая состоит в том, что человек – это не телесное, а мыслящее, сознающее, разумное существо. Cogito, мышление, сознание в интерпретации Декарта является той несомненной реальностью, которая конституирует человека и благодаря которой он способен задавать меру собственному существованию и другим вещам.

Cogito выступает в качестве первоначала (необходимого условия) познания. Это в частности означает, что никакое знание невозможно, если человек «до отказа набит всевозможными мнениями и заполнен сотнями предрассудков», «давно привык уступать авторитету, а не обращать слух к велениям собственного разума»<sup>94</sup>. Путь к обретению знания начинается с того момента, когда индивид начинает мыслить, критически относиться ко всякому получаемому извне предметному содержанию, из какого бы источника оно не исходило. В силу своей формальности и неотчуждаемости от человека cogito, по выражению А.Л.Доброхотова, задает предел внушаемости, который не смогут преодолеть ни демон, ни Бог<sup>95</sup> и никто другой. Знание оказывается предметом сугубо личной, не перекладываемой ни на кого другого ответственности индивида. Поскольку же cogito представляет собой атрибутивную человеку реальность, то оно оказывается необходимым условием не только познания, но и бытия, которое в контексте философии Декарта возможно лишь в форме личностного, индивидуально-ответственного существования.

Открытое Декартом первоначало становится в его концепции основанием для доказательства существования Бога в качестве совершенного существа, (исключающее возможность его восприятия в качестве злого демона и обманщика, а следовательно, – для убежденности в достоверности наиболее строгих наук – математики, геометрии, а затем и в реальной возможности построения наук о мире.

Познание истины, основанное на знании первоначал, Декарт рассматривал как высшее благо<sup>96</sup>, ведь оно «... направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех

<sup>94</sup> См.: *Декарт Р.* Разыскание истины посредством естественного света. С. 173–174.

<sup>95</sup> *Доброхотов А.Л.* Эпохи европейского нравственного самосознания // *Этическая мысль.* Вып. I. М., 2001. С. 81.

<sup>96</sup> См.: *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Указ. изд. Т. 1. С. 303.

искусствах (arts)»<sup>97</sup>. Это совершенное знание, последняя ступень мудрости, доступная лишь великим людям. Однако поскольку всем присущ естественный свет разума, то истина может открыться всем тем, кто должным образом заботится о его приумножении. Для того, чтобы истина могла открыться в ходе познания, должны быть выполнены определенные условия.

Одно из главных условий состоит в том, что познание должно исходить из самоочевидностей. Согласно Декарту, достоверное знание конституируется на основе общих понятий, главными характеристиками которых являются ясность как очевидность для «внимающего разума» и отчетливость как выделенность среди всех других восприятий. Описывая общие понятия, Декарт замечает, что они «... без сомнения могут восприниматься ясно и отчетливо, ибо в противном случае их нельзя было бы назвать общими понятиями»<sup>98</sup>. Особенность последних, обеспечивающая возможность их ясного и отчетливого восприятия, состоит в том, что они являются простыми в платоновском смысле и беспредпосылочными. В силу той же особенности им нельзя дать никакого определения, в духе схоластической традиции вычлняя роды, виды и составляя бесконечные цепи родо-видовых определений. В страсти философов к определениям Декарт видел причину их многих заблуждений: «Я часто замечал, что причиной заблуждений философов бывает то, что они пытаются с помощью логических дефиниций объяснить простейшие и само собой понятные вещи: таким образом они только их затемняют»<sup>99</sup>. Однако дело не только в том, что стремление определить неопределяемое лишь запутывает. Утверждение Декарта о самоочевидности исходных понятий, на основе которых конституируется знание, предполагало также, что истину нельзя вывести из внешних источников, представлены ли они теориями, указаниями авторитетов или чьими-то мнениями. Фундаментальные общие понятия находятся в сознании субъекта, они изначально ясны. Положение о том, что познание должно исходить из самоочевидностей, означало в частности, что обретение истины в качестве необходимого условия предполагает свободу сознания от внешнего влияния, каким бы навязчивым оно ни было и в каких бы формах оно ни осуществлялось.

<sup>97</sup> См.: *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Указ. изд. Т. 1. С. 301.

<sup>98</sup> Там же. С. 334.

<sup>99</sup> Там же. С. 317.

Декарт полагал, что к истине могут привести лишь два «действия разума» – интуиция и достоверная дедукция. В силу особенностей фундаментальных общих понятий они воспринимаются непосредственно, с помощью интуиции, или прямого умозрения. Определяя данную способность, Декарт пишет: «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция...»<sup>100</sup>. Интуиция в концепции Декарта представлена в качестве высшей познавательной способности. Она превосходит чувственное познание, часто ведущее к заблуждению, и дедукцию, которая может быть достоверной лишь в том случае, если основана на истинных, познаваемых с помощью интуиции принципах<sup>101</sup>.

Вопрос о природе интуиции Декарт решал в контексте дилеммы разума и чувства. Для него было очевидно, что «... правота присуща не чувству, а одному лишь разуму, когда он отчетливо воспринимает вещи»<sup>102</sup>. В силу таких характеристик внешних чувств, или ощущений, как пассивность, предопределенность претерпевать, а не действовать, Декарт сводил их назначение к прямому взаимодействию с внешними материальными объектами, восприятию их фигуры, а общего чувства – к восприятию формы, запечатлеванию ее в фантазии, воображении, памяти. Кроме того, общее чувство, с его точки зрения, делало объекты более пригодными к познанию, отсекая все случайное и предоставляя их разуму в упрощенном (абстрактном) виде – «чистыми и бестелесными». Однако знание, в том числе и природного мира, достигается исключительно с помощью разума: «... Сами тела, – писал Декарт, – воспринимаются ... не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом, причем воспринимаются не потому, что я их осязаю либо вижу, но лишь в силу духовного постижения (*intellectus*)»<sup>103</sup>. Главная причина по меньшей мере второстепенности чувств в познании для Декарта состояла в том, что разного рода чувства относятся к телу,

<sup>100</sup> Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Указ. изд. С. 84.

<sup>101</sup> См.: Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Указ. изд. С. 85.

<sup>102</sup> Декарт Р. Письмо автора к французскому переводчику «Первоначал философии», уместное здесь как предисловие // Декарт Р. Указ. изд. Т. 1. С. 304.

<sup>103</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Указ. изд. Т. 2. С. 28.

т. е. к не-Я, являются внешними для человека как разумного, а не телесного существа. Потому на этом пути обретение истинного знания оказывается невозможным. Интуиция как высшая познавательная способность имеет интеллектуальную природу.

Сформулировав положения о понятийном характере знания и об интеллектуальной интуиции как высшей познавательной способности, Декарт выразил сущность новоевропейского интеллектуализма в философии. Важно заметить, что интеллектуализм Декарта не ограничен рамками гносеологии и методологии, он, несомненно, онтологически значим, если иметь в виду убежденность Декарта в тождестве бытия и мышления. А.Л.Доброхотов полагает, что ключевой принцип *cogito* философии Декарта содержит и этические импликации<sup>104</sup>. Однако по текстам Декарта можно судить о том, что едва ли эти импликации были им самим вполне осознаны. Напротив, он как будто бы специально избегал рассуждения о специфических проблемах моральной философии. Например, предвзяв «Размышления о первой философии», он предупреждал: «Я не рассматриваю вопросы, относящиеся к вере или к поведению человека в жизни, но одни лишь умозрительные истины, постигаемые только посредством естественного света разума»<sup>105</sup>. А в беседе с Бурманом он говорил о себе: «Автор пишет на темы морали не по своей охоте». Правила морали его вынуждают предписывать «педанты и другие подобного рода люди, ибо в противном случае они сказали бы, что у него нет религии и веры и он стремится своим методом опрокинуть и то и другое»<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> Он показывает, что *cogito* можно рассматривать как особого рода онтологию, имплицитно включающую в себя метафизическое обоснование личности и морали: «Здесь есть все необходимые для этого условия: обоснование единичности субъекта свободной воли и сознания; снятие в акте *cogito* противоположности свободы и необходимости, воли и знания, практического и теоретического; принципы интерсубъективных отношений и толкование самосознания как творческого действия. Важно также, что имплицитная этика и онтология *cogito* не включают никаких содержательных предписаний и являются чисто формальной конструкцией» (*Доброхотов А.Л. Эпохи европейского нравственного самосознания. С. 83*).

<sup>105</sup> *Декарт Р. Размышления о первой философии, в коиx доказывається существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Указ. изд. Т. 2. С. 14.*

<sup>106</sup> *Декарт Р. Беседа с Бурманом. Устные ответы Рене Декарта на некоторые трудности, возникающие при чтении его «Размышлений» и других сочинений // Там же. С. 486.*

Тем не менее Декарт сформулировал правила морали, которыми следует пользоваться временно, пока создается качественно новая система знания, и которые позволяют жить комфортно и счастливо в этот нелегкий период. Предложенные правила едва ли вписываются в логику *cogito*, задающую образ самосознательной, свободной и ответственной личности. Например, в сфере повседневной жизненной практики, по мнению Декарта, достаточно усвоить то, что является правдоподобным, а не истинным<sup>107</sup>. В «Рассуждении о методе», где Декарт формулирует моральные правила, в первую очередь указывается на необходимость следовать обычаям страны, где живешь, исполнять требования религии, в которой воспитываешься, следовать всем умеренным мнениям, выработанным благоразумными людьми<sup>108</sup>. Причем Декарт подчеркивал, что быть твердым и решительным в своих действиях необходимо даже в том случае, когда следуешь самым сомнительным мнениям, если до этого принял их за правильные<sup>109</sup>. Все эти правила предполагали скорее адаптивную, нежели автономную личность и соответствующий такому типу личности образ морали. Именно такому образу личности и морали британские интеллектуалисты противопоставляли свои этические концепции. В их контексте ориентация на указания авторитетов, на законы, традиции, мнения и т. п. как на моральный стандарт расценивалась как добровольное подчинение власти внешнего мира, как отказ человека от разума,

<sup>107</sup> См. *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Указ. изд. Т. 1. С. 314.

<sup>108</sup> Возможно, сам Декарт в отношении сформулированных им моральных правил переживал некоторый дискомфорт. В письме к богемской принцессе Елизавете (1645), Декарт, по его словам, воспроизводит моральные правила, изложенные в «Рассуждении о методе», однако по существу это совсем другие правила. Первое из них состоит в том, что «человек должен постоянно стремиться наилучшим образом, насколько это ему доступно, пользоваться своим умом с целью познать, как он должен или не должен поступать при всех без исключения жизненных обстоятельствах». Второе правило требовало от человека твердой и постоянной решимости «следовать всем советам своего разума, не позволяя отворачивать себя от этого своим страстям и вожделениям» (См.: Декарт – Елизавете // *Декарт Р.* Указ. изд. Т. 2. С. 507). Данные правила, акцентируя моральную значимость индивидуального разума, фактически отрицали правила, сформулированные в «Рассуждении о методе». В новом виде они сближались с логикой принципа *cogito*. Однако никакой развернутой этической концепции, основанной на этом принципе, Декарт не предложил.

<sup>109</sup> См.: *Декарт Р.* Рассуждение о методе // Там же. С. 263–266.

свободы и ответственности, от самого бытия. И лишь четвертое, последнее правило, сформулированное Декартом, требовало выбрать для себя какое-либо занятие с тем, чтобы посвятить ему жизнь. В качестве такого занятия сам Декарт, как известно, избрал поиск истины, совпадающий с особым – самосознательным, свободным и ответственным – способом существования в мире.

### 3. Кембриджские платоники

Идеи новоевропейского *этического* интеллектуализма постепенно формировались в философском мировоззрении кембриджских платоников – группы философов, теологов, моралистов, образовавшейся в Кембриджском университете в середине XVII в. вокруг своего учителя и вдохновителя Бенджамина Уичкота и просуществовавшей до начала XVIII в. В группу входили Генри Мор, Ральф Кадворт, Питер Стерри (Sterry), Джон Смит (Smith), Джордж Раст (Rust), Джон Ворthingтон (Worthington), Натаниэл Калвервел (Culverwell), Симон Патрик (Patrick), Джон Норрис (Norris)<sup>110</sup>. Главный па-

<sup>110</sup> Следует заметить, что предположения различных исследователей о составе группы расходятся. Эти расхождения отчасти связаны именно с тем, что кембриджский платонизм не выражал вполне определенную философскую концепцию. Некоторые исследователи устанавливают принадлежность того или иного мыслителя группе кембриджских платоников, исходя из факта его пребывания в кругу философов и теологов Кембриджского университета того времени. А например, Пэйтридс, формируя антологию кембриджского платонизма, исходил из определенного круга идей, приверженность которому, на его взгляд, отличала кембриджских платоников. Ключевыми в этом круге идей Пэйтридс считал веру в разум и свободу. Поэтому он не включил в антологию тексты Стерри и Калвервела на том основании, что хотя формально они принадлежали группе, Калвервел был лояльным по отношению к кальвинизму, а Стерри по существу отрицал свободу воли. Более того, Калвервелл в заключительных главах работы «An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature» (1652) настаивал на том, что разум должен склониться перед верой и отдать ей все свои полномочия. Пэйтридс считал, что кембриджские платоники расценили бы «такой унижительный отказ от Разума как предательство» (См.: *Patrides C.A. A Note of Method // Patrides C.A.*, ed. The Cambridge Platonists. Selections. Cambridge, 1980. P. XXVI). Позиция Пэйтридса в данном случае созвучна позиции Кассирера, который утверждал, что «...название “кембриджской школы” не может интерпретироваться как всего лишь собирательный термин для конкретного

фос философствования кембриджских платоников состоял в стремлении основать религию и мораль на разумных началах. Их объединяла не столько приверженность определенной философской концепции, сколько общее мировоззрение, которое составляли вера в индивидуальный человеческий разум, в свободу человека, неприятие любых проявлений фанатизма, а также отстаивание идеалов веротерпимости, либеральных взгляды на религию, за которые их прозвали латитудинариями («latitude men»). Кембриджские платоники развивали сократовско-платоновскую линию в философии, привлекая широкий круг послеплатоновских философских идей. Для обоснования своих взглядов они обращались к идеям последователей Платона, особенно высоко ценили «Божественного Плотина», опирались на идеи стоиков, греческую патристику, ренессансные гуманистические идеи флорентийской Академии. Влияние неоплатонических идей на философию кембриджских платоников было столь значительным, что некоторые исследователи считали термин «неоплатонизм» более точно соответствующим содержанию их учения. Однако философы данной группы идентифицировали себя именно как платоников, и в истории философии за ними закрепилось название «кембриджские платоники». Интересно, что на философское мировоззрение кембриджских платоников значительное влияние оказал Декарт. Связь их положений с ключевыми идеями Декарта очевидна, хотя далеко не всегда осознаваема. Мор вел философскую переписку с Декартом. На ранних этапах знакомства с его взглядами Мор предлагал ввести изучение картезианской философии в английских университетах, несмотря на крайне критичное отношение к механистическому пониманию Декартом Вселенной. Очевидна связь метафизики и гносеологии Кадворта с картезианской философией. В целом же следует отметить, что отношение кембриджских платоников к Декарту было настороженным. С одной стороны, они видели в нем своего союзника в возрождении платоновской концеп-

---

круга мыслителей или определенной группы отдельных учений, как это часто за редкими исключениями было в прежних исторических объяснениях. Скорее, оно относится к определенной линии мысли, обладающей независимой силой и значимостью, которая решительно и яростно противопоставлялась господствующему направлению английской мысли в семнадцатом веке» (*Cassirer E. The Platonic Renaissance in England: N.Y., 1953. P. 6.*)

ции знания, в полемике с сенсуализмом и эмпиризмом, а также со схоластической традицией. С другой стороны, кембриджские платоники опасались того, что механистические взгляды Декарта могли нанести вред духовному пониманию универсума и религиозной вере.

Свои религиозные и этические взгляды кембриджские платоники противопоставляли доктрине Ж.Кальвина, которую они считали догматической, иррациональной и тем самым противоречащей подлинному назначению религии и морали<sup>111</sup>. Мор и Кадворт своим главным оппонентом считали Т.Гоббса, в том числе из-за его попытки связать природу морали с волей законодателя. Можно утверждать, что в этике главным предметом критики кембриджских платоников были концепции, в которых в качестве источника морали рассматривалась воля Бога или человека (законодателя). В противоположность религиозным и секулярным вариантам «волюнтаристского» понимания природы морали кембриджские платоники провозгласили источником веры и морали разум. Это положение они основывали на представлении о рациональной природе Бога и человека. Быть хорошим христианином для них означало не слепо исполнять всемогущую волю, а твердо следовать велениям своего разума.

Мировоззрение кембриджских платоников выстраивалось вокруг определенным образом понимаемой библейской метафоры: «Светильник Господень – дух человека...» (Притч. 20:27), дух же отождествлялся с разумом. Свое понимание метафоры они противопоставляли классическому протестантскому прочтению. Если для английских протестантов XVII в. она выражала непреодолимую изначальную ущербность человеческого разума как всего лишь отблеска божественного света или тусклого мерцания во мраке, которым довольствовались греческие и римские философы, то кембриджские платоники интерпретировали метафору в том

---

<sup>111</sup> Интересно, что, за исключением Генри Мора, все члены группы получили образование в колледже Эммануэля (Emmanuel College), который с момента образования в 1583 г. был духовным центром английских последователей Ж.Кальвина. И именно в противостоянии доктрине Кальвина как догматической, иррациональной и тем самым наносящей непоправимый вред религии и морали утверждал свои философские воззрения Бенджамин Уичкот. А интеллектуализм Прайса формировался в противостоянии жестким кальвинистским взглядам его отца.

смысле, что разум является знаком присутствия Бога в человеке, самим «Божественным руководителем» человека, «голосом Бога» в нем, поэтому «идти против Разума – значит идти против Бога»<sup>112</sup>. Для кембриджских платоников человек – существо не ущербное, а божественное. Его природа содержит божественное семя (the seed of God), благодаря которому он оказывается способным преодолевать любые искушения и одерживать победу в борьбе с «семенем злого духа», проявляющим себя в своеволии, гордыне и низменных страстях<sup>113</sup>. Божественное семя есть в каждом человеке, «голос Бога» звучит в душе каждого. Поэтому каждый человек признается правомочным в самых значимых моральных и религиозных вопросах и не нуждается при их решении ни в каких опекунах и авторитетах. Более того, беспрекословное и бездумное подчинение им, слепое следование расхожим в общества мнениям признается противоречащим смыслу религии и морали. Требование во всем следовать собственному индивидуальному разуму в кембриджском платонизме оказывается главным религиозным и моральным императивом. Именно в следовании разуму состоит подлинная религиозность и моральность человека.

Разум кембриджские платоники понимали довольно широко. Во-первых, они видели в нем способность познания мира в единстве всех его отношений. Наиболее высоко при этом ценилось математическое познание, поскольку оно направлено не на вещи, а на идеи и формы, способно возвысить человека до высших форм познания. Во-вторых, они считали, что разум в своих высших проявлениях превосходит сам себя в том смысле, что становится сверхрациональной духовной способностью. Мор называл такую способность божественной пронизательностью (Divine Sagacity), которая является началом разума, «всегда предшествует тому разуму (Reason), который затем проявляет себя в теориях величайшей значимости»<sup>114</sup>. Полномочия разума как высшей духовной способности безграничны, их сфера – весь универсум. Они безграничны в познании: «Разум открывает то, что является естественным, и разум воспринимает то, что является

<sup>112</sup> *Whichcote B. Moral and Religious Aphorisms / Salter S., ed. London: Printed for J. Payne, at Pope's Head in Pater-Noster-Row, 1753, № 76.*

<sup>113</sup> См.: *Smith J. The Excellency and Nobleness of True Religion. L., 1864. P. 30.*

<sup>114</sup> *More H. A Collection of Philosophical Writings. Preface. L.: Printed for James Flesher, for William Modern Book-seller in Cambridge. 1662. P. IX.*

сверхъестественным»<sup>115</sup>. Полномочия разума распространены не только на разные виды познания, но и на жизненную практику. Разум, говорит Мор, есть способность, которая «распутывает следующий клубок познания, увеличивая сферу интеллектуального света... она может вывести разнообразные заключения как для удовольствия размышления, так и для потребности практики»<sup>116</sup>. В своей практической ипостаси разум выполнял не только познавательную, но и побудительную функцию, являлся источником поступков человека. Кроме того, по убеждению кембриджских платоников, разум – это еще и главная религиозная способность. Уичкот в письме своему оппоненту и бывшему учителю в Кембридже Энтони Такни (Tuckney), упрекавшему Уичкота в том, что тот придает разуму неоправданно большое значение в сфере религии и противопоставляет рациональное духовному, отвечал: «Сэр, я не противопоставляю рациональное духовному, поскольку духовное и есть самое рациональное, но я противопоставляю рациональное самодовольному, немощному, лицемерному (*canting*) ... Я думаю, где есть проявление духа, там есть и наивысший, наичистейший разум...»<sup>117</sup>.

Э.Кассирер, высоко оценивая культурно-историческую значимость рационализма кембриджских платоников в моральных и религиозных вопросах, причислял их к интеллектуальной традиции, представленной Гуго Гроцием, Пьером Бейлем, Готфридом Лейбницем, притом, что хотя в содержательном плане и по степени систематизированности мысли философия кембриджских платоников едва ли соизмерима с философией Лейбница, с точки зрения Кассирера, и кембриджские платоники, и Лейбниц выполняли одну и ту же миссию в истории мысли: «Они сформировали два независимых движения, направленных к одной цели; две важные ступени на пути, ведущем от Лютера к Канту, от концепции свободы Реформации к свободе идеализма, от принципа оправдания верой к принципу автономии воли и практического разума»<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> *Whichcote B. Moral and Religious Aphorisms // Collected from the Manuscript Papers of Reverend and Learned Doctor Whichcote / Salter S. ed. L.: Printed for J. Payne, at Pope's-Head, in Pater-Noster-Row, 1753. № 99.*

<sup>116</sup> Цит. по: *Patrides C.A. The High and Aery Hills of Platonism. An Introduction to the Cambridge Platonists // Patrides C.A., ed. The Cambridge Platonists. P. 13.*

<sup>117</sup> *Whichcote B. Eight Letters of Dr. Antony Tuckney, and Dr. Benjamin Whichcote [Third Letter] // Moral and Religious Aphorisms. P. 108.*

<sup>118</sup> *Cassirer E. The Platonic Renaissance in England. P. 85.*

Наиболее философичными мыслителями среди кембриджских платоников были Генри Мор и Ральф Кадворт. Пэйтридс – составитель антологии текстов кембриджских платоников и автор предисловия к ней – называет Мора Ямвлихом кембриджских платоников, поскольку именно благодаря ему стали понятными некоторые неясности в их рассуждениях, а Кадворта – Платином за проницательность и утонченность мысли, а также Проклом за то, что он систематизировал идеи кембриджского платонизма<sup>119</sup>. Наибольший историко-философский интерес в контексте исследования концепции этического интеллектуализма представляет именно Кадворт, который, ко всему прочему, оказал особое влияние на формирование позиции Прайса<sup>120</sup>.

Учение Кадворта о морали предполагало, во-первых, выявление природы морали и, во-вторых, обоснование определенной концепции морального познания как условия моральности человека. Свою ключевую идею – идею абсолютной морали – Кадворт основывал на положении, согласно которому каждая вещь в мире имеет абсолютную сущность, ее не может разрушить или хотя бы изменить никакая, даже божественная воля: «Каждая вещь должна быть необходимо и неизменно детерминирована своей собственной сущностью, а сущность вещей – быть такой, какая она есть, и никакой иной»<sup>121</sup>. Подобным же образом и мораль в концепции Кадворта представляла собой сферу идей особого рода: самодоста-

<sup>119</sup> См.: *Patrides C.A. The High and Aieri Hills of Platonism*. P. 2.

<sup>120</sup> Значительность этого влияния дала повод известному историку философии Дж.Пэссмору утверждать, что «нельзя считать преувеличением утверждение о том, что философия Прайса, если не принимать во внимание детали его этической теории, просто заимствована у Кадворта» (*Passmore J.A. Ralf Cudworth, An Interpretation*. Cambridge, 1951. P. 103). Такую точку зрения вряд ли можно считать справедливой. При том, что Прайс действительно разделял многие идеи Кадворта, все же его моральная философия строилась главным образом в полемике с сентиментализмом Ф.Хатчесона. Именно эта полемика во многом определила оригинальность его интеллектуалистской позиции. Более того, вполне обоснованно можно утверждать, что сама специфика новоевропейского этического интеллектуализма выявляется лишь при анализе контрверзы интеллектуализма и сентиментализма.

<sup>121</sup> *Cudworth R. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*. London: Printed for James and John Knapton, at the Crown in St. Paul's Church-Yard, 1731. P. 16. [При переводе, в соответствии с правилами современного правописания, опущено написание слов с прописной буквы в середине предложения, которое использовали авторы того времени. – *O.A.*].

точных, не сводимых к другим идеям, выражающих саму природу вещей, необходимость высшего порядка, абсолютную истину: «Моральное добро и зло, справедливое и несправедливое, честное и бесчестное <...> не могут быть произвольными, созданными посредством воли и приказа, поскольку универсальная истина состоит в том, что вещи таковы, каковы они есть не посредством воли, а по природе»<sup>122</sup>. Даже воля Бога не в силах изменить природу вещей, она сама детерминирована неизменными и вечными моральными дистинкциями. Нечто является добрым и справедливым не потому, что повелевается Богом, а нечто повелевается Богом, потому что является по своей природе добрым и справедливым. Неизменное, абсолютное добро конституирует природу Божества, определяет его волю, но не наоборот<sup>123</sup>. Та же логика действует и в отношении мнений, общественных законов и договоров: не они конституируют справедливость (как полагал Гоббс), но естественная справедливость определяет их.

Исходя из существенных особенностей моральных идей, Кадворт вслед за Платоном и Декартом настаивал на том, что способностью, воспринимающей идеи, выражающие саму природу вещей, может быть исключительно разум, а не ощущения. Основная причина невозможности строить знание на основе последних для Кадворта состояла в том, что ощущение пассивно, оно представляет собой всего лишь восприятие материальных форм, но ему недоступно знание различных форм внутренней активности человека. Существует множество объектов духа, которые люди не могут видеть, осязать, обонять, пробовать на вкус, так что у них

<sup>122</sup> *Cudworth R. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. London: Printed for James and John Knapton, at the Crown in St. Paul's Church-Yard, 1731. P. 16.* [При переводе, в соответствии с правилами современного правописания, опущено написание слов с прописной буквы в середине предложения, которое использовали авторы того времени. – *О.А.*].

<sup>123</sup> Мысли Кадворта как будто бы вторит Лейбниц: «...Нельзя сказать, что то, что мы называем *справедливостью*, есть ничто в отношении к Богу, что он безусловный владыка всех вещей и может даже осуждать невинных без ущерба для своего правосудия или, наконец, что справедливость есть нечто произвольное в отношении к нему. Во всяком случае это слишком смелые и опасные выражения, которыми увлекаются некоторые люди вопреки атрибутам Бога. При подобных убеждениях не за что было бы прославлять Божию благодать и справедливость...» (*Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла*) // *Лейбниц Г.В. Соч.:* В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 99).

не может быть чувственной картины этих объектов. Между тем знание именно этих объектов является самым важным для человека. К ним относятся понятия истины, лжи, причины, разума, знания, все моральные понятия, включая справедливость, долг, обязанность, добро, зло и др. Если бы люди не имели никакой иной способности познания, кроме ощущения, то для человека все эти понятия, как и выражаемые ими реальности, не существовали бы.

Познание не может опираться на ощущения, по Кадворту, поскольку оно по своей природе активно, имеет творческую природу. Кадворт определял познание как «... внутреннюю активную энергию духа самого по себе, как проявление изнутри его врожденной энергии, благодаря которой он завоевывает свои объекты, управляет и повелевает ими, производит ясный, прозрачный, победоносный, убедительный смысл внутри самого себя»<sup>124</sup>. Дух способен познавать что-либо, опираясь исключительно на то, что принадлежит ему самому. Без самопознания никакое знание невозможно.

Для восприятия моральных идей, по Кадворту, человек обладает особой интеллектуальной способностью – «высшей способностью мышления (*intellection*), или знания, отличной от ощущения, которая открывает не только кажущееся и поверхностное, но истину и подлинную сущность вещей, она направлена на понимание того, что подлинно и абсолютно существует, ее объекты – вечные и неизменные сущности, природа вещей, их неизменные отношения друг к другу»<sup>125</sup>.

Возможность познания морали разумом, с точки зрения Кадворта (как и с точки зрения Мора), обусловлена врожденными структурами человеческого духа и присущей душе активностью. Кадворт указывал, что абстрактные моральные понятия реально содержатся в разумной познавательной способности человека и в соответствующих обстоятельствах актуализируются разумом (припоминаются, как сказал бы Сократ). Присутствие этих понятий в разуме объясняется причастностью человека Богу. Именно поэтому они не являются субъективными, а выражают саму природу вещей.

Своеобразие морального знания в понимании Кадворта выразилось в том, что оно конституировалось на основе уникальных понятий, не сводимых к понятиям внеморальным. Кроме того, мо-

<sup>124</sup> *Cudworth R. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*. P. 126.

<sup>125</sup> *Ibid.* P. 117.

ральные понятия, по Кадворту, самоочевидны и постигаются разумом *непосредственно*. Моральное познание и практика являются исключительно сферой полномочий автономного разумного морального субъекта и не допускают никакого внешнего вмешательства, никакого опосредствования. Кадворт настаивал на том, что знание нельзя влить в душу человека, как какой-нибудь напиток, она не является пустым сосудом, который можно наполнить извне. Попытка опираться во всем на рассуждения других, пусть даже ученых и мудрых людей, считал Кадворт, «не только отвлекает дух, но и изнуряет интеллектуальные силы, делает дух пассивным и вялым, чрезмерно привлекая его к тому, что находится извне»<sup>126</sup>. Еще более точно ту же мысль выразил Уичкот, неоднократно подчеркивая, что моральность, как и религиозность человека, всецело является предметом его индивидуальной ответственности. Ни моральные, ни религиозные ценности невозможно вложить в человека извне, передать, как передают состояния, богатство и т. п. Нельзя быть моральным и религиозным, опираясь на знание другого человека, как нельзя больного вылечить здоровьем здорового. «В вопросах такой природы, – писал Уичкот, имея в виду мораль и религию, – каждый сам за себя»<sup>127</sup>.

Положения о своеобразии моральных идей и об их интеллектуальной природе стали основанием для осмысления кембриджскими платониками специфики моральной обязанности как такой, которую разумное существо само налагает на себя, и которая не имеет внешнего источника (будь то воля Бога или законодателя, государственные законы и договоры, обычаи, общественное мнение и т. п.).

В философии кембриджских платоников фактически были сформулированы главные положения этического интеллектуализма: о понятийной природе морального знания и об интеллектуально-интуитивном характере морального восприятия (хотя термин «интуиция» ими не употреблялся). Важно, что значимость этих положений выходит за рамки моральной гносеологии и состоит в том, что в кембриджском платонизме они выражали определенное понимание самой морали как особого духовного явления – абсо-

<sup>126</sup> *Cudworth R. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. P. 137.*

<sup>127</sup> См.: *Whichcote B. Discourse IX. The Danger of Unfaithfulness to God // Whichcote B. The Works of Learned Benjamin Whichcote. Vol. I. Aberdeen: Printed by J.Chalmers, for Alexander Thomson Bookseller, MDCCLL. P. 153–154.*

лютного, не сводимого к другим явлениям. Концептуальное соединение морали с разумом в учении кембриджских платоников служило средством для утверждения автономии морали и моральной автономии личности.

Вместе с тем следует отметить, что ни один из платоников не был интеллектуалистом в строгом смысле слова. Наиболее последовательно интеллектуалистскую линию в *гносеологии* морали развивал Кадворт. Однако в моральной психологии он выходил за рамки этического интеллектуализма<sup>128</sup>. Предвосхищая Юма, Кадворт считал, что для побуждения к действию ни спекулятивного, ни дискурсивного разума недостаточно, «источником и принципом всех обдуманых действий может быть лишь постоянное, неутомимое, непрерывное желание, или любовь к благу самому по себе и к счастью»<sup>129</sup>. Особым образом Кадворт подчеркивал недопустимость сведения этого желания – источника и средоточия жизни – к простой страсти. Любовь к благу самому по себе – это твердый принцип, сама необходимая, неизменная природа человека<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> Например, М.Гилл стремится показать, что позицию Кадворта едва ли можно квалифицировать как однозначно интеллектуалистскую. Он считает, что в моральной философии Кадворта можно обнаружить элементы как сентиментализма, так и интеллектуализма, и объясняет это отчасти тем, что дилемма сентиментализм – интеллектуализм со всей остротой обозначилась чуть позже времени Кадворта. Однако дело не только в этом. Гилл также показывает, что Кадворт уже осознавал эту дилемму и не был готов занять определенную позицию. В одних работах он предполагал, что в моральной жизни именно страсть играет ведущую роль, в то время как роль разума вторична. В других работах он настаивал на том, что рациональность в морали является определяющей, а страсть случайна и необязательна (См.: *Gill M. Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth // Hume Studies. 2004. Vol. 30. № 1. P. 149–150*).

<sup>129</sup> *Cudworth R. A Treatise of Freewill // Raphael D.D., ed. British Moralists (1650–1800). Vol. I. Indianapolis/ Cambridge, 1991. P. 129–130*.

<sup>130</sup> См.: *Ibid. P. 130*.

### ГЛАВА III. ПРИРОДА МОРАЛИ. РИЧАРД ПРАЙС

Одна из центральных идей, обосновываемых в новоевропейском интеллектуализме, – это идея рациональной природы морали. Само понятие рациональности в философии принимает множество значений<sup>131</sup>. В рамках самой новоевропейской философской традиции обнаруживаются и более узкие или специальные значения понятия «рациональность». В этике они выявляются при ответе на вопросы о том, какова природа моральных понятий, в чем состоит их специфика. Так, Р.Г. Апресян отмечает, что новоевропейская концепция *моральной* рациональности «утверждалась в явной или скрытой антитезе этике откровения и веры, с одной стороны, и этике “чувства”, с другой. В докантовской мысли рациональность морали могла ассоциироваться с “*научностью*” и *строгостью* (по стандартам математики или физики) построения знания о морали и его обоснования»<sup>132</sup>. Данное понимание рациональности вполне точно характеризует концепции Прайса

<sup>131</sup> Н.С. Автономова говорит о постоянстве темы рациональности в философии, с одной стороны, а с другой – о целом множестве значений этого понятия, контекстуально и функционально обусловленных. Скажем, в античной философии понятие рациональности возникает как противопоставление мнению, в средневековой – вере, в новоевропейской – как противопоставление эмпирическому или иррациональному (См.: Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988. С. 11). О множестве значений понятия рациональности в различных историко-культурных и теоретических контекстах см. также: Порус В.Н. Рациональность // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М., 2001.

<sup>132</sup> Апресян Р.Г. Предисловие // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 3.

и Сиджвика. Вместе с тем, обосновывая рациональную природу морали, Прайс и Сиджвик концентрировали свое внимание на разных сторонах рациональности. В значительной степени различие в подходах Прайса и Сиджвика к обоснованию рациональности морали определялось кругом противостояний, в которых развивались интеллектуалистские концепции XVIII и XIX вв. В XVIII в. интеллектуалисты связывали мораль с разумом, выступая против попыток выведения морали из воли Божества или человека, из позитивных законов и обычаев, а также из природы человека. Смысл возражений интеллектуалистов против данных интерпретаций можно свести к двум основным моментам – теоретическому и моральному. Теоретический был связан с тем, что эти интерпретации не проясняли собственную природу морали, не способствовали выявлению ее сущности, в их контексте мораль оказывалась всего лишь превращенной формой воли, интереса, разного рода влечений. Моральное же возражение состояло в том, что по логике данных рассуждений мораль в конечном счете превращалась всего лишь в средство оправдания воли сильнейшего, или существующего порядка вещей, или склонностей природного человека. В таких интерпретациях по самой их внутренней логике мораль оказывалась субъективной, она оправдывала произвол и служила произволу. Интеллектуалисты же стремились показать, что мораль не подвержена произволу и по сути объективна. Свою задачу они видели не просто в демонстрации недопустимости выведения морали из воли Бога или человека, из позитивных законов, договоров и обычаев, из природы человека, но и в выявлении ее уникальной сущности, которую связывали с разумом.

В культурно-историческом контексте сама постановка вопроса об уникальной природе морали и о ее собственных основаниях была выражением сопротивления церковному и государственному патернализму XVI–XVII вв. Утверждение об уникальности морали в этике XVII–XVIII вв. означало, что мораль не просто не выводима из неморальной реальности, но является единственно возможной мерой этой реальности во всех ее проявлениях, единственно возможным критерием ее оценки и основанием приемлемости. Уникальность морали в этических учениях того времени интерпретировалась как знак автономности и абсолютности. В таком понимании мораль предстала в качестве единственной ре-

альности, которая вправе требовать от человека абсолютного подчинения, но лишь по той причине, что не является внешней для него силой, а представляет, помимо всего прочего, имманентный закон человеческого существования. Она устроена таким образом, что доступна непосредственному познанию каждого человека, и каждый не просто обладает необходимыми способностями для познания морали и выполнения ее требований, но и не может не стремиться к наиболее полному, совершенному познанию и выполнению моральных требований, поскольку противное было бы равносильно стремлению к небытию.

Такое понимание морали в интеллектуализме XVIII в. привело к ее отождествлению с природой вещей, с разумом, который рассматривался, с одной стороны, в качестве синонима закона природы, с другой – в качестве высшей познавательной способности человека. В результате сама мораль воспринималась интеллектуалистами как закон природы и как укорененная в природе вещей главная человеческая способность.

В XIX в. дискурсивный контекст и полемические акценты интеллектуализма меняются. Сиджвик главными своими оппонентами в сфере обоснования рациональности морали считает интуитивистов. Приоритетным предметом полемики становится нормативное содержание морали – фундаментальные принципы, или правила. Формулирование нормативного содержания морали становится главным предметом в британском интуитивизме XIX в. Сиджвик считал, что предлагаемые интуитивистами нормативные системы в подавляющем большинстве противоречивы, необоснованны, нерациональны и стремился продемонстрировать рациональность морали на основе приведения ее нормативного содержания в соответствие с формальными принципами рациональности.

## **1. Формирование этической терминологии**

Как уже отмечалось во Введении, в Новое время мораль становится предметом специального философского интереса, происходит осмысление сущности, природы морали в ее «чистоте», уникальности, постепенно складывается философское понятие

морали. Параллельно содержательному осмыслению морали шла выработка специального языка, посредством которого можно было бы адекватно и точно выразить ее особенности.

М. Оушот в одной из своих работ обратил внимание на особенность поэтического творчества, которая состоит в том, что для поэта поиск образа и его вербального выражения – это одна и та же задача, которая решается не последовательно, а одноактно. Поэт не знает, что хочет сказать, до тех пор пока этого уже не сказал. Коррекции, которые он вносит в поэтические тексты, представляют собой усилия не столько по поиску наиболее точных слов для выражения уже сложившегося образа, сколько по формированию самого образа<sup>133</sup>. В значительной мере это относится и к философскому творчеству. В произведениях новоевропейских моральных философов постепенно складывается тот терминологический аппарат, который станет основой современного этического языка. Но одновременно это был и процесс самоидентификации моральной философии, в ходе которого происходила концептуализация феномена морали, ее содержательного и функционального своеобразия. Без анализа лексикографической составляющей этого процесса его полноценное философское осмысление вряд ли уже можно представить возможным.

