

---

# ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2018. Том 18. Номер 1

---

**Главный редактор** – *А.А. Гусейнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
**Ответственный секретарь** – *О.В. Артемьева* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

**Редакционная коллегия**

*Р.Г. Апресян* (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*Йован Бабиц* (Белградский университет, Белград, Сербия)  
*В.И. Бахитановский* (Научно-исследовательский институт прикладной этики Тюменского государственного нефтегазового университета, Тюмень, Россия)  
*А.И. Бродский* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)  
*А.Г. Гаджикурбанов* (МГУ им. М.В.Ломоносова, Москва, Россия)  
*Карл-Хенрик Гренхольм* (Упсальский университет, Упсала, Швеция)  
*О.П. Зубец* (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*А.В. Прокофьев* (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*А.П. Скрипник* (Саровский государственный физико-технический институт, филиал Национального исследовательского ядерного университета МИФИ, Саров, Россия)  
*Роберт Холмс* (Университет Рочестера, Рочестер, США)

---

**Учредитель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 2 раза в год. Выходит с 2000 г.

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61226 от 03 апреля 2015 г.

**Подписной индекс** Объединенного каталога «Пресса России» – 94119

**Журнал включен в:** Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д.12, стр. 1, оф. 417  
Тел.: +7 (495) 697-93-78;  
e-mail: [ethical\\_thought@mail.ru](mailto:ethical_thought@mail.ru);  
сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

# ETHICAL THOUGHT

(ETICHESKAYA MYSL')

2018. Volume 18. Number 1

---

**Editor-in-Chief** – *Abdusalam A. Guseinov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)  
**Executive editor** – *Olga V. Artemyeva* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

## Editorial Board

- Ruben G. Апресян* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)  
*Jovan Babić* (University of Belgrade, Belgrade, Serbia)  
*Vladimir I. Bakshtanovskiy* (Research Institute for Applied Ethics,  
Tyumen State Oil and Gas University, Tyumen, Russia)  
*Alexander I. Brodskiy* (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia)  
*Aslan G. Gadzhikurbanov* (Moscow Lomonosov State University, Moscow, Russia)  
*Carl-Henric Grenholm* (Uppsala University, Uppsala, Sweden)  
*Robert L. Holmes* (Rochester, USA)  
*Andrey V. Prokofiev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)  
*Anatoly P. Skripnik* (Sarov Physical and Technical University,  
branch of National Research Nuclear University, Moscow Engineering University, Sarov, Russia)  
*Olga P. Zubets* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
Frequency: 2 times per year  
First issue: 2000

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61226 on April 3, 2015

**Subscription index** in the United Catalogue "The Russian Press" is 94119

**Abstracting and Indexing:** the list of peer-reviewed scientific editions recommended by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the "Ethical Thought" undergo peer review process

**Editorial address:** 12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation  
Tel.: +7 (495) 697-93-78;  
e-mail: [ethical\\_thought@mail.ru](mailto:ethical_thought@mail.ru);  
website: <http://iph.ras.ru/em.htm>

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Л.В. Максимов.</i> Об аналитическом стиле в этике .....	5
--	---

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.Г. Гаджигурбанов.</i> Аристотель и стоики о внешних благах .....	18
<i>Л.Э. Крышитоп.</i> Моральное учение Христиана Августа Крузия.....	30
<i>А.В. Прокофьев.</i> Френсис Хатчесон и возможность моральной добродетели за пределами благожелательности.....	43
<i>А.К. Судаков.</i> Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат .....	57