По утверждению А. Макинтайра, в XVII–XVIII вв. само слово «мораль» впервые в истории философии становится названием конкретной сферы, внутри которой действуют особые правила поведения, не сводимые к религиозным, правовым или эстетическим. Однако думается, что хотя процесс формирования философского понятия морали и специального языка в британской этике XVII–XVIII вв. шел чрезвычайно интенсивно, завершился он, вероятно, к концу XVIII в. Лишь к этому времени складывается концепт «мораль» в том современном значении, о котором говорит, в частности, Макинтайр. До этого в моральной философии очевидна терминологическая неопределенность: сферу, которую сегодня принято обозначать понятием «мораль», в указанный Макинтайром период британские философы пока еще описывали самыми разнообразными терминами<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> Оушот М. Вавилонская башня // Оушот М. Рационализм в политике и другие статьи / Под ред. Л.Б.Макиевой, А.Б.Толстова. М.Ф.Косиловой. М., 2002. С. 121.

<sup>134</sup> На это обращает внимание Р.Г.Апресян в работах, посвященных новоевропейской этике. См., напр.: *Апресян Р.Г. От «любви» и «дружбы» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей.* С. 184.

Ситуация терминологической неопределенности в то время уже осознавалась британскими моралистами, и необходимость ее преодоления они рассматривали как насущную, требующую решения проблему. Во многих этических трактатах терминология, «способы выражения» («ways of speaking») становятся предметом критической рефлексии. Например, Хатчесон подчеркивает чрезвычайную важность избавления от ошибок, вызванных «смешением двусмысленных слов»<sup>135</sup>. Отвечая на замечание Хатчесона, высказанное в адрес С.Кларка, Бэлгай считает необходимым сформулировать определения ключевых, с его точки зрения, моральных понятий, в числе которых «добродетель», «моральные действия», «обязанность», «разум», «истина» и др.<sup>136</sup> Прайс также был чрезвычайно чуток к проблеме языка, к которой он так или иначе обращался на протяжении всего текста «Обозрения...». Эту проблему он специально обсуждает в 6-й главе, которая называется «О пригодности, моральной обязанности и различных формах выражения, которые использовались различными авторами при объяснении морали»<sup>137</sup>. Некоторые современные исследователи обращают внимание на чрезмерную и неоправданную придирчивость Прайса к терминологии оппонентов. Скажем, А.Лабушей и сетует на то, что Прайс нередко спорит даже по несущественным вопросам терминологии с теми, кто оказал на формирование его философской позиции чуть ли не определяющее влияние<sup>138</sup>. А У.Д.Хадсон, анализируя полемику Прайса с Хатчесоном по вопросу об источнике моральных идей, характеризует ее как *всею лишь* спор о словах<sup>139</sup>, что с содержательной точки зрения совершенно справедливо. Понятно внимание исследователей XX в. прежде всего к смыслу анализируемых концепций, а не к языковым формам его выраже-

<sup>135</sup> *Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense. Treatise II. Illustrations upon the Moral Sense. Indianapolis, 2002. P. 133.

<sup>136</sup> См.: *Balgy J.* The Foundation of Moral Goodness. Part I // *Raphael D.D.*, ed. The British Moralists: 1650–1800. 2 vol. Vol. I. Indianapolis–Cambridge, Inc. P. 398–401.

<sup>137</sup> См.: *Price R.* A Treatise on Moral Good and Evil // Review of the Principal Questions in Morals. P. 104–130.

<sup>138</sup> См.: *Laboucheix H.* Richard Price as Moral Philosopher and Political Theorist. Oxford, 1982. P. 45.

<sup>139</sup> См.: *Hudson W.D.* Reason and Right. A Critical Examination of Price's Moral Philosophy. L., 1970. P. 2–3.

ния. Однако нельзя упускать из виду тот факт, что сам «спор о словах» в моральной философии XVII–XVIII вв. был ее существенной частью, именно в таких спорах формировался язык этики как специализированной философской области знания со своим собственным предметом.

По мнению Р.Г. Апресяна, понятие «мораль» в более или менее знакомом нам значении появляется благодаря Д.Юму (с некоторыми оговорками), и это стало возможно, поскольку в теоретических опытах британских моралистов были созданы условия для концептуального синтеза<sup>140</sup>. Однако понятийная оформленность сферы морали не сразу была осознана в британской этике. И не только до Юма, но и после него в языке, с помощью которого очерчивалась и обсуждалась эта сфера, сохранялось разнообразие, а по-другому говоря, отсутствовала строгость. Например, первое издание «Обозрение основных вопросов морали» Прайса (1758) вышло уже после «Исследования о человеческом разумении» (1748) и «Исследования о принципах морали» (1751) Юма, однако Прайс, как это будет показано далее, помимо термина «мораль» для обозначения данной сферы, употребляет и другие термины. И даже Кант, с именем которого связывают кульминацию процесса формирования философского понятия морали, практически не употребляет термин «мораль» в привычном нам значении ни в названиях этических работ, ни в их текстах<sup>141</sup>.

В целом симптомы терминологической неопределенности в новоевропейской британской этике проявлялись по меньшей мере в трех следующих моментах. Во-первых, привычное для современного исследователя содержание понятия «мораль» помечалось терминами «добро», «зло», «добродетель» и др. – теми, которые указывают на ту или иную сторону морали, ее отдельное проявление, но не на мораль в ее общем значении. Одновременно с этим понятие «мораль» могло употребляться как раз для выражения одной из составляющих, сторон моральной сферы. Во-вторых, само использование данного термина было расплывчатым, нестрогим: он употреблялся в качестве то синонима добродетели, то

<sup>140</sup> См.: Апресян Р.Г. Европа: Новое время. Введение // История этических учений / Под ред. А.А.Гусейнова. М, 2003. С. 554.

<sup>141</sup> См.: Апресян Р.Г. От «любви» и «дружбы» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей. С. 184.

характеристики природы человека, то предмета морального одобрения, то в качестве синонима высших ценностей, добра и т. д. В-третьих, даже в тех случаях, когда этическое рассуждение, предметом которого были сущность и своеобразие морали, характеризовалось особой лексической рефлексивностью, строгостью и последовательностью, для обозначения сферы морали, помимо самого этого понятия, употреблялись и другие специальные термины, например, термин «rectitude».

Коротко говоря, ситуация, сложившаяся в британской этике в XVII–XVIII вв., характеризовалась тем, что в то время, как интеллектуальные усилия моральных философов концентрировались на поиске сущности морали, ее «чистого» смысла, для обозначения самого феномена морали еще не было найдено слова.

Интересным в целях прояснения положения дел в британской этике по рассматриваемой проблеме может стать сопоставление названий этических трактатов и их содержания. В названиях произведений, в которых осмысливалась природа морали, использовались самые разные моральные термины. Само содержание этических трактатов, с одной стороны, и их названия – с другой, свидетельствуют о том, что сфера, обозначаемая сегодня понятием «мораль», авторами этих трактатов определялась по-разному. Например, Шефтсбери анализирует мораль в «Исследовании о добродетели и заслуге» (1699), Батлер – в «Рассуждении о природе добродетели», включенном в «Аналогию естественной религии и религии Откровения с устройством и движением природы» (1736), Бэлгай – в «Основании моральной доброты» (1-я часть опубликована в 1728, 2-я – в 1729). Произведение, в котором Хатчесон обсуждает особенности морали, называется «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах» (1725), второй трактат, непосредственно посвященный вопросам морали, называется «О моральном добре и зле». В «Обзрении основных вопросов морали» Прайса входит «Трактат о моральном добре и зле», который составляет основное содержание «Обозрения». Лишь в третьем издании «Обозрения...» (1787 г.), помимо трактата, Прайс включил «Рассуждение о бытии и атрибутах Божества». Так что этическая концепция Прайса изложена именно в трактате, судя по названию, посвященном вопросам морального добра и зла, но реально – гораздо более широкому кругу этических вопросов. В.Волластон

обсуждает проблемы морали в работе «Начертание религии природы» (1722). Понятие же религии Волластон определяет следующим образом: «Под *религией* я понимаю не что иное, как обязанность... совершать то, чем нельзя пренебречь, и *воздерживаться* от того, что не должно быть совершено»<sup>142</sup>. По существу, обсуждая вроде бы религию, он говорит на языке, который сегодняшний читатель однозначно ассоциирует с моралью, и имеет в виду именно моральное содержание. Естественную, или укорененную в природе вещей, религию Волластон выводит из различения морального добра и зла: «Если существует моральное добро и зло, ... то существует и религия – такая, которую в строгом смысле слова можно назвать естественной»<sup>143</sup>. Моральное добро и моральное зло, согласно Волластону, проявляются в отношении человеческих действий к истине. Отсюда он выводит «великий закон» религии, тождественный в рамках его концепции с законом природы или с законом творца природы. Этот закон состоит в следующем: «*Каждое разумное, деятельное и свободное существо должно вести себя так, чтобы никаким действием не противоречить истине*»<sup>144</sup>. Как известно, концепция естественной религии возникла в эпоху Просвещения. Она предполагала, что существуют некоторые общие представления о божественном, которые основаны не на откровении, а на разуме и на обыденном опыте человека<sup>145</sup>. В концепции естественной религии Волластона центральными оказываются не столько представления о высшем существе, сколько вопросы о природе добра и зла, о моральной обязанности.

Даже те авторы, которые использовали термин «мораль» (*morality*) в названии своих произведений, в самих текстах употребляют его не в строгом, не в специфичном значении. Это обнаруживается, в частности, в том, что он используется в качестве синонима терминов «добродетель», «справедливость», «добро», «правильное» и т. п., как рядоположный им. Например, исследованию вопросов морали посвящено произведение одного из самых

<sup>142</sup> *Wollaston W. The Religion of Nature Delineated. 8<sup>th</sup> ed. London: Printed for J. Beecroft, J. Rivington, J. Ward, R. Baldwin, W. Johnston, S. Crowder, P. Davey and V. Law, and G. Keith, 1759. P. 41.*

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid. P. 41–42.*

<sup>145</sup> См., напр. *Павлова Т.П. Естественная религия // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 2. М., 2001.*

ранних английских утилитаристов – Джона Гэя (Gay) «О фундаментальном принципе морали, или добродетели» (Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality, 1731). Понятие «мораль» в данной работе Гэя употребляет в общем смысле, лишь когда говорит о пишущих на темы морали (writers of morality), и один раз употребляет термин «мораль» в значении объекта одобрения. Далее речь идет о сущности, критерии и об обязанности добродетели, об одобрении, о достоинстве, уважении и пр. Там, где Гэй обсуждает понятие добродетели, ее принцип, или критерий, обязанность, по существу речь идет не столько о добродетели, сколько о морали в целом в современном смысле слова.

Среди работ британских авторов встречаются такие, в которых термин «мораль» в названии не сопровождается никакими синонимами. Например, работа Джона Кларка (Clarke) (из Халла) называется «Основание морали, рассмотренной в теории и практике» («The Foundation of Morality in Theory and Practice considered», 1726), а одно из главных произведений Кадворта – «Трактат о вечной и неизменной морали» («A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality», посмертно опубликован в 1731). Однако гораздо более употребительным, чем слово «мораль», в трактате являются слова «добро», «зло», «справедливое», «несправедливое», «справедливость». Обсуждая природу морали, Кадворт говорит о природе добра и зла, справедливого и несправедливого и т. п. Интересно, что он считает необходимым объяснить, почему именно эти термины он употребляет в своем исследовании. Причина состоит в том, что эти слова (помимо перечисленных, также «похвальное и постыдное», «честное и бесчестное») Кадворт обнаружил в произведениях Платона и других авторов как синонимичные<sup>146</sup>. Чаще всего в качестве общего понятия, охватывающего моральную сферу, Кадворт говорит о справедливости или о естественной справедливости. Это становится очевидно уже по формулировке главной цели «Трактата о вечной и неизменной морали». Свое исследование Кадворт предваряет следующим объяснением: поскольку многие философы и теологи ошибочно считают, что моральное добро и зло, справедливое и несправедливое, похвальное

<sup>146</sup> См.: Cudworth R. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. L.: Printed for James and John Knapton, at the Crown in St. Paul's Church-Yard, 1731. P. 12–13.

и постыдное, честное и бесчестное таковы не по природе, а в силу установления – кодексов и пандектов, законов конкретной страны и религии, – то сам он, желая исправить ошибку, берется за исследование, направленное на доказательство того, что «во-первых, если что-либо вообще является *добрым* или *злым*, *справедливым* или *несправедливым*, то с необходимостью должно существовать *нечто, что является естественным образом и неизменно добрым и справедливым*». Во вторую очередь Кадворт намеревался показать, «*в чем состоит эта естественная, неизменная и вечная справедливость*, каковы ее отделы и разновидности»<sup>147</sup>. Иными словами, обоснование вечности и неизменности естественной справедливости составляет главное содержание трактата, посвященного «вечной и неизменной морали». Понятия морали и естественной справедливости оказываются синонимичными, взаимозаменяемыми. У Кадворта встречаются и другие высказывания, по которым можно судить о том, что термин «мораль» употребляется им в значении более частном, чем «естественная справедливость»: «Если не существует естественной справедливости, то есть если рациональную, или интеллектуальную природу саму в себе ничего не определяет и ни к чему не обязывает, и таким образом она оказывается лишенной всякой морали (*morality*), тогда ничего невозможно сделать морально добрым или злым, *обязательным* или *противозаконным*, или невозможно, чтобы какая-либо моральная обязанность была порождена какой-либо волей или каким-либо приказом»<sup>148</sup>. В контексте данного фрагмента мораль (*morality*) оказывается характеристикой рациональной природы. Эта природа обладает данной характеристикой в силу того, что ее детерминирует и обязывает естественная справедливость (*natural justice*).

С точки зрения формирования этического понятийного аппарата представляет интерес также работа Генри Мора, написанная на латыни. Ее латинское название – «*Enchiridion Ethicum*» (1667) – на русский язык переводят как «Руководство по этике»<sup>149</sup>. В ан-

<sup>147</sup> *Cudworth R. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. P. 13.*

<sup>148</sup> *Ibid. P. 26–27.*

<sup>149</sup> См., напр.: *Апресян Р.Г.* Из истории европейской этики Нового времени (этический сентиментализм). С. 14; *Ковалева И.В., Семенов А.А.* Общая характеристика философии Генри Мора в контексте основных научных и теологических проблем XVII в. // <http://www.plato.spbu.ru/АКАДЕМИА/akademia5/17.pdf> – просмотрено 10.01.2010.

глийском переводе текста Мора термин «ethics» – этика – употребляется в значении и морали в целом, и знания о морали, то есть этики в собственном смысле слова. Скажем, в первой главе, название которой «Что такое этика?», Мор дает следующее определение: «Этика – это искусство жить хорошо и счастливо»<sup>150</sup>. Далее он разъясняет, в чем состоит это искусство, рассматривает этику в единстве ее частей: знания о счастье и о способах его достижения – добродетелях (фактически воспроизводя аристотелевскую структуру этики), формулирует аксиомы, или интеллектуальные принципы, составляющие содержание морали, анализирует различные страсти, добродетели в собственном смысле слова, обсуждает проблему свободы воли, исследует понятия добра и зла. В свете анализируемой темы интересно, что в первом английском переводе, сделанном Эдвардом Саутвеллом в 1690 г., данная работа Мора называется «An Account of Virtue», что на русский язык можно перевести как «Объяснение добродетели». И если сам Мор вполне точно и адекватно выразил суть своего произведения в латинском названии, то переводчик не был столь точен в силу того, что для него, как и для многих других, в том числе моральных философов, не были строго концептуализированы понятия «этика», «мораль» или «добродетель».

И хотя Прайс с особым вниманием и требовательностью относился к языку, едва ли был вполне строг в терминологическом маркировании феномена морали. Содержание, которое охватывается современным понятием «мораль», он обозначал термином то «мораль», то «добродетель». Однако помимо общего термина «мораль», Прайс употреблял еще один особый английский термин для обозначения того же содержания, а именно – «rectitude» (по частоте употребления «rectitude» сопоставимо с «morality» – 75 и 71 раз соответственно). На русский язык «rectitude» переводится как честность, прямота, правильность. В английском это слово зафиксировано в самом начале XV в. в значении «обладать качеством прямы, быть прямым». И с 1530-х гг. оно встречается в значении «честное в поведении и характере»<sup>151</sup>. В ан-

<sup>150</sup> *More H. Enchiridion Ethicum* [Translated from Latin by E.K.Rand] // *The Classical Moralists* / Compiled by B.Rand. Boston, 1937. P. 241.

<sup>151</sup> См.: *Harper D. Online Etymology Dictionary* // <http://www.etymonline.com/index.php?search=rectitude&searchmode=none> – просмотрено 30.12.2009.

глийский язык слово «rectitude» пришло из среднефранцузского. Непосредственным источником и английского, и французского слов «rectitude» является позднелатинское слово «rectitudo», восходящее к латинскому прилагательному «rectus», изначально обозначавшее «прямой» и позже, помимо прочих значений, «правильный», «разумный», «здравый». Значение прямизны сохраняется и при употреблении английского слова «rectitude» в этическом контексте. Например, Воластон противопоставил «rectitude» и «obliquity»<sup>152</sup>. Такое же противопоставление есть и у Локка<sup>153</sup>. «Obliquity» означает отклонение от прямой линии, от прямого пути, а также нравственную извращенность, моральное нарушение. С существительным «rectitude» соотносится употребительное в английской этической литературе прилагательное «right» – правильное. Это слово образовалось из староанглийского «riht» – «справедливый», «добрый», «надлежащий», «пригодный», «прямой», которое в конечном счете восходит к индоевропейскому корню \*reg-, давшему начало в том числе латинскому «rectus», а значит, опосредованно и слову «rectitude»<sup>154</sup>. Производные от данного корня индоевропейские слова имели значение «движение по прямой линии», «правитель», «вождь»; «править», «вести», «исправлять». Староанглийское «riht» соотносится с староирландским «reht», которое употреблялось в значении закона<sup>155</sup>. Противоположное по значению слову «right» слово «wrong» образовалось из староанглийского «wring», которое означало «искривленный», «перекрученный», «корявый» и этимологически восходит к индоевропейскому корню \*wrenth- – «поворачивать», «переворачивать», «вращать». Этимологически «wring» является отрицанием «right». Употребление «wrong» в моральном значении неправильного, плохого, несправедливого зафиксировано около 1300 г.<sup>156</sup>

<sup>152</sup> См.: *Wollaston W.* The Religion of Nature Delineated. P. 5.

<sup>153</sup> См.: *Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding. Part I // *Locke J.* The Works of John Locke in 9 vol. 12<sup>th</sup> ed. Vol. 1. L., 1824. P. 250, 253.

<sup>154</sup> См.: *Shipley J.T.* The Origins of English Words: A Discursive Dictionary of Indo-European Roots. Baltimore (Maryland)–L., 1984, P. 332.

<sup>155</sup> См.: *Harper D.* Online Etymology Dictionary // <http://www.etymonline.com/index.php?term=right> – просмотрено 30.12.2009.

<sup>156</sup> См.: *Harper D.* Online Etymology Dictionary // <http://www.etymonline.com/index.php?search=wrong&searchmode=none> – просмотрено 30.12.2009.

Понятие «rectitude» было довольно распространенным в английской морально-философской литературе того времени. Помимо Прайса, его осмысленно употреблял Бэлгай. Этот термин также активно использовал Локк, на что обращает внимание Р.Г.Апресян<sup>157</sup>. В русском переводе «Опыта о человеческом разумении» Локка термин «rectitude» переводят по-разному: то как правильность – и в отношении суждений, и в отношении поступков, то как справедливость, то как строгую нравственность, то как нравственную чистоту. Различие в переводах одного и того же термина в некоторых случаях можно считать оправданным, поскольку сам Локк в разных контекстах употреблял его в разных значениях. По замечанию Р.Г.Апресяна, «rectitude» в «Опыте...» выражала характеристику, которая пока не обрела строгую этическую спецификацию<sup>158</sup>. Между тем важно понимать, что Локк употреблял «rectitude» именно в качестве понятия, и русский перевод этого не передает, поскольку на месте понятия здесь оказываются всего лишь различные слова. Можно предположить, что преимущественное употребление термина «rectitude» и этимологически родственных ему для обозначения сферы морали Локком и другими авторами отчасти является одним из проявлений влияния на британскую новоевропейскую этику стоицизма (в особенности римского), опосредованного Цицероном. Данное влияние очевидно и в этике Бэлгай, и в этике Прайса. Для них понятие «rectitude» определенно становится этически контекстуализированным и значительно более строгим.

Р.Г.Апресян указывает на несомненную релевантность термина «rectitude» латинскому термину «honestum», который употреблял (или даже ввел в оборот морально-философского рассуждения) Цицерон<sup>159</sup>. Цицерон использовал данный термин как эквивалент греческого «kalon» – нравственно-прекрасного как главной характеристики высшего блага. Э.Р.Дик – автор пространного комментария к трактату Цицерона «Об обязанностях» – обращает внимание на то, что термин «honestum» в употреблении

<sup>157</sup> См.: *Апресян Р.Г.* Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж.Локка // *Историко-философский ежегодник*. М., 2006. С. 150, сноска 32.

<sup>158</sup> См.: там же.

<sup>159</sup> См.: *Апресян Р.Г.* Европа: Новое время. Введение // *История этических учений*. С. 554.

Цицерона утрачивает значение внутренней эстетической привлекательности и взамен этого, будучи родственным слову «honor» (честь, почет, уважение), обретает социальное, публичное значение<sup>160</sup>. В русском же переводе В.О.Горенштейна Цицероновского трактата термин «honestum» передается как нравственно-прекрасное, тем самым подчеркивается эстетический аспект понятия и заглушается его социальное измерение. На неудачность такого перевода указывает в частности Н.П.Гринцер. Он обращает внимание на то, что в таком переводе утрачивается исходная семантика латинского слова, которое означало «честное, порядочное», причем с очевидными социальными коннотациями. Этимологически слово «honestas» восходит к слову «honor», которое служило терминологическим наименованием официальных почестей в Римской республике<sup>161</sup>. Как показывает Гринцер, для Цицерона представление о благе в качестве необходимой составляющей включало идею признания, внешней, «народной», «общественной» оценки, которая отсутствовала в греческом понятии<sup>162</sup>. И в переводе Н.А.Федорова трактата Цицерона «О пределах добра и зла» термин «honestum» передается как «достойное», что, как считает Гринцер, адекватно передает идею блага в представлении Цицерона, «в том числе как “почета”, достойного образа поведения в глазах окружающих»<sup>163</sup>.

Конечно, перевод Цицероном греческого термина «kalon» как «honestum» был интерпретацией, ведь греческий термин имел вполне определенное значение, которое в переводе Цицерона оказалось либо вовсе утраченным, либо размытым. А в восприятии британских интеллектуалистов слово «honestum» стало еще более далеким по значению от греческого источника, а правильнее сказать – противоположным ему. Интеллектуалисты не просто лишили это слово эстетической составляющей, но и противопоставили его понятию прекрасного. Бэлгай и Прайс строго разделяли понятия «honestum» и «pulchrum», которые последний к тому же пояснил греческими словами «dikaion» и «kalon» («справедли-

<sup>160</sup> Dyck A.R. A Commentary on Cicero, De Officiis. Ann Arbor, 1996. P. 69.

<sup>161</sup> См.: Гринцер Н.П. Римский профиль греческой философии // Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С. 25.

<sup>162</sup> См.: там же.

<sup>163</sup> Там же. С. 26.

вость» и «красота» соответственно)<sup>164</sup>. Смещение данных понятий они ставили в упрек Хатчесону, полагая, что он ошибочно сводит предмет морального восприятия к красоте – *pulchrum* – моральных поступков и не отдает себе отчета в том, что красота вторична по отношению к достоинству поступков и всецело детерминирована им. Именно в смещении Хатчесоном красоты и достоинства они видели одну из причин того, что он неправомерно связал мораль с чувством, а не с разумом<sup>165</sup>. Как для Бэлгая, так и для Прайса предметом морального познания является не *pulchrum*, а именно *honestum*. Последнее не может быть предметом восприятия никакого, пусть даже особого морального чувства. Важно подчеркнуть, что и для Бэлгая, и для Прайса существенным в понятии «*honestum*» было отнюдь не социальное измерение, а необходимая связь с истиной и разумом. Прайс поставил понятие «*honestum*» в один смысловой ряд с понятиями «*right*» и «*rectitude*».

Примечательно, что при переводе Цицерона на английский язык слово «*honestum*» и родственное ему «*honestas*» передают именно терминами «*rectitude*», «*moral rectitude*», «*morality*» (мораль) и «*moral goodness*» (моральная доброта, добродетель), что специально разъясняет Вальтер Миллер – переводчик трактата Цицерона «Об обязанностях» на английский язык – в двуязычном (латинско-английском) издании<sup>166</sup>. В качестве прилагательного термин «*honestum*» он переводит как «*morally right*» – морально правильное. А термин «*rectum*» – как «*right*», правильное в значении совершенного, абсолютного. Противоположностью же «*rectum*» является не неправильное, а «*medium*» – среднее, обычное или обыденное. Данными терминами Цицерон воспользовался для выражения стоического различия совершенной, или прямой, (*katorthoma*) и средней (*kathecon*) обязанностей.

Восприятие в английской моральной философии цицероновского термина «*honestum*» как «*rectitude*», «*moral rectitude*» или «*right*» в той же мере было интерпретацией, в какой интерпретации-

<sup>164</sup> См.: *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil // A Review of the Principal Questions in Morals/ P. 62.* [Далее ссылки на «Трактаты о моральном добре и зле» даются по данному изданию.]

<sup>165</sup> См.: *Balguy J. The Foundation of Moral Goodness. Part I // Op.cit. P. 393–394; Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 62.*

<sup>166</sup> См.: *Cicero. De Officiis / Translated into English by W.Miller. London: William Heinemann; N.Y., 1928. P. 10 note.*

ей (а не переводом) была передача Цицероном греческого термина «kalon» латинским «honestum». Направление интерпретации задавало само изначальное значение термина «rectitude», унаследованное от латинского источника – «rectitudo», и неявно – опыт его концептуализации в философии. Например, концепт «rectitudo» является центральным в трактате Ансельма Кентеберийского «Об истине» (1080–1085). На русский язык он передается понятием «правильность». Через это понятие Ансельм определял истину. Истина, которая характеризует не только высказывания и мнения, но также волю и действия, сущность вещей, есть не что иное, как правильность, воспринимаемая умом<sup>167</sup>. А правильность выражает соответствие чего-либо своему предназначению или соответствие должному. Например, правильность, или истина воли, проявляется в том, что человек желает того, чего должно желать, или того, для желанья чего ему была дана воля, а правильность действий состоит в совершении должного. Присутствие нормативного элемента в понятии правильности стало для Ансельма основанием для отождествления его с понятием справедливости (iustitia)<sup>168</sup>. Поскольку же и истина определяется через правильность, то в его концепции понятия истины, правильности и справедливости едины и взаимопределяемы. По существу Ансельм говорит о двух видах правильности. Первый выражает меру соответствия чего-либо своему назначению, определенного рода долженствование. Другой является причиной всех видов правильности в мире, высшей, единой истиной, которая «никому ничего не должна, и она есть то, что есть, не по какой другой причине, кроме той, что существует»<sup>169</sup>. Правильность во втором значении совпадает со справедливостью в метафизическом смысле, которая выражает должный порядок в мире в целом. В метафизическом смысле можно считать справедливым животное, слепо следующее своему инстинкту, поскольку тем самым оно проявляет себя так, как и должно проявлять себя животное, или огонь, поскольку он горячий. Но Ансельм также

<sup>167</sup> См.: *Ансельм Кентеберийский. Об истине // Ансельм Кентеберийский. Соч. М., 1995. С. 186, 187.*

<sup>168</sup> «...Если нечто является должным, оно является справедливым и правильным; и ничто другое не существует справедливо и правильно, кроме того, что является должным; я думаю, не может быть справедливость ничем другим, кроме правильности» (Там же. С. 187).

<sup>169</sup> Там же. С. 184.

говорит и о справедливости в узком, собственно моральном смысле слова. В моральном значении справедливость присуща исключительно разумным существам. Она означает правильность воли (желание того, что должно желать), сохраняемую ради нее самой, а не по принуждению или ради внешней награды, и предполагает свободу. Лишь такая справедливость является предметом моральной оценки, знаком морального достоинства человека. Для того, чтобы быть справедливым и достойным, моральный субъект должен знать, что является правильным, желать того, что является правильным именно потому, что оно является правильным, и ни по каким иным причинам, а также воплощать правильное в поступках. И как бы ни понималась *rectitudo*-правильность – в метафизическом или в моральном контексте – определяющими для этого понятия в концепции Ансельма является его необходимая связь с истиной, разумом и должным. Тот же акцент в понятии *rectitude*-морали существенен в интеллектуалистских концепциях.

В работах Бэлгай и Прайса термин «*rectitude*» в различных контекстах употреблялся для выражения существенной моральной и неморальной характеристики – действий, способностей. Например, «*rectitude*» в применении к познавательным способностям человека выражает меру их адекватности, соответствия стоящим перед человеком познавательным задачам. Термин «*rectitude*» также использовался для обозначения синонима добродетели, морали вообще, универсального морального закона (последние два значения характерны именно для прайсовского употребления «*rectitude*»). Вполне определенно можно утверждать, что при обозначении моральной сферы с помощью понятия «*rectitude*» подчеркивалась рациональная природа морали, ее связь с истиной и разумом, а также долженствовательный характер. Бэлгай прямо противопоставлял данное понятие в применении к моральным действиям понятиям красоты и удовольствия от ее восприятия, подчеркивая: «Следует помнить, что мы исследуем не *красоту* или *удовольствие*, а только *rectitude* моральных действий»<sup>170</sup>. И далее он определял «*rectitude*» моральных действий как их соответствие разуму<sup>171</sup>. У Прайса понятие «*rectitude*» стало максимально обобщенным, по значению эквива-

<sup>170</sup> Balguy J. The Foundation of Moral Goodness. Part I // Balguy J. Op.cit. P. 397.

<sup>171</sup> См.: Ibid. P. 397.

лентным современному понятию морали, так что вполне корректно передавать его на русский язык термином «мораль». Прайс описывал «rectitude» как универсальный закон, определяющий существование мироздания, и как правило, обращенное к человеку. Rectitude-правило задает меру, стандарт, с которым человек должен соотносить свои поступки, и совпадает с разумом<sup>172</sup>.

В последующем развитии моральной философии термин «rectitude» оказался постепенно вытесненным из этического лексикона. Можно предположить, что хотя бы отчасти это было связано с тем, что изначально данный термин имел содержательно-определенное значение, указывающее на рациональную природу морали и ее долженствовательный характер. Акцентирование рациональности и императивности морали в самом ее обозначении имело особый смысл в контексте противостояния интеллектуализма и сентиментализма. Вне данного контекста оно перестало быть актуальным. В силу особенностей значения «rectitude» в качестве обобщающего термина для обозначения всей моральной сферы не мог конкурировать с «morality» («мораль»). С одной стороны, термин «rectitude» был шире понятия морали, если употреблялся в метафизическом контексте, с другой – в применении к моральной сфере он был более специфичным в силу устойчивой ассоциации с истиной и разумом. Для выражения содержательно-определенного, конкретного значения, ассоциировавшегося с «rectitude», стали использоваться другие, родственные ему понятия<sup>173</sup>, в частности – понятие «right». Однако все они уже акцентировали не столько рациональность морали, сколько ее долженствовательный характер.

<sup>172</sup> См.: Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 108.

<sup>173</sup> Например, Д. Стюарт в Предисловии к английскому изданию 1892 г. «Теории нравственных чувств» Адама Смита указывает на то, что в данном произведении Смит для обозначения качества поведения, которое другие моралисты называли, как правило, термином «rectitude», применяет «propriety» – надлежащее (Stewart D. On the Theory of Moral Sentiments, and the Dissertation on the Origin of Languages // *Smith A. The Theory of Moral Sentiments; to Which is Added a Dissertation on the Origin of Languages*. L., 1892. P. XXII) (подробный анализ данного понятия в употреблении Смита см.: Апресян П.Г. Понятие «надлежащее» в «Теории нравственных чувств» Адама Смита // Историко-философский ежегодник. М., 2005. С. 88–107). Следует отметить, что Смит использует и термин «rectitude», однако по частоте его употребление несоизмеримо мало с употреблением термина «propriety».

## 2. Мораль, моральное чувство и необходимая истина

Во Введении к «Обозрению основных вопросов морали» Прайс, определяя свою позицию, формулирует два основных утверждения. Первое состояло в том, что существенные для моральной сферы проблемы он будет рассматривать иначе, чем их рассматривали до него. Осуществление данного намерения Прайсу в определенной мере удалось, главным образом благодаря тому, что он равно критично относился и к своим идейным союзникам, и к своим оппонентам. Его моральной философии, конечно, присущи индивидуальные черты. Это дало основание некоторым исследователям сделать вывод о том, что Прайс как философ настолько уникален, что любая попытка квалифицировать его моральную философию в контексте определенной традиции является неточной и некорректной. Такова позиция Уинстона Барнса, кому причисление Прайса к представителям «интеллектуалистской школы», основателями которой считаются Камберленд и Кадворт, кажется слишком большой вольностью. Ссылаясь на Батлера и солидаризируясь с ним, Барнс указывает на два основных подхода к исследованию морали в этике XVIII в., общим для которых являлось стремление соединить мораль и природу. Отличие же состояло в том, что в рамках одного направления эта задача решалась посредством конструирования определенной метафизики, а в рамках другого – посредством описания психологической природы человека. Так вот подход Прайса, по мнению Барнса, не был ни метафизическим, ни психологическим, а был гносеологическим. Особенность же данного подхода Барнс видит в том, что в его контексте этические проблемы рассматриваются с точки зрения особенностей морального суждения и исследовательское внимание сосредоточивается на вопросе о том, что именно утверждается в моральном суждении. При данном подходе особенно важной становится проблема природы моральной способности как такой, с помощью которой человек воспринимает моральные различия. Данная проблема является центральной в «Обозрении...» Прайса. Он стремился показать, что объективность и уникальность моральных суждений может быть обоснована лишь в том случае, если признать, что в моральных суждениях фиксируется нечто уникальное в мире и делает это при помощи разума. Так что, по убеж-

дению Барнса, этика Прайса противостоит не только сентименталистским, но и интеллектуалистским концепциям, авторы которых пытались продемонстрировать, что порочность с метафизической точки зрения представляет собой противоречие, и поэтому, в отличие от Прайса, оказались неспособными обосновать уникальность и объективность моральных суждений. Барнс полагает, что Прайс не был озабочен построением особой метафизики и не стремился вывести этику из логики, а был сосредоточен исключительно на гносеологии морали. Барнс также возражал против рассмотрения этики Прайса как наиболее близкой по идейному содержанию этике Канта. В моральной философии Прайса Барнс увидел провозвестника интуитивистской этики начала XX в., особое сходство он обнаружил в идеях Прайса и Росса<sup>174</sup>.

С квалификацией подхода Прайса как преимущественно гносеологического невозможно не согласиться. Однако едва ли в приверженности данному подходу следует видеть своеобразие и уникальность его этики. Напротив, гносеологический подход к исследованию морали был вообще характерен для новоевропейской этики. С этой точки зрения позиция Прайса не отличается от позиции ни его идейных предшественников Кадворта, Кларка, Волластона, Бэлгая и др., ни его оппонентов, в первую очередь Хатчесона. И для интеллектуалистов, и для сентименталистов вопросы о природе морального знания, о характере моральной способности были приоритетными. Именно решение данного вопроса определяло этическую позицию как интеллектуалистскую или сентименталистскую. С этой точки зрения Прайс, несомненно, является интеллектуалистом, одним из самых последовательных представителей интеллектуалистской школы.

Возможно, Барнс, как и некоторые интуитивисты первой половины XX в., увидел в Прайсе идейно близкого автора, поскольку он действительно значительное внимание уделял анализу специфики моральных суждений. Стремясь к особой точности и строгости в определении их своеобразия, Прайс критично относился к различным попыткам в моральной философии выразить это своеобразие, предпринимались ли они сентименталистами или интеллектуалистами. Думается, он разделял критику Хатчесона в

<sup>174</sup> См.: *Barnes W.H.F. Richard Price: A Neglected Eighteenth Century Moralists // Philosophy. 1942. Vol. 17. № 66, April. P. 159–160.*

адрес Кларка, Гилберта Бернета, Волластона и некоторых других интеллектуалистов, которые рассматривали моральные суждения как выражающие пригодность или непригодность действий, как обозначение истины или лжи, как соответствие вечным и неизменным отношениям вещей и т. п. Хатчесон считал все эти определения нерелевантными морали, не выражающими ее своеобразие<sup>175</sup>. И Прайс в данной оценке с Хатчесоном не расходился. Возможно, именно обоснованная критика в адрес интеллектуалистов со стороны Хатчесона стимулировала стремление Прайса быть более последовательным и точным в своем объяснении морали. Однако внимательное отношение последнего к «способам выражения» в этике вовсе не свидетельствует о том, что анализ моральных суждений составлял главный предмет его философствования, как это было в интуитивизме XX в. Прайс был сосредоточен на обосновании морали в единстве ее существенных характеристик. Специфика же моральных суждений интересовала его с точки зрения определения тех необходимых условий, при которых моральные суждения могли адекватно выражать мораль. Барнс же, полагая, что предметом исследования Прайса являются исключительно моральные суждения, сделал к тому же вывод о неправомерности аналогий между этическими концепциями Прайса и Канта. Как это будет показано далее, вопреки мнению Барнса, Прайс, выстраивая определенное понимание морали, во многом предвосхитил кантовскую концепцию.

Что же касается замечания о том, что Прайс не стремился к построению метафизики, то с Барнсом можно согласиться лишь отчасти. Прайс не стремился к построению метафизики как к цели самой по себе, поскольку был, несомненно, практически мыслящим философом. Вместе с тем Прайс не считал возможным осмысление и тем более решение практических моральных и политических проблем вне целостного понимания мира. Поэтому, хотя у Прайса действительно не было специального произведения, посвященного обоснованию особой метафизической системы, подобного, например, «Истинной интеллектуальной системе универсума» Кадворта, его моральная гносеология предполагает особую

<sup>175</sup> См., напр.: *Hutcheson F. Treatise II. Illustrations Upon the Moral Sense // Hutcheson F. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense. Indianapolis (Indiana), 2002. P. 161–173.*

метафизику и укоренена в ней. На это вполне определенно указывает второе основное утверждение, сформулированное Прайсом во Введении. В этом утверждении Прайс определил свой главный замысел, который он намеревался осуществить в «Обозрении...» и который выражал особенность его позиции. Этот замысел состоял «в возведении обязанностей добродетели к истине и природе вещей и затем – к Божеству»<sup>176</sup>. Примечательно, что Лабушей считал реализацию данного замысла успешной и, более того, именно в ней видел главный вклад Прайса в философию<sup>177</sup>. Связывая мораль с истиной, природой вещей и Божеством, Прайс по существу указывал на следующие ее существенные характеристики: она объективна, абсолютна, в своей абсолютности беспредпосылочна, не детерминирована извне, автономна и универсальна.

Такое же представление о морали обосновывалось не только в интеллектуализме, но и в сентименталистской этике<sup>178</sup>. Однако в противоположность интеллектуалистам сентименталисты считали, что источником морали и главной моральной способностью может быть только особое моральное чувство (*moral sense*). В сентименталистской этике оно противопоставлялось разуму, весьма ограниченно понимаемому, с одной стороны, как дискурсивный рассудок, с другой – как обывательский здравый смысл. Утверждение о «чувственной» природе морали в сентиментализме к тому же служило выражению своеобразия морали. При этом сентименталисты наделили моральное чувство всеми необходимыми характеристиками для того, чтобы с его помощью человек мог познавать автономную, абсолютную мораль и, основываясь на абсолютном критерии, оценивать поступки людей, устанавливать цели собственных поступков, независимо от авторитетов, соображений личной выгоды или неосознанных влечений. Интеллектуалисты же неправоммерно отождествляли моральное чувство, как оно понималось в сентименталистской этике, в гносеологическом аспекте с ощущением, а в психологическом – со склонностью, поэтому с их

<sup>176</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 11.

<sup>177</sup> См.: *Laboucheix H.* Richard Price as Moral Philosopher and Political Theorist. P. 55. Лабушей также совершенно точно замечает: «Систему Прайса характеризуют два направления мысли: одно – от математики к физике, другое – от метафизики к этике» (См.: *Ibid.* P. 5).

<sup>178</sup> Об этическом сентиментализме см.: *Апресян Р.Г.* Из истории европейской этики Нового времени (этический сентиментализм).

точки зрения моральное чувство как часть эмпирической природы человека не могло быть источником морали, в морали оно могло выполнять лишь вспомогательную роль. Интеллектуалисты XVII–XVIII вв. связывали мораль не с природой человека, а природой вещей, с необходимой, абсолютной истиной. Вопрос о природе морали в этических учениях как интеллектуалистов, так и сентименталистов предстал в виде вопроса об источнике моральных идей.

Противопоставляя свою позицию сентиментализму, Прайс сформулировал ключевой вопрос этики как дилемму разума и чувства. При этом под чувством он имел в виду понятие морального чувства в концепции Хатчесона. Как было отмечено выше, некоторые современные исследователи замечают, что и понимание морали, и представление о моральной способности у Прайса и Хатчесона практически не различаются<sup>179</sup>. Сам Прайс чувствовал близость своего представления о морали представлению Хатчесона. Однако принципиальное неприятие самой «эмпирической» терминологии не позволило Прайсу увидеть это. Впрочем, и критика интеллектуализма в исполнении Хатчесона прежде всего определялась ограниченным пониманием разума и изначально предвзятым отношением к рационализму.

«Трактат о моральном добре и зле» Прайс начинал с определения своего отношения к этике «выдающегося писателя» Хатчесона: «Он действительно хорошо показал, что мы обладаем способностью, заставляющей нас *непосредственно* одобрять или не одобрять действия независимо от соображений личной выгоды; и что высочайшие наслаждения жизнью зависят от этой способности»<sup>180</sup>.

<sup>179</sup> Например, У.Д.Хадсон пишет, что в вопросе об источнике моральных идей «...думается, спор между Прайсом и Хатчесоном был не более, чем спором о словах <...> То, что Хатчесон говорил о своем моральном чувстве, мог бы сказать и Прайс о своем понимании. Однако реальное разногласие между Прайсом и Хатчесоном заключается в онтологическом значениях этих двух терминов для рационалистов и эмпириков восемнадцатого века. Рационалист считал, что знание реальности дает разум, эмпирик – что его дает опыт, т. е. чувство или ощущение» (*Hudson W.D. Reason and Right. A Critical Examination of Price's Moral Philosophy. P. 2–3*). Р.Г.Апресян показывает, что в сентименталистской трактовке моральное чувство «освящено разумом». В ходе полемики Хатчесона с интеллектуалистами «рационалистические характеристики морального чувства явно усиливаются» (*Апресян Р.Г. Из истории европейской этики Нового времени. С. 20–21*).

<sup>180</sup> *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 14.*

По словам Прайса, если бы Хатчесон ограничился таким пониманием морального чувства как моральной способности вообще, его позиция ни у кого не могла бы вызывать возражений. Однако Прайс заметил, что в Предисловии к трактату, посвященному страстям<sup>181</sup>, Хатчесон отказывается от роли первооткрывателя морального чувства и говорит, что это понятие в истории философии существует давно<sup>182</sup>. Такого признания для Прайса оказалось достаточно, чтобы сделать вывод о сенсуалистической трактовке морального чувства Хатчесоном: «Очевидно, что он рассматривает его как результат *определенного устройства* нашего духа или как *встроенный произвольный принцип*, посредством которого нам дано получать *удовольствие* от определенных моральных объектов, форм и питать отвращение к другим, подобно удовольствиям и отвращениям, данным нам любым другим из наших чувств»<sup>183</sup>. В таком случае, по Прайсу, единственный ключевой вопрос этики – вопрос об основании морали – состоит в следующем: если мы признаем, что способны к восприятию моральных идей правильного и неправильного (*right and wrong*), то должны также решить, что означают эти идеи: либо то, какими в действительности являются действия, к которым мы прилагаем их, либо всего лишь наши *чувства*. Соответственно способность восприятия этих идей должна быть либо разумом, который устремлен к познанию истины, либо чувством. Если мы выбираем первое, тогда «мораль равно неизменна со *всей истиной*», если последнее – тогда мораль производна от «различного устройства *чувств* существ, она *кажется* им»<sup>184</sup>. Исходя из этого, свое исследование в «Обзрении...» Прайс предваряет четкой формулировкой собственной позиции: «Какая наша способность воспринимает различия *правильного и неправильного*? Мой ответ. **Понимание**»<sup>185</sup>.

С точки зрения Прайса, в концепции сентименталистов, хотя бы они того или нет, мораль оказывается субъективной, производной от чувственной природы человека. Если же мы признаем, что мо-

<sup>181</sup> Речь идет о работе Хатчесона «An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense» (1728).

<sup>182</sup> См.: *Hutcheson F. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense. Indianapolis, 2002. P. 9.*

<sup>183</sup> *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 14.*

<sup>184</sup> *Ibid. P. 16.*

<sup>185</sup> *Ibid. P. 17.*

раль объективна, как считал Прайс, то должны признать, что она имеет рациональную природу. При этом рациональность морали вытекает из представления о ее объективности. По-другому говоря, если мораль – не каприз, не своеволие, не скрытое своекорыстие, не осуществление права сильнейшего, она может быть только рациональной.

Рациональная природа морали в концепции Прайса проявлялась в ее единстве с необходимой истиной. Вне единства ни мораль, ни истину помыслить невозможно, они «должны выстоять или пасть вместе»<sup>186</sup>. Понятие необходимой истины Прайс интерпретировал как безусловное условие всего существующего, как абсолют. Можно сказать, что необходимая истина выражает принцип существования универсума, обеспечивающий единство и осмысленность последнего. Необходимая истина божественна по своей природе. Благодаря приобщенности к ней каждая вещь имеет неизменную сущность. В понятии необходимой истины Прайса термин «необходимая» имеет особый смысл: в противоположность случайному, необходимо существует то, несуществование чего нельзя помыслить без противоречия<sup>187</sup>. Кроме того, необходимость, с его точки зрения, проявляется в самодостаточности (беспредпосылочности, индетерминированности извне) и абсолютной полноте<sup>188</sup>. Необходимая истина в трактовке Прайса содержала все возможные истины. Различение истин в сознании людей он объяснял невозможностью для конечного разума охватить единство бесконечной истины. В действительности же необходимая истина проста (в платоновском смысле), или неделима, она едина и единственна для всех.

Тождественная с необходимой истиной мораль в концепции Прайса наделяется теми же, что и необходимая истина, характеристиками: она абсолютна, безусловна, самодостаточна, полна, содержит все моральные идеи (правильного и неправильного, обязанности, долга, справедливости, добродетелей и т. д.). Все моральные идеи «восходят к одной общей идее и должны быть рас-

<sup>186</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 85.

<sup>187</sup> См.: Price R. A Dissertation on the Being and Attributes of the Deity // Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 287. [Далее ссылки на «Рассуждение о Бытии и Атрибутах Божества» даются по данному изданию.]

<sup>188</sup> См.: Ibid. P. 287–289.

смотрены как всего лишь различные проявления, видоизменения первичного, всеуправляющего закона...»<sup>189</sup>. Поэтому мораль не только едина, но и единственна для всех.

Соединенная с необходимой истиной мораль в концепции Прайса предстает в виде закона мироздания, или в виде закона природы: «Это *первый* и *высший* закон, которому все другие законы обязаны своей силой, от которого они зависят и единственно благодаря которому они могут иметь обязывающую силу. Это *универсальный* закон. Он управляет всем творением: люди и все рациональные существа живут в подчинении ему. Это источник и принцип (guide) всех действий самого Божества, на нем основаны его трон и правление. Это *неизменный* и *не допускающий исключения* закон <...> Он не имеет начала (date). Он никогда не был создан или введен в действие. Он первичен по отношению ко всем вещам. Он сам в себе содержит свое начало и обоснование, всегда сохраняет свою действенность и мощь неизменными. Он современник вечности, настолько же неизменен, как необходимая, бессмертная истина, настолько же независим, как существование Бога, и настолько же священен и величественен, как его природа и совершенство. *Власть* (authority), которой он обладает, присуща ему по природе, она непроеизводна и абсолютна <...> В действительности очевидно, что не существует, строго говоря, никакой другой власти – ничего, что могло бы требовать нашего подчинения, или что должно *руководить* и *управлять* небом и землей»<sup>190</sup>. В данной интерпретации моральный закон тождественен закону природы. Прайс характеризует его как некую сверхприродную безусловную необходимость, обуславливающую возможность существования всего универсума. В отличие от представления Канта о параллельности ноуменального и феноменального миров, с точки зрения Прайса, сам «феноменальный» мир не может существовать вне «ноуменального», он обрушится в хаос. Озабоченный утверждением объективности морали, Прайс стремился укоренить мораль в природе вещей, и по логике его мысли сама мораль оказывается сверх-, но все же природным законом универсума.

Представление Прайса о морали как о законе природы выражало лишь один из ее аспектов. Второй существенный аспект состоял в том, что в его концепции мораль выступала в качестве

<sup>189</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 165.

<sup>190</sup> Ibid. P. 109–110.

не только закона мироздания, но и императива, адресованного каждому человеку и всякому рациональному существу вообще, то есть в качестве универсального закона-требования. В представлении Прайса об универсальности морального закона можно выделить два значения. Во-первых, моральный закон универсален в смысле общедейственности и в этом аналогичен законам природы, скажем, закону всемирного тяготения. Во-вторых, из контекста рассуждения Прайса очевидно, что как императив – «некоторая мера, или стандарт, с которыми мы должны соотносить наши действия»<sup>191</sup> – моральный закон универсален и в смысле адресованности: он обращен не только к каждому человеку, но и ко всякому существу, обладающему разумом, и даже к Божеству: «*Мораль* (rectitude) – это закон так же, как и *правило* для нас ... он не просто *управляет* (directs), но *обязывает* (binds) всех в той мере, в какой воспринимается»<sup>192</sup>. Другого правила действий в собственном смысле слова, по утверждению Прайса, быть не может. Такое правило может восприниматься исключительно с помощью разума, и только он может принуждать человека к следованию моральному закону. Именно в следовании собственному разуму проявляется моральность человека. Близкое понимание универсальности морального закона можно обнаружить и у Хатчесона в утверждениях об универсальной адресованности морального чувства и благожелательности<sup>193</sup>. Однако, с точки зрения Прайса, по самой своей природе никакое, в том числе и моральное чувство не может быть ни способностью, воспринимающей моральный закон, ни повелевающей способностью. В представлении о морали как о законе разума, обращенном ко всем рациональным существам, Прайс предвосхищает концепцию категорического императива Канта. Однако позиция Канта существенно отличается от прайсовской тем, что он не только не связывал универсальный моральный закон с природой вещей, а напротив, категорически возражал против подобных попыток. Прайс же лишь в соединении морали с необходимой истиной, природой вещей видел единственную гарантию против превращения морали в произвол. Сентименталистская этика, связывающая мораль всего лишь с природой человека, по

<sup>191</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 108.

<sup>192</sup> Ibid.

<sup>193</sup> См.: Апресян П.Г. Всеобщность // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001.

его мнению, не содержала таких гарантий, а потому едва ли могла быть серьезным убедительным ответом на этико-философские концепции, в которых мораль выводилась из воли Бога, человека, государственных законов или обычаев. Поэтому, возражая против сентиментализма, Прайс сформулировал свою позицию: «Мораль основана на истине и разуме, или <...> она равно необходима и незыблема, воспринимается той же способностью, что и естественные соотношения и сущностные различия вещей»<sup>194</sup>.

Открытость морали пониманию каждого человека Прайс объяснял тем, что она как часть необходимой истины является не внешней по отношению к человеку силой, а единственным имманентным законом человеческого существования и поэтому *непосредственно* доступна каждому, кто обладает разумом. При этом индивидуальный разум, одновременно представляющий универсальное начало в человеке, выступает в качестве императивной инстанции. Следуя указаниям разума, человек непосредственно соединяется с бытием, реализует себя в качестве морального существа. Разум в концепции Прайса – единый источник морального знания и морального действия. Мораль рациональна еще и в том смысле, что в силу своих существенных особенностей доступна исключительно разумному познанию. Кроме того, рациональный характер морали определяется тем, что только разум может быть основанием ее императивности.

### **3. Мораль, общественные законы, воля законодателя**

Развитие этической концепции Прайса, а еще в большей степени его непосредственных предшественников Кадворта и Кларка было стимулировано этико-философской теорией Гоббса, который считал, что мораль конституируется гражданским законом.

Главная претензия интеллектуалистов XVII – XVIII вв. к этике Гоббса была обусловлена явной, как им казалось, нравственно-практической и теоретической несостоятельностью двух основных его утверждений. Во-первых, Гоббс утверждал, что именно закон устанавливает все моральные различия и моральную обязанность. Во-вторых, поскольку единственным законодателем, по

<sup>194</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 128.

Гоббсу, является суверен, который издает закон и поддерживает его своей волей, то получается, что именно воля суверена является источником моральных различий и моральной обязанности. Нравственную несостоятельность такой позиции интеллектуалисты видели в том, что она не содержит гарантий против морального релятивизма и нигилизма, наоборот, опираясь на нее, мораль можно использовать в качестве средства прикрытия своекорыстных устремлений, скажем, злоупотребления властью, конформизма, нежелания принять на себя ответственность за совершение поступка согласно собственному убеждению и т. п. Теоретическая несостоятельность обнаруживалась во внутренней противоречивости концепции Гоббса и аналогичных концепций. Например, Кларк критиковал Гоббса именно за это. Гоббс исходил из того, что до учреждения общественного договора и установления гражданского закона не существовало никаких моральных различий. Это означало, что все действия в естественном состоянии являются морально нейтральными и вполне допустимо разрушать жизнь других людей не только ради самосохранения, но и ради развлечения или по прихоти. Такая жизненная практика обречена, она исчерпает себя вместе с гибелью всего человечества. Для предотвращения такого исхода люди должны заключить определенные соглашения, ведущие к установлению гражданского состояния.

Комментируя ход мысли Гоббса, Кларк замечал, что сама потребность в предотвращении саморазрушения человечества, ее осознание и принятие реальных мер, препятствующих этому, с очевидностью указывают на то, что до всяких договоров и законов самоистребление человечества признается «непригодным и неразумным», или изначальным злом, злом самим по себе. Таким образом, как считал Кларк, Гоббс и его идейные союзники «непоследовательно признают саму вечную изначальную пригодность вещей» и оказываются в противоречии со своими исходными предпосылками, согласно которым такой «изначальной пригодности» не существует<sup>195</sup>. В действительности же само рассуждение Гоббса

<sup>195</sup> См.: *Clarke S. A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation // Clarke S. A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. Glasgow: Printed for Richard Griffin and Co., 1823. P. 127.*

очевидно предполагает, что принудительный характер самого гражданского закона обосновывается имплицитным принятием в качестве абсолютной изначальной положительной моральной ценности мира, а в качестве абсолютной отрицательной ценности – раздора, вражды, по отношению к которым позитивный гражданский закон вторичен. Он не учреждает моральных различий, а детерминирован ими. В противном случае ни один закон не был бы лучше другого, и вообще не существовало бы никаких оснований для установления каких бы то ни было законов<sup>196</sup>. Поэтому остается лишь открыто признать, что некоторые вещи по самой своей природе являются добрыми, разумными, пригодными для осуществления, например: верность слову, выполнение справедливых договоров и т. д., а другие – нарушение слова, отказ выполнять справедливые соглашения, нанесение вреда тем, кто не заслуживает такого обращения, и т. д. – злыми. Наконец, есть и такие вещи, которые по своей природе безразличны. Кларк подчеркивал, что гражданские законы и власть не являются источником моральных различий и обязывающей силы, они лишь провозглашают, подтверждают и принуждают к совершению морально добрых действий и к отказу от совершения злых действий тех людей, которые не способны в своей жизни руководствоваться исключительно правильным суждением<sup>197</sup>.

Следует отметить, что Гоббс вовсе не отказывался от признания «изначальной пригодности», укорененной в природе вещей. Он ссылаясь на существование естественных, божественных законов, к числу которых в первую очередь относил моральные. Такого рода законы Гоббс характеризовал как неизменные и вечные, «ибо несправедливость, неблагодарность, надменность и гордость, криводушие, лицепрятание и остальные пороки никогда не могут стать правомерными, так как никогда не может быть, чтобы война сохраняла жизнь, а мир ее губил»<sup>198</sup>. Эти законы и составляют, по Гоббсу, предмет изучения моральной философии. Однако до учреждения государства они представляют собой лишь «заклучения» и «тео-

<sup>196</sup> См.: *Clarke S. A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. P. 128.

<sup>197</sup> *Ibid.*

<sup>198</sup> *Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма, и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Собр. соч.: В 2 т. Т. II. М., 1991. С. 207.*

ремы» о том, что именно ведет к миру, но не принуждают к нему, поэтому их нельзя считать законами в собственном смысле слова. В представлении Гоббса, закон в точном значении этого термина предполагает принудительную силу. Принудительный характер естественные «заклучения» и «теоремы» обретают только в результате законодательного акта. Лишь сформулированные в гражданском законе приказания «могут установить, что есть беспристрастие, справедливость и добродетель, и сделать все эти правила поведения обязательными»<sup>199</sup>. Именно в этом смысле гражданский закон конституирует моральные различия, обязанности и пр., именно в этом смысле природа последних социальна. Кроме того, Гоббс подчеркивал, что «естественный и гражданский законы совпадают по содержанию» или что «во всех государствах мира естественный закон есть часть гражданского закона»<sup>200</sup>. Так что вряд ли позиция Гоббса была настолько внутренне противоречива в том смысле, на который указывал Кларк. Однако для интеллектуалистов существенно было не только то, что не гражданский закон и не воля суверена-законодателя устанавливают моральные различия и обязанности, а сами моральные различия служат основанием для установления гражданского закона и определяют его моральную легитимность, но и то, что мораль обладает обязывающей силой по самой своей природе, а не обретает ее в результате установления гражданских законов.

Возражения Прайса против концепции Гоббса аналогичны возражениям Кларка. Помимо Гоббса, он критиковал Локка, Камберленда и Пэли<sup>201</sup>, которые так или иначе связывали природу морали с социальностью – с позитивными законами, обще-

---

<sup>199</sup> Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма, и власть государства церковного и гражданского. С. 207.

<sup>200</sup> Там же.

<sup>201</sup> Сочинение Уильяма Пэли «Принципы моральной и политической философии» вышло в 1785 г. – уже после того, как дважды было переиздано «Обозрение...» Прайса. Оно сразу же стало весьма популярным среди современников (в последующие двадцать лет оно переиздавалось 15 раз). Прайс не мог не выразить своего отношения к концепции, которая была неприемлема с его точки зрения. Он включил в третье издание «Обозрения» в качестве примечания довольно пространственный комментарий к «Принципам моральной и политической философии» Пэли (См.: *Price R. Appendix, Containing Additional Notes, and a Dissertation on the Being and Attributes of the Deity. Note F // Price R. Op. cit. P. 282–284*).

ственным мнением и традициями. В противостоянии всем этим трактовкам, настаивая на беспредпосылочности морали, Прайс по существу указал на то, что моральные различия правильного и неправильного *изначально* определяют человеческое сознание, конституируют его, человек в силу внутренней приобщенности к необходимой истине обречен воспринимать мир через призму противоположности правильного–неправильного, находится ли он в естественном или в гражданском состоянии. Именно эта изначальная противоположность определяет выбор человека, будь то индивидуальный жизненный выбор обычного человека или выбор суверена при установлении закона. Поэтому, настаивал Прайс, «даже если вместе с Гоббсом и оратором в “Горгий” Платона мы предположим, что сильнейшие могут подавлять слабейших и брать себе все, что смогут захватить, или что неограниченная власть предоставляет неограниченное право, то это все еще оставляет нас в сфере идеи *правильного* и всего лишь устанавливает *другую* ее *разновидность*»<sup>202</sup>. В любом случае, даже когда предполагают, что моральные различия и обязанности производны от законов и договоров, неизбежно признают «что-то *до* них, не абсолютно безразличное в отношении выбора: что-то доброе и злое, правильное и неправильное, что порождает их и их основание и что, когда они созданы, заставляет их исполнять»<sup>203</sup>. Иначе не было бы никаких оснований для установления и исполнения законов. И если скрыто признают, что моральные различия существуют до всяких позитивных законов и договоров, традиций и пр. (как, например, следует из рассуждения Гоббса), то увязывание морали с этими явлениями ничего в последней не объясняет, лишь вносит в это объяснение опасную путаницу. Кроме того, подобные выведения морали из позитивных законов и обычаев содержат круг в объяснении, поскольку мораль объявляют производной от того, что имплицитно признается морально значимым. В том случае, когда всерьез думают, что никаких изначальных, беспредпосылочных моральных различий не существует, а их порождают закон, обычай, воспитание и т. п., то, считает Прайс, такое представление неизбежно ведет к утрате морального критерия поступков человека, его подмене внеморальными, будь то содействие счастью, стрем-

<sup>202</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 112.

<sup>203</sup> Ibid. P. 112–113.

ление избежать божественного наказания, юридических санкций, осуждения со стороны общественного мнения и т. п. Утрата специфически морального критерия в конечном счете оборачивается моральным релятивизмом и нигилизмом.

Существенный теоретический изъян Прайс видел и в представлении Гоббса о том, что сам гражданский закон – источник моральных различий и принудительной силы моральных законов – является выражением воли законодателя или суверена. В таком случае и моральные законы оказываются всего лишь возведенной в закон волей суверена. Последняя, как считал Прайс, представляет довольно шаткое основание для морали и безусловно разрушает ее абсолютность и объективность. Дело не только и не столько в том, что воля, пусть даже самого достойного человека, неодолимо несовершенна, отягощена разного рода соблазнами и искушениями, но в принципиальной невозможности и недопустимости рассматривать любую, даже божественную волю в качестве источника и основания морали. Прайс подчеркивал: «Воля и законы не означают ничего, абстрагированные от чего-то предшествующего им в характере законодателя и в отношениях существ друг к другу, что придает им силу и превращает неподчинение в преступление»<sup>204</sup>.

Тема соотношения божественной воли и морали в интеллектуализме XVII–XVIII вв. была особенно актуальна и по-своему драматична. Это и понятно, если принять во внимание тот факт, что интеллектуалисты, которые видели свою цель в обосновании абсолютности и автономности морали, в большинстве своем были священниками и теологами. Как замечает Лабушей, вопрос о соотношении воли Бога и морали является самой деликатной частью системы Прайса. Совершенно справедливо он указывает на то, что, стремясь отстоять абсолютность морали и автономию морального субъекта, Прайс по существу оказывается в шаге от признания существования Бога избыточной гипотезой<sup>205</sup>. И все же этого шага Прайс не сделал, более того, он считал существование Бога не гипотезой, а несомненным фактом, интуитивно осознаваемым каждым человеком. В подтверждение этого факта он вполне традиционно ссылаясь на образ универсума, который, по его убеж-

<sup>204</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 52.

<sup>205</sup> См.: Laboucheix H. Richard Price as Moral Philosopher and Political Theorist. P. 53.

дению, не мог быть результатом случайных причин или стечения обстоятельств, а с очевидностью является свидетельством «могущества и мудрости могущественной и мудрой причины»<sup>206</sup>.

Прайс хорошо осознавал напряженность внутри собственной концепции между положениями об абсолютности морали, предполагающей ее беспредпосылочность, и о Боге как единственной безусловной причине всего существующего и пытался преодолеть ее. Возможное возражение против представления об абсолютной морали в рамках этики, исходящей из положения о Божестве как основе мироздания, он видел в следующем: последовательное утверждение абсолютности морали предполагает установление «... чего-то отличного от Бога, независимого от него и равно вечного и необходимого»<sup>207</sup>. Предположение же о существовании двух абсолютов в рамках одной и той же концепции недопустимо. По существу это же возражение против абсолютности морали рассматривал Кадворт. По признанию самого Прайса, пытаясь преодолеть данную трудность, он следовал за Кадвортом<sup>208</sup>.

Решение Кадворта состояло в том, что, помимо воли, он выделил в Божестве вечную и неизменную мудрость, которая присуща ему в той же мере, что и воля. Для того, чтобы понять, что имен-

<sup>206</sup> Price R. A Dissertation on the Being and Attributes of the Deity. P. 285.

<sup>207</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 85.

<sup>208</sup> В формулировке Кадворта данное возражение выглядело следующим образом: «Есть такие, которые все еще утверждают, что хотя и следует признать, что *моральное добро и зло, справедливое и несправедливое* не зависят от сотворенной воли, тем не менее они должны зависеть от произвольной воли Бога, поскольку природы и сущности всех вещей и, следовательно, всех истин и всей лжи зависят от нее. Если бы природы и сущности вещей не зависели от воли Бога, отсюда следовало бы, что нечто, не являющееся Богом, от Бога не зависит» (*Cudworth R. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. P. 27*). Формулируя данную позицию, Кадворт имел в виду Декарта, по убеждению которого, воля Бога абсолютно свободна и значит – ее ничто не определяет изначально. Любые другие предположения, в частности, о предшествовании добра и зла, истины и лжи и т. д. божественной воле неизбежно приведут к отрицанию ее абсолютной свободы: «Представление, будто воля Бога не была извечно безразличной ко всему тому, что было или могло быть когда-либо создано, противоречиво, ибо нельзя вообразить ни блага, ни истины, ни предмета веры, ни действия, ни, напротив, бездействия, идея которых содержалась бы в божественном разуме до того, как воля Бога определила себя к тому или иному совершению» (*Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Указ. изд. Т. 2. М., 1994. С. 317*).

но – воля или мудрость – является определяющей в существовании Божества, Кадворт предложил рассмотреть характерные особенности обеих. С его точки зрения, совершенно очевидно, что именно мудрость сама по себе, будучи определенной и неизменной, является правилом и мерой, в то время как воля, взятая сама по себе, слепа, смутна и неопределенна, а поэтому нуждается в управлении. В силу названных особенностей, согласно Кадворту, именно мудрость и истина должны управлять волей. Воля же сама по себе не имеет никакого влияния ни на мудрость Бога, ни на моральный характер его природы. Сфера действия божественной воли, по Кадворту, – это тварный мир, именно по отношению к нему божественная воля абсолютно свободна, но отнюдь не безразлична, как утверждал Декарт. В своем отношении она детерминирована бесконечной мудростью и бесконечной добротой<sup>209</sup>.

Вслед за Кадвортом Прайс также указал на различия в самом Божественном существе. Он считал недопустимым редуцировать все божественное существование к одному-единственному его проявлению – воле, которую можно возвеличить лишь «на руинах всех других его атрибутов»<sup>210</sup>. Между тем совершенно очевидно, что некоторые вещи независимы от воли Бога. Среди них Прайс назвал саму волю, собственное существование Божества, его вечность и бесконечность, различие между мощью и бессилием, мудростью и безрассудством, истиной и ложью, существованием и несуществованием<sup>211</sup>. Мораль относится именно к вещам такого рода – к тому, что ни в каком смысле не производно от воли Бога и не зависит от нее. Данное допущение, однако, не только не снимало проблему, связанную с признанием двух абсолютов, но и усугубляло ее. Прайс хорошо это понимал. Решение, которое он предложил, состояло в четком различии воли Бога и его природы. В таком случае из утверждения о том, что необходимая истина, мораль, мудрость и пр. вещи не зависят от воли Бога, никак не следует, что они не зависят от его природы. Каким же образом связаны необходимая истина, мораль и природа Бога?

Отвечая на данный вопрос, Прайс опирался на логику аргументации Кларка, который стремился показать, что пространство и время являются модусами бесконечной субстанции,

<sup>209</sup> См.: *Cudworth R. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*. P. 35–37.

<sup>210</sup> *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil*. P. 87.

<sup>211</sup> См.: *Ibid.* P. 85.

т. е. Бога. Смысл аргументации Кларка состоял в следующем. Человек неизбежно воспринимает пространство как бесконечное. Бесконечность же не является характеристикой чистого ничто, так как ничто не может иметь никаких свойств. Бесконечное пространство также не является чистой идеей и не может быть и субстанцией, поскольку оно есть не бесконечность, а бесконечное. Оно также не может быть свойством материи, поскольку материя конечна. Отсюда Кларк сделал вывод о том, что «пространство так же, как и длительность, есть некое свойство. Неизмеримость есть свойство неизмеримого бытия, подобно тому, как вечность есть свойство вечного бытия»<sup>212</sup>. Неизмеримое, или бесконечное и вечное бытие и есть Бог. При этом обладание свойствами пространства и времени проявляется не в том, что Бог существует в пространстве и времени, а в том, что «своим существованием он сам производит пространство и время»<sup>213</sup>.

Аналогичным образом Прайс соединил необходимую истину, включающую мораль, с природой Бога: «...Кажется абсолютно очевидным, что истина всегда имеет отношение к РАЗУМУ. Бесконечная, вечная истина предполагает бесконечный, вечный разум. Не являясь самой по себе ни *субстанцией*, ни *ничто*, она должна быть *модусом субстанции, или абсолютной (essential) мудростью и разумностью одного необходимого Существова*»<sup>214</sup>. Бог не порождает необходимую истину, мораль и пр. посредством волевого акта, он конституирует их самим фактом своего существования. Именно в этом смысле следует понимать высказывание Прайса о том, что Бог «... *разумен* не пониманием истины, но *будучи* истиной, и *мудр* не знанием всего познаваемого, но будучи тем интеллектуальным светом, который освещает все другие существа и делает их мудрыми и знающими. Следовательно, он скорее мудрость, чем *мудрый*, и скорее разум, чем *разумный*»<sup>215</sup>. А «в божественную разумность включена абсолютная мораль, вечная бесконечная власть и разум находятся с ней в неразрывной связи и подразумевают полное моральное совершенство...»<sup>216</sup>.

<sup>212</sup> Кларк С. Пятое письмо Кларка // *Лейбниц Г.В.Ф.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 510 (сноска).

<sup>213</sup> Там же. С. 509.

<sup>214</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 88.

<sup>215</sup> Price R. A Dissertation on the Being and Attributes of the Deity. P. 290.

<sup>216</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 89.

Прайс рассматривал природу Божества – неразложимое единство природы вещей, необходимой истины, морали и разума – в качестве основания (*substratum*) мироздания. Важно отметить, что в рамках его концепции Божество не обособлено от мира, своим постоянным присутствием в мире оно обеспечивает существование последнего<sup>217</sup>. Присутствие Божества не следует понимать таким образом, что оно полностью растворено в мире. Прайс подчеркивал, что Божество представляет собой не все существующее, а лишь то, что существует необходимо или выражает необходимый смысл, принцип существования универсума<sup>218</sup>. Божество необходимо в качестве не только действительной причины, но и понятия (*conception*) всего существующего<sup>219</sup>. Наиболее интимным образом Божество связано с человеком, с самой человеческой природой, оно – *«сила, с помощью которой мы действуем, разумность, с помощью которой мы понимаем, время и место, в которых мы живем, движемся и обладаем своим бытием»*<sup>220</sup>.

Необходимая истина, мораль, разум соединены с Божеством таким образом, что вне его они лишены бытия и представляют собой лишь некую умозрительную абстракцию, а Божество без них не может быть совершенным. По логике Прайса, к признанию существования высшего, всеблагаго существа ведет осознание абсолютности независимых от воли этого существа моральных различий: *«Можно сказать, что, если бы не было моральных различий, не могло бы быть моральных атрибутов Божества. Если бы не было ниче-*

<sup>217</sup> На это указывает Д.О.Томас, подчеркивая, что «Божество в трактовке Прайса не является отсутствующим хозяином, как это было у деистов, и пассивным наблюдателем, чья активная забота ограничена сотворением вселенной. Прайс не считает, что бесконечность власти, мудрости и благожелательности Бога исключает для него потребность в управлении функционированием вселенной. Напротив, Он постоянно поддерживает Свое творение и наблюдает за ним, гарантируя то, что события проявляются в соответствии с его целью» (*Thomas D.O. The Honest Mind. P. 26*).

<sup>218</sup> Поэтому позицию Прайса нельзя характеризовать ни как деистическую, ни как пантеистическую. Сам Прайс подчеркивал отличие своей позиции от современного ему пантеизма, или спинозизма, которое как раз и состояло в том, что он не отождествлял Божество со всем существующим, а исключительно с *необходимым* существованием (См.: *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 87–88*).

<sup>219</sup> См.: *Price R. A Dissertation on the Being and Attributes of the Deity. P. 288*.

<sup>220</sup> *Ibid. P. 289*.

го вечно и неизменно правильного и неправильного, ничто не могло бы пониматься под его неизменной моральностью, или святостью»<sup>221</sup>. Именно на такую логику – от идеи морального совершенства к существованию Бога как высшего блага – чуть позже указал и Кант, аргументируя априорный характер понятия моральности<sup>222</sup>.

Соединив необходимую истину, разум и мораль с природой Божества, Прайс, казалось бы, сумел показать, с одной стороны, что мораль не производна ни от какой, в том числе и от божественной воли, и является абсолютной, с другой – что мораль не отделена от Бога и не может быть представлена в качестве независимого от него абсолюта, а, напротив, связана с ним необходимым образом: «Ни у кого нет оснований считать себя оскорбленным, когда мораль представляют как вечную и неизменную, поскольку, по-видимому, это всего лишь способ утверждения того, что сам Бог вечен и неизменен и что его природа является высшим и священным образцом добродетели, единственным источником всего, что является истинным, добрым и совершенным»<sup>223</sup>. Однако трудности начинаются, когда Прайс пытается объяснить, как соотносятся природа и воля Бога.

Совершенство Бога, с точки зрения Прайса, проявляется в частности в том, что его природа неизменно и последовательно ограничивает его волю и власть. Всомогущество Бога не распространяется на возможность менять природу вещей, превращать истину в ложь, а ложь – в истину, справедливость – в несправедливость и наоборот. Все движения божественной воли находятся в подчинении моральному закону, который «в собственном смысле слова является высшим принципом божественного поведения и единственным источником его власти»<sup>224</sup>.

<sup>221</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 89. Д.О.Томас считает данное положение Прайса самым сильным аргументом против этики, основывающей мораль на воле Бога или законодателя. Он указывает, что данный аргумент формулировали также Кларк и Шефтсбери (См.: Thomas D.O. The Honest Mind. P. 28).

<sup>222</sup> По Канту, признание морали ведет к признанию бытия Бога. Он пишет: «... Откуда же у нас понятие о Боге как высшем благе? Только из идеи нравственного совершенства, которую разум составляет a priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли» (Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 107).

<sup>223</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 89.

<sup>224</sup> Ibid. P. 248.

Моральный закон не просто не выводим ни из какой воли, но он обладает обязывающей силой для всякой, в том числе и для божественной воли. Невозможность для Бога менять природу вещей, нарушать моральный закон не является «физической» невозможностью. Прайс как раз допускает «физическую» возможность для Бога поступать как угодно. Например, он мог бы сотворить ничтожный мир или разрушить мир совершенный, до этого дав обещание не разрушать<sup>225</sup>. Бог, как и человек, свободен. Однако, в отличие от человека, он всегда свободно подчиняет свою волю своей природе. По сути Бог в концепции Прайса предстает в качестве не столько безгранично всемогущего существа, сколько идеального морального субъекта, неизменно и последовательно действующего в соответствии с моральным законом. Примечательно, что в то время, как в рамках концепции Прайса власть Бога ограничена моральным законом, власть самого морального закона не ограничена ничем. Логика рассуждений Прайса вполне определенно подводит к предположению о том, что, связав мораль с природой Божества, которая всецело управляет как самим Божеством, так и всем мирозданием в целом, он в сущности обожествил мораль.

\* \* \*

Концепция рациональной морали в этике Прайса служила формой обоснования недопустимости выведения морали из неморальной реальности: мораль не выводима из воли Бога или человека, она не зависит от действующих в обществе законов, от традиций, от воспитания и образования, не зависит она и от человеческой природы. Мораль беспредпосылочна, она первична по отношению к любой реальности и определяет ее. Отсюда следует, что человек, если он стремится вести морально обоснованную жизнь, не должен беспрекословно подчиняться идущим извне указаниям, от каких бы заслуживающих доверия авторитетов они ни исходили, а во всем должен следовать собственному разуму. Именно в разумности человека, согласно Прайсу, проявляется его внутренняя, непосредственная причастность самой реальности, природе вещей, необходимой истине, морали, Богу. Благодаря раз-

<sup>225</sup> *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 247.*

умности человек поднимается над стихией склонностей, капризов, частных интересов и оказывается способным наполнить собственное существование универсальным смыслом. Строго говоря, в неуклонном следовании собственному разуму, по Прайсу, и состоит моральность человека.

Казалось бы, рациональная мораль в интерпретации Прайса представлена чрезвычайно абстрактно. В первую очередь он стремился отделить мораль от неморальной реальности, значительно меньше внимания он уделял прояснению ее содержательной специфики. Все, что мы можем узнать положительного о морали из «Обозрения...», – это то, что она есть разум, абсолютная, необходимая истина, природа вещей, само бытие, и то, что человек связан с ней непосредственно. Однако отсюда напрашивалось вполне определенное заключение, что в концепции Прайса мораль предписывает человеку единственное требование – быть, то есть всегда слушать свой разум и тем самым в познании и поведении не терять связи с подлинной реальностью. В последующем развитии интеллектуализма это понимание оказалось утраченным.

## ГЛАВА IV. УСЛОВИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ МОРАЛИ. ГЕНРИ СИДЖВИК

Интеллектуалистское представление о рациональной природе морали в XIX в. постепенно обретало новый смысл. Во-первых, обоснование рациональной природы морали больше не предполагало построения особой метафизики и не требовало подтверждения онтологического статуса морали. Отчасти это было связано с тем, что философское осмысление наметившихся ко второй половине XIX в. социокультурных изменений поставило под сомнение новоевропейскую убежденность в «предустановленной гармонии» между человеческими познавательными-деятельностными способностями и устройством мира. В интеллектуализме XIX в. ослабление этой убежденности привело к сужению предметной сферы этики до исследования морального сознания индивида. Во-вторых, существенным образом менялось и представление об абсолютности морали. Если в этических концепциях XVIII в. представления о рациональности и абсолютности морали взаимно предполагали друг друга, и мораль воспринималась как единственный закон человеческого и божественного существования, управляющий всем универсумом и детерминирующий все другие сферы жизни, то интеллектуализм XIX в. отводит морали более скромное место в культуре<sup>226</sup>. Мораль не венчает нормативно-ценностную иерархию, а располагается в ряду других, равноправ-

<sup>226</sup> В работе «Общая этика» А.Хеллер исследует те социокультурные изменения, которые привели к изменению положения и роли морали в современной культуре. Она показывает, что во второй половине XIX в. нормативно-ценностная структура общества фундаментальным образом переустраивается, и связыва-

ных с ней и независимых от нее нормативно-ценностных систем. Так, Сиджвик был убежден в том, что моральные нормы и ценности, как и нормы и ценности других нормативно-ценностных систем, должны быть обоснованы, исходя из представления о высшей, внеморальной цели, определяющей существование человека. Эта цель должна не только оправдывать, но и ограничивать стремление человека к реализации моральных, религиозных, политических, эстетических и прочих ценностей. В качестве такой цели Сиджвик рассматривал счастье, которое считал по природе внеморальным. Кроме того, Сиджвик не считал, что мораль имеет абсолютную власть над человеком, а полное подчинение человека моральным принципам не рассматривалось как единственно возможная форма проявления его свободы. Мораль могла выступать в качестве формы осуществления свободы при условии ее определенным образом понимаемой рациональности.