### МЕТАФИЗИКА И ЭТИКА В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

<i>А.А. Санженанов.</i> Метафизика Аристотеля как основа его этики .....	66
<i>О.П. Зубец.</i> Не метафизические основания этики, но этика как первая философия .....	78
<i>А.П. Скрипник.</i> Какие онтологические основания раскрывает аристотелевская этика?.....	84
<i>А.Г. Гаджигурбанов.</i> О приоритетах этики и метафизики .....	90
<i>Р.С. Платонов.</i> Связь метафизики и этики в философии Аристотеля: понятие «энергия».....	95
<i>Е.В. Алымова.</i> Аристотель и проблема единства метафизического и этического дискурсов .....	100
<i>П.А. Мишагин.</i> Энергийный подход к взаимосвязи этики и метафизики как путь к философии свободы .....	106
<i>С.С. Аванесов.</i> Аксиологический аспект метафизики Аристотеля .....	111
<i>В.Н. Назаров.</i> Возможна ли «метафизика пороков» в этике Аристотеля? .....	118
<i>А.В. Скоморохов.</i> Метафизика как основа моральной философии: состояние и возможности.....	124

### НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>К.Е. Троицкий.</i> В поисках этики миграции. Дискуссия о государственных границах: основные теоретические позиции и аргументы.....	130
<i>В.И. Бахитановский.</i> Идея проектирования профессионально-этического кодекса: мировоззренческий ярус .....	146
Информация для авторов.....	158

## TABLE OF CONTENTS

### ETHICAL THEORY

*Leonid V. Maximov.* On the Analytical Style in Ethics .....5

### HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

*Aslan G. Gadzhikurbanov.* Aristotle and Stoics on the External Goods..... 18  
*Ludmila E. KryshTOP.* Moral Doctrine of Christian August Crusius..... 30  
*Andrey V. Prokofyev.* Francis Hutcheson and the Possibility  
of Moral Virtue Beyond the Scope of Benevolence ..... 43  
*Andrey K. Sudakov.* Kant on His Way towards a Demonstration  
of God’s Existence, or One Unfortunate Postulate .....57

### METAPHYSICS AND ETHICS IN ARISTOTLE’S PHILOSOPHY

*Alexander A. Sanzhenakov.* Aristotle’s Metaphysics as Basis of His Ethics ..... 66  
*Olga P. Zubets.* On Ethics as the First Philosophy but Not  
on the Metaphysical Foundations of Ethics ..... 78  
*Anatoliy P. Skripnik.* What Ontological Foundations Does Aristotelian Ethics Reveal?..... 84  
*Aslan G. Gadzhikurbanov.* On the Priorities of Ethics and Metaphysics ..... 90  
*Roman S. Platonov.* The Connection Between Metaphysics  
and Ethics in the Philosophy of Aristotle: the Concept of “Energy” ..... 95  
*Elena V. Alymova.* Aristotle and the Problem of Coherence  
of the Metaphysical and Ethical Discourses ..... 100  
*Pavel A. Mishagin.* An Energetic Approach to the Relationship Between Ethics  
and Metaphysics as a Path to the Philosophy of Freedom..... 106  
*Sergey S. Avanesov.* The Axiological Aspect of Aristotle’s Metaphysics ..... 111  
*Vladimir N. Nazarov.* Is the “Metaphysics of Vices”  
Possible in the Ethics of Aristotle? ..... 118  
*Alexey V. Skomorokhov.* Metaphysics as the Basis of Moral Philosophy:  
Status and Possibilities..... 124

### NORMATIVE ETHICS

*Konstantin E. Troitskiy.* In Search of the Ethics of Migration.  
The Discussion about Borders: Major Perspectives and Arguments ..... 130  
*Vladimir I. Bakshtanovky.* The Idea of Designing  
a Professional and Ethical Code: A Worldview level..... 146  
Information for Authors ..... 158

## ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

*Л.В. Максимов*

### Об аналитическом стиле в этике

**Максимов Леонид Владимирович** – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lemax14@list.ru

В статье дана краткая характеристика аналитического стиля мышления в том виде, как он сложился в англо-американской аналитической философии и этике последних десятилетий и постепенно входит в методический арсенал отечественной этики. Обрисована в общих чертах эволюция аналитической философской мысли, освободившейся в основном от старой неопозитивистской доктрины лингвоцентризма и превратившейся в универсальный аналитический стиль, совместимый с самыми разными методологическими и мировоззренческими позициями в философии морали. Проведена дифференциация современной аналитической этики, воплощающей аналитический стиль в чистом виде, и метаэтики, сохранившей заметные элементы упомянутой лингвоцентристской доктрины. Такое разделение двух (ранее отождествляемых) дисциплин облегчает возможность принятия аналитического стиля теми школами этической мысли, которые возникли и развивались в традициях классической этики. В последнем разделе статьи рассмотрены те методологические подходы, на которые преимущественно ориентирован аналитический стиль в этике. Отмечена антиметафизическая направленность этического аналитизма, неприятие спекулятивного трансцендентализма. Метафизическому уклону противопоставлены натурализм, эмпиризм и психологизм. Кроме того, аналитическому стилю исследования близок философский принцип детерминизма, принятие которого исключает концепцию свободной воли, понятой в индетерминистском ключе. В споре между когнитивизмом, трактующим моральные оценки и нормы как знания, и некогнитивизмом аналитики поддерживают в основном эту последнюю позицию. В заключение констатируется, что аналитический стиль способствует повышению научной культуры этических исследований.

**Ключевые слова:** аналитическая этика, аналитическая философия, аналитический стиль, лингвоцентризм, метаэтика, теоретическая этика, нормативная этика, алогизм, метафизика и натурализм

Под «аналитической этикой» (analytic ethics) в англоязычной специальной литературе обычно понимается весь комплекс этических исследований, идущих в русле методов и подходов аналитической философии. Иногда указанное словосочетание употребляется в более узком значении – как синоним метаэтики (одной из субдисциплин в составе аналитической этики в ее широком понимании). В обеих этих трактовках аналитическая этика выступает как специали-

зированная ветвь аналитической философии – многогранного, концептуально неоднородного и исторически изменчивого духовного течения, не раз менявшего свои методологические приоритеты на протяжении XX в. В последние десятилетия те методологические принципы, которые определяли некоторую «эзотеричность» аналитической философии и вызывали резкое неприятие у многих представителей других философских школ, отодвинулись на задний план; соответственно, на первом плане в роли адекватного идентификатора аналитической философии оказался хотя и присущий ей изначально, но все же не определяющий всецело ее специфику «аналитический стиль» исследования, вполне совместимый или, по крайней мере, не конфликтующий с некоторыми другими направлениями философской мысли.

Точно так же эволюционировала и аналитическая этика: ныне ее единственным конституирующим признаком является упомянутый стиль мышления, логическая техника, применение которой достаточно легко вписывается в разнообразные методологические и мировоззренческие контексты, сложившиеся в западной философии морали. «Аналитиком» в принципе может быть представитель любой этической школы, но фактически эта потенциальная возможность реализуется лишь в малой степени в силу ряда причин, главным образом – потому, что аналитический подход по своей сути критичен: он вскрывает слабые места теорий и учений, освященных традицией и великими именами, выявляет неточности в самой постановке обсуждаемых проблем, логические ошибки в аргументации и, соответственно, концептуальные ошибки в выводах; критичность, неотделимая от аналитического стиля, побуждает аналитика подвергать сомнению и ревизии также и свои собственные базовые, парадигмальные установки и верования. Эти особенности аналитического подхода значительно ограничивают круг желающих принять такого рода установки в качестве руководства к действию. Исключением является «островная» (в основном англо-американская) философия морали, где аналитический стиль культивируется с давних пор в противостоянии с «континентальной» (главным образом французской и немецкой) философско-этической традицией, для которой типичен менее строгий – метафорически-суггестивный способ выражения теоретических и ценностных позиций.

### Аналитическая философия как стиль мышления

По словам американского философа А. Стролла, «трудно дать точное определение аналитической философии, поскольку она представляет собой не столько конкретную доктрину, сколько свободную ассоциацию некоторых подходов к проблемам»<sup>1</sup>. Тем не менее именно элементы доктринальности, свойственные аналитической философии, как раз и выделили ее в качестве особого направления философской мысли. Долгое время аналитическая философия отождествлялась с различными школами неопозитивизма, общим методологическим ориентиром которых был «поворот к языку», причем язык рассматривался не просто

<sup>1</sup> *Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy* (Columbia University Press, 2000). P. 5. URL: <https://cup.columbia.edu/book/twentieth-century-analytic-philosophy/9780231112215> (дата обращения: 15.02.2018).