---

ет это с формированием нового основания разделения труда. В традиционных обществах, основанных на групповом разделении труда, дифференциация нормативных и ценностных систем осуществлялась по тому же групповому основанию. Ценности высших групп и законы, регламентирующие их жизнь, считались более благородными и изысканными. Кроме того, нормативные и ценностные системы различных социальных групп были жестко скреплены «плотным этосом» («dense ethos»), который содержательно детерминировал все эти системы. В западноевропейской культуре роль «плотного этоса» играло христианство. Современные общества основаны не на групповом, а на функциональном разделении труда. Нормативные и ценностные системы распределяются не по группам, а по особым сферам. Хеллер выделяет три таких сферы: сферу повседневной жизни; более изысканную сакральную сферу взглядов на мир (ее подсферы – научная, философская, религиозная, эстетическая) и сферу социальной структуры (ее подсферы – экономическая и политическая). Реализация человека в соответствии с нормами и ценностями одной из сфер определяется не принадлежностью этого человека к той или иной группе, а его свободным индивидуальным выбором. «Плотный этос», скреплявший разные сферы жизни традиционного общества, начинает разрушаться, поэтому все сферы обретают самостоятельность и становятся независимыми друг от друга. Нормы и ценности одной не являются значимыми в другой, ни одна из них не может оцениваться по критериям норм и ценностей другой сферы. При такой нормативно-ценностной структуре общества мораль утрачивает свое безусловное значение. Ее нормы и ценности в той же степени, что и нормы и ценности других сфер, должны быть объяснены на основании внеморальных универсальных ценностей. В качестве таковых Хеллер выдвигает ценности жизни и свободы, которые, по ее мнению, являются высшими. Универсальный (трансфункциональный и транскультурный) характер названных ценностей Хеллер считает достаточной гарантией против фундаментализма

В представлении Сиджвика и современных ему английских моральных философов, мораль является рациональной, если ее можно представить как непротиворечивую систему содержательно определенных и самоочевидных принципов, способных служить основанием конкретных суждений и решений. Интеллектуалисты XIX в. по-прежнему приводили аргументы, доказывающие недопустимость сведения морали к неморальной реальности, развивали другие, традиционные для интеллектуализма XVIII в. темы, такие, например, как дилемма разума и чувства, приоритет разума в морали, природа моральной интуиции и др., однако главную свою задачу они видели именно в формулировании содержательно определенных моральных принципов и построении непротиворечивого рода, в том числе и морального, смысл которого она видит в навязывании конкретных моральных норм и ценностей сферам, функционирующим по принципиально иным, специфичным для них законам, или в подавлении моральной сферы других сфер жизни (См.: *Heller A. General Ethics. Oxford: Basil Blackwell, 1988*). Близкую мысль на иных методологических основаниях высказывает А.А.Гусейнов в своем объяснении специфики современного, сформировавшегося в Новое время образа морали по сравнению с образом морали античности или средневековья. Существенное различие двух образов морали касается предполагаемого ими отношения морали и благополучия общества. В эпохи античности и средневековья моральность индивида рассматривалась в качестве необходимого условия как его личного благополучия, так и благоустроенности общества. Это, в частности, означает, что мораль при данном понимании оказывается не просто формой личностной реализации человека, она также определяет процветание общества во всех его сферах, которое вне морали невозможно. В Новое время закладывается иной образ морали, рождение которого А.А.Гусейнов, как и Хеллер, связывает с социокультурными изменениями, обусловленными укрупнением масштаба социального бытия и его качественным усложнением. Рост народонаселения, углубление разделения труда и дифференциации функций в обществе привели к формированию самостоятельных, автономных систем: политики, хозяйства, права, науки, существующих по собственным, специфическим законам и критериям. Функционирование этих систем характеризуется двумя особенностями. Во-первых, участие в этих сферах требует от человека скорее специальных знаний и умений, нежели моральных добродетелей. Во-вторых, нормальное функционирование современного общества оказывается возможным при условии его полной независимости от моральных качеств личности, поскольку в силу чрезвычайно сложной организации оно не сможет выдержать прямого давления порочных мотивов. Поэтому в современном обществе мораль не может рассматриваться в качестве необходимого условия общественного процветания. По-другому говоря, мораль в современном обществе не является той высшей безусловной инстанцией, которая детерминирует функционирование всех общественных подсистем и общества в целом. Роль морали в современном обществе в контексте рассуждений А.А.Гусейнова определяется,

чивой системы моральных аксиом, которую мог бы принять каждый мыслящий человек. Александр Смит в «Философии морали» («Philosophy of Morals», 1835), обосновывая рациональность морали в полемике с последователем Хатчесона Томасом Брауном, выявил 17 моральных аксиом, а Вильям Вэвэлл в «Элементах морали и политики» («Elements of Morality Including Polity», 1845) предложил систему из пяти аксиом, которые предписывали человеку быть благожелательным, справедливым, правдивым, умеренным и законопослушным.

С точки зрения Сиджвика, непоследовательной и несистематизированной является не только мораль здравого смысла, но и претендующие на теоретическую осмысленность нормативные системы большинства моралистов. И если избавление от путаницы не есть дело здравого смысла при обычном морально бесконфликтном течении жизни, то одна из главных целей философии как раз состоит в построении системы, исключаящей путаницу и внутренние противоречия<sup>227</sup>. Проблема рациональности морали, по убеждению Сиджвика, особенно актуальна и значима именно потому, что моралисты, в особенности современные ему представители интуитивизма оказались несостоятельными в ее решении. Выдвигаемые ими в качестве абсолютных и безусловных моральные требования были, с точки зрения Сиджвика, сомнительными, запутанными, догматичными и потому иррациональными.

---

во-первых, тем, что моральная компонента включена в общие рамочные условия социальных систем, во-вторых, мораль не утрачивает своей значимости в сферах межличностных отношений, публичной политики в аристотелевском смысле как общения свободных граждан в их стремлении к высшему благу и в сфере досуга (который может быть нацелен на чувственные удовольствия или на общественную активность, на духовные практики, интеллектуальные занятия). В-третьих, неустранимая функция морали состоит в том, что она очерчивает пространство человечности посредством установления безусловных запретов, главным из которых является запрет на насилие (См.: Гусейнов А.А. Мораль и цивилизация [Два исторических образа морали] // Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 383–390).

<sup>227</sup> Философия, подчеркивал Сиджвик, «не может добровольно мириться с непоследовательностями. По крайней мере, если она мирится с ними, а я с прискорбием предполагаю, что так оно и есть, она может мириться с ними только так, как врач мирится с хроническим несовершенством здоровья, которое он может надеяться лишь уменьшить, но не излечить полностью» (Sidgwick H. The Philosophy of Common Sense // Mind. New Series. 1895. Vol. 4. № 14. P. 150–151).

Окончательно к такому заключению Сиджвик пришел в результате изучения вышеупомянутой работы Вэвэлла, которая входила в список обязательной литературы в программе кембриджского Тринити колледжа<sup>228</sup>. «Именно эта книга, – писал Сиджвик, – произвела на меня впечатление, которое долго не стиралось и состояло в том, что интуитивистские моралисты безнадежно расплывчаты (по сравнению с математиками) в своих определениях и аксиомах»<sup>229</sup>.

<sup>228</sup> Дж.Шнивинд довольно высоко оценивал способности Вэвэлла, в особенности по сравнению с интеллектуалами того круга, которому он принадлежал. Этот круг составляла группа людей, связанных с Кембриджем и объединенных стремлением утвердить религиозное, главным образом христианское мировоззрение, а также сделать формирование такового главной целью кембриджского образования. Они считали, что основными препятствиями на пути к утверждению религиозного мировоззрения являются этический утилитаризм и философский эмпиризм, в оппозиции которым они и развивали свои идеи. В данную группу входили поэт, критик, философ Сэмюэл Тейлор Кольридж (Colridge) и находившиеся под его духовным влиянием филолог Джулиус Хепар (Hare), философы Джон Грот (Grote) и Джон Фредерик Дэнисон Морис (Maurice). Каждый из них был вполне оригинальным мыслителем, однако Вэвэлл, по оценке Шнивинда, далеко превосходил их и по глубине философского мышления, и по степени владения научным знанием. Он ставил перед собой довольно амбициозную задачу продемонстрировать единство науки, морали и религии, посредством построения целостной непротиворечивой системы. По мнению Шнивинда, этика Вэвэлла представляет собой «самую всеохватную систему интуитивистской этики, созданной в Великобритании в XIX в.». (См.: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. P. 89–101). Вместе с тем Шнивинд указывает на ряд существенных проблем, перед решением которых Вэвэлл оказался бессильным, хоть и не признал, а возможно, и не осознавал этого. Несостоятельными оказались «усилия Вэвэлла продемонстрировать рациональность фундаментальных аксиом морали, его претензия на установление системы принципов, которая может ответить на любой вопрос о том, что мы должны совершать, и его убежденность в том, что он представил особенно сильное обоснование “высокой” морали как противоположности утилитаризма, показав, что она может быть основана на методах, подобных научным» (Ibid. P. 112). Для Сиджвика же несостоятельность в решении такого рода проблем была равносильна полной несостоятельности этической концепции.

<sup>229</sup> *Sidgwick H. Preface to the Sixth Edition // Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. XVII. Следует отметить, что Сиджвик не был одинок в своей оценке концепции Вэвэлла. Вот что пишет о нем и о традиции, которой он принадлежит, А.Н.Уайтхед: «Имеется один стих, который подходит к той традиции, которую представляет д-р Вэвэлл, бывший ректором Тринити колледжа около 80 лет назад. Этот хорошо известный стих таков:

По замечанию Шнивинда, хотя Сиджвик лишь вскользь упоминает этику Вэвэлла в «Методах этики», большая часть этой работы является ее скрытой критикой<sup>230</sup>.

На фоне интеллектуалистских концепций XIX в. наиболее привлекательным, с точки зрения внятности предлагаемых принципов, Сиджвику показался утилитаризм Дж.Ст.Милля. Затем, однако, он обнаружил, что если принцип «психологического гедонизма» Милля (каждый человек стремится к собственному счастью) не вызывает сомнений и не нуждается в обосновании, то принцип «этического гедонизма», или утилитаризма (каждый человек должен стремиться к общему счастью), не является столь же интуитивно ясным и требует развернутой аргументации. Милль же не предложил никакого *рационального* основания для принятия данного принципа. Поэтому, в представлении Сиджвика, и утилитаризм Милля нельзя считать рационально обоснованным.

Таким образом, интеллектуальную ситуацию, из которой нужно было искать выход, по мнению Сиджвика, задавали, с одной стороны, интуитивизм, в рамках которого разные авторы выдвигали внутренне противоречивые, непрозрачные для понимания разумного человека системы моральных требований, а с другой – утилитаризм с его действительно содержательно ясными и приемлемыми моральными принципами, которым, однако, не хватало рационального обоснования. Кроме того, Сиджвик был убежден в том, что природа морали, в отличие от религии, действительно рациональна. Оставалось только уточнить понятие моральной рациональности и продемонстрировать рациональность морали.

---

## 1. Здравый смысл

---

В этом колледже ректор я;  
И чего я не знаю,  
То незнание и есть.

В ученом мире подобная установка всегда преобладает. Она стерилизует способность воображения и затрудняет прогресс <...> Я не приписываю ее персонально д-ру Вэвэлли, хотя говорят, что он был весьма надменным, очевидно, в силу своей широкой образованности» (*Yaïmxed A.H.* Способы мышления // *Yaïmxed A.H.* Избр. работы по философии / Пер. с англ. М., 1990. С. 371).

<sup>230</sup> См.: *Schneewind J.B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 112.

Обоснование рациональной природы морали в британском интеллектуализме XIX в. предполагало обращение к анализу содержания морали здравого смысла, систематизацию и рационализацию этого содержания. Как замечает Дж.Б.Шнивинд, в британской этике этого времени хотя и не было согласия по поводу теоретических вопросов, однако практически все моральные философы были едины в том, что именно в морали здравого смысла следует искать подтверждения или опровержения этических теорий, и апеллировали к ее содержанию как к конечному критерию достоверности<sup>231</sup>.

Сиджвик также считал мораль здравого смысла источником достоверного знания о морали и одним из способов подтверждения результатов этического исследования. Основанием для такого отношения было особое представление Сиджвика о здравом смысле в целом и о морали здравого смысла в частности.

Солитаризируясь с Томасом Ридом, Сиджвик рассматривал здравый смысл как конституирующее человека разумное начало, в равной мере присущее как обычному человеку, так и философу. В данном качестве здравый смысл позволял противостоять расхожим (ничьим) мнениям, предрассудкам, социальным и культурным стереотипам, а также безрассудным идеям философов и тем самым спасал от болезни «метафизической невменяемости» (Рид). Поэтому адресованное философу требование соотносить свои идеи со здравым смыслом отнюдь не предполагало ориентацию на мнения простаков как на авторитет, а означало, что философ, будучи прежде всего человеком, должен соотносить свои идеи с присущими ему как человеческому существу представлениями. И делать это он должен не во имя здравого смысла, а во имя философии<sup>232</sup>. Ведь цель последней Сиджвик видел в познании фундаментальной *реальности*, обеспечивающей единство мира. Отдельные аспекты ее проявления – феномены – изучают науки<sup>233</sup>. Именно здравый смысл обуздывает фантазию философа и позволяет философскому сознанию быть сконцентрированным на этой реальности и не отрываться от нее.

---

<sup>231</sup> См.: *Schneewind J.B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 193.

<sup>232</sup> См.: *Sidgwick H.* The Philosophy of Common Sense. P. 150.

<sup>233</sup> См.: *Sidgwick H.* Philosophy, Its Scope and Relations: An Introductory Course of Lectures. L.–N.Y., 1902. P. 15–17.

Доверие здравому смыслу как разумному началу в человеке, очевидно, отражало веру в интеллектуальную и моральную состоятельность и вменяемость каждого человека, на которую указал еще Сократ, требуя от каждого самостоятельности мышления при решении любых, в том числе моральных вопросов. И Кант «обыденному рассудку» выражал доверие не меньшее, чем философскому<sup>234</sup>, замечая, что если слабость воли не искажает моральное сознание простого человека, он вполне способен адекватно судить и о высших целях, и о высших принципах, и о том, что является приоритетным в конкретной ситуации.

Вместе с тем представление Сиджвика о здравом смысле и о морали здравого смысла было неоднозначным. Отчасти это можно объяснить тем, что в употреблении понятия здравого смысла Сиджвиком соединялись два значения: во-первых, значение фундаментального разумного начала в человеке, или разумной способности, во-вторых, более привычное сегодня значение здравого смысла как совокупности обыденных представлений. Во втором случае здравый смысл становился предметом обоснованной философской критики<sup>235</sup>. Возможно, Сиджвик ощущал некоторую неопределенность собственного представления о здравом смысле и пытался преодолеть ее указанием на двойственность самого здравого смысла. Интерпретируя концепцию Рида, он описывает здравый смысл как «источник и гарант определенных первичных данных знания – одновременно неразумных (unreasonable) и бесспорных (indubitable)»<sup>236</sup>. Они неразумны, поскольку в качестве обыденных представлений часто неопределенны, противоречивы, несистематизированы. И они бесспорны, поскольку их источником является общее для всех

<sup>234</sup> Он писал: «...В вопросе, касающемся всех людей без различия, природу нельзя обвинять в пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы философия может вести не иначе, как путем, предначертанным природой также и самому обыденному рассудку» (*Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 2(1). М., 2006. С. 1041, 1043.*

<sup>235</sup> Например, Сиджвик описывал «простой здравый смысл» как «совокупность нерелективных принципов суждения, которые обычно мы сами, как и другие люди, применяем в обыденном мышлении и дискурсе». Такие принципы, по его замечанию, «в некоторой степени запутаны и непоследовательны...» (*Sidgwick H. The Philosophy of Common Sense // Mind. New Series. 1895. Vol. 4. № 14. P. 150.*)

<sup>236</sup> См.: *Sidgwick H. The Philosophy of Common Sense. P. 150.*

людей разумное начало и никакого иного источника достоверного знания не существует. Внесение же определенности, преодоление противоречий и систематизация «первичных данных», по убеждению Сиджвика, является исключительно задачей философии, а не здравого смысла.

Представление Сиджвика о морали здравого смысла также двойственно. Он различал мораль здравого смысла, с одной стороны, а с другой – обыденную мораль и позитивную, вмененную сообществом, подчеркивая, что первая санкционирована не столько простыми людьми или сообществом, сколько «компетентными судьями» – компетентными в интеллектуальном и моральном значениях. Это означало, в частности, что они свободны от предубеждений, искренне стремятся вести морально обоснованный образ жизни, критичны по отношению к собственным убеждениям, что служит гарантией против догматизма и самодовольства. Мораль здравого смысла Сиджвик «в точном смысле» определял как «основную часть (body) моральной истины, подтвержденную в этом качестве согласием человечества или по крайней мере той части человечества, которая соединяет в себе адекватную просвещенность с серьезным стремлением к морали»<sup>237</sup>.

Вместе с тем Сиджвик нередко употреблял понятие морали здравого смысла в качестве синонима обыденной морали. В этом случае мораль здравого смысла в его описании обнаруживала все недостатки последней – нерелексивность, неопределенность, непоследовательность и даже противоречивость. Но и в таком виде Сиджвик признавал ее удовлетворительной в качестве практического руководства для обычных людей в привычных обстоятельствах, однако с особой настойчивостью подчеркивал, что на основе такой морали нормативную систему построить невозможно, «попытка развить ее в систему интуитивистской этики делает заметными все ее неизбежные изъяны и указывает на невозможность устранить их»<sup>238</sup>.

Сопряжение двух представлений о морали здравого смысла привело Сиджвика к выводу о том, что она является единственно возможным источником достоверного знания о морали, но нуждается в очищении, прояснении, систематизации. Эту задачу может

<sup>237</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 215.*

<sup>238</sup> Там же. P. 361.

выполнить только моральный философ<sup>239</sup>. При ее решении он неизбежно дистанцируется от морали здравого смысла, ведь назначение философа «состоит в том, чтобы говорить людям, что они должны думать, а не то, что они думают в действительности, от него ожидают, что в своих послылках он превосходит здравый смысл, а в его заключениях допускается определенное отклонение от здравого смысла»<sup>240</sup>. Вместе с тем такое отклонение не должно принять форму *непримиримого противоречия*. Если формулировки моральных аксиом философа оказываются вызывающе несовместимыми с принципами морали здравого смысла, это, по мнению Сиджвика, может указывать на недостоверность полученных философом заключений. В случае, когда его выводы отклоняются от морали здравого смысла, он должен обосновать свою позицию так, чтобы она могла быть признана и принята каждым разумным существом.

Обращение к морали здравого смысла для Сиджвика было чрезвычайно значимым еще и потому, что он стремился к достижению универсального согласия в сфере философского исследования вообще и этического в частности. Для Сиджвика широкое согласие с результатами его исследования было важным в силу своеобразия его собственной философской позиции, которую он определял так: «Особая черта *моей* философии – принимать во внимание значимость других»<sup>241</sup>. Общее, в пределе универсальное согласие всего человечества в отношении философских положений или моральных убеждений Сиджвик считал также знаком их достоверности. Понятие здравого смысла, *common sense*, буквально и изначально имело значение общего смысла, общего понимания. Именно в этой сфере Сиджвик пытался обнаружить «остров в море сомнения и конфликта». Однако прежде чем стать таким островом, здравый смысл в целом и мораль здравого смысла в частности, по его убеждению, должны были подвергнуться критике, рационализации и систематизации.

<sup>239</sup> Здесь Сиджвик дистанцируется от позиции Рида, который считал, что любой человек, будь он ученым или неученым, философом или поденщиком, в равной мере способен судить о первых принципах философии (См.: *Sidgwick H. The Philosophy of Common Sense*. P. 152).

<sup>240</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 373.

<sup>241</sup> См.: *Sidgwick H. Criteria of Truth and Error [Appendix to the Essay] // Sidgwick H. Lectures on the Philosophy of Kant and other Lectures and Essays / Ed. By J. Ward. L.–N.Y., 1905. P. 467.*

## 2. Критерии рациональности

В интеллектуализме Сиджвика, как и Прайса, в интеллектуализме вообще идея рациональности морали в конечном итоге была связана со стремлением утвердить автономию мыслящей, самосознательной личности. Прайс защищал идею рациональной морали и автономии личности в первую очередь от идеологий государственного и церковного патернализма, в полемике с философами, которые, с его точки зрения, прямо или косвенно эти идеологии поддерживали, а также с сентименталистами, которые решали ту же задачу, что и Прайс, но, по убеждению последнего, неадекватными способами, обрекая весь проект на неизбежную неудачу. Сиджвик же защищал рациональность морали и автономию личности главным образом от моральных философов-интуитивистов, для которых авторитет морали был незыблем, но которые при этом некритично принимали собственные убеждения за конечные моральные истины и не считали необходимым привести какие-либо рациональные доводы, способные склонить других к осознанному принятию этих убеждений.

Особенное критическое внимание Сиджвика к современным ему интуитивистам объяснялось еще и тем, что в отличие от Прайса, убежденного в том, что мыслящему человеку не нужны никакие посредники в приобщении к морали, Сиджвик полагал, что обычный человек нуждается в моральных философах, которые призваны, во-первых, прояснять обыденному моральному сознанию его собственные предпосылки и основанные на них способы рассуждения, корректировать моральное мышление, вносить в него последовательность, во-вторых, внятно отвечать на вопросы мыслящего человека, касающиеся его моральной практики.

Существенным и обоснованным вопросом, который возникает практически у каждого человека и на который, следовательно, должна давать ответ этика, является не только вопрос, что человек должен делать, но и *почему он должен совершать то, что считает правильным*. В контексте рассуждения Сиджвика данный вопрос имел особый смысл, он выражал сомнение человека в обоснованности его собственных представлений о правильном и потребность в преодолении этого сомнения. Человек хочет удостовериться в том, что то, что он считает правильным, действительно

является таковым, и стремится узнать, как можно в этом удостовериться<sup>242</sup>. Данное уточнение позволяет понять, почему среди предлагаемых Сиджвиком объяснений самое важное, по его собственному убеждению, состояло в следующем. Если человек серьезно задумывается над вопросом «почему я должен совершать то, что считаю правильным», это означает, что он чувствует в себе решимость «к осуществлению любого поведения, разумность которого может быть доказана, даже если это поведение будет отлично от такого, к какому его побуждают не-рациональные склонности»<sup>243</sup>.

Однако моралисты далеко не всегда оказываются в состоянии развеять сомнения мыслящего человека, сознательно стремящегося к морально оправданному образу жизни. Напротив, нередко они предъявляют множество необоснованных, неочевидных моральных требований, которым можно лишь подчиниться, но разумно принять невозможно. Моралисты превращают мораль в чуждую человеку, поработощающую его силу и сами же оказываются у нее в плену.

Например, многие философы исходили из того, что требование содействовать общему благу является безусловным и абсолютным. Данное требование предписывает совершать поступки, направленные на общее благо, даже в том случае, когда они могут быть совершены лишь ценой отказа от собственного блага. Сиджвик замечал: «Я знал, что в любом случае не отношусь к тому типу морального героя, который совершает это без рассуждения, из *слепой* привычки. Я даже не желал относиться к такому типу героя, поскольку мне казалось, что такой тип героя, хотя и вос-

<sup>242</sup> Другое возможное объяснение потребности человека удостовериться в правомерности предъявляемых ему моральных требований предлагает А.А.Гусейнов. Он считает, что люди задумываются над обоснованностью своей позиции, когда им нужно найти основание для ее изменения. Они стремятся не столько найти дополнительные аргументы в пользу практикуемых ими и считающихся безусловными моральных норм, сколько ограничить их и преодолеть: «Они ищут пути для отступления, которое не выглядело бы капитуляцией и нельзя было бы истолковать как выражения аморализма» (См.: Гусейнов А.А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 52). Сиджвик принимал во внимание такое объяснение, однако как мыслитель викторианской эпохи, он верил в то, что все-таки человек стремится быть моральным и возникающее у него время от времени сомнение в правомерности тех или иных моральных предписаний вызвано опасением, что в действительности они могут оказаться ошибочными.

<sup>243</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 5.

хитительный, но, безусловно, не является философом. Я должен был каким-то образом *видеть*, что жертвовать своим счастьем во имя блага целого, часть которого я представляю, для меня будет правильно»<sup>244</sup>. В этических трактатах Сиджвик не смог обнаружить на этот счет никаких разъяснений. Но даже если у обычного, не склонного к философствованию морального субъекта требование жертвовать собственным благополучием ради общего блага не вызовет сомнений, особенно когда сам он не находится в ситуации подобного выбора, задача моральной философии, по убеждению Сиджвика, состоит в том, чтобы выявить и четко сформулировать рациональные основания для такого рода действий. И если в случае конфликта между личным интересом и общим благом моральный субъект будет вынужден совершать выбор, основания выбора должны быть ему ясны и приемлемы для него. Выбирая общее благо и жертвуя своим благополучием, моральный субъект должен понимать, почему необходимо поступить именно так, он должен быть убежден, что поступает правильно.

По мысли Сиджвика, установление и систематизация действительных конечных рациональных оснований морали позволяет внести последовательность в моральное мышление субъекта, а учитывая непосредственную включенность морального мышления в практику, и в поведение. Кроме того, корректно выраженные основания морали раскрывают субъекту смысл морального поведения и дают ему возможность самостоятельно и ответственно принимать морально обоснованные решения в конкретных ситуациях. Если моральная философия сможет решить данные задачи, она будет соответствовать своему непосредственному назначению – быть практическим знанием.

Рациональные основания морали – это и есть ее первые принципы, аксиомы, в конечном счете определяющие все остальные принципы и правила. Для того, чтобы эти принципы были практически эффективными, необходимо выполнение ряда условий. Одно из самых важных состоит в том, что первые принципы морали должны быть содержательными, нетавтологичными. Тавтология в их формулировке может придать видимость ясности, но ценой содержательной пустоты, а значит – и ценой утраты практической значимости. Принципы-тавтологии утверждают всего

---

<sup>244</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. Preface to the Sixth Edition. P. XVIII.*

лишь, что «... правильно совершать то, что в определенной сфере жизни, при определенных обстоятельствах и условиях правильно совершать»<sup>245</sup>. Сиджвик особым образом предостерегал «честных исследователей», стремящихся к философскому синтезу практических правил, против принятия такого рода аксиом-тавтологий<sup>246</sup>.

В философии в целом и в моральной философии в частности тавтологии могут играть особую роль, разумеется, если они не являются следствием недобросовестного или поверхностного мышления. Они выражают предел, за который не может выйти рассуждение, не утратив (или не разрушив) своего предмета<sup>247</sup>.

<sup>245</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 375.*

<sup>246</sup> Сиджвик был склонен считать, что многие, даже самые незаурядные моральные философы от античности до современности формулировали основания морали в виде тавтологий. К числу таких моральных философов Сиджвик относил глубоко уважаемых им Платона, Аристотеля, а также стоиков. Например, стоики провозгласили главный принцип морали: высшая цель действий – жизнь, согласованная с природой. Человеку, в отличие от растения и от животного, дан разум для более совершенного руководства действиями, который в человеческой природе главенствует над всеми слепыми иррациональными влечениями. Чтобы понять, что значит жить в соответствии с природой, как осуществлять такую жизнь, необходимо следовать предписаниям разума. Что же он предписывает? А предписывает он одно – жить в соответствии с природой. Таким образом, говорит Сиджвик, мы самым незамысловатым образом оказываемся вовлеченными в рассуждение по кругу. И главное состоит в том, что опираясь на стоический принцип, невозможно понять, каким образом следует принимать конкретные морально обоснованные решения в конкретных ситуациях. А ведь именно этот вопрос Сиджвик воспринимал как главный для этики. Различные уточнения и усложнения стоической концепции, в том числе связанные с введением понятия надлежащего, по убеждению Сиджвика, не привели к выходу из круга в рассуждении, они лишь сделали тавтологию менее очевидной и перенесли проблему в другую плоскость (См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 377–379.*)

<sup>247</sup> Например, именно на это указывает М.К.Мамардашвили, анализируя морально-философскую концепцию Канта. Он обращает внимание на то, что акцент Канта на недопустимости гетерономии при объяснении морали свидетельствует о понимании своеобразия морали как особого феномена. Канту, считает Мамардашвили, было ясно, что если мы «о добре, о благе будем рассуждать в терминах награды или выгоды быть благими, считая, что благо оправдывает себя и способствует выживанию человеческого рода, то есть если мы пользуемся возможностью вносить какие-то объяснительные термины в феномен понимания морали, мы будем вне этого феномена, вне морали» (*Мамардашвили М.К. Кантианские вариации // Этика Канта и современность. Рига, 1989, С. 220.*)

Сиджвик хорошо понимал важность сохранения предмета исследования и опасности, связанные с возможностью его утраты. Однако он был убежден в том, что не тавтология в формулировке первых принципа морали позволяет остаться внутри феномена морали, а соблюдение обязательного условия, состоящего в том, что термины, в которых формулируются принципы, должны быть чисто этическими и не привносить в них содержание постороннее, внеморальное содержание<sup>248</sup>.

Стремясь найти выход из тех теоретических тупиков, в которых оказалась современная ему интуитивистская этика, Сиджвик поставил перед собой задачу анализа возможностей и условий установления рационально обоснованных, содержательно определенных первых принципов морали. Приступая к решению данной задачи, Сиджвик обратил внимание на то, что сама потребность в таком обосновании довольно парадоксальна. Первые принципы по определению являются самоочевидными, то есть они являются тем беспредпосылочным началом, благодаря которому возможны все другие истины, неизбежно зависящие от него и определяемые им. Достоверность же первых принципов не зависит от признания никаких иных истин. Между тем философы, утверждающие невозможность доказательства первых принципов в качестве фундаментального методологического положения, в действительности прибегают к процедурам, которые во всяком случае «нетренированный разум» едва ли отличит от доказательства<sup>249</sup>.

Потребность в обосновании первых принципов Сиджвик объяснял двумя причинами. Самая очевидная состояла в том, что моральные философы прибегают к «доказательствам», поскольку принципы, выдвигаемые ими в качестве первых, в действительности случайны и вызывают сомнение если не у всех, то у заслуживающего уважения меньшинства – у «компетентных судей». Поэтому от таких моральных философов естественным образом ожидают каких-либо внятных объяснений, побуждающих разум принять провозглашенные ими первые принципы. Вторая причина более значительная и едва ли устранимая. Она состоит в том, что в силу особенностей моральной жизни при поиске

<sup>248</sup> См.: *Sidgwick H. The Establishment of Ethical First Principles // Sidgwick H. Essays on Ethics and Method / Singer M.G., ed. Oxford, 2000. P. 29.*

<sup>249</sup> См.: *Ibid. P. 29.*

решений в конкретной неоднозначной ситуации нередко возникают конфликты между мнениями конкретных людей относительно первых моральных принципов, на основании которых эту ситуацию можно разрешить. Этим и обусловлена неустранимая потребность в формулировании убедительных доводов в пользу первых принципов, определяющих в конечном счете принятие конкретных решений в конкретных ситуациях. В процессе такого рода «доказательства» участвуют обычные моральные субъекты, и уж тем более в нем должны участвовать моральные философы: «Было бы абсурдом, – пишет Сиджвик, – если бы мы не должны были обладать способностью объяснять друг другу, почему мы принимаем именно этот, а не другой первый принцип»<sup>250</sup>. Разумеется, формулирование доводов, склоняющих оппонента к принятию отстаиваемых первых моральных принципов, нельзя считать доказательством в строгом смысле слова. Скорее в данном случае речь идет о рациональном обсуждении, которое, с точки зрения Сиджвика, является важным для прояснения первых моральных принципов, для снижения вероятности ошибки в признании того или иного принципа в качестве самоочевидного, наконец, для достижения согласия. Кроме того, в любом случае в силу особенностей человеческого разума и обстоятельств человеческой жизни окончательное установление истинных принципов невозможно. Задача морального философа – стремиться к установлению принципов *наивысшей из достижимых* в данных условиях степени достоверности. Процесс уточнения и прояснения этих принципов бесконечен.

Сиджвик выделил два единственно возможных, по его мнению, способа установления и обоснования первых принципов морали. Первый способ в большей степени применяется обыденным моральным сознанием, второй – моральными философами.

Первый способ предполагает «выведение» первых принципов из частных, конкретных, достоверность и обоснованность которых для обычного человека на первый взгляд казалась несомненной. В качестве примера частного, не вызывающего сомнения принципа Сиджвик приводит такое утверждение: «Человеческие, или рациональные существа следует оберегать от любых страданий». От этого, более близкого и ясного для простого человека принципа легче

---

<sup>250</sup> См.: *Sidgwick H. The Establishment of Ethical First Principles. P. 29.*

перейти к более общему, логически исходному принципу, который состоит в том, что от страданий следует оберегать *все* существа, и само по себе различие в степени рациональности чувствующих существ не является достаточным основанием для морального ранжирования их страданий и соответствующего к ним отношения<sup>251</sup>. Однако, хотя путь в направлении от частного принципа к общему возможен «хронологически», логически общие принципы первичны, их достоверность не зависит от частных принципов и не выводится из них. Напротив, на фоне признания первого принципа становятся понятными случайность частного принципа самого по себе, его производность, зависимость от первого принципа. Таким образом, частные принципы, правила, принимаемые обыденным сознанием в качестве бесспорных, могут служить как вспомогательный инструмент, с помощью которого обыденное сознание способно придти к признанию действительно первых, то есть самоочевидных моральных принципов. Иными словами, самоочевидность принципа в контексте рассуждений Сиджвика не означает, что моральному субъекту он может открыться лишь в акте непосредственного восприятия, она означает лишь то, что данный принцип изначален по своей природе, он не зависит от других принципов и уж тем более не выводится из них логически. Сиджвик считал, что данный способ действительно ведет к установлению первых рациональных принципов морали. Думается, однако, что с его помощью едва ли можно удостовериться в том, что установленные таким образом принципы в самом деле являются первыми, а не всего лишь более общими по сравнению с теми конкретными частными нормами, от которых в своем поиске первых принципов отталкивается моральный субъект.

Второй способ установления первых принципов морали состоит в формулировании универсальных критериев рациональности или условий научности высказываний, с помощью которых можно установить фундаментальные моральные принципы и отделить подлинные от недостоверных. Сиджвик пошел именно по этому пути. Он выделил четыре критерия или условия, «полное соблюдение которых привело бы к установлению содержательного высказывания (*significant proposition*) несомненно самоочевидно-

<sup>251</sup> См.: *Sidgwick H. The Establishment of Ethical First Principles // Sidgwick H. Op. cit. P. 30.*

го, наивысшей степени достоверности, им должны в целом соответствовать предпосылки нашего рассуждения в любом исследовании, если цель этого рассуждения – убедительно привести нас к достоверным заключениям»<sup>252</sup>. Важно обратить внимание на то, что предлагаемые Сиджвиком критерии рациональности универсальны, они должны выполняться в ходе *любого* исследования, на какой бы предмет оно ни было направлено. Данные критерии относятся к высказываниям – формулировкам первых принципов. Они состоят в следующем.

Во-первых, вслед за Бэконом и Декартом Сиджвик утверждал, что все термины высказывания должны быть ясными и точными. Данное условие актуально не только для обыденного сознания, но и для моралистов, которые в качестве несомненных принципов морали формулируют утверждения, содержащие неопределенные термины<sup>253</sup>. Если какой-либо термин в формулировке принципа оказывается сложным, его необходимо разделить на простые, ясные и отчетливые понятия. Во-вторых, высказывания должны быть самоочевидными, то есть исходными, а не производными от какого-либо другого принципа. Самоочевидность же следует устанавливать посредством внимательного размышления. Выполнение данного условия позволяет отделить действительно самоочевидное высказывание от мимолетных впечатлений или импульсов, от

<sup>252</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 338.*

<sup>253</sup> Один из таких принципов, принимаемый многими моралистами за самоочевидный и безусловный, – это принцип правдивости (*veracity*). Многие моралисты из-за кажущейся простоты и мнимой определенности рассматривают данный принцип как безупречный пример моральной аксиомы. Сиджвик же вполне убедительно показывает, что принцип правдивости вовсе не является столь определенным и простым. Например, по его мнению, едва ли просто ответить на вопрос о том, какова природа долга правдивости, можно ли его считать абсолютным и независимым. Один из главных защитников долга правдивости как безусловного и абсолютного – И.Кант – рассматривал нарушение данного долга как унижение и уничтожение достоинства человека. Такое объяснение, по мнению Сиджвика, определенно указывает на то, что по логике рассуждения самого Канта запрет на ложь безусловен, а вменен законами чести, то есть детерминирован ими и произведен от них. Некоторую двусмысленность принципа правдивости Сиджвик связывал с неопределенностью понятия лжи, на которую данный принцип накладывает безусловный запрет. Так что в данном принципе, с его точки зрения, нарушается по крайней мере первое условие рациональности (См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 312–319*).

собственных, возможно, себялюбивых желаний, а также от обыденных представлений, некритически принятых традиционных норм, позитивных законов, установлений, освященных любого рода авторитетами. Для того, чтобы убедиться в действительной самоочевидности какого-либо морального принципа, Сиджвик предлагал задаться вопросом, могли бы мы признать данный принцип достоверным, если бы не имели никакого интереса к тому, что в нем утверждается, или если бы не принимали традиций нашего общества, законов нашего государства. Как замечает Шнивинд, данное условие направлено «на исключение убежденностей (certainties), полученных из иных, помимо рационального понимания, источников»<sup>254</sup>. В-третьих, высказывания, которые считаются самоочевидными, по Сиджвику, должны быть обоюдно совместимыми. Если два высказывания, принимаемые в качестве самоочевидных, не совместимы друг с другом, то одно из них либо ошибочно, либо неточно, либо не самоочевидно, а вторично и производно от какого-то другого высказывания. И, наконец, в-четвертых, самоочевидные высказывания – это такие, в отношении которых между людьми не должно быть разногласий: «Поскольку самим понятием истины подразумевается, что она по своей сущности одна и та же для всех разумов, отрицание другим высказывания, которое я утверждал, способствует разрушению моей уверенности в его достоверности»<sup>255</sup>. Сиджвик не считал, что универсального согласия по поводу первых принципов достаточно, чтобы считать их абсолютно достоверными. Однако он был убежден в том, что отсутствие разногласий по поводу первых принципов является необходимым негативным условием их достоверности. Наличие разногласий, по его убеждению, определенно указывает на ошибку, по крайней мере, в формулировке. Понятно, однако, что достижение полного и окончательного согласия относительно первых принципов морали едва ли возможно.

Все четыре условия в единстве составляли ансамбль критериев для установления первых принципов морали и определения степени их рациональности. Если формулировка какого-либо из них не отвечает одному из критериев, он не может быть принят в качестве самоочевидного принципа. В том случае, если на осно-

<sup>254</sup> Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 268.

<sup>255</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 341.

ве анализа морали здравого смысла и этических произведений удастся выявить моральные принципы, отвечающие данным критериям, значит, по мнению Сиджвика, мораль по своей природе рациональна.

Следует обратить внимание на то, что в отличие от Прайса и интеллектуалистов XVII–XVIII вв. в целом, для которых мораль была единственно возможным проявлением рациональности и непосредственно обуславливала рациональность всех других сфер, для Сиджвика рациональность морали была следствием соответствия *внеморальным* универсальным критериям рациональности. На это указывает и Шнивинд, замечая, что в этике Сиджвика первые принципы морали не являются конечными основаниями практической рациональности. «Рациональность этих принципов, – пишет Шнивинд, – следствие требований более формальных принципов, которые и определяют общую деятельность рассуждения при приложении к обстоятельствах человеческой жизни»<sup>256</sup>. Если в случае интеллектуализма XVII–XVIII вв. мы имеем дело с «этической интерпретацией рационализма» (А.Л.Доброхотов), то в случае интеллектуализма XIX в. – с рациональным обоснованием морали в собственном смысле слова.

Представление Сиджвика о рациональности морали было связано с не менее значимым для него представлением о ее объективности. Последняя морали для Сиджвика, как и для Прайса, служила гарантией того, в частности, что мораль не может быть использована в качестве инструмента манипуляции. Свое обоснование объективности морали Прайс противопоставлял прежде всего сентименталистской этике, которая, по его убеждению, лишала мораль объективного основания, укореняя ее в моральном чувстве. Прайс связал мораль с природой вещей, познание которой могло быть доступно исключительно разуму. В таком понимании рациональность морали оказывалась следствием ее объективности. В концепции Сиджвика прослеживается обратная связь: объективность морали выводилась из ее рациональности. Свое обоснование объективности морали он противопоставил не только этике, основывающей мораль на чувстве, но (может быть, даже в первую очередь) интуитивистской этике, навязывавшей в качестве фундаментальных произвольно выбранные моральные принципы.

<sup>256</sup> *Schneewind J.B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 419–420.

### 3. Методы и принципы

Сиджвик постоянно подчеркивал, что построение моральной системы, удовлетворяющей критериям рациональности, является главной задачей морального философа. Однако он считал, что решение данной задачи – дело будущего и для его осуществления необходимо проделать основательную подготовительную работу. Именно в проведении такой работы видел Сиджвик свою главную цель при написании «Методов этики». Он неоднократно напоминал читателю, что в его задачу не входит построение и обоснование конкретной этической концепции, он всего лишь стремится подготовить почву, обеспечить теоретические возможности для ее построения.

По замыслу Сиджвика, цель подготовительной работы – беспристрастная аналитическая реконструкция содержания морального сознания человечества в целом – различных представлений о том, что следует считать должным, или о моральных принципах, а также о тех мыслительных процедурах, которые ведут к признанию тех или иных представлений о должном, тех или иных моральных принципов. При этом главным предметом своего исследования Сиджвик считал не сами представления о должном, а именно способы рассуждения о нем, или *методы* этики. Определяя свой замысел в «Методах этики», Сиджвик писал следующее: «Моя цель в данной работе – представить настолько ясно и настолько полно, насколько позволит мне моя ограниченность, различные методы этики, которые я обнаружил скрытыми в нашем обыденном рассуждении, указать на их взаимные отношения и там, где кажется, что они сталкиваются, по мере возможности определить проблему»<sup>257</sup>. Рассматривая отношения между различными способами морального рассуждения, Сиджвик исходил из методологического положения, которое считал очень важным, называл фундаментальным постулатом этики, или постулатом практического разума и формулировал его следующим образом: «Два находящиеся в противоречии правила или действия не могут быть разумными одновременно»; их соединение – результат необдуманного, искусственного примирения совершенно разных принципов и методов. Или: «В той мере, в какой два метода противоречат друг другу, один или другой должны быть изменены или отвергнуты»<sup>258</sup>.

<sup>257</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 14.

<sup>258</sup> Ibid. P. 12, 6.

Сиджвик подчеркивал, что стремился привлечь внимание главным образом к процессу морального мышления, а не к его результатам, и именно поэтому не формулировал в работе никаких собственных позитивных заключений и не вставал на сторону тех или иных моральных философов, которые, напротив, такие выводы формулировали и отстаивали, не пытался разрешать философские споры, за исключением тех ситуаций, когда «спор возникал из-за недостатка точности или ясности в определении принципов или недостатка последовательности в рассуждении»<sup>259</sup>. В Предисловии к первому изданию «Методов этики» Сиджвик особым образом подчеркивал, что представляет методы «с нейтральной позиции, по возможности беспристрастно»<sup>260</sup>.

Формулирование первых принципов морали, если верить Сиджвику, также не составляло предмет его непосредственного интереса в «Методах этики». По его признанию, он был сосредоточен не столько на самих первых принципах, сколько на «обсуждении тех соображений, которые ...должны быть определяющими в решении принятия первых этических принципов, но установление таких принципов, – подчеркивает Сиджвик, – не является моей главной целью»<sup>261</sup>.

Можно предположить, что сосредоточенность Сиджвика на процессе рассуждения, а не на его результатах объясняется стремлением распутать все неопределенности, неясности в моральном сознании человечества – как простых людей, так и моралистов. А прежде чем начать распутывать, необходимо найти источник путаницы. Естественным образом Сиджвик полагал, что искать его следует в мышлении, не в содержательных моральных принципах, принимаемых обыденным моральным сознанием, не в нормативно-этических системах, выстраиваемых моралистами, а в тех способах рассуждения – методах, которые ведут к их установлению.

Хотя Сиджвик пытался разделить методы и принципы в качестве предметов исследования, едва ли можно считать, что у него это получилось. В контексте его рассуждения понятия метода и принци-

<sup>259</sup> См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 14.

<sup>260</sup> См.: *Sidgwick H. Preface to the First Edition // Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. VII.

<sup>261</sup> *Ibid.*

па оказывались то неразрывно связанными друг с другом, взаимно предполагающими друг друга, так что нельзя говорить о методах, не ссылаясь на принципы и наоборот, а то и вовсе взаимозаменяемыми. Последнее в значительной степени было связано с отсутствием строгости в употреблении Сиджвиком данных понятий.

Понятие метода, несмотря его на центральную значимость, в этике Сиджвика является одним из самых запутанных и сложных для понимания. Как заметил М.Сингер, с пиететом относящийся к Сиджвику как к мыслителю, «термин “метод” в “Методах” встречается повсюду. Сиджвик постоянно его использует, но без достаточной ясности и не всегда последовательно»<sup>262</sup>. Сингер даже говорит о фундаментальной непоследовательности Сиджвика в употреблении ключевого в его концепции понятия<sup>263</sup>. То же самое можно сказать и о понятии принципа, которое к тому же в отличие от понятия метода Сиджвик даже не уточняет, и о соотношении данных понятий. На разного рода неточности и непоследовательности в употреблении Сиджвиком ключевых понятий обращает внимание и Шнивинд, во многом солидаризируясь с оценкой Сингера. Однако, с его точки зрения, едва ли Сиджвик настолько фундаментально непоследователен в трактовке ключевых для собственной концепции понятий, и в действительности нетрудно понять, какими именно значениями наделил он понятия метода и принципа, как они соотносятся и какую именно роль играют в его концепции<sup>264</sup>.

При рассмотрении соотношения понятия метода и принципа в концепции Сиджвика Шнивинд исходит из следующей интерпретации данных понятий. Принцип утверждает, что «некоторое свойство, которым действия могут обладать, а могут и не обладать, является конечным доводом в пользу правильности действий». Метод – это «регулярная практика использования некоторого свойства действий как такого, из присутствия или отсутствия которого следует, что конкретные действия являются или не являются правильными». Понятия принципа и метода не совпадают, они взаимно предполагают друг друга: «Поскольку принцип ничего не говорит о процедуре получения заключения

<sup>262</sup> *Singer M.* The Many Methods of Sidgwick's Ethics // *The Monist. An International Journal Of General Philosophical Inquiry.* 1974. Vol. 58. № 3. P. 432.

<sup>263</sup> *Ibid.* P. 441.

<sup>264</sup> См.: *Schneewind J.B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 194.

о правильности конкретных действий, а метод ничего не говорит о конечном основании, объясняющем использование свойства, благодаря которому такие заключения получены, один явно нуждается в другом»<sup>265</sup>. Шнивинд подчеркивает, что устанавливаемое конечным принципом свойство действия является не просто знаком его правильности, а конституирует ее. Иными словами, Шнивинд полагает, что в трактовке Сиджвика принцип определяет свойство действия, в силу обладания которым последнее является правильным, а метод выражает рациональную процедуру, формулу идентификации данного качества в конкретных действиях, в отношении совершения или несорвершения которых моральный субъект должен принять решение.

С данной интерпретацией Шнивинда можно было бы согласиться в том случае, если бы Сиджвик всегда употреблял понятия метода и принципа исключительно в выделенных Шнивиндом значениях. Однако даже на уровне определений Сиджвик предлагает разные понимания метода. Например, в одном случае он интерпретирует метод как «любую рациональную процедуру, посредством которой мы определяем, что индивидуальные человеческие существа “должны” или что для них “правильно” совершать, или стремиться осуществить посредством произвольного действия»<sup>266</sup>. В другом под методами понимает «рациональные процедуры определения правильного поведения в каждом конкретном случае, которые логически связаны с широко принимаемыми различными конечными основаниями»<sup>267</sup>. Последние в данном контексте для Сиджвика тождественны конечным (первым) принципам морали<sup>268</sup>. В первом случае как будто бы речь идет о методе как о теории должного и правильного, во втором – как о процедуре принятия конкретных морально обоснованных решений в конкретных

<sup>265</sup> См.: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. P. 194–195.

<sup>266</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 1.

<sup>267</sup> *Ibid.* P. 78. В заметке «М-р Бэррэт о “Подавлении эгоизма”» Сиджвик еще более определенно выражает свое понимание метода как рациональной процедуры принятия конкретного решения в отношении того, «что должно быть совершено здесь и сейчас» (См.: *Sidgwick H. Mr. Barratt on «The Sup-pression of Egoism» // Sidgwick H. Essays on Ethics and Method*. P. 28.

<sup>268</sup> Глава «Методов этики», в которой Сиджвик выявляет различные методы на основе конечных оснований, так и называется «Этические принципы и методы» («Ethical Principles and Methods»).

ситуациях. «Как будто бы» – поскольку, если интерпретация приведенных определений верна, было бы уместнее именно теории правильного и должного выделять с точки зрения конечных оснований действия, с которыми они логически связаны. Рациональные же процедуры определения правильного, должного поведения в каждом конкретном случае хотя и связаны с конечными основаниями действия, однако гораздо в большей степени определяются разного рода частностями, без учета которых невозможно принятие решения или формулирование морального суждения относительно совершения конкретного поступка. Думается, Сиджвик не сознавал данного различия в понимании метода внутри собственной теории, и это стало еще одним поводом для серьезной и обоснованной критики в его адрес.

Понятие принципа в «Методах этики» столь же неопределенно. Можно выделить по крайней мере два значения, в которых Сиджвик употреблял данное понятие. Во-первых, в значении конечного основания для выделения ключевых методов этики. Именно об этом значении говорит Шнивинд, анализируя соотношение понятий принципа и метода. В данном случае понятие принципа в паре «принцип–метод» было первичным, конкретный принцип определял своеобразие того или иного метода этики. Во-вторых, принципами Сиджвик называл моральные аксиомы, которые формулируются в контексте того или иного метода для определения правильного поведения. В этом случае, напротив, понятие метода было первичным: в рамках конкретного метода формулировались соответствующие принципы-аксиомы. Также именно в этом значении Сиджвик нередко употреблял понятия метода и принципа как синонимичные. И это понятно, ведь принцип в данном контексте представлял собой не что иное, как содержательную формулу для определения правильного, должного поведения.

При решении своей главной задачи выявления ключевых методов этики Сиджвик исходил из того, что искомые методы должны быть *логически* (а не случайно) связаны с конечными основаниями действия. Последние также должны соответствовать определенным условиям: должны быть действительно конечными, то есть не выводимыми из других оснований, отличными друг от друга, кроме того, они должны приниматься в качестве конечных как моральными философами, так и обычными людьми; призна-

ние тех или иных моральных принципов в качестве конечных оснований действия не должно противоречить здравому смыслу человечества.

Под конечными основаниями Сиджвик подразумевал те высшие цели, к которым стремится человек, какого бы рода деятельностью он ни занимался. Можно сказать, что в данном контексте понятия конечных оснований, первых принципов и высших целей для Сиджвика были синонимами. Уже во Введении к «Методам этики» он выделил две таких цели: *счастье*, *совершенство* или *превосходство* человеческой природы. Понятия совершенства (Perfection) и превосходства (Excellence) он различал таким образом, что первое выражает идеал, а второе – меру приближения к идеалу<sup>269</sup>. Значения понятий совершенства и превосходства, в представлении Сиджвика, не исчерпывались исключительно моральным содержанием, хотя именно оно составляло существенную часть данных понятий. Особый аргумент в пользу выделения именно этих целей в качестве конечных оснований, или первых принципов действий человека Сиджвик видел в том, что они соответствуют фундаментальным дистинкциям в человеческом существовании: различию между человеческим существом как устойчивой целостностью (конечное основание – совершенство) и осознаваемым опытом, который включает активную (конечное основание – долг) и чувствующую (конечное основание – счастье) составляющие<sup>270</sup>. В отличие от выделенных Сиджвиком конечных оснований действий другие предлагаемые в истории этики основания, по его убеждению, не соответствовали необходимым условиям. Предметом критики в данном контексте стали понятия воли Бога, самореализации, природы. Неприемлемость данных конечных оснований Сиджвик объяснял, во-первых, причинами методологического характера. С его точки зрения, этика исследует должное вне его зависимости от сущего. Введение понятий, выражающих сущее, в этическое рассуждение, по его убеждению, «ведет к фундаментальному смешению между тем, “что существует”

<sup>269</sup> Сиджвик подчеркивал, что под превосходством (Excellence) он имеет в виду «в основном не действительное преимущество (superiority) перед другими, а частичную реализацию идеала человеческого совершенства (Perfection), или приближение к нему» (*Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 9).

<sup>270</sup> См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 78.

и тем, “что должно быть”, разрушительному для ясности этического рассуждения»<sup>271</sup>. Понятия же воли Бога, самости и природы выражают фундаментальные факты существования, поэтому не могут рассматриваться в качестве конечных оснований действий. Во-вторых, если интерпретировать данные понятия исключительно в этическом контексте, не опираясь на представления о том, что есть воля Бога, самость или природа в качестве фундаментальных фактов существования, то попытки содержательного прояснения велений Бога, смысла реализации самости или требований природы приведут к понятиям счастья или совершенства, то есть к уже установленным конечным основаниям действия. А это свидетельствует о том, что ни волю Бога, ни самость, ни природу нельзя считать независимыми конечными основаниями<sup>272</sup>.

В соответствии с конечными основаниями Сиджвик выделил логически связанные с ними методы этики. Совершенство и долг образуют конечное основание интуитивистского метода, согласно которому правильное поведение определяется, исходя из безусловно принимаемых аксиом долга. Следование этим аксиомам, как

---

<sup>271</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 79.*

<sup>272</sup> Например, если в качестве конечного основания действия принять волю Бога, то логически связанный с этим основанием метод этики должен ответить на вопрос, как установить, чего именно требует воля Бога в конкретном случае. Источник знания в данном случае может быть либо внешним – откровением, либо внутренним – разумом, либо смешанным, предполагающим комбинацию первого и второго. Первое предположение сразу же выводит за пределы этики в теологию. Во втором случае религиозный человек оказывается в ситуации любого мыслящего человека, полагающегося на собственный разум. Апеллируя к нему, по убеждению Сиджвика, религиозный человек неизбежно придет к пониманию того, что Бог желает либо счастья для людей, и тогда усилия морального субъекта должны концентрироваться на его достижении как на высшей цели, либо совершенства человека, и тогда именно к данной цели он должен стремиться. Религиозный человек также может придти к убеждению в том, что требования Бога могут быть познаны непосредственно и являются в действительности первыми принципами интуитивистской морали. В третьем случае возможно представить, что знание воли Бога достигается посредством обращения человека к собственному устройству или к устройству мира. Тогда содержание предписаний Бога может быть раскрыто как требование самореализации или как требование жить в соответствии с природой. Во всех случаях понятие воли Бога, если рассматривается в этическом контексте, не устанавливает никакого независимого критерия правильности (См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 79–80.*)

полагал Сиджвик, ведет человека к достижению совершенства. Поэтому он считал возможным объединить совершенство и долг в качестве оснований интуитивистского метода, что также стало впоследствии предметом серьезной критики<sup>273</sup>. Понятие счастья лежит в основании двух других методов: эгоистического гедонизма, или эгоизма, и универсалистского гедонизма, или утилитаризма. Согласно первому из этих методов, правильное поведение должно быть направлено на достижение личного, а согласно второму – всеобщего счастья.

В интуитивистском методе Сиджвик выделил три разновидности или «фазы», в соответствии со степенью общности и обоснованности признаваемых в его рамках достоверными интуитивных суждений о правильном и должном. *Перцептивный* интуитивизм, или ультраинтуитивистский метод, основан на предположении, что самыми надежными являются частные суждения. Каждый человек, следующий велениям собственной совести, признается компетентным судьей в моральных вопросах, способным принимать морально адекватные решения в любых конкретных ситуациях, не соотнося свои решения с общими нормами и принципами, не прибегая к рассуждению. В строгом смысле слова перцептивный интуитивизм нельзя считать методом – рациональной процедурой. Решения, принимаемые в рамках данного «метода», спонтанны, а вся мыслительная процедура завершается в единичном суждении. В крайней своей форме перцептивный интуитивизм отрицает значимость этической

---

<sup>273</sup> В частности, Шнивинд считает, что, объединив совершенство и долг в качестве конечного единого основания интуитивистского метода, Сиджвик отождествил ценность совершенства с ценностью действий, которые могла бы осуществить совершенная личность, и фактически свел все моральное совершенство к совершенству в исполнении долга. Тем самым объем понятия совершенства оказался необоснованно зауженным. Сторонники перфекционистской этики едва ли могли согласиться с такой трактовкой этого понятия. Если же допустить, что Сиджвик исходил из телеологической трактовки интуитивистского метода как направленного на достижение цели – совершенства, то с ней едва ли могли согласиться все интуитивисты. Обе возможные интерпретации не соответствуют установленному самим Сиджвиком критерию: принципы и логически связанные с ними методы должны быть широко признаваемыми и во всяком случае не должны вызывать разногласий. По мнению Шнивинда, Сиджвику следовало бы более внимательно рассмотреть возможность выделения перфекционизма в качестве отдельного метода, который был бы логически связан с негедонистическим телеологическим принципом совершенства (См.: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. P. 202–204).

теории. Мыслящий человек, с точки зрения Сиджвика, не может признать ультраинтуитивистский метод удовлетворительным по нескольким причинам. Во-первых, он отдает себе отчет в том, что далеко не в каждой ситуации обладает ясным и несомненным непосредственным знанием в отношении поступка. Во-вторых, мыслящий человек стремится быть последовательным в своем поведении, однако, сравнивая свои моральные решения и суждения, он замечает, что в разное время по-разному оценивает принятое в конкретной ситуации решение, хотя его знание об этой ситуации никак не изменилось. В-третьих, мыслящий человек обращает внимание на то, что моральные восприятия различных в равной мере морально вменяемых и компетентных людей часто противоречат друг другу, и то, что одобряет один, нередко осуждает другой. В силу этих причин возникает потребность в поиске общих оснований, обеспечивающих последовательность морального мышления и поведения, а также достижение широкого согласия по моральным вопросам. Отчасти эта потребность удовлетворяется в следующей разновидности интуитивизма. *Догматический* интуитивизм, или мораль здравого смысла, – это метод, наиболее часто применяемый обыденным сознанием. Особенность данной разновидности интуитивизма состоит в признании значимости общих правил. Предполагается, что они содержатся в моральном сознании обычного человека, который при решении большинства конкретных повседневных практических задач ориентируется на эти правила и вполне адекватно, опираясь на ясную и в конечном счете достоверную интуицию, их понимает. Потребность в этической теории в рамках догматического интуитивизма определяется тем, что в случаях конфликта между общими правилами обычному моральному субъекту нелегко принять решение, поскольку он не обладает специальным умением ясного непосредственного восприятия абстрактных моральных понятий, на основании которых можно было бы эти конфликты разрешать. Задача моралиста и состоит в осуществлении процесса абстрактного мышления, результатом которого должны стать систематизация общих моральных правил, устранение неясностей в их формулировках и преодоление конфликтов между ними. Догматический интуитивизм является методом в строгом, определенном Сиджвиком смысле слова, так как действительно представляет собой рациональную процедуру принятия и обоснования решения в конкретной си-

туации посредством обращения к общим правилам. Существенную ограниченность догматического интуитивизма Сиджвик видел в случайности и необоснованности аксиом, которые некритически принимают за фундаментальные, в неточности формулировок моральных аксиом и неудовлетворительном качестве морали здравого смысла как системы.

Интересно, что этику Прайса Сиджвик также отнес к догматическому интуитивизму. Существенный недостаток концепции Прайса Сиджвик видел в том, что по сравнению с кембриджским платоником Генри Мором или Кларком он, «несомненно, менее точен в признании и утверждении собственных первых этических принципов»<sup>274</sup>. По мнению Сиджвика, Прайс, решая чрезвычайно сложную задачу построения системы моральных обязанностей как интуитивно постигаемых демонстративных истин, апеллировал не к разуму как к экспертной инстанции в области моральной очевидности, а к здравому смыслу. Поэтому именно Прайса Сиджвик считал предвестником шотландской школы здравого смысла, основателем которой является Томас Рид.

Думается, квалификацию Сиджвиком этики Прайса как догматического интуитивизма вряд ли можно считать справедливой по той причине, что Прайс вовсе не брался за решение задачи построения законченной системы самоочевидных моральных аксиом, хотя перечислил и разъяснил шесть основных и самоочевидных, по его убеждению, принципов добродетели, в число которых включил благоговение (по отношению к Богу), подлинное себялюбие, которое интерпретируется в главном образом в перфекционистском ключе, благожелательность, благодарность, правдивость и справедливость. Прайс подчеркивал, что не претендует на исчерпывающее представление моральных аксиом. Предваряя свое рассмотрение, он предупреждал, что перечисляет лишь *некоторые* из самых важных разновидностей добродетели<sup>275</sup>, и завершает свое рассмотрение замечанием: «Это основные и главные разновидности Добродетели. Невозможно должным образом охватить все ее конкретные проявления на основании какого-либо числа принципов»<sup>276</sup>.

<sup>274</sup> Sidgwick H., Widgery A.G. *Outlines of the History of Ethics*. Boston, 1960. P. 225.

<sup>275</sup> Price R. *A Treatise on Moral Good and Evil*. P. 138.

<sup>276</sup> Ibid. P. 164.

Важно иметь в виду, что глава «Обозрения основных вопросов морали», посвященная анализу основных моральных аксиом<sup>277</sup>, имеет вполне определенный полемический контекст. Критика Прайса направлена в первую очередь на утилитаризм Хатчесона, на его попытку свести содержание морального закона к одному лишь принципу благожелательности, в соответствии с которым моральные поступки должны быть направлены на достижение общего блага, а их оценка должна определяться на основе анализа последствий, к которым эти поступки приводят. Это признавал сам Сиджвик, замечая, что «именно на существование высших моральных принципов, *помимо* принципа универсальной благожелательности, особым образом стремится указать Прайс»<sup>278</sup>. В данной главе основная задача Прайса состояла в демонстрации того, во-первых, что принцип благожелательности нельзя считать единственным высшим и самодостаточным моральным принципом, во-вторых, что существуют иные, не менее важные моральные принципы, которые не сводятся к принципу благожелательности и в некоторых случаях правомерно ограничивают его действие. Более того, попытка построения законченной системы самоочевидных моральных аксиом противоречила бы исходным философским предпосылкам этики Прайса. Рассматривая моральный закон в качестве абсолюта, он не мог представлять его содержание исчислимым. Сиджвик в своей критике Прайса в данном случае как будто бы не замечает его исходных теоретических установок.

По убеждению Сиджвика, догматический интуитивизм, если и предлагает адекватные критерии правильного поведения, то не отвечает на существенный, с его точки зрения, вопрос о том, *почему* поведение, которое обычно считается правильным, в самом деле является таковым<sup>279</sup>. Поиск ответа на этот вопрос отличает третью разновидность интуитивистского метода – *философского* интуитивизма. Данный метод ориентирован на выявление моральных аксиом или первых принципов морали – действительно ясных и достоверных интуитивных высказываний, которые долж-

---

<sup>277</sup> Седьмая глава «Обозрения...» называется «О содержании добродетели, или ее главные принципы и разновидности» (“Of the Subject-matter of Virtue, or its principal Heads and Divisions”).

<sup>278</sup> Sidgwick H., Widgey A. G. Outlines of the History of Ethics. P. 225.

<sup>279</sup> См.: Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 102.

ны соответствовать, по мысли Сиджвика, выдвинутым им самим условиям практической рациональности: критериям ясности и отчетливости терминов в формулировке аксиом; самоочевидности аксиом; их обоюдной совместимости; универсального согласия в вопросе о приемлемости этих аксиом. Сформулированные на основе глубокого анализа обыденного морального мышления, данные моральные аксиомы должны стать фундаментом нормативно-этической системы.

Хотя Сиджвик неоднократно подчеркивал, что утверждение таких моральных аксиом не входило в его задачу, в действительности он сформулировал три самоочевидных принципа морали, составляющие суть философского интуитивизма. Это принципы формальной справедливости, благоразумия и рациональной благожелательности<sup>280</sup>. Сиджвик был убежден в достоверности и обоснованности данных принципов, которые он разделял и как моральный философ, и как обычный моральный субъект.

Принцип *справедливости* выражает требование «беспристрастности в применении общих правил»<sup>281</sup>, или по-другому: «Для А не может быть правильно относиться к Б так, как было бы неправильно для Б относиться к А, на том только основании, что они являются разными индивидами, но при этом не существует различия ни в их природе, ни в их обстоятельствах – того, что можно было бы выдвинуть в качестве разумного основания для

---

<sup>280</sup> Следует заметить, что в тексте «Методов этики» содержится несколько формулировок первых принципов морали. Шнивинд обращает на это внимание, замечая, что не все из них удовлетворяют требованию самоочевидности. На основе анализа текста Сиджвика Шнивинд выявил по пять формулировок каждого принципа. В частности, он обратил внимание на то, что Сиджвик предложил две не сводимые друг к другу формулировки принципа благожелательности. Он даже говорит о двух принципах благожелательности, считая наличие этих разных принципов свидетельством того, что во всяком случае в формулировке Сиджвика данный принцип нельзя считать первым, самоочевидным принципом морали. (См.: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. P. 294–297). Один из принципов благожелательности заключается в том, что «благо любого индивида, с точки зрения универсума, не обладает большей значимостью, чем благо любого другого»; другой: «Как рациональное существо я обязан, насколько это в моей власти, стремиться к благу вообще, а не только к отдельной его части» (*Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 382).

<sup>281</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 380.

их различного отношения друг к другу»<sup>282</sup>. Для обоснования этого принципа Сиджвик ввел понятие *логического целого рода* (*Logical Whole of Genus*). Это понятие выражает качественное равенство всех элементов, составляющих данную целостность, – все индивиды подобны друг другу, а потому равны и равноценны. Именно в силу равенства индивидов отношение к ним должно быть равным, правила, применяемые в отношении одних, при прочих одинаковых условиях, должны применяться и в отношении других.

Для обоснования принципов благоразумия и благожелательности Сиджвик ввел понятие *математического, или количественного, целого рода* (*Mathematical or Quantitative Whole*), которое характеризовало предполагаемое данными принципами понятие блага в целом. В случае принципа благожелательности речь идет о благе отдельного индивида в целом, в случае благожелательности – о благе всех людей. Под благом Сиджвик понимал счастье или удовольствие<sup>283</sup>. С помощью понятия математического целого рода он стремился показать, во-первых, равноценность блага конкретного человека на всем протяжении его жизни, или в каждый момент его жизни, во-вторых, равноценность блага разных людей. Согласно Сиджвику, благо различается лишь количественно. Исходя из этого, он сформулировал принцип *благоразумия* как требование «беспристрастной заботы обо всех частях нашей сознательной жизни», и по-другому: «Простое различие предшествования и следования во времени не является разумным основанием для предпочтения определенного состояния сознания в один момент времени такому состоянию сознания в другой момент»<sup>284</sup>. Под определенным состоянием сознания в данном случае Сиджвик имел в виду собственное благо человека.

<sup>282</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 380.

<sup>283</sup> Под влиянием критики Сиджвик уточнил понятие блага в целом и высшего блага в частности. Так, настаивая на представлении о высшем благе в конечном счете как удовольствии, он уточнил понятие последнего как желанного состояния сознания. По-другому говоря, согласно Сиджвику, удовольствие включает все виды сознания, которые желают сохранить и воспроизвести, и исключает те из них, которые противоречат моральным и эстетическим инстинктам людей, а именно – грубые чувственные ощущения (Более подробно о понятии блага в этике Сиджвика см.: *Артемова О.В.* Генри Сиджвик о высшем благе // *Этическая мысль* / Под ред. А.А.Гусейнова. Вып. 4. М., 2004. С. 121–144).

<sup>284</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 381.

Принцип благожелательности, согласно Сиджвику, основан на признании равноценности блага различных людей и чувствующих существ вообще: «...Каждый морально обязан заботиться о благе любого индивида в той же мере, что и о своем собственном, за исключением тех случаев, когда он считает, с беспристрастной точки зрения, что оно будет меньшим, с меньшей достоверностью познаваемым или с меньшей вероятностью достижимым»<sup>285</sup>.

Сиджвик подчеркивал, что данные моральные принципы в разной форме признавали и до него, в частности, Дж.Батлер, С.Кларк, Г.Мор, И.Кант. Однако он считал, что сами предложенные этими авторами формулировки данных принципов нуждались в уточнении, без которого они едва ли могли соответствовать установленным критериям рациональности и восприниматься как самоочевидные. Таким образом, Сиджвик, по его убеждению, предложил не столько новые принципы морали, сколько новые формулировки тех принципов, которые признаны в качестве фундаментальных и обычными моральными субъектами, и философами. В данных формулировках принципы справедливости, благоразумия и благожелательности, как считал Сиджвик, достигали уровня математической точности<sup>286</sup>, и по ним можно судить о том, что «фундаментальные предписания морали по своей природе разумны»<sup>287</sup>.

Сиджвик также обратил внимание на то, что принципы справедливости, благоразумия и благожелательности, формулируемые в рамках философского интуитивизма, принимаются в качестве ключевых в утилитаризме; это, по его мнению, дает основание считать, что философский интуитивизм и утилитаризм не являются взаимоисключающими методами, напротив, интуитивизм оказывается единственно возможной формой обоснования признаваемых ути-

<sup>285</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 381.*

<sup>286</sup> «Посредством прямой рефлексии я знаю, – писал Сиджвик, – что высказывания “я должен говорить правду”, “я должен держать свои обещания”, какими бы истинными они ни были, не являются для меня самоочевидными, они представлены как высказывания, требующие некоторого рода рационального обоснования. С другой стороны, высказывания “я не должен предпочитать мое настоящее меньшее благо моему будущему большему благу” и “я не должен предпочитать мое собственное меньшее благо большему благу другого” действительно представлены как самоочевидные, в той же мере, например, как математическая аксиома “если равные части прибавить к равным частям, суммы будут равны”» (*Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 383*).

<sup>287</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 383.*

литаризмом ключевых моральных принципов. Отсюда следует, что эти два метода и соответствующие им первые принципы, или моральные аксиомы, могут выступать в качестве элементов будущей действительно рациональной нормативно-этической системы.

Вместе с тем Сиджвик признавал, что в силу определенных особенностей моральных аксиом, или первых принципов, едва ли возможно, руководствуясь ими, принимать конкретные решения. Он подчеркивал, что эти принципы «слишком абстрактны по природе и слишком универсальны по масштабу, чтобы позволить нам установить с помощью их непосредственного применения то, что мы должны совершать в любом конкретном случае; конкретные обязанности все же должны быть определены посредством некоторого другого метода»<sup>288</sup>. Но тогда едва ли можно считать философский интуитивизм методом в главном для Сиджвика значении, то есть рациональной (и рутинной) процедурой определения правильного поведения в конкретном случае – «здесь и сейчас». Скорее философский интуитивизм является теорией должного и правильного, то есть, в понимании Сиджвика, теорией морали. Фундаментальные моральные аксиомы не столько являются руководством к действию, сколько выражают особый содержательный смысл морали, отличающий ее от всех других социальных, культурных феноменов. На сугубо теоретическое, а отнюдь не практическое значение сформулированных Сиджвиком моральных аксиом обращают внимание многие исследователи. В частности, Шнивинд отмечает, что философский интуитивизм в интерпретации Сиджвика ориентирует на решение теоретической задачи синтеза фундаментальных моральных убеждений в единую нормативную систему<sup>289</sup>. Обращаясь к философскому интуитивизму, считает Сингер, можно выявить лишь основание для установления первых принципов, с помощью которых затем можно определять методы этики как процедуры принятия конкретных решений. К повседневному же моральному рассуждению философский интуитивизм не имеет никакого отношения. Более того, Сингер замечает, что эгоистический и утилитаристский методы также не могут выступать в качестве процедур определения правильного поведения в конкретных ситуациях, для этого требуются «методы применения»

<sup>288</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 379.*

<sup>289</sup> См.: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 202.*

этих методов в повседневности<sup>290</sup>. Сам Сиджвик осознавал необходимость в дополнительном «методе применения» эгоистического и утилитаристского методов, с помощью которого можно было бы оценивать переживаемые удовольствия. Он обозначал его как «эмпирически-рефлексивный»<sup>291</sup>. В рамках утилитаризма этот метод требует в каждом случае «сравнивать все удовольствия и страдания, которые можно предвидеть как вероятные результаты различных альтернатив поведения, представленных нам, и принимать те альтернативы, которые скорее всего приведут к наибольшему счастью в целом»<sup>292</sup>. В контексте эгоизма речь идет не о наибольшем счастье в целом, а о наибольшем личном счастье. Получается, что из всех представленных Сиджвиком методов лишь догматический интуитивизм соответствовал его определению метода.

Гораздо более существенная проблема в связи с выделенными Сиджвиком методами и принципами этики состоит в том, соответствуют ли они установленным им самим условиям рациональности и в какой мере они могут обеспечить последовательность и согласованность морального рассуждения, а также основанного на нем поведения. Ответы Сиджвика были отрицательными. Во-первых, он не смог обнаружить и предложить никакого рационального основания для примирения метода эгоистического эгоизма, ориентирующего на достижение личного счастья, и утилитаристского метода, направляющего на содействие общему благу, что в соответствии с постулатом практического разума, сформулированного Сиджвиком, требовало отказа от одного из методов либо изменения одного из них. Во-вторых, он не нашел основания и для гармонизации моральных принципов рационального благоразумия и рациональной благожелательности. Между тем он считал, что «...если мораль должна быть всецело рациональной, необходимо каким-то образом продемонстрировать согласованность (harmony) между максимальной благоразумия и максимальной рациональной благожелательности»<sup>293</sup>. Если же такое согласование невозможно, нормативная система, включающая

<sup>290</sup> См.: *Singer M.* The Many Methods of Sidgwick's Ethics // *The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry.* Vol. 58. № 3. P. 436–437.

<sup>291</sup> См.: *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. P. 122.

<sup>292</sup> *Ibid.* P. 460.

<sup>293</sup> *Ibid.* P. 498.

эти принципы, едва ли может служить основанием для последовательного морального рассуждения и поведения. И тот, и другой принцип Сиджвик считал самоочевидными, разумными, поэтому он не мог совершить выбор в пользу одного из них за счет отказа от другого. Несовместимость этих принципов при применении в некоторых конкретных ситуациях он расценивал как изначально присущий практическому разуму дуализм, или как фундаментальный дуализм практического разума. В реальной моральной жизни этот дуализм проявляется в том, что «в более редких случаях признанного конфликта между личным интересом и долгом практический разум, будучи внутренне расколотым, перестанет побуждать как к первому, так и ко второму»<sup>294</sup>. Никакого рационального решения в данной ситуации принять невозможно – «конфликт должен быть разрешен в результате относительного преобладания одной или другой из двух групп нерациональных импульсов»<sup>295</sup>.

Таким образом, стремясь продемонстрировать рациональность морали, Сиджвик наткнулся на трудности, преодолеть которые в рамках этики был не в состоянии. При этом он не считал возможным ни переформулировать первые принципы морали или отказаться от одного из них, ни изменить набор критериев рациональности с тем, чтобы выявленная им нормативно-этическая система могла считаться рациональной. Сиджвик был убежден как в достоверности выдвинутых им моральных аксиом, так и в обоснованности собственного представления о моральной рациональности как упорядоченности и согласованности моральных методов и принципов, обеспечивающих последовательность морального рассуждения и поведения, позволяющих человеку разрешать конфликты между различными моральными нормами, и как обоснованности выдвигаемых моральными философами нормативных систем<sup>296</sup>.

<sup>294</sup> См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 508.

<sup>295</sup> *Ibid.*

<sup>296</sup> Р.Г. Апресян обозначает данное понимание рациональности как *целесообразность*: рациональность как целесообразность и в утилитарном, и в идеальном смыслах слова проявляется «как упорядоченность, согласованность не только знаний, но и общих представлений, ценностей, норм, правил; наконец, как обоснованность системы ценностных представлений и нормативных кодексов» (*Апресян Р.Г. Предисловие // Мораль и рациональность*. С. 4).

Сам Сиджвик в разное время по-разному оценивал результаты, к которым привело его исследование. С одной стороны, он пережил глубокое разочарование. Завершая первое издание «Методов...», он признался, что там, где он искал космос, смог обнаружить лишь хаос. А после выхода пятого издания в 1896 году в одном из писем он делился своими переживаниями: «Я думаю, что после настоящего издания в моих “Методах” не произошло существенного изменения. Люди перестали критиковать меня, и мой собственный разум (несомненно) с возрастом становится косным»<sup>297</sup>. Вместе с тем Сиджвик не считал свой проект ошибочным. Он верил в то, что скрупулезное, беспристрастное исследование привело к пусть и разочаровавшим его самого, но все же объективным результатам. Казалось бы, такие результаты должны были бы привести Сиджвика – мыслителя, который стремился продемонстрировать «верховенство разума» во всей своей жизни, – к разочарованию в самой морали. Однако Сиджвик подчеркивал, что его выводы ни в коем случае не свидетельствуют о разумности отказа от морали вообще, но они, возможно, указывают на разумность отказа от идеи полной рационализации морали<sup>298</sup>.

С другой стороны, Сиджвик предполагал, что принципы благоразумия и благожелательности могут быть гармонизированы на каком-либо ином, внеморальном основании, вне исследования природы должностования и уже вне рамок этики, а в рамках философии. Самую важную задачу философии Сиджвик видел в соединении двух планов исследования, один из которых направлен на осмысление сущего в его целостности, или на «систематизацию наук», а другой – на «систематизацию различных целей человеческого действия и различных комплексов практических правил или идеалов...». Философия, подчеркивал Сиджвик, должна связать «факт и идеал неким рациональным и убедительным способом»<sup>299</sup>. Основание, которое могла бы предложить философия для гармонизации благоразумия и благожелательности, могло быть выражено, по предположению Сиджвика, философским постулатом об изначальном моральном порядке в мире или моральном управлении универсумом. Сиджвик полагал, что такого рода порядок или

<sup>297</sup> Цит. по: *Singer M.* The Many Methods of Sidgwick's Ethics. P. 448.

<sup>298</sup> См.: *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. P. 508.

<sup>299</sup> См.: *Sidgwick H.* Philosophy, Its Scope and Relations. P. 30.