как инструмент, но и как самостоятельный объект философского исследования (поскольку, как предполагалось, логическая структура и состав естественного языка моделируют мир, однако – в силу несовершенства языка – эта модель неточна, не вполне адекватна миру, поэтому для воссоздания подлинной картины бытия необходим специальный логический анализ языка).

Критика аналитического проекта в том виде, как он сложился и развивался в XX в., стала общим местом в современной историко-философской литературе, в том числе в трудах самих же аналитиков, сохранивших приверженность языковой парадигме, но при этом отказавшихся от лингвоцентризма как ключевого мировоззренческого постулата. Основная причина неудачи этого «проекта» в его первоначальном виде состоит в том, что, несмотря на декларированное им стремление к простоте и прозрачности языка, сам он был обременен необязательными, излишними (и, как выяснилось позднее, ошибочными, нереализуемыми) требованиями к «правильному» философствованию, в частности требованием полного отказа от «метафизических» посылок, даже тех, без которых невозможно вообще никакое рассуждение о чем бы то ни было (например, постулирование бытия объективного мира, не зависящего от сознания), а также требованием признать ценностные высказывания «бессмысленными» (поскольку к ним не приложим критерий эпистемологической истинности).

Но если аналитическую философию очистить от подобных мировоззренческих установок, она исчезнет как особое *направление* в философии, от нее останется только то, что принято называть «аналитическим *стилем* мышления», причем по сути единственным существенным признаком этого стиля станет соблюдение в философском дискурсе обычных простых правил логики (в том числе и не поддающегося формализации лейбницевского принципа достаточного основания) с их многочисленными следствиями. Фактически такое «очищение» уже произошло, аналитическая философия пришла в итоге к аналитическому стилю философствования, к своего рода «здравомыслию», признанию необходимости соблюдения в философских построениях «обычных», «примитивных» правил логики, к отказу от использования многозначных слов, метафор, риторики и пр., – разумеется, не в качестве литературных приемов, а в качестве якобы адекватных форм философского мышления, построения философских теорий. В современных словарях, учебниках и научных трудах сам термин «аналитическая философия» перестает быть общим обозначением некоторой группы философских школ и все чаще используется в качестве характеристики определенного стиля мышления.

Вот несколько характерных высказываний на этот счет:

Отождествление современной аналитической философии с логическим позитивизмом или усмотрение существенного сходства между ними не имеет оснований<sup>2</sup>;

Методика аналитического подхода требует, чтобы каждое выдвигаемое положение было строго обосновано с точки зрения ясности посылок: правомерности формулируемого вопроса; однозначности используемых терминов; логичности рассуждения; предпочтения доказательной аргументации идей

<sup>2</sup> Analytic philosophy // New World Encyclopedia, 17 March 2016. URL: [http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Analytic\\_philosophy&oldid=994663](http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Analytic_philosophy&oldid=994663) (дата обращения: 08.03.2018).

перед их эмоциональным воздействием; соотношения посылок и выводов; осторожное отношение к широким философским обобщениям, абстракциям и спекулятивным рассуждениям»<sup>3</sup>;

...аналитическая философия «призвана обрезать и выкорчевывать культурные контексты, метафоры, литературные излишества, почву, идолов, укорененные в языке идеи, веру в онтологические сущности (ontological commitments)... Остаться должен только разговор по существу и строгие логические аргументы (а часто и просто цепочки логических формализмов)... Если аналитические философы пытаются спрятать двусмысленности и грамматические изъязы естественного языка в логические формализмы, то континентальные философы, напротив, склонны выпячивать словесную мифологию и выпускать наружу корнесловие, этимологию и прочую лингвистическую начинку»<sup>4</sup>;

...доктринальная часть аналитической философии «предполагает или аннулирование, или сведение к эмпирической фактуальности традиционных философских проблем... Все эти попытки потерпели неудачу. Но аналитический проект имеет и другой аспект. Отдельно от доктрины там был также и метод, техника... Это связано с методологическим аспектом программы, который состоит из таких процедурных предписаний, как: старайся внести четкость и ясность в свою философскую работу; не увлекайся туманными идеями и неправомерными предложениями, а старайся представлять свои философские идеи такими ясными и определенными, как только возможно... Как доктрина, аналитическая философия пришла к смертельному концу, к банкротству. Но как методологический источник, она показала себя чрезвычайно плодотворной и продуктивной, и ее благотворное влияние можно почувствовать в любой сфере современной философии»<sup>5</sup>.