управление в конечном итоге имеют религиозную природу. Вместе с тем, он допускал возможность и иных интерпретаций. В письме своему другу Симондсу Сиджвик писал: «Я склоняюсь к позиции, что вопрос о Личности, по которому теист как таковой отличается от атеиста, не имеет фундаментальной этической значимости. Вопрос состоит в том, *каков* порядок Космоса, а не в том, является ли он результатом замысла»<sup>300</sup>.

Признание необходимости общего представления об устройстве мира для обоснования рациональности морали, к которому Сиджвик в конечном итоге пришел, несмотря на свои исходные методологические установки, сблизило его позицию с позицией Прайса. Однако точки отсчета при построении концепции морали у них были разными. Прайс в своей трактовке морали исходил из метафизики. Метафизика и этика представляли для него неразрывное целое. Этика Сиджвика автономна от метафизики. Концепция морали как непротиворечивой системы содержательно определенных аксиом, по его убеждению, могла быть построена исключительно средствами этики, однако полное рациональное обоснование этой концепции оказалось невозможным вне определенных метафизических допущений.

Утверждение рациональной природы морали в интеллектуализме было также способом выражения ее своеобразия. В интеллектуализме XVIII в. стремление подчеркнуть уникальность морали через отождествление ее с разумом обернулось предельным расширением моральной сферы до природы вещей, единого закона мироздания, до самого бытия. В интеллектуализме XIX в. выявление рациональной природы морали, напротив, предполагало ограничение моральной сферы через прояснение и упорядочивание ее специфического нормативного содержания. Если в интеллектуализме XVIII в. мораль выступала в качестве абсолютной меры вне-моральной реальности, то в интеллектуализме XIX в. сама мораль была подвергнута рациональному «измерению». Между моралью и разумом уже не ставился знак равенства, как и между значениями «быть моральным» и «быть свободным». Поэтому признание морали требовало ее оправдания перед разумом.

---

<sup>300</sup> Цит. по: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. P. 372.

## ГЛАВА V. МОРАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ

Этический интеллектуализм, как уже говорилось выше, в строгом смысле слова представлял собой особую этикогносеологическую концепцию. Теоретические усилия интеллектуалистов были сосредоточены на утверждении рациональной природы морального знания и на обосновании интуитивного характера морального познания. Центральную значимость гносеологии в своих концепциях подчеркивали и Прайс, и Сиджвик. Прайс в предисловии к первому изданию «Обозрения» писал, что самой важной его частью является первая глава «Трактата о моральном добре и зле», которая называется «О происхождении наших идей правильного и неправильного», и особенно вторая часть этой главы – «О происхождении наших идей вообще». Прайс писал: «Если я потерпел неудачу здесь, я потерпел ее в моем главном замысле»<sup>301</sup>. Сиджвик так же, как и Прайс, считал гносеологические вопросы в этике самыми существенными. Он отмечал: «...Хотя мое исследование в определенной степени является более практическим, чем исследование многих моралистов, поскольку я от начала и до конца занят рассмотрением того, как рационально могут быть приняты решения в привычном течении нашей повседневной жизни и практики, все же моим непосредственным предметом, если перефразировать Аристотеля, является не Практика, а Знание»<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> *Price R.* A Review on the Principal Questions in Morals. Preface to the First Edition. P. 3.

<sup>302</sup> *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. Preface to the First Edition. P. VIII.

Однако важно понимать, что признание приоритетной значимости гносеологических вопросов в этическом интеллектуализме определялось прежде всего тем, что моральная практика в его рамках воспринималась как выражение, объективация морального знания. Сиджвик писал о том, что главный предмет его исследования составляло знание, а не практика по той именно причине, что без адекватного морального знания, по его убеждению, никакая моральная практика состояться не могла. Знание в интеллектуализме понималось как необходимое условие моральности человека, оно опосредовало моральную практику, и лишь в случае такого опосредствования практика признавалась в качестве моральной. Кроме того, познание, с точки зрения интеллектуалистов, представляло собой определенную форму существования человека. В особенности это характерно для Прайса, который вслед за Сократом считал познание единственно возможной формой собственно человеческого существования. Не знать, то есть существовать, не будучи устремленным к необходимой истине, а значит, в какой-то степени приобщенным к ней, для него, как и для его идейных предшественников, означало просто не быть. Хотя Сиджвик в отличие от Прайса не связывал моральное знание с онтологией, однако ему было очевидно, что именно обоснованное, достоверное моральное знание дает человеку шанс реализовать себя в качестве морального существа. Поэтому исследование природы морального знания, условий достоверного морального познания и его характеристик в этическом интеллектуализме было призвано также ответить на вопрос о том, что значит быть моральным субъектом и как возможно вести моральную жизнь.

Вопрос о природе морального знания в этическом интеллектуализме предстал в виде вопроса о его источнике, или об основной познавательной способности в морали. Его решение определялось пониманием специфики предмета морального знания. Интеллектуалисты считали, что по своим характеристикам моральное знание должно быть изоморфно природе морали. Поскольку природа морали рациональна, то ее познание должно осуществляться с помощью разумной способности. Рациональность морали в интеллектуалистских концепциях была неразрывно связана с другими ее существенными особенностями, а именно: с объективностью, универсальностью и автономностью. Прайс наделял

этими характеристиками моральный закон, тождественный необходимой истине, самой природе вещей. Сиджвик – внутренне последовательную систему содержательно определенных принципов морали, которые в его интерпретации были конечными (не сводимыми к другим принципам) и универсальными. Понимание своеобразия морали, ее нередуцируемости к другим феноменам в интеллектуализме стало основанием для утверждения об интуитивном характере морального познания. А убежденность в несомненной практической значимости морального знания интеллектуалисты выразили в идее его императивности.

## **1. Природа морального знания**

Своеобразие интеллектуалистского подхода к пониманию природы морального знания обнаруживается при анализе полемики по данной проблеме интеллектуалистов с сентименталистами. Первые настаивали на том, что источником морального знания может быть только разум, а не чувство, даже если оно представлено как особое моральное чувство. Для того, чтобы продемонстрировать это, Прайс не просто подверг критическому рассмотрению концепцию морального знания Хатчесона, но и стремился показать несостоятельность эмпирической гносеологии и всей эмпирической картины мира, на которую опирался Хатчесон и другие сентименталисты при обосновании своих этико-гносеологических представлений. Сиджвик не считал нужным для обоснования рациональной природы морального знания ни выстраивать собственную метафизику и теорию познания, ни критиковать эмпирическую картину мира в целом. Его взгляд на природу морального знания определялся исключительно пониманием морали. Вместе с тем трактовка морального чувства Сиджвиком во многом совпала с трактовкой Прайса. Оба в гносеологическом плане неоправданно связывали моральное чувство с ощущением и приводили практически одинаковые аргументы против возможности признать его источником морального знания.

Свою концепцию знания Прайс противопоставлял гносеологии Дж.Локка и Д.Юма. Его возражения были направлены, во-первых, против сенсуализма – представления о том, что ис-

точником знания являются ощущения, которому Прайс противопоставил рационализм, утверждая, что источником знания является разум. Во-вторых, Прайс возражал непосредственно против эмпиризма, согласно которому знание конституируется в опыте. В противовес эмпиризму Прайс утверждал априоризм, который будет рассмотрен позже. Мысль его состояла в том, что эмпирическая теория по своей природе не приспособлена для познания самых важных для человека предметов – тех, которые выражают необходимость высшего порядка и составляют основу любого познания (в том числе опытного) и деятельности, к числу которых относится мораль. По убеждению Прайса, эмпирики, усматривая источники моральных идей в чувствах и ощущениях, ограничивая познание опытом, неизбежно превращали мораль в случайность в той же степени, как и те, кто выводил ее из воли Бога или человека. Такое превращение лишало мораль смысла, сводило ее к произволу и в предельных случаях оборачивалось оправданием ее использования в качестве средства для прикрытия своекорыстия, оправдания власти сильнейшего. Во всяком случае эмпирические учения, как считал Прайс, не обладали никакими внутренними ресурсами для противостояния превращенным трактовкам морали, а напротив, попустительствовали им.

Для Прайса было очевидно, что представление Юма о моральных различиях как производных от переживания удовольствий и страданий<sup>303</sup> является закономерным следствием его убеждения в том, что единственным источником знания является опыт, который складывается из восприятий двух видов – впечатлений и идей, различающихся лишь степенью живости и яркости. Прайс считал, что такое представление сокрушительно для морали, поскольку ставит ее в зависимость от наслаждений и страданий, тем самым превращает в каприз или в произвол.

Локк также определенно формулировал свою эмпирическую позицию, утверждая, что весь материал рассуждения и знания ум получает из опыта. Поскольку в структуру опыта Локк включил не только ощущения, но и рефлексию – «внутреннее *восприятие дей-*

---

<sup>303</sup> В «Трактате о человеческой природе» Юм писал: «...Специфические впечатления, при помощи которых мы познаем нравственное добро и зло, суть не что иное, как особые страдания или удовольствия» (Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. III: О морали. М., 1995. С. 231).

ствий (operations) нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями»<sup>304</sup>, Прайс оценивал гносеологическую концепцию Локка как более полную и адекватную, нежели концепция Юма. Тем не менее, по убеждению Прайса, Локк, как и Юм, не мог объяснить происхождение фундаментальных идей, которыми люди, несомненно, обладают и восприятие которых не опосредуется никаким – ни внешним, ни внутренним – опытом. В качестве примера такого рода Прайс исследовал идеи плотности (непроницаемости), инерции, субстанции, длительности, пространства, силы, причинности, случайности и др., которые не выводятся из опыта, но без которых никакой опыт невозможен. В концепции Локка, как считал Прайс, не предусмотрена способность, которая могла бы быть источником идей такого рода. Но именно к ним относятся моральные идеи. Эмпирическая гносеология, по убеждению Прайса, не позволила Локку дать адекватное объяснение природы этих идей.

Локк представил моральные идеи как идеи-отношения, которые выражают соответствие действий человека а) божественным законам, б) гражданским законам и в) законам общественного мнения или доброго имени<sup>305</sup>. С точки зрения Прайса, из такой интерпретации моральных идей неизбежно следует, что «нелепо применять мораль (rectitude) к самим правилам и законам, предполагать, что божественная воля руководствуется ею, или ее саму считать правилом и законом»<sup>306</sup>. Моральные понятия в контексте подобного понимания употребляются всего лишь как другие слова для выгодного и невыгодного, полезного и вредного, вмененного или запрещенного и т. д. У Прайса не было никакого сомнения в том, что, если бы Локк продумал свою эмпирическую позицию до конца, он несомненно ужаснулся бы логически вытекающим из нее

<sup>304</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч.: В 3 Т. Т. 1. М., 1985. С. 155.

<sup>305</sup> См.: там же. С. 404–406. Р.Г.Апресян, анализируя этические идеи Локка, указывает на то, что при анализе его представления о морали нельзя упускать из виду, что «пробным камнем подлинной морали» Локк называл божественный закон, который задает объективную высшую меру должного и недопустимого (См.: *Апресян Р.Г. Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж. Локка // Историко-философский ежегодник 2006. С. 141–142*). Однако для Прайса и божественный закон сам по себе не мог служить объективной мерой должного и недопустимого, в ее качестве мог выступать лишь моральный закон, обязательный в том числе и для воли Бога.

<sup>306</sup> Price R. A Treatise of Moral Good and Evil. P. 43.

практическим следствиям. Эмпирическая философия, по убеждению Прайса, вела к субъективизации и релятивизации морального знания и самой морали, к утрате ее критерия, а значит, и к моральному скептицизму или нигилизму, непременно оборачивающимся произволом и насилием<sup>307</sup>, как бы ни стремились этого избежать ни «обладающий величайшими талантами» Юм, ни «великий человек» Локк, ни «выдающийся писатель» Хатчесон.

В противовес эмпирической гносеологии Прайс выстраивает такую концепцию, в рамках которой нашлось бы место идеям, адекватно выражающим сущность и своеобразие морали. Он исходил из того, что достоверное знание должно выражать необходимость высшего порядка (абсолютной истины, морального закона, божественной природы и т. п.), оно также должно быть объективным и универсальным. Такое знание, по его убеждению, могло конституироваться лишь на основе общих понятий или абстрактных идей, выражающих природу вещей, необходимую истину, т. е. саму реальность. Под идеей Прайс подразумевал «понятие (conception) ума или восприятие какого-либо предмета»<sup>308</sup>. Это такое «понятие

<sup>307</sup> Лабушей, который считал, что Прайс во многом опирался на идеи Локка, в том числе и гносеологические, хотя и не хотел по каким-то причинам этого признавать, в данном случае оказался на стороне Прайса. Противостояние последнего попыткам вывести моральные идеи из позитивных отношений Лабушей объяснял тем, что тот «достаточно хорошо знал, что без слова “необходимый” отношения между людьми легко могут превратиться в отношения превосходства могущественного над правым» (*Laboucheix H. Richard Price as Moral Philosopher and Political Theorist. P. 47*).

<sup>308</sup> *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 39n.*

Следует отметить, что понимание Прайсом идеи как фундаментального элемента знания претерпело некоторую эволюцию. Изначально он придерживался репрезентативной теории, что очевидно следует из текста первого издания «Обозрения...». Однако во втором издании, во многом под влиянием вышедшей в 1764 г. работы Т.Рида «Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла», Прайс внес в свой текст изменения, свидетельствовавшие об его отмежевании от этой теории. Рассматривая основные понимания термина «идея», он предостерегал против употребления этого термина в значении «непосредственного объекта в уме в ходе мышления». Если в данном случае под «непосредственным объектом» понимают *представление* или *образ* познаваемого предмета, то такое употребление термина, по Прайсу, некорректно. Он считал, что в мышлении мы имеем дело не с представлением и не с образом предмета познания в сознании, но с самим предметом (См.: *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 39n*). Вместе с тем случалось, что Прайс сбивался на язык репрезентативной теории восприятия, иногда осо-

ума», которое непременно коррелирует с реальностью. Д.О.Томас, указывая на неопределенность позиции Прайса в вопросе об онтологическом статусе идей, на основе которых конституируется знание, абсолютно точно формулирует несомненное: «Кардинальное положение, которое проходит через всю работу Прайса, состоит в том, что структура мысли либо является структурой реальности, либо представляет ее»<sup>309</sup>. Идеи, составляющие фундамент знания, первичны (беспредпосылочны) и самодостаточны, не зависят ни от каких иных идей и не выводятся из них. Возможность познания Прайс объяснял тем, что необходимая истина (и мораль как ее аспект) пронизывает все существующее. В определенной степени она воплощена в человеке, чтобы познать ее, достаточно прояснить знание, которое уже содержится в сознании человека, «припомнить» его, как говорили Сократ и Платон.

Считая общие понятия основой мышления и познания, проблему универсалий Прайс решал в духе умеренного реализма. Он был убежден в несостоятельности номиналистского решения природы общих понятий, основанием которой служила эмпирическая методология, признающая реальность лишь частного. В рамках номинализма, по мнению Прайса, невозможно объяснить, на каком основании определенный класс идей объединяется в одном имени. Генерализация особенных идей невозможна, если не предполагать, что общая идея, на основании которой можно объединить частные, уже находится в сознании. Поэтому не особенные идеи являются основой для общих, а наоборот. С прояснения общих идей начинается познание.

Положение Прайса о неразрывной связи морали с необходимой истиной и об идентичности их существенных характеристик стало основанием для утверждения, что моральное знание консти-

---

знавал это и объяснял бедностью языка. Среди важных характеристик идей Прайс называл независимость от сознания в том смысле, что они объективны и определяются соответствующими предметами познания, а не сознанием человека. Идеи также обладают существованием: «Если идеи не обладают существованием и *ничего* не представлено нашему уму, когда мы созерцаем эти объекты, следует ли отсюда, что мы созерцаем ничто?» Такое предположение Прайс считал нелепостью (См.: *Price R. Appendix, containing Additional Notes, and a Dissertation on the Being and Attributes of the Deity // Price R. Op. cit. Note C. P. 280–281*). Однако в отношении онтологического статуса идей Прайс не давал каких-либо разъяснений. В целом теория идей Прайса, как и предлагаемая им классификация их, не представляются вполне определенными.

<sup>309</sup> *Thomas D.O. The Honest Mind. P. 43.*

туируется на основе общих понятий – идей морально правильного и неправильного (*moral right and wrong*). Объектом этих идей является неизменная сущность самого действия, агента действия, его целей, а не переживания морального агента. Прайс подчеркивал, что «...когда о некоторых действиях мы говорим, что они правильные, а о других – что они неправильные, мы выражаем необходимую истину»<sup>310</sup>. Именно признание того, что в моральных суждениях выражена необходимая, а значит, объективная и универсальная истина, стало для Прайса одним из главных (если не главным) доводов, указывающих на то, что источником морального знания может быть исключительно рациональная способность. Источником идей, на основе которых конституируется знание, Прайс считал *понимание* (*understanding*) – «способность, бесконечно превосходящую все способности чувства, и самый важный источник наших идей, посредством которого мы можем независимо от опыта демонстрировать бесконечные истины о множестве объектов, о которых в противном случае мы навсегда остались бы несведущими»<sup>311</sup>.

В своей аргументации против сенсуалистической трактовки природы знания Прайс по существу воспроизвел доводы Платона из «Теэтета» и Кадворта из «Трактата о вечной и неизменной морали». По его мнению, превосходство разума над чувством и воображением очевидно<sup>312</sup>. Разум в отличие от чувства способен судить о восприятиях чувств и прояснять их искажения, в то время как чувство не рефлексивно, а пассивно подчинено объекту. Способность, которая обзревает и сравнивает объекты всех чувств, не может быть чувством. С помощью последнего невозможно проникнуть в сущность вещей, понять, «что они есть», поскольку чувство воспринимает лишь внешнюю сторону вещей, особые формы и неспособно к постижению общих идей, на основе которых строится знание. Наконец, чувство не может формировать из простых идей сложные. В силу

<sup>310</sup> *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. Op. cit. P. 47.*

<sup>311</sup> *Ibid. P. 265.*

<sup>312</sup> «Взгляд чувства смутен, представления воображения грубы и вульгарны, им бесконечно недостает достоверности, точности, универсальности и ясности, которая принадлежит интеллектуальной проицательности» (*Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 23*).

всех этих особенностей ни ощущение, ни моральное чувство, по убеждению Прайса, не могут быть источником морального знания. Источником выражающих необходимую истину универсальных идей может быть только разум.

Сиджвик, в отличие от Прайса, не считал, что предметом морального знания является сама необходимая истина. Настаивая на рациональной природе морального знания, он имел в виду только то, что моральные суждения могут быть истинными или ложными, что их можно обосновать или опровергнуть на рациональных основаниях. Вместе с тем он разделял многие аргументы Прайса, направленные против сентименталистского представления о природе морального знания. В частности, он не видел возможности в рамках сентименталистской этики для последовательного обоснования объективности морального знания и его универсального характера. Не замечая, как и его интеллектуалистские предшественники, своеобразия морального чувства в трактовке сентименталистов, Сиджвик полагал, что, основываясь на моральном чувстве, можно формулировать лишь единичные суждения, между тем «...даже когда моральное суждение относится прежде всего к некоторому конкретному действию, мы обычно считаем, что оно приложимо к любому другому действию, принадлежащему к определенному классу, так что познанная моральная истина имплицитно считается по своему существу универсальной, хотя при нашем первом взгляде на нее – особенной»<sup>313</sup>.

Один из аргументов, который приводил Прайс в подтверждение рациональной природы морального знания, состоял в том, что при восприятии морально правильного и неправильного существует возможность ошибки. Он писал: «Как странно было бы утверждать, что не существует возможности *ошибки* в отношении правильного и неправильного, что восприятия всех существ по этому предмету одинаково справедливы, поскольку все ощущения должны быть одинаково *истинными* ощущениями»<sup>314</sup>.

Этот же аргумент в пользу рациональной природы морального знания приводил и Сиджвик. Он писал: «Термин “чувство” (Sense) предполагает скорее способность к чувствам (feelings), которые

<sup>313</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 34.

<sup>314</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 47.

могут различаться от А до Б и при этом оба не будут ошибочными, нежели способность морального познания. Мне кажется принципиально важно избегать такого предположения»<sup>315</sup>.

Комментируя данный аргумент Прайса, Д.О.Томас выразил свою солидарность с оценкой Рэфэла, в соответствии с которой реальным предметом возражения Прайса оказывается не столько сентименталистская трактовка природы морального знания, сколько положение о моральной интуиции как форме истинного знания. В самом деле, если интуитивность моральных восприятий – все равно разума или чувства – является гарантией их достоверности, значит, любые интуитивные восприятия по определению являются истинными и безошибочными<sup>316</sup>. Тем самым, по мнению Томаса, Прайс выдвинул действительно серьезное возражение не только против сентименталистской этики, но и против своей собственной позиции<sup>317</sup>. Это замечание в равной степени относится и к Сиджвику.

Однако критику Томаса и Рэфэла едва ли можно считать в полной мере справедливой. Дело в том, что анализируемый аргумент Прайса, как и аналогичный аргумент Сиджвика, определялся представлением о природе ощущений и чувств, к которым они относили и моральное чувство. Чувства и ощущения в их интерпретации представляли субъективный аспект человеческого сознания, не подлежащий оценке с точки зрения дихотомии истина–ложь. Чувства-ощущения некогнитивны по своей природе. Восприятия разума выражают не внутренние состояния субъекта, а его представление о чем-либо, лежащем за пределами его сознания и независимом от него. Лишь такое представление бывает истинным или ложным, оно может быть подвергнуто критике на универсальных рациональных основаниях.

Особое значение интеллектуалисты придавали объективности морального знания. Прайс, высоко оценивая положения Хатчесона о том, что моральные идеи являются простыми и неделимыми,

<sup>315</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 34.*

<sup>316</sup> Любопытно, что точно такой же аргумент против интуитивизма выдвигал П.А.Флоренский: «Раз *наличная* данность является критерием, то так – абсолютно везде и всегда. Поэтому все взаимоисключающие А, как данные, истинны, – все истинно. Но это приводит к нулю власть закона тождества, ибо он оказывается тогда содержащим в себе внутреннее противоречие» (*Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: В 2 ч. Ч. I. М., 1990. С. 27*).

<sup>317</sup> См.: *Thomas D.O. The Honest Mind. P. 59.*

что они не редуцируются к внеморальным идеям и их восприятие может быть только непосредственным, при этом считал, что моральное чувство не может быть источником *объективного* морального знания. Именно проблема объективности морального знания определяла отношение Прайса к сентиментализму. Потребность обоснования объективности как самой морали, так и морального знания особенно остро осознавали интеллектуалисты XVIII в., для которых проблема освобождения человека от религиозного и государственного патернализма и утверждения автономии личности была наиболее актуальной. Человек способен сам задавать себе закон в том случае, если в своих решениях и поступках не идет на поводу у страстей и склонностей, не исходит из соображений по-разному понимаемой выгоды, а руководствуется ясно и отчетливо осознаваемыми представлениями о морально правильном и неправильном.

Понимание объективности знания в этической концепции Прайса складывалось из нескольких значений. Например, Д.О.Томас выделяет три значения данного понятия в контексте рассуждений Прайса. Во-первых, объективность морального знания предполагала, что моральные понятия приписываются самим действиям, а не переживаниям агента. Таким образом, Прайс противопоставил свою позицию, с одной стороны, представлению, согласно которому моральное суждение формулируется на основе опыта субъекта, а с другой – представлению, согласно которому моральное суждение – это производная эмоционального состояния субъекта, созерцающего конкретную ситуацию. Во-вторых, объективность знания проявляется в том, что моральные понятия выражают не просто конкретное, единичное, обусловленное обстоятельствами и индивидуальностью агента действие, а его природу, сущность этого. К этому следует добавить, что сам термин «действие» Прайс понимал особым образом: действие (action) означает «не всего лишь внешний результат, а высший принцип поведения»<sup>318</sup>. В-третьих, объективность морального знания в контексте рассуждений Прайса проявляется в том, что моральные восприятия представляют собой интуиции *необходимой* истины. Именно третье значение объективности морали

<sup>318</sup> Price R. A Treatise of Moral Good and Evil. P. 50–51.

Томас считал определяющим в концепции Прайса<sup>319</sup>. В значительной мере все эти значения имелись в виду в противостоянии сентиментализму.

Сиджвик в полной мере разделял мнение Прайса о сентиментализме в целом и об этической концепции Хатчесона в частности. Он считал, что развитие этического сентиментализма было реакцией на неудачную попытку Кларка построить научную моральную систему. Сиджвик оценивал сентиментализм как исключительно психологическое исследование, в рамках которого понятию объективности морального долга, определяющей силу и авторитет морального суждения, не осталось места. Он предъявлял особые претензии Хатчесону, который якобы всерьез задавался вопросом о том, почему бы не признать разнообразие морального чувства у разных существ, подобно разнообразию вкусов. Сиджвика поражало, что Хатчесон даже не задумался о серьезной опасности, которая грозит морали при признании легитимности таких различий<sup>320</sup>.

Следует отметить, что проблемой объективности морального знания Хатчесон был озабочен не в меньшей степени, чем Прайс, Сиджвик и все другие интеллектуалисты. Совершенно

<sup>319</sup> См.: *Thomas D.O. The Honest Mind. The Thought and Work of Richard Price.* P. 41. Любопытно, что Ф.Г.Брэдли – ярый оппонент Сиджвика – упрекал последнего в невнятности понимания термина «объективное» притом, что данный термин является одним из самых важных в «Методах этики». Сам Брэдли выявил четыре значения, в которых Сиджвик употреблял этот термин. Во-первых, он использовал его для противопоставления данным ощущений, по отношению к которым неприменима оценка правильности или неправильности, существенная для моральных суждений. Во-вторых, Сиджвик противопоставлял объективные эмоциям, сопровождающим осознание реальных отношений, воплощенных в понятиях истины, красоты, добродетели и свободы. В-третьих, под объективным он понимал знание, достоверное для всех без исключения разумов. Именно это значение Брэдли считал самым распространенным в «Методах этики». Наконец, в-четвертых, Сиджвик употреблял термин «объективность» для обозначения реальности, не зависящей от человеческого осознания. В ее сферу он включал внешние аспекты и отношения действий, объективные отношения познающего субъекта, отделенные от сознания, сопровождающего их, вытекающие из них и т. п. Свой анализ понятия объективного в контексте «Методов этики» Брэдли завершил советом Сиджвику обратиться для лучшего понимания к книге В.Волласа «"Наука логики" Гегеля» (См.: *Bradley F.G. Mr. Sidgwick's Hedonism // Bradley F.G. Collected Essays.* Oxford, 1969. P. 127–128).

<sup>320</sup> См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics.* P. 104.

очевидно, что интерпретация и Прайсом, и Сиджвиком морального чувства как ощущения или склонности, как исключительно психологического феномена была несправедливой и необоснованной. Хатчесон определял моральное чувство как *«предопределенную способность духа воспринимать приятные или неприятные идеи действия, когда они представлены нашему наблюдению, предшествующую любым мнениям о выгоде или потере, которые следуют из них для нас самих»*<sup>321</sup>. Деистическая трактовка природы морального чувства и его изначальная определенность в отношении добра позволила Хатчесону представить моральное чувство в качестве источника объективного, универсального морального знания, которое противопоставлялось, с одной стороны, склонностям, с другой – знанию, усвоенному с помощью воспитания, образования, традиций, а также интерпретированному как постижение требований Божественной воли и гражданских законов. Вместе с тем основания интеллектуализма по сравнению с сентименталистскими основаниями были лучше приспособлены к последовательному утверждению объективности морального знания. М.А.Абрамов видел главную трудность системы Хатчесона именно в решении проблемы объективности морали. Он замечает, что, пытаясь преодолеть эту трудность, Хатчесон шел на поклон к раскритикованным им рационалистам<sup>322</sup>. Действительно, моральное чувство в интерпретации Хатчесона постепенно становилось все более «рациональным» и даже расчетливым. Хатчесон пытался сформулировать математические правила нравственных действий, в соответствии с которыми можно было бы исчислять их моральность, добродетельность, а также моральное зло<sup>323</sup>, что математику и радикальному рационалисту Прайсу никогда не приходило в голову. Вместе с тем ни Хатчесон, ни другие сентименталисты не могли согласиться с тем, что источником

<sup>321</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973. С. 144.

<sup>322</sup> См.: Абрамов М.А. Разработка проблем этики в философии шотландского Просвещения (Ф.Хатчесон, Ю.Юм и религиозная санкция морали // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. I. М., 1989. С. 143).

<sup>323</sup> См.: Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле. С. 178–182.

моральных восприятий является разум. Положение сентименталистской этики о моральном чувстве как источнике моральных идей определялось следующими соображениями.

Во-первых, сентименталисты отождествляли разум с рассудочной, дискурсивной способностью, функции которой были ограничены оперированием с полученными посредством чувства идеями, поэтому «рассуждение, или интеллект, – писал Хатчесон, – думается, не могут порождать новые разновидности идей, а раскрывают или различают отношения между уже полученными. Разум показывает, какие действия соответствуют закону, воле всевышнего или какие действия направлены к личному благу или к общему благу»<sup>324</sup>. В силу пассивности и ограниченности разума сентименталисты считали его в большей степени пригодным к послушанию, адаптации или подсчету выгод от совершения тех или иных поступков, нежели к тому, чтобы быть источником объективного, всеобщего знания о морали. Исходя из понимания разума как дискурсивной способности, рассудка, сентименталисты не видели возможности объяснения того факта, что моральные восприятия есть у всех, даже у тех, кто не обладает способностью к рассуждению.

Во-вторых, открывая особый источник моральных идей, сентименталисты пытались осмыслить специфику морали. В одном из писем своему интеллектуалистскому оппоненту Гилберту Бернету Хатчесон писал: «Истинные высказывания могут быть вынесены обо всех объектах, добрых или злых. Должно существовать соответствие между всяким истинным высказыванием и его объектом. В таком случае, если всякое соответствие между объектом и истинной являлось бы добротой, то все объекты должны быть добрыми. Если существует какой-либо особый вид соответствия, который образует моральную доброту, я хотел бы, чтобы он был объяснен и отделен от соответствия между каждым объектом нашего знания и истинами, которые мы знаем»<sup>325</sup>. Для Хатчесона, как и для других сентименталистов, особенность этого вида соответствия,

<sup>324</sup> *Hutcheson F. An Essay of the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustration on the Moral Sense. Cambridge (Mass.), 1971.*

<sup>325</sup> *Hutcheson F. The Correspondence Between Gilbert Burnet and Francis Hutcheson. Appendix // Hutcheson F. An Essay of the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustration on the Moral Sense. P. 226.*

или морального восприятия, выражалась в том, что оно прежде всего являлось знанием-переживанием. Именно в контексте представления о моральном знании как знании-переживании сентименталисты пытались осмыслить его оценочную и императивную характеристики. Функции же разума Хатчесон ограничил выбором средств для достижения целей, устанавливаемых моральным чувством, а также прояснением конкретного содержания опять же установленной моральным чувством универсальной цели – общего блага: «Именно с помощью нашего разума мы обнаруживаем средства достижения наших целей. Когда мы не используем наш разум, мы часто разочаровываемся в нашей цели»<sup>326</sup>. Или: «Разум дан людям для того, чтобы они могли судить о направленности своих действий и не следовали по-глупому тому, что с первого взгляда покажется *общим благом*»<sup>327</sup>.

Возражая сентименталистам на положение о том, что разум не может быть источником новых идей, интеллектуалисты указывали на интуитивность разумной способности. Прайс, отвечая Хатчесону, обратил внимание на различие двух разумных способностей: рассуждения (*reasoning*) и понимания (*understanding*). Он подчеркивал: «Источник идей, на котором я настаиваю, отличен от способности *рассуждения*, и никоим образом не следует смешивать их. Последняя состоит в исследовании определенных отношений между объектами, идеи которых первоначально должны были бы быть в разуме; то есть она предполагает, что мы уже имеем идеи, которые хотим вывести, и, следовательно, не порождает новых идей»<sup>328</sup>. Понимание же Прайс интерпретировал в первую очередь как «... способность непосредственного восприятия, которая порождает новые первичные идеи»<sup>329</sup>. Тот факт, что добродетельными могут быть люди, которые никогда не формулировали понятий о моральном добре и зле и не склонны к рассуждениям, интеллектуалисты объясняли простотой, изначальностью, очевидностью моральных понятий.

<sup>326</sup> *Hutcheson F. An Essay of the Nature and Conduct of the Passions and Affections with the Illustration on the Moral Sense. P. 132.*

<sup>327</sup> *Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II. О моральном добре и зле. С. 193.*

<sup>328</sup> *Price R. A Treatise of Moral Good and Evil. P. 40.*

<sup>329</sup> *Ibid. P. 41.*

Поскольку интеллектуалисты в отличие от сентименталистов понимали разум как активную творческую способность в человеке, то оценочную и императивную функцию приписывали именно разуму. Не отрицая роли переживаний в морали, они были убеждены в том, что не переживания определяют своеобразие моральных суждений. Сиджвик, выражая свое отношение к сентименталистским концепциям, замечал, что в них «...содержится доля истины, поскольку они включают в наше рассмотрение чувства, которые, несомненно, сопровождают моральные или пруденциальные суждения и которые обычно в той или иной степени воздействуют на побуждение воли к действиям, считающимся правильными; но в той мере, в какой они претендуют на объяснение того, что эти суждения означают, они кажутся мне абсолютно несостоятельными»<sup>330</sup>. Согласно интеллектуалистам, переживание является лишь следствием восприятия объективных моральных понятий, оно сопровождает моральное знание, но никоим образом не определяют его природу. Всякая моральная оценка, содержащая эмоцию одобрения, «неразрывно связана с имплицитным или эксплицитным убеждением в том, что одобряемое поведение “на самом деле” является правильным, т. е. что оно не может не одобряться любым другим разумом без допущения ошибки»<sup>331</sup>. А что является правильным «на самом деле», способен познать только разум. Любая нравственная оценка и моральное побуждение к конкретному виду действий при всей эмоциональной окрашенности с необходимостью предполагают объективный критерий, стандарт, в качестве которого для Сиджвика, как и для Прайса, могло выступать лишь разумное суждение относительно предмета оценки или задуманного к осуществлению действия.

Своеобразие морального знания интеллектуалисты пытались выразить, указывая на неопределимость идей во неморальных терминах, на их уникальность. Особенность позиции Сиджвика по сравнению с позицией Прайса состояла еще и в том, что, связывая моральное познание с разумом, он стремился подчеркнуть ценностно-императивный характер морального знания. Сиджвик всерьез принял знаменитое замечание Юма, впоследствии получившее в аналитической этике статус закона. Юм обратил внима-

<sup>330</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 25.*

<sup>331</sup> *Ibid. P. 27.*

ние на то, что авторы моральных трактатов часто незаметно для себя переходят от суждений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно», никак не обосновывая данного перехода<sup>332</sup>. Сиджвик, подобно более поздним сторонникам аналитической этики, интерпретировал данное замечание Юма в том духе, что «любая попытка... выведения того, что “должно быть”, из того, “что есть”, с очевидностью обречена на неудачу...»<sup>333</sup>. Более того, в «Методах этики» положение о недопустимости выведения должного из сущего в ходе этического или обыденного морального рассуждения обретает чрезвычайно важное методологическое значение. Сиджвик неоднократно подчеркивал, что моральные суждения «законным образом не могут быть интерпретированы как суждения о настоящем или будущем существовании человеческих чувств или о любых фактах разумного мира; фундаментальное понятие, представленное словом “должное” или “правильное”, которое такие суждения содержат явно или имплицитно, существенным образом отличаются от всех понятий, представляющих факты физического или психического опыта»<sup>334</sup>. Однако из замечания Юма Сиджвик сделал вывод, противоположный тому, что сделал сам Юм, с точки зрения которого разум в силу своей пассивности не может выступать в качестве моральной способности, и его удел – лишь пассивное восприятие фактов. Сиджвик же считая мораль исключительно сферой должного, не допускал возможности рассматривать в качестве источника морального знания чувство – на том основании, что любые чувства, по его убеждению, сами являются фактами психического мира и к восприятию должного не приспособлены.

В целом можно сказать, что сентиментализм и интеллектуализм чрезвычайно мало отличались от друга в понимании специфических характеристик морали и морального знания. Однако интеллектуалисты считали, что данные характеристики не могут быть выражены средствами сентиментализма, а сентименталисты считали невозможным их обоснование в рамках интеллектуалистских концепций. Это становится совершенно очевидно при сопоставлении концепций Прайса и Хатчесона. Отчасти причина не-

<sup>332</sup> См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга III. О морали. С. 229.

<sup>333</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 81.

<sup>334</sup> Ibid. P. 25.

примиримой полемики интеллектуализма и сентиментализма по вопросу о природе морального знания состояла во взаимных непониманиях, усугубленных изначальными теоретическими установками и пристрастиями. Но в противостоянии интеллектуалистов и сентименталистов содержался и реальный смысл. Обосновывая объективность и универсальность морального знания, интеллектуалисты пришли к выводу, что оно может конституироваться исключительно на основе понятий<sup>335</sup> и не является знанием-переживанием. Именно представление о том, что моральное знание имеет понятийную природу, отстаивали интеллектуалисты, усматривая источник морального знания в разуме. Понятие не может быть вложено в сознание субъекта извне. Упорядочивание содержания сознания до уровня объективного понятия составляет индивидуальную задачу каждого человека. Но она может быть решена познающим субъектом лишь в силу того, что он является не эмпирическим, не природным, не чувствующим существом, а существом обладающим разумом и тем самым связанным с объективной реальностью. Сентименталисты же, рассматривая мораль прежде всего как эмотивно-волевую сферу, подошли к пониманию ее своеобразия через обособление от сферы познания<sup>336</sup>. Это понимание в сентиментализме едва ли было до конца осознано и тем более артикулировано, однако оно вполне ясно прочитывается в текстах, что дает основание считать сентиментализм идейным истоком современного эмотивизма.

---

<sup>335</sup> Анализируя различные употребления термина «идея», Прайс настаивал на том, что его следует использовать исключительно для обозначения понятия. И подчеркивал некорректность применения этого термина для обозначения чувств (См.: *Price R. A Treatise on the Moral Good and Evil*. P. 39n).

<sup>336</sup> Р.Г.Апресян считает, что по текстам Хатчесона можно судить о том, что он вообще стремился «к обособлению моральной способности от способностей познания – обособлению, направленному на обоснование уникальности морали (морального чувства)» (*Апресян Р.Г. Из истории этики Нового времени (этический сентиментализм. С. 52.)*)

## 2. Особенности моральных понятий

В основе интеллектуалистского представления о характере морального познания лежало признание простоты, аналитической неразложимости моральных понятий, невозможности их редукции к более простым, неморальным понятиям. Прайс считал, что для понимания характера морального познания важно учитывать существование таких истин, «которые выявляются только их собственным светом и которые не могут быть доказаны, в противном случае ничего не могло бы быть доказано или познано, так же, как если бы не было букв, не могло быть и слов, или если бы не было простых и неделимых идей, не могло быть и сложных идей»<sup>337</sup>. Он утверждал также, что моральные идеи относятся к истинам такого рода: «Абсолютно необходимо предварительное замечание, что наши идеи *правильного* и *неправильного* являются простыми идеями и, следовательно, должны быть приписаны некоторой способности *непосредственного* восприятия человеческого духа. Тому, кто сомневается в этом, нужно только попытаться дать им определения, которые будут означать нечто большее, нежели синонимичные выражения»<sup>338</sup>. Аналогично этому высказыванию замечание Сиджвика об изначальной простоте ключевых моральных понятий, а также о способе ее подтверждения. На вопрос о том «...какое определение можем мы дать “правильному”, “должному” и другим терминам, выражающим то же фундаментальное понятие?» – Сиджвик отвечал: «Понятие, которое содержат все эти термины, является слишком элементарным, чтобы допускать какое-либо формальное определение»<sup>339</sup>. И чуть ниже добавил, что моральное понятие можно лишь «...сделать яснее посредством определения настолько точного, насколько это возможно, его отношения к другим понятиям, с которыми оно связано в обыденном мышлении, особенно к тем, с которыми его чаще всего смешивают»<sup>340</sup>. И Прайс, и Сиджвик подтверждали «элементарность» и изначальность ключевых моральных понятий, обращаясь к анализу попыток определить данные понятия

<sup>337</sup> Price R. A Treatise of Moral Good and Evil. P. 98.

<sup>338</sup> Ibid. P. 41.

<sup>339</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 32.

<sup>340</sup> Ibid. P. 33.

через соотнесение их с законами государства, обычаями или же волей законодателя или Бога. В результате анализа они пришли к выводу о несостоятельности всех этих и подобных им попыток. Ход рассуждения был следующим.

Прайс считал, что все попытки дать определение исходным моральным понятиям правильного и неправильного приводят к утрате специфически морального смысла. Как бы ни пытались философы определить их, они приходят к общему итогу – утилитарной трактовке моральных понятий. В любом случае, по мнению Прайса, пытаются ли определить правильное и неправильное через исполнение требований гражданских законов, соблюдение традиций, следование общественному мнению или через подчинение божественной воле, получается, что «...слова *правильное* и *справедливое* не стоят за реальными отчетливыми характеристиками действий, а означают просто то, что является предметом *повеления* и *приказа* или способствует личной выгоде, какой бы она ни была, так что любая вещь может быть одновременно и правильной, и неправильной в любых обстоятельствах, поскольку ее могут вменять или запрещать разные законы и воли, и любые самые вредные действия станут справедливыми для совершения любым существом, если из них оно сможет извлечь для себя хотя бы наименьшую степень выгоды»<sup>341</sup>. Косвенное подтверждение некорректности трактовок подобного рода Прайс видел в частности в том, что морально вменяемыми и ответственными считаются и те люди, которые не верят в существование Бога или не находят связи между добродетелью и осуществлением личного интереса.

Единственный путь преодоления трудностей, обусловленных отождествлением значения понятия правильного с соблюдением гражданских законов, обычаев, с подчинением божественной воле, согласно Прайсу, состоял в признании первичности понятия правильного по отношению ко всем этим понятиям. Скажем, в отношении божественной воли он считал необходимым признать, что ее награды и наказания не конституируют правильное, а обеспечивают его исполнение, «они являются *санкциями* добродетели, а не ее *первопричинами*»<sup>342</sup>. Обязанность подчинения воле Бога в объяснении Прайса не означала ничего иного, кроме того что «под-

<sup>341</sup> Price R. A Treatise of Moral Good and Evil. P. 106.

<sup>342</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 108.

чиняться ей *правильно и подобающе*»<sup>343</sup>. При этом именно понятие правильного представляло собой изначальный стандарт, в соответствии с которым Бог должен осуществлять свою волю, с которым должны соотноситься все позитивные законы, обычаи, мнения, в согласии с которыми должен поступать человек.

В результате исследования подобных значений понятий правильного и должного Сиджвик также пришел к выводам об их некорректности. По его мнению, общий смысл данных трактовок раскрывается в том, что «...когда мы говорим, человек “должен” совершить что-либо, или совершить это является его “долгом”, мы имеем в виду, что он обязан совершить его под страхом наказания. Считается, что особым наказанием будет страдание, которое выпадает на его долю прямо или косвенно от неодобрения ближних»<sup>344</sup>. Согласно Сиджвику, такое понимание основано на признании необходимой связи между значениями терминов «правильное», «должное» с наказанием, которое может интерпретироваться как социальные санкции, как порицание общественного мнения, а также как божественные награды и наказания. Возражения Сиджвика против такого понимания значения ключевых моральных терминов состояло в следующем.

Он указал на то, что социальные санкции следуют лишь за нарушением правовой, а не моральной обязанности, правовое законодательство не определяет моральных смыслов и само часто оценивается на их основе. Неодобрение ближних также не может служить критерием правильного. Нередко бывает так, что люди с наиболее развитым моральным сознанием находятся в оппозиции с расхожими в данном обществе моральными представлениями, но это отнюдь не свидетельствует об их аморальности или неморальности. Неправильным является и отождествление морально правильного с волей Бога, за неподчинение которой последует наказание. Как и Прайс, Сиджвик был убежден, что, во-первых, далеко не все люди верят в существование Бога, а во-вторых, даже в том случае, когда человек абсолютно уверен в божественном управлении миром, «суждение “Я должен совершить это” нельзя отождествлять с суждением “Бог накажет меня, если я этого не совершу”, поскольку убеждение в том, что первое высказывание ис-

<sup>343</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 111.*

<sup>344</sup> *Ibid. P. 29.*

тинно, отчетливо признается существенным основанием для веры в последнее»<sup>345</sup>. Кроме того, когда христиане верят в то, что грешники будут наказаны, а святые вознаграждены, они не просто имеют в виду, что «*Бог будет* наказывать и вознаграждать, а что для Него “правильно” поступать таким образом, что, конечно, нельзя понимать в том смысле, что Он “обязан под страхом наказания”»<sup>346</sup>.

Одним словом, Сиджвик, как и Прайс, считал, что значение ключевых моральных понятий не редуцируемо к требованиям законов, обычаев и божественной воли. Как и Прайс, он считал смысл моральных понятий исходным, определяющим для этих понятий. Помимо них, Сиджвик проанализировал определения правильного как пригодности средств для реализации определенных целей и также пришел к выводу о его несостоятельности. Он указал на действия, правильные безотносительно к целям (например, справедливые, благочестивые действия), а также на цели, признаваемые правильными сами по себе (например, общее благо).

Важно обратить внимание на то, что сами слова «правильное», «должное» в представлении Сиджвика не являются исходными моральными понятиями. Они обретают моральное значение благодаря тому, что содержат некоторое фундаментальное моральное понятие, которое нельзя ни назвать, ни определить. Именно это при интерпретации концепции Сиджвика игнорировал Ч.Д.Брод. Он считал, что Сиджвик показал всего лишь, что слово «правильное» *не всегда* принимает те значения, которые ему приписывают в разных интерпретациях. Брод пытался «исправить» Сиджвика средствами самого Сиджвика, указывая, что ему надо было показать, «что существует такое значение “правильного”, которое не совпадает ни с одной из рассмотренных им альтернатив, и что в этом смысле оно употребляется в этических суждениях»<sup>347</sup>. Но именно это и стремился показать Сиджвик, на что обращает внимание Шнивинд: аргументы Сиджвика направлены на осознание того, «что у нас есть позитивное понятие, которое в данных определениях не формулируется и не может быть сформулировано в определениях подобного рода»<sup>348</sup>.

<sup>345</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 108. P. 31.*

<sup>346</sup> *Ibid.*

<sup>347</sup> *Broad C.D. Five Types of Ethical Theory. L.–N.Y., 1971. P. 170–171.*

<sup>348</sup> *Schneewind J.B. Sidgwick’s Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 218.*

Для прояснения смысла ключевого морального понятия Сиджвик проводит различие между узким и широким значениями слова *должен* (“ought”). В узком значении это слово употребляется в предписаниях, которые действительно способен совершить любой человек усилием своей воли: «Если мы считаем, что нечто “должно быть” совершено, мы всегда предполагаем, что это может быть осуществлено любым индивидом, которому обращено данное суждение посредством его воли»<sup>349</sup>. Моральные суждения, содержащие слово «должен» в его узком значении, имеют выраженный императивный характер.

В широком значении термин «должен» сливается с термином «правильное». В этом случае он употребляется в идеальном значении и выражает не столько требование, сколько пожелание. Например, если человек говорит о себе, что он должен знать то, что знает более мудрый человек, или что он должен чувствовать то, что чувствовал бы в этих же обстоятельствах человек, который лучше его, он употребляет слово «должен» в широком значении. При этом он понимает, что усилием своей воли не сможет ни стать мудрым, ни заставить себя переживать определенные чувства. В этом случае слово «должное», замечает Сиджвик, «означает просто идеал или образец, которому я “должен” – уже в более строгом смысле слова – стремиться подражать настолько, насколько это возможно»<sup>350</sup>. Существенно важно для Сиджвика, что и при узком, и при широком употреблении слова «должен» предполагается, что то, *что должно быть*, является возможным предметом объективного знания<sup>351</sup>. Ключевое различие между двумя значениями состоит в том, что понятие «должен» в строгом этическом смысле слова выражает требование, императив. В широком же значении данное понятие императива выразить не может, поскольку его объект неподконтролен воле.

Такое различие становится еще более выраженным при анализе сопоставления Сиджвиком двух групп моральных терминов: с одной стороны, терминов «должен», «долг», «обязанность» и т. п., а с другой – «хороший», «добрый», «добро», «благо» и т. п. Суждения, содержащие термины первой группы, обращены к ак-

<sup>349</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 33.*

<sup>350</sup> *Ibid.*

<sup>351</sup> *См.: Ibid.*

тивной, действующей стороне человеческой природы, по существу к воле человека, а суждения, содержащие термины второй группы, – к чувствующей стороне, прежде всего к его желаниям. Именно в силу этих особенностей суждения первой группы выражают необходимое предписание совершить определенное действие и предполагают, что совершение этого действия зависит от воли человека, которому данное суждение адресовано. Суждения же второй группы не содержат такого предписания и не предполагают подвластности человеку всего того, что оценивается им как хорошее, доброе, благое и т. п.<sup>352</sup> Сходство же обеих групп суждений, согласно Сиджвику, определяется их рациональной природой в том смысле, что суждения первой группы главным образом выражают отношение разума к действиям, а второй – отношение разума к желаниям. По замечанию Шнивинда, моральные суждения в интерпретации Сиджвика выражают требования рациональности, предъявляемые практической стороне природы человека, то есть его воле и чувствам<sup>353</sup>.

Прайс же, помимо анализа значения моральных понятий как требований законов, обычаев и божественной воли, исследовал попытки прояснения данных понятий в интеллектуалистской этике в версиях В.Волластона, С.Кларка и Дж.Бэлгая. Например, Прайс указывал, что из определения Волластоном добра и зла как выражения и отрицания истины (*signifying and denying truth*) собственно моральный смысл ускользает. Он обратил внимание на своеобразии моральных понятий по сравнению с гносеологическими – на то, что «зло неблагодарности и жестокости не то же самое, что отрицание истины и утверждение лжи»<sup>354</sup>. Прайс считал, что определения моральных идей, подобные определению Волластона, оставляют человека без критериев добра и зла, которыми он мог бы руководствоваться при совершении поступков, принятии реше-

<sup>352</sup> По существу такое же различие позже проведет Мур в статье «Природа моральной философии» (1922) как различие между моральными правилами, адресованными действиям, и моральными правилами, адресованными мыслям, чувствам и желаниям (См.: *Мур Дж. Э. Природа моральной философии // Природа моральной философии. М., 1999. С. 333*). На этот сюжет Мура обратил внимание А.А.Гусейнов (См.: *Гусейнов А.А. Цели и ценности: как возможен моральный поступок // Этическая мысль. Вып. 3. М., 2002. С. 32–33*).

<sup>353</sup> См.: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 226.*

<sup>354</sup> *Price R. A Treatise of Moral Good and Evil. P. 125.*

ний и т. д. Его заключение состояло в том, что такие определения понятия правильного, как пригодность действия для совершения, как действие в согласии с природой вещей, в соответствии с истиной, являются «...лишь иными фразами для правильного и неправильного, желательно, чтобы те, кто используют их, уделяли бы этому больше внимания и избегали бы двусмысленности и путаницы, возникающих из кажущегося отрицания непосредственного восприятия и из попыток давать определения словам, которые их не допускают»<sup>355</sup>.

Общий смысл возражений против редукции значения моральных понятий к внеморальным состоял, во-первых, в том, что в результате такой редукции смысл морали размывается и часто не просто становится иным, но противоположным самому ее существу. Во-вторых, все попытки определения моральных понятий содержат логический круг, так как внеморальным понятиям, посредством которых определяют понятия моральные, изначально приписывают моральное значение. Важно подчеркнуть, что интеллектуалисты стремились показать не просто неадекватность конкретных редукционистских трактовок ключевых моральных понятий и содержащих их суждений, а неуместность самой редукционистской стратегии в этике. В данном вопросе их позиция была идентична позиции сентименталистов, однако интеллектуалисты считали, что признание морального чувства источником моральных идей было проявлением такого же редукционизма, поскольку моральные идеи по существу отождествлялись по значению с выражением эмоционального одобрения или неодобрения. Неслучайно Сиджвик рассматривал данную трактовку моральных идей в одном ряду с попытками вывести их значение из божественных, правовых предписаний, рекомендаций общественного мнения или свести к характеристике средств для достижения целей.

Положение Прайса о простоте, самоочевидности и априорности моральных понятий было воспринято и развито интуитивистами XX в. Э.Спрэг предположил, что Прайс одним из первых осознал возможность натуралистической ошибки, предвосхитив Дж.Э.Мура, хотя и не употреблял этого термина<sup>356</sup>. Сам же Мур

<sup>355</sup> Price R. A Treatise of Moral Good and Evil. P. 125.

<sup>356</sup> См.: Sprague E. Price Richard // The Encyclopedia of Philosophy in 8 vol. Vol. 6. L.-N.Y., 1967.

считал, что единственным моральным философом, осознавшим до него принципиальную недопустимость определения моральных понятий во неморальных терминах, был Сиджвик<sup>357</sup>.

В современной литературе положение Прайса о простоте фундаментальных моральных понятий было подвергнуто критике. В частности, Рэфэл отмечал, что, настаивая на положении о простоте моральных понятий, невозможно обосновать их рациональную природу. По его мнению, если бы Прайс показал, что моральные понятия а) выражают отношения (как понятие правильности, обязанности и заслуги) либо б) являются производными (как понятие доброты), тогда он был бы более убедителен в утверждении, что данные понятия могут восприниматься исключительно посредством рациональной способности понимания<sup>358</sup>. Думается, однако, что данная критика не принимает во внимание того существенного факта, что моральная эпистемология интеллектуалистов (в особенности в XVIII в.) была способом выражения определенной концепции морали и оценивать ее вне этой концепции (что нередко происходит) некорректно. Кроме того, положение о разуме как об источнике фундаментальных моральных понятий Прайс обосновывал исходя из представления не о простоте последних, а о морали в единстве определяющих ее характеристик – автономности, абсолютности, универсальности и объективности.

Формулируя идею об изначальности, элементарности ключевых моральных понятий, интеллектуалисты указали на своеобразии самого морального сознания. Речь идет о невозможности редукции моральных представлений к неморальным, их невозможно разделить (моральные понятия элементарны) и свести к не-моральному, но якобы подлинному содержанию: целесообразности, выгоды и т. п. Прайс и Сиджвик показали, что в моральном сознании эти представления существуют исключительно как моральные и не объясняются ничем иным, помимо самой морали. Таким пониманием Прайс предвосхитил концепцию Канта, а Сиджвик в главном подтвердил ее.

---

<sup>357</sup> См.: Мур Дж. Э. Принципы этики. С. 75.

<sup>358</sup> См.: *Raphael D.D. Editor's Preface // Price R. A Review of the Principal Questions in Morals.* P. xx–xxii.

### 3. Моральная интуиция

В основе интеллектуалистской концепции морального познания лежало два положения. Во-первых, о том, что знание морали конституируется на основе понятий, источником которых является разум; во-вторых, положение об особенностях этих понятий, которые являются а) простыми, аналитически не-разложимыми и не сводимыми к неморальным понятиям, б) первичными (априорными). Если второе положение указывало на интуитивный характер морального познания, то первое служило основанием для утверждения об *интеллектуальной* природе моральной интуиции.

В положении о простоте, самоочевидности и изначальности моральных понятий интеллектуалисты находили объяснение способности каждого человека к самостоятельному адекватному моральному познанию. А в этой способности они видели основание моральной вменяемости и личностной ответственности каждого. Данным положением Прайс отвечал на утверждение сентименталистской этики о невозможности главенства разума в морали, поскольку его процессы «слишком медленны, слишком заполнены сомнениями и колебаниями, чтобы он мог нам служить во всех чрезвычайных обстоятельствах...»<sup>359</sup>. Согласно Прайсу, именно в силу простоты и самоочевидности моральных понятий у всех людей есть «неоспоримое сознание морали»<sup>360</sup>, каждый человек знает, как поступать в различных ситуациях. Величественные линии и первичные принципы морали так глубоко выведены в сердцах людей, что всегда остаются четкими. Уничтожить, стереть их можно лишь ценой разрушения всех интеллектуальных способностей, т. е. самого человека. Между тем, отмечал Прайс, «самые развращенные никогда не опускаются так низко, чтобы потерять все моральные различия, все идеи справедливого и несправедливого, чести и бесчестья»<sup>361</sup>. Сиджвик также говорил о доступности морального понятия восприятию каждого человека, подчеркивая, что «...должное является возможным объектом знания, т. е. то, что я

<sup>359</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II. О моральном добре и зле // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Указ. изд. С. 238.

<sup>360</sup> Price R. A Treatise of Moral Good and Evil. P. 192.

<sup>361</sup> Ibid. P. 173.

считаю должным совершить, если не ошибаюсь, должно считаться таковым всеми рациональными существами, которые правильно судят об этом»<sup>362</sup>.

Поскольку фундаментальные моральные понятия изначальны, их восприятие должно быть априорным, не опосредованным никаким опытом, а напротив, опосредующим любой опыт. Для иллюстрации своей мысли Прайс ссылаясь на законы Ньютона, которые в силу присущей им необходимости не могли быть получены опытным путем, тогда как познание физической (эмпирической) реальности без опоры на эти законы невозможно. Прайс не отрицал полностью значения опыта для познания, но считал, что это значение обусловлено несовершенством человеческого разума: «*Опыт* и наблюдение полезны, лишь когда мы не сведуци в природе объекта и не можем более совершенным, коротким и достоверным способом определить, каким будет результат в конкретных случаях...»<sup>363</sup>. Единственной адекватной формой познания фундаментальных моральных понятий, с точки зрения интеллектуалистов, является интуиция.

Интуицию Прайс понимал как высшую способность познания. Он называл ее также пониманием, созерцанием истины и определял как «...обозрение разумом его собственных идей, отношений между ними, его представление о том, что в природе вещей является или не является истинным и ложным, сообразным и несообразным, возможным и невозможным. Ей <...> мы обязаны нашей убежденностью во всех самоочевидных истинах, в наших идеях вообще, абстрактных свойствах и отношениях вещей, в наших моральных идеях и во всем том, что мы открываем без помощи какого-либо процесса рассуждения»<sup>364</sup>.

Многие исследователи именно Прайсу приписывают заслугу введения понятия интуиции в моральную философию. Совсем неслучайно интуитивисты первой половины XX в. видели в Прайсе своего идейного предшественника. Некоторые, оценивая концепцию Прайса, отмечали, что до появления «Методов этики» Сиджвика «Обозрение...» Прайса было лучшей работой по эти-

<sup>362</sup> *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. P. 33.

<sup>363</sup> *Ibid.* P. 28.

<sup>364</sup> *Price R.* A Treatise of Moral Good and Evil. P. 97–98.

ке<sup>365</sup>. В то же время Лабушей, который, как уже отмечалось, считал Прайса во многом идейным наследником философии Локка, призывал избегать несправедливого приписывания Прайсу открытия интуиции как высшей способности морального познания. При этом он ссылается на четвертую книгу «Опыта о человеческом разуме», в которой Локк совершенно определенно утверждал, что из существующих типов познания – чувственного, демонстративного и интуитивного – именно последнее наиболее достоверно<sup>366</sup>. Однако важный вопрос состоит в том, считал ли Локк *моральное* познание интуитивным? Размышляя о предмете интуитивного познания, Он говорил об очевидных максимах, «в которых никто не сомневается, о которых каждый знает, что они истинны (а не только, как говорится, соглашается с ними), как только они представлены его разуму. Для открытия этих истин и согласия с ними нет надобности в способности рассуждения, *нет необходимости размышлять*: они познаются благодаря высшей степени очевидности»<sup>367</sup>. Относил ли Локк к такого рода аксиомам моральные принципы? В той же книге он утверждал, что «нравственность доказуема через доводы», что «...можно было бы установить мерила добра и зла исходя из самоочевидных положений путем выводов столь же необходимых, сколь и бесспорных, как выводы в математике...»<sup>368</sup>. Кроме того, Локк настаивал на том, что моральные идеи являются сложными, и это затрудняет их восприятие. Вполне определенно в отношении моральных идей Локк замечал, что «ум не может легко удерживать точные сочетания настолько верно и совершенно, насколько это необходимо при изучении их свойств и отношений, соответствий и несоответствий друг другу, особенно когда для раскрытия соответствия или несоответствия двух далеких друг от друга идей приходится рассуждать путем долгого дедуцирования

<sup>365</sup> См. напр.: *Rashdall H. The Theory of Good and Evil in 2 vol. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1907. P. 81n.*

<sup>366</sup> Локк писал: «Высшая степень нашего знания есть интуитивное знание без рассуждения <...> Оно несомненно достоверно, не нуждается в доказательствах и не может иметь их, представляя высшую степень доступной людям достоверности» (*Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Локк Дж. Указ. изд. Т. 2. С. 163.*)

<sup>367</sup> *Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Локк Дж. Указ. изд. Т. 2. С. 163.*

<sup>368</sup> Там же. С. 27.

и через посредство различных других сложных идей»<sup>369</sup>. Кроме того, Локк представил моральные идеи как *производные* от божественного закона, гражданских законов и законов общественного мнения. Это означает, что они именно *выводятся*, а не воспринимаются интуитивно. Думается, что тексты Локка не дают оснований с абсолютной уверенностью считать его первооткрывателем интуитивного характера морального познания. Прайс же формулировал свою позицию по этому вопросу абсолютно определенно. Представление об интуитивности морального познания было одним из центральных в его этико-философской концепции. Вместе с тем понимание интуиции в контексте размышлений Прайса оказывается не достаточно проясненным.

Судя по тексту Прайса, термин «интуиция» он употреблял по меньшей мере в двух значениях. Под интуицией он понимал, во-первых, и главным образом способ познания самоочевидных, в том числе и моральных идей, во-вторых, форму истинного знания. С одной стороны, он называл интуицию «созерцанием истины» и утверждал, что моральные суждения выражают необходимую истину. С другой – обсуждая интуицию, замечал, что она может быть различной по степени ясности: «Иногда она ясная и совершенная, иногда – тусклая и смутная»<sup>370</sup>. Причину «тусклости и смутности» интуиции Прайс видел в обремененности человеческого сознания предрассудками, навязанными обычаями и воспитанием, в его подверженности страстям и, наконец, в сложности мира, в котором человеку приходится действовать<sup>371</sup>. Отсюда Прайс сделал вывод о необходимости, в его терминологии, аргументации или дедукции (*argumentation or deduction*) в познании.

<sup>369</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 28–29.

<sup>370</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 99.

<sup>371</sup> Неопределенность и некоторую противоречивость понятия интуиции в этике Прайса ее собственными средствами пытался преодолеть Д.О.Томас, по его собственному заключению, безуспешно. Он предположил, что Прайс различал два предмета моральной интуиции: основополагающие моральные принципы и способ их применения в конкретных обстоятельствах. В первом случае интуиция не только ясна, отчетлива, но и безошибочна. Во втором случае ошибки возможны, но лишь в отношении не-моральных элементов суждений. Однако и такое объяснение, согласно Томасу, не могло спасти интуитивистскую концепцию Прайса от непоследовательности. Ведь Прайс писал о возможности конфликта между самими сущностными моральными принципами, а это, как считает Томас, противоречит одному из главных положений Прайса

Анализ текста Прайса показывает, что под данными понятиями он подразумевал любое рассуждение вообще, в том числе и индуктивное. Скажем, он писал о необходимости «...привычки анализировать наши мнения и возводить их к элементам и принципам»<sup>372</sup>, которая предотвратит многие ошибки и путаницу в суждениях. Роль рассуждения в моральном познании Прайс усматривал в прояснении смысла понятий, в очищении от внешнего, то есть неморального содержания. При этом он подчеркивал, что хотя самоочевидные идеи и можно сделать яснее посредством рассуждения, но они никогда таким образом не могут быть доказаны. Интуиция, по Прайсу, представляла собой высшую ступень познания, его условие, основу любого рассуждения. Рассуждение, как аналогично Декарту писал Прайс, «состоит из интуиций... которые, когда ясны и неоспоримы, производят *доказательство* и *достоверность*, когда [неясны и спорны], порождают *мнения* и *вероятность*»<sup>373</sup>. Когда же интуиция совершенна (что при несовершенстве человеческих познавательных способностей бывает крайне редко), она заменяет собой любое рассуждение.

В концепции Сиджвика значение понятия моральной интуиции вполне недвусмысленно раскрывается как определяющая характеристика морального познания. Сиджвик подчеркивал, что психологический вопрос о существовании интуитивных суждений следует отделить от собственно этического вопроса об их достоверности: «Первый и второй вопросы иногда смешивают из-за двусмысленности в употреблении термина “интуиция”, при котором иногда предполагалось, что суждение или очевидное восприятие, обозначенное так, является *истинным*. В связи с этим я хочу определенно сказать, что, называя любое утверждение в отношении правильности и неправильности действий “интуитивным” в

---

о том, что принципы добродетели являются интуициями необходимой истины (См.: *Thomas D.O. The Honest Mind*. P. 63–64). Сиджвик также выдвигал подобный аргумент против догматического интуитивизма и одно из условий рациональности ключевых моральных принципов сформулировал как требование их обоюдной совместимости. Однако у Прайса речь шла о возможности конфликта между моральными принципами в конкретных жизненных обстоятельствах, на уровне идеи морали такой конфликт невозможен. А такую возможность признавал и Сиджвик.

<sup>372</sup> *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil*. P. 100.

<sup>373</sup> *Ibid.* P. 101.

ходе философского анализа, я не намерен предрешать вопрос об их окончательной достоверности. Я только имею в виду, что их истинность с очевидностью познается непосредственно, а не является результатом рассуждения»<sup>374</sup>. Интуицию Сиджвик определял как эквивалент «...непосредственного суждения о том, что должно быть совершено или к чему следует стремиться»<sup>375</sup>.

Предметом особого размышления Сиджвика было соотношение интуитивного познания с опытным, а также с дискурсивно-индуктивным. Противопоставление интуитивного познания опытному, апостериорному Сиджвик считал неправомерным, поскольку предметы первого и второго типов познания различны. Посредством интуиции познается *правильность* поведения или то, что определенный тип поведения *должен* быть осуществлен, в то время как на основе опыта познается то, что определенный вид поведения сопровождается удовольствиями. Аналогично Прайсу, Сиджвик утверждал: «Самое большее, что может сказать опыт, состоит в том, что все люди всегда стремятся к удовольствию как к своей высшей цели... но он не может сказать нам, что всякий должен стремиться к нему. Если последнее высказывание правомерно в отношении как личного, так и общего счастья, тогда то, что оно истинно, должно познаваться непосредственно и, следовательно, мы можем сказать, должно быть моральной интуицией или в конечном итоге быть выведенным из предпосылок, включающих по меньшей мере одну такую моральную интуицию»<sup>376</sup>.

Интуитивное моральное познание, по Сиджвику, неправомерно противопоставлять и дискурсивно-индуктивному. Для понимания этого утверждения Сиджвика следует принять во внимание его различие единичных, общих и универсальных интуиций. Обыденное моральное мышление, как правило, строится из единичных интуиций, которые являются наименее достоверными. Это те же смутные интуиции, о которых писал Прайс, они нуждаются в уточнении. Так же, как и Прайс, Сиджвик считал, что степень достоверности таких интуиций можно повысить, если возвести их к наиболее общим, а затем к универсальным интуициям ключевых моральных принципов. Именно последние и являются достовер-

<sup>374</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 211.

<sup>375</sup> Ibid. P. 97.

<sup>376</sup> Ibid. P. 98.

ными в собственном смысле слова. Индукция как раз и представляет собой процедуру восхождения от смутных интуиций к достоверным. Главными чертами моральной индукции в контексте рассуждений Сиджвика были, с одной стороны, ее рациональный (а не опытный) характер, с другой – то, что она была ограничена сферой морального сознания. Индукция, исходя из рассуждений Сиджвика, представляла собой способ не столько выведения универсальных моральных принципов на основе обобщения конкретных моральных суждений, сколько обнаружения уже содержащихся универсальных принципов в собственном сознании. Индукция в данном случае понималась как рефлексия, самоуглубление, очищение морального сознания, при котором открываются универсальные, самоочевидные моральные принципы. Это та самая индукция, которую применял Сократ в своих беседах, на ее значимости, пусть и второстепенной по сравнению с непосредственной интуицией, настаивал Прайс.

Понимая интуицию как форму морального познания, интеллектуалисты считали вполне приемлемыми и даже необходимыми и другие формы познания в качестве вспомогательных. Однако в силу существенных особенностей моральных понятий и содержащих их суждений, они не могли быть познаны и обоснованы никаким иным способом, кроме интеллектуально-интуитивного.

Оценивая основные положения гносеологии интеллектуализма? крайне важно иметь в виду их этический контекст, который был задан пониманием морали как сферы автономии личности. С одной стороны, любой разумный, мыслящий человек способен различить правильное и неправильное, должное и недопустимое непосредственно и не нуждается в указаниях авторитетов относительно этих различий. С другой – моральные различия и нельзя распознать никак иначе, кроме как опираясь на свое собственное интеллектуальное усмотрение. В той мере, в какой человек в моральном познании ориентируется на задаваемые внешним образом стандарты, а не на автономные разумные решения, он остается вне морали.

Современные исследователи подвергли интуитивистскую гносеологию серьезной и подчас вполне обоснованной критике. Выше уже упоминались замечания Томаса и Рэфэла в адрес Прайса (которые в равной мере относятся и к Сиджвику) в отношении невозможности отделить достоверное восприятие от недостоверного в

случае, когда единственным критерием достоверности восприятия является его самоочевидность. В.Д.Хадсон, критикуя новоевропейский интуитивизм в целом (к которому он совершенно справедливо относил и сентиментализм), замечал, что в его рамках невозможно отличить знание от простого ощущения уверенности. «Вы говорите, что вы знаете, – писал он. – Но действительно ли вы *знаете* или только чувствуете уверенность?»<sup>377</sup>.

И Прайс, и Сиджвик, разумеется, допускали, что человек нередко принимает неоправданную уверенность или предрассудки за знание. В особенности это хорошо понимал Сиджвик, подчеркнувший, что, настаивая на интуитивности моральных восприятий, он не предрешает вопроса об их истинности, а всего лишь хочет сказать, что фундаментальное моральное понятие не воспринимается никаким иным, кроме интуитивного, способом. Знание может отличить от «ощущения уверенности» лишь сам стремящийся к знанию моральный субъект, который в силу того, что является моральным субъектом, положительно самоопределяется в отношении добра и при этом по-сократовски «знает, что ничего не знает». Это означает, в частности, что он критически относится ко всем своим «ощущениям уверенности», и его разум всегда находится в поиске действительных самоочевидностей.

#### 4. Знание и поступок

Исследование вопросов морального познания в интеллектуализме было способом осмысления не только своеобразия морали, но и особенностей ее осуществления в реальном опыте людей. Практическое значение морального знания в рамках данной концепции определялось тем, что оно, во-первых, побуждает к совершению поступков, во-вторых, обладает императивным характером.

В обосновании побудительного и императивного характера морального знания Прайс исходил из представления о морали как сфере идей особого рода. Поскольку она обладает абсолютной полнотой и самодостаточностью и, помимо этого, является единой и простой идеей, то все моральные идеи, к различению которых склонен несовершенный человеческий разум, по существу выра-

<sup>377</sup> См.: Hudson W.D. Ethical Intuitionism. P. 57.

жают одно и то же содержание, они «с необходимостью охватывают одна другую». Поэтому «обязанность совершить действие и правильность действия несомненно совпадают, они идентичны настолько, что мы не можем сформировать одно понятие, не включая в него другого»<sup>378</sup>. А «осознание того, как *правильно* действовать, или обладание сведениями об этом тождественно самому понятию *указания* (direction) действовать. Следует добавить, что такое указание предполагает *полномочие* (authority) и мы не можем игнорировать его, пренебрегать им без угрызений совести и страдания»<sup>379</sup>. Императивный характер морального знания имеет такую силу, что лишь невинный в отношении знания моральных различий человек может чувствовать себя свободным от необходимости совершить поступок или уклониться от его совершения. Но когда моральное добро являет себя разумному агенту, он «связан самым строгим и абсолютным образом, он в оковах, разорвать которые не может ни одна сила в природе», ни в каком случае, ни на одно мгновение он не может вырваться на свободу, «не подвергая себя самому противоестественному насилию»<sup>380</sup>.

Прайс осознал, что отождествление понятий правильности и обязанности, на котором он настаивал, может вызвать возражение, которое касается обязательности сверхдолжных действий. Такие действия, как, например, воздаяние добром за зло, различные проявления благожелательности, жертвенность, нельзя не считать правильными, именно эти действия вызывают уважение и восхищение, и тем не менее их не предписывают совершать в качестве обязательных. Означает ли это, что отождествление понятий правильности и обязанности неправомерно? Для Прайса отрицательный ответ на данный вопрос очевиден. В его объяснении особенно интересны следующие два момента. Во-первых, он проводил различие между общим принципом, определяющим обязанность, и конкретным действием, в котором этот общий принцип воплощается. В общем принципе понятия правильности и обязанности взаимно предполагают друг друга. Любой моральный принцип универсален и обязателен для осуществления каждым человеком. Например, принцип благожелательности от каждого требует со-

<sup>378</sup> Price R. A Treatise of Moral Good and Evil. P. 105.

<sup>379</sup> Ibid. P. 108–109.

<sup>380</sup> См.: Ibid. P. 109.

действовать достижению блага ближнего, проявлять о нем заботу, игнорирование обязанности благожелательности является признаком порочности. Однако то же самое нельзя сказать о конкретных действиях конкретных людей по отношению к конкретным людям в конкретных обстоятельствах. Благожелательные действия могут быть самыми разнообразными, и нельзя указать на какое-то одно правильное благожелательное действие и вменить его совершение в обязанность для всех. Способ осуществления того или иного общего морального принципа – предмет решения каждого человека, он зависит от способностей и возможностей этого человека, от тех обстоятельств, в которых он находится и даже от того состояния, в котором пребывает мир. Прайс подчеркивал, что человека делает добродетельным не количество принесенного другим блага, не результат поступка, а его мотив – уважение к добродетели и к правильному<sup>381</sup>, которое и определяет поступки. В человеке, совершающем сверхдолжные действия, восхищает именно его уважение к правильному, которое проявляется в частности в том, что этот человек предпочитает сделать большее, а не меньшее из того, чего от него требует добродетель. Во-вторых, взаимозависимость понятий правильности и обязанности проявляется в том, что, если человек воспринимает некоторое действие как неправильное, его непреложная обязанность – не совершать такого действия. Даже если допустить, замечает Прайс, что существуют такие ситуации, в которых объем понятия правильного превышает объем понятия обязанности, то в отношении неправильного такое невозможно<sup>382</sup>.

Сиджвик в гораздо более нейтральных формулировках выразил аналогичную мысль о побудительном характере и императивности морального знания. Он писал: «Когда я говорю о знании или суждении “X должно быть совершено” в более строгом этическом смысле термина “должен” как “требования” или “предписания” разума для людей, которых оно касается, я предполагаю, что в рациональных существах это знание порождает импульс или мотив

---

<sup>381</sup> См.: *Price R. A Treatise of Moral Good and Evil*. P. 123. Ниже Прайс еще точнее и совсем по-кантовски формулирует определение добродетельного агента. Он пишет, что «агента можно справедливо назвать добродетельным, если только он действует из сознания морали (rectitude) и отношения к ней как к своему правилу и цели» (Ibid. P. 184).

<sup>382</sup> См.: Ibid. P. 120.

к действию...»<sup>383</sup>. Для Сиджвика чрезвычайно важно было понимание, что моральное знание не просто побуждает, но и обязывает, предписывает, принуждает. Императивность моральных суждений Сиджвик, подобно Канту, объяснял тем, что человек подвержен влиянию множества разнообразных нерациональных импульсов, и конфликт практического разума с ними составляет «неоспоримый факт нашего осознанного опыта». Поэтому слово «должен» в его строгом значении неприменимо к существам, лишенным опыта данного конфликта. Например, Сиджвик считал, что термин «должен» неприменим к действиям Бога, их корректнее описывать словом «правильное»<sup>384</sup>. Более того некорректно применять термин «обязанность» к тем правильным действиям, которые человек совершает из внеморальных мотивов. Об обязанности уместно говорить, лишь когда существуют мотивы, склоняющие человека к совершению действий, противоположных тем, которые предписываются обязанностью.

В отличие от Прайса Сиджвик различал понятия правильного и должного. Первое ориентировало на высшие, например, героические или подвижнические стандарты поведения, соответствие которым не могло быть вменено в обязанность каждому, поскольку обязанность, с точки зрения Сиджвика, предполагает возможность ее осуществления<sup>385</sup>, а высшие стандарты в своем поведении способен воплотить далеко не каждый. Поэтому понятие правильного выражает не императив, а пожелание или стремление. Понятие же

<sup>383</sup> Price R. A Treatise of Moral Good and Evil. P. 217.

<sup>384</sup> См.: Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 34–35.

<sup>385</sup> В отличие от Канта, понимание которым морального долга определялось логикой «должен – значит можешь», Сиджвик объяснял моральную обязанность, исходя из противоположной логики: «можешь – значит должен». При этом Сиджвика нельзя интерпретировать в том духе, что он ослаблял требовательность моральной обязанности или занижал ее уровень. «Можешь» вполне определенно означало, в его представлении, что совершение вмененного в обязанность действия должно быть подвластно человеческой воле. Скажем, требования типа «станьте, как Бог» моральной обязанностью считать невозможно: «То, что я “должен” совершить в самом строгом употреблении слова “должен”, всегда “в моей власти” в том смысле, что не существует никакого препятствия для совершения мной этого действия, за исключением отсутствия адекватного мотива; обычно для меня невозможно в ходе обдумывания рассматривать такое отсутствие мотива в качестве причины не совершать то, что в другом случае я считаю разумным» (Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 78).

должного императивно, оно ориентирует на стандарты, которые человек в состоянии реализовать в своем поведении и не может уклониться от этого. Суждения, содержащие понятие должного, представляют собой требование, которое становится мотивом морального действия.

Интерпретация морального знания как императива (в виде долга или обязанности) в этическом интеллектуализме привела к распространению существенных особенностей морального знания на представление о моральной императивности. Поскольку моральное знание имеет рациональную природу, то источником моральной императивности может быть только разум, а не чувства и инстинкты. Поскольку же моральное знание конституируется на основе аналитически неразложимых понятий, то специфически моральный мотив может быть только «чистым». Такое понимание моральной императивности интеллектуалисты развивали в первую очередь в оппозиции сентименталистской этике.

Для Прайса чрезвычайно важно было показать, что действие, совершенное человеком под влиянием инстинктов, эмоций, разного рода внутренних чувств, не является свободным и всецело определяется природной необходимостью. Данную идею он развивал в полемике с Хатчесоном, который специфику морального поведения видел в частности в том, что его побудительными причинами являются именно эмоции. Связывая моральные побуждения с эмоциями и инстинктами, Хатчесон стремился подчеркнуть их подлинность, бескорыстность. При этом термин «инстинкт» Хатчесон понимал особым образом. В переписке с Бернетом он замечал: «Некоторые, возможно, употребляют слово “инстинкт” единственно для таких движений воли или физических склонностей, которые побуждают нас без знания и намерения к какой-либо цели. Такие инстинкты не могут быть началом добродетели»<sup>386</sup>.