В последнем из приведенных высказываний имеется, на мой взгляд, некоторая неточность в определении познавательного статуса перечисленных «процедурных предписаний»: автор относит их к *методологической* (т. е., по сути, к концептуальной и, значит, «доктринальной») составляющей аналитической философии, хотя упомянутые предписания (включая правила логического мышления) естественны и общезначимы; это – обычные, базовые регулятивы познания, следование которым является необходимым (хотя и недостаточным) условием постижения истины. Впрочем, эти элементарные предустановки всякой мыслительной деятельности могут в определенном философском контексте субъективно восприниматься как методологические принципы, а именно – в том случае, когда их очевидность и безальтернативность подвергается сомнению, оспаривается, трактуется, например, как проявление ограниченного, «рассудочного» мышления, которому противостоят другие познавательные способности – «разум», «интуиция», «вера», – не обремененные какими-либо формальными запретами и не нуждающиеся ни в логическом, ни в эмпирическом обосновании производимого ими духовного продукта.

<sup>3</sup> Блинов А.К., Ладов В.А., Лебедев М.В. и др. Аналитическая философия. М., 2006. С. 9.

<sup>4</sup> Россман В.И. Борода Платона под лезвием Оккама: В парикмахерской аналитической философии // Неприкосновенный запас. 1999. № 3(5). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/1999/3/grossman.html> (дата обращения: 21.01.2018).

<sup>5</sup> Решеф Н. Взлет и падение аналитической философии. Ч. 2. URL: <http://russian-idea-in.livejournal.com/17035.html> (дата обращения: 21.02.2018).



Противоборство названных «методологий» имеет давнюю историю; однако сам этот спор постепенно теряет свою актуальность по мере осознания того факта, что пренебрежение формальными правилами мышления делает невозможным эффективный рациональный дискурс в качестве необходимой составляющей философского и научного познания.

Аналитический стиль исследования, безусловно, органичен для точных наук и естествознания, в гуманитарных же науках и в философии он приживается труднее, хотя потенциально применим к любой сфере исследования при сохранении ею своей специфики. «В настоящее время, – констатирует А.Л. Никифоров, – аналитический стиль мышления распространился практически на все области философии, и философы-аналитики рассматривают как традиционные эпистемологические проблемы, так и проблемы политической философии, философии истории, философии религии и т. д. ... В последние десятилетия 20 в. аналитический стиль философствования становится вполне привычным для многих отечественных философов. И сейчас философы-аналитики занимают хотя и достаточно скромное, но прочное место в отечественной философии»<sup>6</sup>.

В советской этической литературе аналитический подход (в его доктринальной форме, представленной в метаэтике) был подвергнут резкой критике моралистически-идеологического характера<sup>7</sup>, вместе с тем элементы аналитического стиля (без акцентированной связи с метаэтикой) присутствовали во многих работах того периода<sup>8</sup>. В последующие годы появились публикации обзорного типа по метаэтике<sup>9</sup>, а также ряд этических исследований, в которых достаточно отчетливо прослеживается использование аналитической методики. Однако в целом аналитический стиль нетипичен для отечественной этики, она отстраняется не только от метаэтического лингвоцентризма, но и от аналитического стиля философствования вообще. Разумеется, речь не может идти о каком-то глубинном, принципиальном отличии отечественной и западной этики: в конце концов, и западная этика отнюдь не вся аналитична, да и отечественная этика отнюдь не вся метафорична и суггестивна. Тем не менее вполне можно говорить о различии в степени и уровне аналитической культуры в отечественной и западной моральной философии, а также о не вполне осознанном противодействии у нас западному аналитизму. И для такого – в общем-то, умеренно-негативного – отношения к этой философской «технологии» есть определенные основания. Дело в том, что доминирующий в западной этике аналитический стиль представлен в англоязычных источниках, как правило, не в «чистом» виде, а в метаэтическом облачении, включающем, как уже упоминалось выше, некоторые методологические идеи, пришедшие

<sup>6</sup> Никифоров А.Л. Аналитическая философия // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 51.