<sup>386</sup> *Hutcheson F. The Correspondence Between Gilbert Burnet and Francis Hutcheson. Appendix // Hutcheson F. An Essay of the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustration on the Moral Sense. P. 165.*

Действительно, термин «инстинкт» в этике Хатчесона имеет особое значение, он означает изначальную ориентированность человеческой природы на достижение общего блага и личного счастья. Причем эта ориентированность отлична от природных влечений (*appetites*), относящихся к низшим способностям. В употреблении Хатчесона этот термин близок по значению латинскому слову «*instinctus*», которое, помимо побуждения, означало внушение, также

Прайс не отрицал роли инстинктивных побуждений в поведении человека, его отношение к «страстной» части души нельзя представлять как однозначно негативное. За пределами полемики с Хатчесоном Прайс признавал ее значимость, утверждая, что отсутствие в природе человека инстинктов и страстей обернулось бы величайшими бедами, что именно они придают жизнь и вдохновение нашим моральным устремлениям, являются «парусом и ветром для корабля жизни». Совсем по-аристотелевски звучит утверждение Прайса: «То, к чему мы должны стремиться, – не искоренение наших страстей (что, будь это возможно, было бы пагубным и дурным), [мы должны стремиться] сохранить разум бодрствующим и не позволить вырвать у него руль...»<sup>387</sup>. Кроме того, Прайс различал эмоции (*affections*) и страсти (*passions*). Эмоции укоренены в самой разумной природе. К ним Прайс относил перфекционистски понимаемое себялюбие, благожелательность и любовь к истине. А эмоции, подкрепленные инстинктивными детерминациями, Прайс называл страстями. Даже страсти имеют некоторое отношение к моральному поведению. Не имеют же к нему никакого отношения лишь безотчетные инстинктивные влечения (*appetites*), ощущаемые как голод, жажда и т. п.

Моральная релевантность «страстной» части природы человека проявлялась в контексте рассуждения Прайса и в том, что саму добродетель он определял через отношение к страстям: «Благочестие и добродетель состоят в правильной регуляции страстей. Никакого лучшего определения им дать нельзя»<sup>388</sup>. Правильная регуляция страстей, разумеется, осуществляется посредством разума: «Разум противостоит всем видам неразумности и беспорядка. Его сущность состоит в том, чтобы ...направлять страсти на надлежащие им предметы, ограничивать их надлежащими им функциями, препятствовать тому, чтобы они разрушили наш собственный покой или покой в мире, коротко говоря, исправлять все недостатки во внутреннем мире человека и все, что несовместимо с его надежным и здоровым состоянием»<sup>389</sup>. В отличие

---

наитие, вдохновение. Об интерпретации понятия инстинкта в этике Хатчесона см. также: *Апресян Р.Г.* Из истории европейской этики Нового времени (этический сентиментализм). С. 49–53.

<sup>387</sup> *Price R.* A Treatise on Moral Good and Evil. P. 228.

<sup>388</sup> *Ibid.* P. 229.

<sup>389</sup> *Ibid.*

от Хатчесона, Прайс понимал разум не как служебный инструмент в сфере познания или поведения, а как начало, конституирующее человеческую природу и гармонизирующее ее, только благодаря разуму человек оказывается способным реализовать себя в качестве человеческого существа. Таким образом, как бы высоко мы ни оценивали значимость чувств и инстинктов в морали, мы должны исходить из того, что «интеллектуальная природа – закон для самой себя, в самой себе она содержит источник и принцип действия, который не может подавить или отвергнуть»<sup>390</sup>. Поэтому только те поступки, источником которых является разум, являются свободными и вписанными в сферу морали.

Сиджвик обосновывал положение о рациональной природе моральной императивности в оппозиции не Хатчесону, а Юму. Убежденность в пассивном характере разума привела Юма к выводу, что «разум сам по себе никогда не может быть мотивом какого-либо акта воли», мотив действия – это всегда иррациональное желание не в том смысле, что оно противоречит разуму, а в том, что оно вообще не соотносимо с ним<sup>391</sup>. Кстати сказать, уже упоминавшийся критик Сиджвика – Ф.Г.Брэдли – рассуждал аналогичным Юму образом. Он писал: «...Имеем ли мы в морали дело с простым фактом, с тем или этим требованием, которое предписывается извне и, возможно, усматривается разумом, а затем осуществляется посредством желания и воли? <...> В морали мы предписываем себе и повелеваем. Мы не воспринимаем то, что *существует* приказ, мы *отдаем* этот приказ, и мы *ставим* перед собой цель, которая должна быть реализована. Как может это делать разум? Если мы абстрагируемся от желания и воли, что останется от “цели”, “должного” и “императива”?»<sup>392</sup>.

В противоположность высказываниям Юма и Брэдли Сиджвик свою исходную установку в отношении дилеммы разума и чувства сформулировал следующим образом: «Поскольку мы обычно думаем, что неправильное поведение по своему существу является иррациональным, это может быть доказано; и хотя мы не считаем, что под влиянием одного лишь разума действуем правильно, мы все же полагаем, что обращения к разуму составляют неотъемле-

<sup>390</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 187.

<sup>391</sup> См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. III: О морали. С. 163–170.

<sup>392</sup> Bradley F.H. Mr. Sidgwick's Hedonism // Bradley F.H. Collected Essays. P. 78.

мую часть всего морального убеждения»<sup>393</sup>. Согласно данной позиции, *действия*, совершение которых предписывается моралью, – это разумные, или рациональные действия; *высшие цели* поведения человека – это цели, предписанные разумом; *мотив* правильного, или должного действия также является рациональным в том смысле, что он предполагает осознание правильности действий или целей и побуждает к поведению, в котором должны преодолеваются некоторые склонности, страсти и желания. Данную точку зрения, по убеждению Сиджвика, разделяют многие обычные люди и моральные философы. Для опровержения утверждений Юма и для демонстрации рациональной природы специфически морального мотива Сиджвик обратился к анализу представлений о том, в каком смысле принято говорить об иррациональном желании.

Во-первых, иррациональным обычно считается желание, которое побуждает к поведению, противоречащему разумному суждению. В этом случае поведение может быть либо неблагоприятным, если оно спровоцировано неспособностью совладать со своими телесными влечениями, либо злым, если оно порождено внезапной яростью, толкающей человека на совершение поступков, которые сам он в других обстоятельствах считал бы недобрыми и несправедливыми. Во-вторых, иррациональным иногда называют такое желание, которое осуществляется в произвольных действиях неосознанно, автоматически. Для совершения таких действий не требуется обдумывания и тем более решения вопроса о том, являются ли они правильными или нет. Речь идет о повседневных, рутинных, привычных действиях, таких например, как вкушение здоровым человеком своего обеда. Сиджвик считал, что желания, которые реализуются в такого рода действиях, корректнее называть не «иррациональными», а «нерациональными» (*non-rational*). Они не противоречат разумному суждению, а просто не имеют к нему отношения.

Понятно, что иррациональное желание в первом значении не только не может порождать правильные действия, но толкает к совершению действий, которые моралью запрещаются. Действия же, в которых осуществляются нерациональные желания, могут и не противоречить моральным предписаниям, более того, они даже могут оцениваться положительно с моральной точки зре-

---

<sup>393</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 23.*

ния. Однако для Сиджвика существенно важно, что совершение моральных поступков, как правило, не бывает автоматическим, поскольку, во-первых, огромное влияние на волю человека оказывают телесные влечения, страсти (иррациональные желания в первом значении), для противодействия которым требуется проявление духовно-волевого усилия, подобного мышечному напряжению, а во-вторых, человеку часто приходится делать выбор между совершением двух (или более) правильных, с точки зрения морали, действий, одновременное совершение которых в конкретной ситуации невозможно. Так что моральное поведение, согласно Сиджвику, предполагает обращение к разуму. Правда, в некоторых случаях такое обращение оказывается безответным. К таким случаям он относил конфликт между практическими принципами благожелательности и разумного себялюбия. Поскольку же Сиджвик не смог сформулировать рациональные основания для примирения этих принципов, то полагал, что с помощью разума конфликт между ними в конкретной ситуации разрешить невозможно, он снимается в результате подавления более слабой группы импульсов более сильной.

Позиция Прайса в отношении возможности примирения различных моральных принципов была иной. С одной стороны, следуя Платону, он утверждал, что мораль универсальна, едина и гармонична во всех проявлениях. С другой – ему было ясно, что она такова на уровне идеи и лишь отчасти и иногда на уровне моральной практики. В ходе анализа последней становится очевидно не только то, что моральных принципов множество и они разные, но и то, что осуществление одного принципа нередко «отменяет» осуществление другого. В понимании этого Прайс был гораздо более проницательным, чем его современники, которые полагали, что лишь страсти и неправильно понятый частный интерес мешают человеку принимать правильное решение о способе действия в конкретной ситуации. Представление о моральном конфликте как неустранимом конфликте между различными видами ценностей в конкретных обстоятельствах в этике сформировалось позднее. Прайс же указал на путь разрешения такого рода конфликтов – через суждение морального агента, обладающего опытом и восприимчивостью к нюансам конкретных ситуаций, моральным тактом, рассудительностью, устремленностью к бла-

гу<sup>394</sup>. По логике рассуждений Прайса получается, что разрешение конфликтов между принципами (можно добавить – ценностями, обязанностями) не может быть безупречным с моральной точки зрения хотя бы потому, что, выбирая один принцип, приходится отказываться от другого, однако мораль требует от человека поступать не безупречным образом, а наилучшим из возможных в конкретной ситуации.

Предположение о возможности конфликтов между моральными принципами в интеллектуализме стало основанием для вывода о том, что спонтанных моральных побуждений по крайней мере недостаточно для совершения моральных поступков, и главную роль в моральном поведении играют осознанные, взвешенные решения. Существенную особенность морального поступка и Прайс, и Сиджвик видели именно в том, что он является преднамеренным. Значение понятия намерения Прайс и Сиджвик уточняли через его соотнесение с понятием мотива.

Прайс основное отличие мотива от намерения видел в том, что мотив может быть как осознаваемым, так и неосознаваемым, намерение же по определению является осознанным. В контексте рассуждения Прайса оно представляет собой решение, детерминацию поступка. Прайс вполне определенно отождествил таким образом понимаемое намерение с самим моральным действием, подчеркивая, что «...только то *совершенно* моральным агентом, что он *намеревался* совершить»<sup>395</sup>.

Понятие намерения, или детерминации, в контексте употребления Прайса имело два значения: во-первых, самоопределения человека в отношении морального добра, во-вторых, разумной

---

<sup>394</sup> Фактически такое же понимание морального конфликта и способа его разрешения предлагает и Гегель. Он обращает внимание на то, что существует много видов добра и соответствующих этим видам обязанностей, каждая из которых абсолютна в качестве обязанности добра. Отличие видов добра и соответствующих обязанностей приводит их к коллизии. Однако добро едино, так что все эти виды добра и обязанности должны быть согласованы друг с другом. Согласование становится задачей морального субъекта, предметом его решения: «Субъект *должен* быть диалектикой, которая *заклучала бы* соединение одних видов добра и обязанностей с исключением других и соответственно этому со снятием этого абсолютного значения их» (*Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 Т. Т. 3. М., 1977. С. 336–337*).

<sup>395</sup> *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 184.*

детерминации конкретного действия, предметом которой является как фактическое содержание действия, так и его значимая для субъекта цель, т. е. не «что», а «ради чего» действия<sup>396</sup>. Оба значения предполагали друг друга. Невозможно осознанно совершать конкретные добродетельные действия вне общей сознательной устремленности к добру. И невозможно быть сознательно устремленным к добру, не стремясь реализовать эту устремленность в конкретных поступках.

Представление Прайса о тождестве действия и намерения стало основанием для его утверждения о том, что предметом моральной ответственности являются исключительно намерения, поскольку «лишь над ними мы имеем абсолютную власть»<sup>397</sup>. За последствия поступков человек несет ответственность лишь в той мере, в какой он предвидел их, в какой они составляли его намерение. Если поступок привел к последствиям, которые возникли вопреки намерению морального агента, оказались случайными или даже производными от его детерминации, но «в силу естественных причин», то он не ответственен за них. В случае же преступной беззаботности морального агента при выборе поступка и невнимательного отношения к возможным последствиям, которые он мог бы и должен был бы предвидеть, предметом моральной ответственности будет именно беззаботность и невнимательность, но никак не последствия поступка. Вместе с тем Прайс считал, что в ситуации добровольного незнания агента следует считать вменяемым. Он проводил различие между действием, совершенным в силу объективного незнания о вредных последствиях, и действием, совершенным в результате добровольного незнания, аналогичное различению Аристотелем действия по неведению и действия

---

<sup>396</sup> У Гегеля аналогичные значения разделены в понятиях намерения и умысла. Умысел касается «внешнего бытия», или внешних результатов поступка, которые субъект предполагал достичь или которые предвидел. По Гегелю, свободная воля в объективированном поступке лишь то признает своим и за то признает себя ответственной, «что из этого она знала и чего хотела». Намерение же касается «субстанциальной стороны и цели» данного поступка – того, к чему именно значимому для себя стремился человек, производя изменения во «внешнем бытии». Оно становится добром, когда «значимое для самого себя» обретает характер всеобщности (См.: *Гегель Г.В.Ф. Философия права*. С. 159–166; *он же*. *Философия духа*. С. 336).

<sup>397</sup> *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil*. P. 185.

в неведении. Интересно, что для разъяснения Прайс приводил тот же пример, что и Аристотель. Прайс замечал, что пьяный, совершающий свои поступки в бессознательном состоянии, возможно, и не может отвечать за них, но он безусловно несет ответственность за свое состояние, которое выбрал по собственной воле, зная с большой долей вероятности, какие действия совершит в таком состоянии. Другими словами, для Прайса не существовало разницы между выбором состояния, которое заставляет слепо и бессознательно совершать зло, и преднамеренным совершением зла<sup>398</sup>. По логике Прайса, сам по себе этот выбор порочен, ведь совершая его, человек отказывается от себя как разумного и морального существа. Этот выбор прямо свидетельствует о том, что его душевный строй не определен в отношении добра, и в этом смысле у него отсутствует намерение совершать добродетельные поступки.

С точки зрения Сиджвика, мотив в отличие от намерения представляет собой желание субъекта добиться определенных последствий действия. Намерение же «в целях строго морального и юридического осуждения» он рассматривал следующим образом: «Самое правильное включать в понятие “намерение” все предвидимые последствия действия, как неизбежные, так и возможные»<sup>399</sup>. Такое различие между мотивом и намерением Сиджвик провел с целью четко определить предмет моральной ответственности: если человек предвидел дурные последствия своего действия хотя бы в качестве возможных, он несет полную за них ответственность, даже если он не хотел таких последствий, то есть даже если у него не было мотива для совершения действия с такими последствиями. Отсутствие желания дурных последствий в данном случае от ответственности не освобождает<sup>400</sup>. Любопытно, что, с точки зрения Сиджвика, возможны ситуации, когда наме-

<sup>398</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 198.

<sup>399</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 202.

<sup>400</sup> В качестве примера Сиджвик приводил поступок нигилиста, который подрывает поезд с императором и другими людьми. Намерение нигилиста состояло в убийстве императора, но нелепо утверждать, что он не намеревался убивать других людей, ведь он хорошо знал, к каким именно последствиям приведет его поступок. При этом вполне вероятно, что он и не хотел убивать их и рассматривал смерть этих людей как достойную сожаления случайность в ходе выполнения его благородных революционных планов (См.: Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 202n).

рение является морально обоснованным, а мотив – злым, бывает и наоборот, когда мотив бывает добрым, а намерение морально необоснованным. Например, мотив поступка является добрым, а намерение злым, когда человек лжесвидетельствует ради спасения жизни родителя или благодетеля<sup>401</sup>.

Отождествление Сиджвиком намерения с ожидаемыми, предвидимыми последствиями действия стало предметом жесткой критики в его адрес со стороны Г.Э.М.Энском в работе «Современная моральная философия»<sup>402</sup>. Хотя легко заметить, что представление Сиджвика о преднамеренных действиях было очень близко представлениям Прайса о намерении как детерминации конкретного поступка, именно Сиджвика Энском считала первым консеквенциалистом в этике. Она поняла Сиджвика таким образом, как будто бы для него моральную оправданность поступка определяли исключительно ожидаемые им самим последствия. В контексте консеквенциализма, считала Энском, никакое, даже самое постыдное действие не может считаться злым само по себе и на этом основании безусловно недопустимым, если оно ведет к полезным результатам. В рамках этой позиции, по убеждению Энском, содержательный критерий морали неизбежно утрачивается. Поэтому консеквенциализм, начало которому, как он считала, положил Сиджвик, попросту уничтожает мораль.

Подобное обвинение Энском не могла бы выдвинуть в адрес Прайса, поскольку он понимал намерение еще и как самоопределение человека в отношении добра, задающее общую направленность его конкретным действиям. Более того, Прайс жестко выступал против идей, которые позже стали квалифицироваться как утилитаристские (опять устремляя всю свою полемическую энергию на Хатчесона, сформулировавшего критерий морального поступка в виде принципа наибольшего счастья наибольшего количества людей<sup>403</sup>). Прайс приводил множество примеров безусловно недопустимых действий, которые не могут быть оправданы никакими, пусть даже самыми полезными и достойными последствиями – та-

<sup>401</sup> См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 202.*

<sup>402</sup> См.: *Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy // Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. XXXIII. № 124. P. 1–19.*

<sup>403</sup> См.: *Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Указ. изд. С. 174.*

кими, например, как спасение отечества. Даже если величайшее общее благо может быть достигнуто только посредством «лжи, хитрости и вероломства», по убеждению Прайса, от его достижения следует отказаться.

Сиджвик не высказывался так определенно, как Прайс, в отношении безусловно недопустимых действий. И в целом его нормативная позиция справедливо характеризовалась как утилитаристская, он сам себя в целом идентифицировал как сторонника утилитаристской доктрины. Однако из рассуждений Сиджвика, думается, невозможно сделать вывода о том, что для него ожидаемые, предвидимые последствия действия были единственным основанием оценки. Сиджвик ссыался на примеры поступков, при совершении которых добрый мотив сопровождает дурное намерение, в частности, уже упомянутый пример лжесвидетельства ради спасения жизни близкого человека. Поскольку он полагал, что предметом моральной ответственности является в первую очередь намерение, а не мотив, то едва ли он мог считать лжесвидетельство само по себе в данном примере морально оправданным поступком, даже если в результате жизнь родителя или благодетеля окажется-таки спасенной. Напротив, Сиджвик стремился подчеркнуть, что наличие доброго мотива, как и отсутствие злого, не избавляет от ответственности за «все последствия действия, которые предвидятся как несомненные или вероятные»<sup>404</sup>. Другое дело, что, следуя логике отождествления намерения с предвидимыми последствиями наряду с ограничением сферы ответственности преднамеренными действиями, невозможно указать на основания, по которым лжесвидетельство по определению является недопустимым поступком.

Именно намерению в моральном поведении интеллектуалисты приписывали приоритетную значимость в соотношении с понятием мотива, который, однако, они также считали релевантным морали. Скажем, Сиджвик предполагал, что мотив определенным образом влияет на моральное качество действия. Для разъяснения он ссыался на пример, приведенный Бенхамом, в котором человек, наделенный судебной властью, осуждает по закону другого человека, в виновности которого он убежден, но выносит приговор не из-за стремления к справедливости, а из злобы и личной не-

<sup>404</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 202.*

приязни. В данном случае, считал Сиджвик, действие нельзя оценивать как безусловно правильное, поскольку оно совершается из дурного мотива, даже если дурной мотив не побудил обвинителя к вынесению несоизмеренного преступлению приговора.

Если мотивы влияют на моральное качество действий, то какими, помимо осознанности, специфическими характеристиками должен обладать моральный мотив? Отвечая на этот вопрос, интеллектуалисты указали на «чистоту» как его неперемнную особенность. Моральный мотив является «чистым» в том случае, если к совершению поступка человека побуждает осознание должного. Или, по-другому говоря, единственным моральным мотивом может быть стремление исполнить моральную обязанность. Никакой неморальный мотив причиной морального поступка быть не может, даже если таким мотивом является желание угодить самому Богу (а также лояльность, боязнь наказаний и желание наград, преклонение перед авторитетами и т. п.). Это понимание было свойственно как интеллектуализму, так и сентиментализму. Однако в контексте первого «чистота» морального мотива предполагала также его независимость от нерациональных или иррациональных побуждений. Например, по утверждению Прайса, подлинно моральный мотив нацелен только на саму добродетель, он имеет в виду «...чистую обязанность и совершенство ее объекта и цели, не искаженную смесью каких-либо внешних и неуправляемых мотивов»<sup>405</sup>. Эмоции и моральное чувство Прайс считал составляющими этой смеси. Поскольку моральный мотив является «чистым», люди, когда действуют по такому мотиву, не могут объяснить, почему они поступают так, в лучшем случае ответ может быть тавтологичным: «Спрашивать, почему мы обязаны практиковать добродетель, воздерживаться от того, что порочно, или совершать то, что справедливо, – то же самое, что и спрашивать, почему мы обязаны делать то, что мы обязаны делать»<sup>406</sup>.

Позиция Сиджвика в целом аналогична позиции Прайса. Так же, как и Прайс, он стремился «очистить» моральный мотив от разного рода неморальных побудительных причин – от нерациональных желаний и от стремления избежать наказаний за нарушение законов или оскорбление божественной воли. Отличие же позиции

---

<sup>405</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 221.

<sup>406</sup> Ibid. P. 110.

Сиджвика от позиции Прайса состояло в том, что Сиджвик не считал моральную обязанность безусловной. Отстаивая утилитаристскую концепцию морали, он был убежден в том, что моральная обязанность обусловлена высшей внеморальной целью – общим благом или счастьем. Эта цель является внеморальным ориентиром для любой сферы человеческой деятельности (социальной, религиозной, эстетической, научной). При этом следует иметь в виду, что хотя, по Сиджвику, моральную обязанность и возможно определить в терминах содействия общему счастью, но в терминах социальной (традиционной и правовой), религиозной реальностей моральная обязанность неопределима и по отношению к ним, она сохраняет свою «чистоту». Кроме того, исходя из моральной обоснованности принципа разумного себялюбия, Сиджвик допускал, что, если моральный субъект при выполнении моральной обязанности учитывает свое собственное благо, это не уменьшает ценности его поступка. С такой интерпретацией «чистоты» мотива Прайс едва ли согласился бы.

Однако в целом можно утверждать, что позиции Прайса и Сиджвика в вопросах моральной гносеологии и морального поведения различались гораздо меньше, нежели в отношении содержательного понимания морали. Во всяком случае оба признавали значимыми одни и те же особенности морального знания и морального поведения. Интерпретация этих особенностей совпадала не всегда, главным образом по причине различия исходных нормативно-этических установок. Отличие моральной гносеологии Сиджвика состояло также в том, что он рассматривал разум не как наивысшую, а лишь как адекватную природе морали способность. Основные же этико-гносеологические идеи Прайса Сиджвик разделял и, возможно, сам осознавал это. Во всяком случае он довольно высоко оценивал этику Прайса и указывал на соразмерность ее значимости в масштабах британской этической мысли значимости «кантизма» в этической мысли Европы<sup>407</sup>. Сиджвик подчеркивал, что Прайс был гораздо более последовательным рационалистом в этике, нежели его предшественники Кларк и Волластон. К числу достоинств моральной философии Прайса Сиджвик причислил практически все те его положения, которые разделял сам. Во-первых, положение о моральных понятиях правильного и неправильного

<sup>407</sup> См.: *Sidgwick H., Widgery A.G. Outlines of the History of Ethics.* P. 207.

как простых и неделимых идеях. Оно, по замечанию Сиджвика, позволило избежать путаницы, которую порождали попытки проведения акцентированной аналогии между моральными понятиями и физическими или математическими истинами. Во-вторых, Прайс четко отделил эмоциональный аспект морального сознания от рационального и сумел показать, что чувства с необходимостью сопровождают моральное познание, но моральное знание по своей природе рационально. В-третьих, в противостоянии сентименталистской этике Хатчесона Прайс также убедительно показал, что не только в познании, но и в моральном поведении «рациональный элемент является первичным и доминирующим»<sup>408</sup>. В-четвертых, по сравнению с Кадвортом и Кларком Прайс гораздо выразительнее и определеннее сформулировал идею о том, что правильные действия должны быть выбраны добродетельными агентами исключительно в силу их правильности, моральная ценность уменьшается пропорционально той мере, в какой они совершаются под влиянием естественных склонностей.

К этому остается добавить, что именно средствами интеллектуализма Прайсу удалось продемонстрировать императивный характер морального знания, а также обосновать «чистоту» и осознанность морального мотива, то есть сформулировать все те идеи, которые в этике связаны прежде всего с именем Канта. По точному замечанию Сиджвика, из всех английских моралистов именно Прайс был наиболее близок кантовской философии морали<sup>409</sup>. Для Сиджвика, который всю свою жизнь бился над проблемой практической рациональности и был захвачен идеей автономии личности, эти положения также имели чрезвычайно важное значение. Вполне возможно, его приверженность интеллектуализму во многом объяснялась именно тем, что, с его точки зрения, наиболее адекватно и последовательно они были выражены именно в рамках этой концепции.

---

<sup>408</sup> См.: *Sidgwick H., Widgery A.G. Outlines of the History of Ethics.* P. 224.

<sup>409</sup> См.: *Ibid.* P. 271.

## Заключение

Прайса и Сиджвика разделяло более ста лет. За это время в английской моральной философии произошли существенные изменения, главным из которых стало постепенное сужение предмета этики и изменение приоритетных интересов в этических исследованиях. Уже сами названия главных этических произведений Прайса и Сиджвика говорят о произошедшей переориентации. Если Прайс исследовал основные вопросы морали, то Сиджвика больше интересовала этическая методология, непосредственным объектом его рассмотрения были не только моральное сознание, но и этические концепции, способы этического рассуждения и обоснования. В этом смысле Сиджвик совсем близко подошел к той границе, за которой английская этика стала развиваться преимущественно как метаэтика, но не пересек ее, оставаясь по складу своего философствования новоевропейским мыслителем. Это в частности означает, что для него, несмотря на поставленную им перед собой задачу нейтрального представления различных методов этики, самыми актуальными были вопросы, связанные с прояснением рационального смысла самой морали и ее роли в человеческой жизни. Этический интеллектуализм был концепцией морали, в которой рациональность считалась одной из главных характеристик морали, она обеспечивала возможность для каждого человека быть моральным субъектом, понимать мораль, воплощать ее требования в своем поведении и осознавать при этом свой интерес в реализации себя как морального существа. Для Прайса этот интерес был экзистенциальным, и выражался он в убеждении, что вне морали человек утрачивает способность к специфически человеческому существованию и, собственно, перестает быть человеческим существом. Не быть приобщенным к морали – значит не быть человеком, или просто не быть. Иначе представлял основания для заинтересованности человека в морали Сиджвик, пытавшийся показать, что ее требования не противоречат вполне обоснованному стремлению человека к счастью. Для него одно из следствий рациональности морали состояло в том, что если она и требует от человека жертвовать своим интересом или счастьем, то основания такого требования понятны ему, не вызывают сомнения и принимаются его разумом.

Как бы по-разному Прайс и Сиджвик ни понимали содержание морали (первый был абсолютистом, а второй – утилитаристом), оба настаивали на рациональности как основной ее характеристике, благодаря которой мораль только и могла быть сферой автономии личности, и это отличало ее от всех других культурных феноменов. Только в морали, по их убеждению, человек способен задавать самому себе закон существования, а не быть послушным исполнителем чьей-либо воли, предъявляемых извне стандартов или рабом своей «чувственной» природы. Именно представление о рациональности морали стало основанием для построения интеллектуалистской концепции морального познания.

Сравнение этико-гносеологических концепций морали Прайса и Сиджвика показывает, что интеллектуализм в версии Сиджвика становится менее решительным. Разделяя фактически все основные этико-гносеологические идеи Прайса, Сиджвик сомневался в возможности полной рационализации морали и допускал действие нерациональных импульсов в разрешении моральных конфликтов. Прайс с этим никогда бы не согласился. Вероятно, «ослабление» интеллектуализма у Сиджвика объясняется уже проявившимся во второй половине XIX в. кризисом новоевропейского рационалистического мировоззрения, который поставил под сомнение прозрачность для мышления порядка бытия и возможности переустройства мира на рациональных началах.

В XX в. новоевропейская концепция английского этического интеллектуализма оказалась под прицелами самой разнообразной критики. А еще в XIX в. Шопенгауэр и Ницше бросили вызов всему строю моральной философии, сложившемуся в Новое время. Тем самым косвенно были подвергнуты сомнению и основания этического интеллектуализма. Эנסком обрушила на новоевропейскую этику, казалось бы, сокрушительную критику. Главную причину ее несостоятельности Энском видела в деонтологичности, в опоре на понятие должного и связанные с ним понятия моральной обязанности, правильного и неправильного в специфически моральном смысле слова. Эти понятия, как считала Энском, возникли в определенном контексте этики божественного закона и именно в этом контексте обрели свое значение, вне его они не просто бессмысленны и непонятны, но и деструктивны для морали. В своей

критике новоевропейской моральной философии Энском прямо призывала либо создать кардинально иную теорию морали, либо отказаться от занятий моральной философией вообще.

Обвинения Энском были адресованы как новоевропейской, так и постноевропейской английской этике; и ту, и другую она относила к периоду современности и помечала термином «современная» («modern»), что соответствует западному восприятию времени и истории. Однако из текста Энском очевидно, что, с ее точки зрения, основной разрушительный удар морали нанесли именно постноевропейские английские этики, новоевропейские же философы, по ее мнению, ответственны за то, что сделали нанесение этого удара возможным. Энском по существу никак не обосновывала критику в адрес новоевропейской моральной философии, она лишь походя предъявляла претензии разным философам. Так, по ее мнению, Дж. Батлер, объявляя совесть главной моральной способностью, не понимал, что совесть может толкать человека на совершение подлостей; Юм был софистом; идея самозаконодательства Канта является просто нелепой; Бентам и Милль не понимали сложности понятия «удовольствие» и т. д. Критика становилась обстоятельной, лишь как только Энском обращала свое внимание на современную ей аналитическую англоязычную этику, с присущими ей формализмом и консеквенциализмом<sup>410</sup>.

Критическое отношение современных исследователей к новоевропейскому этическому интеллектуализму в значительной степени объясняется тем, что он воспринимался сквозь призму опыта восприятия интуитивизма начала XX в., представленного Дж.Э.Муром, Г.А.Причардом, Ч.Д.Бродом, В.Д.Россом, Г.Рэшдэллом и др., некоторые из них к тому же смотрели на Прайса и Сиджвика как на своих непосредственных идейных предшественников.

Главная особенность интуитивизма начала XX в. по сравнению с новоевропейским этическим интеллектуализмом состояла в том, что в нем оказалось утраченным представление

---

<sup>410</sup> Интересно отметить, что философия самой Энском принадлежит аналитической традиции. Она развивала идеи позднего Витгенштейна, ученицей и почитательницей которого была. Именно благодаря ей произведения Витгенштейна стали доступны англоязычному читателю.

о морали, и логика морального рассуждения, язык морали обрели статус самостоятельных предметов исследования. Их обособленность или даже оторванность от целостного понимания морали стала в середине XX в. предметом довольно резкой критики<sup>411</sup>. Казалось бы, исключением можно считать моральную философию Дж.Э.Мура, который не просто анализировал понятие добра, но также обсуждал критерии правильного действия, прояснял содержание морального идеала. Однако, по точному замечанию А.Макинтайра, эти три основные части «Принципов этики» Мура никак друг с другом не соотносятся и логически друг от друга не зависят. Можно быть приверженцем положения о неопределимости понятия добра и при этом отрицать обоснованность предлагаемого Муром критерия правильного действия, который в его трактовке тождественен утилитаристскому критерию. При этом никакого ущерба первому положению Мура нанесено не будет и т. д.<sup>412</sup>.

Поскольку новоевропейский интеллектуализм ассоциировался с интуитивизмом начала XX в., то его философско-этический контекст критиками был по существу проигнорирован. Об этом можно судить по тому, что гносеологические положения интеллектуалистов в самых разных работах анализируются сами по себе, как если бы они не были вписаны в определенную концепцию морали, а имели бы самостоятельное значение.

Между тем в учениях новоевропейских интеллектуалистов все «части» были внутренне связаны контекстом единого понимания морали, который непосредственно определял место, значение и

---

<sup>411</sup> Вот что, например, писал Дж. Уорнок об интуитивизме Мура, Причарда и Росса: «Ретроспективно интуитивизм представляется достаточно странным феноменом – собранием работ, очень пронизательных и в то же время абсолютно ничего не проясняющих... Идея состоит в том, что существует огромное количество моральных фактов в мире – известных, но мы не можем сказать, как относящихся к другим характеристикам мира, но мы не можем объяснить, каким образом необыкновенно важных для нашего поведения, но мы не можем сказать, почему. Что же эта действительно поразительная идея отражает? Хочется сказать – отсутствие любопытства. А отсутствие любопытства, возможно, отражает отсутствие сомнения. Ведь стремятся объяснить то, что считают требующим объяснения, а там, где все кажется очевидным, больше искать нечего» (*Wornock G.J. Contemporary Moral Philosophy. L.–Melburn–Toronto–N.Y., 1967. P. 16*).

<sup>412</sup> См.: *MacIntyre A. After Virtue. A Study in Moral Theory. Notre Dame (Indiana). P. 14–16.*

роль каждой из них. В рамках столь активно критикуемого с середины XIX в. новоевропейского мировоззрения интеллектуалисты сформировали целостное философское понятие морали, которое и в современной моральной философии остается доминирующим. В этом и состоит главное значение новоевропейского этического интеллектуализма.

## Содержание

|                |   |
|----------------|---|
| Введение ..... | 3 |
|----------------|---|

### ГЛАВА I. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ БИОГРАФИИ

|                        |    |
|------------------------|----|
| 1. Ричард Прайс .....  | 10 |
| 2. Генри Сиджвик ..... | 19 |

### ГЛАВА II. ИСТОКИ

|                                 |    |
|---------------------------------|----|
| 1. Сократ .....                 | 33 |
| 2. Декарт .....                 | 44 |
| 3. Кембриджские платоники ..... | 52 |

### ГЛАВА III. ПРИРОДА МОРАЛИ. РИЧАРД ПРАЙС

|   |    |
|---|----|
| 1. Формирование этической терминологии .....            | 64 |
| 2. Мораль, моральное чувство и необходимая истина ..... | 80 |
| 3. Мораль, общественные законы, воля законодателя ..... | 89 |

### ГЛАВА IV. УСЛОВИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ МОРАЛИ. ГЕНРИ СИДЖВИК

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| 1. Здравый смысл .....           | 108 |
| 2. Критерии рациональности ..... | 112 |
| 3. Методы и принципы .....       | 122 |

### ГЛАВА V. МОРАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| 1. Природа морального знания .....     | 143 |
| 2. Особенности моральных понятий ..... | 159 |
| 3. Моральная интуиция .....            | 167 |
| 4. Знание и поступок .....             | 174 |
| Заключение .....                       | 191 |

Научное издание

**Артемьева Ольга Владимировна**

**Английский этический интеллектуализм  
XVIII–XIX вв.**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.04.11.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 10,99. Тираж 500 экз. Заказ № 016.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## Издания, готовящиеся к печати

1. **История философии. № 16 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, С.И. Бажов. – М. : ИФРАН, 2011. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

Данный выпуск журнала содержит главным образом статьи и публикации, в которых освещается малоисследованная проблематика различных этапов историко-философского процесса в России. Наибольшее внимание авторы выпуска уделяют древнерусской философской мысли, а также отечественной философии XIX и XX вв., в том числе концепциям К.Д.Кавелина, В.С.Соловьева, П.И.Новгородцева, Н.О.Лосского. В номере публикуется перевод статьи С.Л.Франка «“Я” и “мы” (к анализу общения)». Здесь также помещено исследование, посвященное одному из эпизодов истории установления интеллектуальных контактов в арабоязычном христианстве XIII в.

Выпуск журнала адресован специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей отечественной и восточной философии.

2. **Неретина, С.С. Концепты политической культуры [Текст] / С.С. Неретина, А.П. Огурцов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 279 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0187-7.**

Существуют различные методологические и теоретические стратегии в определении сути политики. Авторы выбрали путь выявления и описания концептов политической культуры как тех инвариантных структур сознания, которые образуют систему отсчета многообразных установок и оценок личностью власти, собственности, других людей и социальных групп. По своему генезису концепты являются смыслопорождающими началами, которые обусловлены авторскими интенциями и усилиями мысли того или иного теоретика, но при всей смене политических концепций и идеологических доктрин они достаточно устойчивы. Политическая мысль имеет дело с концептами и с концепциями, а не с понятиями и теориями. Концепт составляет ядро политических концепций Платона, Аристотеля, Л.Штрауса, Х.Арендт и др.. В философии политики XX в. осознается ограниченность методов рефлексивного анализа, на котором зиждилась классическая политическая мысль, и они замещаются процедурами герменевтики и «понимающими» и проектирующими моделями.

3. **Судаков А.К. Цельность бытия. Религиозно-философская мысль И.В.Киреевского [Текст] / А.К. Судаков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 191 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 178–189. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0192-1.**

Монография посвящена анализу философского мирозерцания И.В.Киреевского как одного из первых опытов светской христианской философии в России XIX в. Система взглядов Киреевского представлена в работе как органическое единство вокруг религиозно-философской идеи цельности бытия личности и народа, непосредственно связанной с православным вероучением, но включающей в свой состав развитие умственной и нравственной образованности лица и народа. Впервые в русской историко-философской литературе дается обстоятельный анализ взглядов Киреевского на отношения Церкви, государства и общества.

4. **Философия науки. – Вып. 16. Философия науки и техники [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: В.И.Аршинов, В.Г.Горохов. – М.: ИФ РАН, 2011. – 289 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0193-8.**

В сборнике рассматриваются проблемы современной философии науки и техники в контексте вызовов междисциплинарности XXI века. Особое внимание уделяется вопросам философско-методологического осмысления концепции информационного общества, общества знания, инновационного развития, феномену так называемых конвергирующих технологий, особенностям возникающей на наших глазах науке об Интернете – *вебологии*. Обсуждаются вопросы философии конструктивизма в ее трансдисциплинарном измерении, синергетики сложности, а также субъектности и intersubjectивной коммуникации в их современном постнеклассическом понимании. С точки зрения междисциплинарности анализируются проблемы современной космологии, квантовой физики, современной «философии природы», перспективы эволюционного подхода и синергичной антропологии.

5. **Этическая мысль. Выпуск 11 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М. : ИФРАН, 2011. – 167 с. ; 20 см. – 1 000 экз. – ISSN 2074-4870.**

В «теоретическом» разделе 11-го выпуска «Этической мысли» представлены статьи, в которых с разных методологических позиций критически оценивается роль общих принципов в морали и подчеркивается значение реальной практики человеческих взаимоотношений как источника моральной императивности. В «историко-

философской» части анализируется одно из центральных понятий в этике Аристотеля – понятие величавого и прослеживается его судьба в дальнейшем развитии моральной философии. В этой же части реконструированы основные теоретические проблемы, возникающие в рамках классического утилитаризма; представлен анализ морально-философских взглядов Г.Сковороды. В разделе, посвященном нормативно-прикладным проблемам, в частности, исследуются проблемы климатической справедливости и их особенности, задаваемые российским контекстом.