<sup>7</sup> Шварцман К.А. Этика... без морали. М., 1964; Пазенок В.С. Апология аморализма: критический очерк буржуазного этического релятивизма. М., 1982; и др.

<sup>8</sup> Образцовым в этом отношении можно считать труд О.Г. Дробницкого «Понятие морали» (М., 1974).

<sup>9</sup> Максимов Л.В. Очерк современной метаэтики // Вопр. философии. 1998. № 10; он же. Аналитическая этика и метаэтика // История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. М., 2003. Разд. 7. Гл. II. § 7; Ястребцева А.В. Метаэтика: реализм и антиреализм в современных дискуссиях об основаниях нормативности // Вопр. философии. 2016. № 10; и др.

из неопозитивизма первой половины XX в. Именно это смешение современного аналитического стиля со старой, пережившей свое время методологией является одним из препятствий для его принятия более значительной (нежели это фактически имеет место) частью этического сообщества. Поэтому четкая дифференциация стилевых и методологических элементов в аналитической этике могла бы способствовать в определенной степени устранению указанного препятствия.

### Аналитическая этика и метаэтика

Аналитический стиль был и остается определяющим признаком аналитической этики в любых ее модификациях, включая метаэтику. Аналитическая этика охватывает (во всяком случае в возможной перспективе) всю традиционно сложившуюся этическую проблематику, особенность ее лишь в том, что она стремится строго придерживаться правил «обычной» логики как в теоретическом (описательно-объяснительном) исследовании феномена морали, так и в разработке нормативно-ценностных концепций. Метаэтика же остается одним из доктринальных направлений исследования феномена морали (точнее, фило-софского анализа языка морали и нормативной этики).

Однако в последние десятилетия метаэтика, под именем которой в современной (в основном англоязычной) этической литературе продолжает идти громадный поток публикаций<sup>10</sup>, перестала быть целостной дисциплиной – как в концептуальном, так и в методологическом и методико-стилистическом отношении. В пестром массиве метаэтических трудов можно встретить исследования морального сознания и нормативно-этических учений, выполненные целиком в соответствии с критериями аналитического стиля в его современном понимании, хотя имеется также немало работ, несущих на себе следы старой лингвоцентристской доктрины, которая строит картину мира (в том числе и образ морали) через анализ естественного или логически «отформатированного» языка.

Язык, при таком его понимании, заслоняет или даже заменяет референтную реальность; в частности, оценочные и императивные слова и высказывания берутся как самостоятельные, «первичные» объекты исследования – без учета того, что за этими словами и высказываниями стоят другие реалии – особые ценностно-нормативные *позиции* людей, т. е. внутренне переживаемые установки, мотивы, стремления; и что одна и та же позиция может быть внешне выражена в разных словесных конфигурациях или даже вообще в невербальной форме (посредством интонации, жестов, поступков...). Несомненно, анализ языка – это важная, однако лишь вспомогательная задача *этической теории*, основная задача которой – выявление содержательной и функциональной *специфики* живого морального сознания, исследование его социально-психологических *механизмов*, а также *истоков* моральности (*естественных* или *не-естественных*, в зависимости от принятых исследо-

<sup>10</sup> См.: Максимов Л.В. Современная метаэтика: избранная библиография (2000–2015 гг.). [Электронный ресурс] URL: <https://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/Maximov/biblio.metaethics.pdf> (дата обращения: 23.01.2018).

вателем философских, мировоззренческих посылок). Что же касается лингвистической редукции, свойственной метаэтическим исследованиям, то она оборачивается для этической теории серьезными потерями: в поле ее зрения оказываются только те стороны морального феномена, которые так или иначе отражены в языке морали.

Правда, одна из метаэтических школ, эмотивизм, все же принимает во внимание психологическую (а именно – эмотивную) составляющую оценок и норм; однако это обращение к психологии не выводит эмотивистов за границы лингвоцентристской методологии, поскольку моральные чувства оказываются привязанными исключительно к соответствующим высказываниям; т. е. эмоции, с этой точки зрения, фактически существуют и реализуются только в речевом акте. Таким образом, эмотивистскую концепцию следует признать ошибочной не потому, что она связывает прескриптивность моральных позиций с эмоциями, а потому, что она отождествляет моральные *позиции* (оценки, нормы) с их *вербальным* воплощением.

В аналитико-этической литературе метаэтика до сих пор фигурирует как философская и одновременно научная дисциплина в составе «большой этики», включающей в себя, кроме метаэтики, также этику нормативную и (в некоторых вариантах этой классификационной структуры) этику прикладную<sup>11</sup>. Философский статус приписывается метаэтике в силу старой лингвоцентристской традиции, когда анализ философских текстов уже сам по себе рассматривался как философская деятельность. Научный же характер современной метаэтики усматривается (вполне оправданно) в том, что язык морали и нормативной этики анализируется здесь в обычном для науки *ценностно-нейтральном* ключе, т. е. без прокламирования ценностной позиции самим исследователем, без включения оценок и императивов в саму структуру научного исследования.

Идея ценностной нейтральности научного (в том числе гуманитарно-научного) знания уже не менее века является постоянным предметом ожесточенных дискуссий в философии и методологии науки. Критика этой идеи применительно к метаэтике также неоднократно поднималась в специальной литературе. Так, Н. Решер, говоря о «смерти» аналитической философии как доктрины, усматривает одну из причин этого печального события в «несостоятельности метаэтики», разделяющей указанную доктрину. Эту несостоятельность он видит в том, что метаэтика «подчеркивает и расширяет пропасть между тем, что существует и что должно быть (между фактами и ценностями)», и в том, что «метаэтический анализ нашего рассуждения о морали (например, правильно-неправильно; хорошо-плохо; честно-бесчест-

<sup>11</sup> В общей структуре этической дисциплины было бы логично, на мой взгляд, в дополнение к традиционной нормативной этике (включающей моральные жизнеучения, их прокламирование и обоснование) выделить не метаэтику, которая представляет собой лишь одно из направлений в изучении морали (а именно – анализ ее языка), а этику теоретическую, включающую исследование не только языка морали и нормативной этики, но и все другие виды, способы, уровни ценностно-нейтрального (описательного и объяснительного) познания морального феномена – от конкретно-научного до философского, – а также разработку методологии и методики такого рода исследований. Прикладная же этика не является отдельной дисциплиной наряду с этикой теоретической и нормативной, она представляет собой одно из подразделений нормативной этики.

но) описывает примеры использования этики», а это, полагает Решер, «не ведет нас ни к какому решению существенных этических вопросов», ибо «действительно интересуют» нас лишь «то, что является правильным само по себе, а не то, что люди называют правильным. Аналитическая метаэтика сосредоточена исключительно на объяснении употребления и оставляет нас перед жестоким выбором между нашими этическими предпочтениями лишь как перед второстепенным вопросом»<sup>12</sup>.

Решер повторяет здесь суждения и доводы западных (как позднее и советских) моралистов 30-х–60-х гг. XX в., обрушившихся на метаэтику за ее принципиальный «отказ» от решения моральных проблем, от попытки дать «научный» ответ на вопрос, что *объективно является* моральным добром. Особенность позиции Решера – в том, что он связывает «неспособность» метаэтики решать такого рода задачи с принятой ею философско-аналитической доктриной. Фактически же за указанной метаэтической установкой стоит не лингвоцентристская методология аналитической философии, а как раз тот самый аналитический стиль исследования, который сложился в метаэтике ранее и остается в силе сейчас, после краха (пусть и не окончательного) аналитической доктрины, – стиль, требующий от исследователя «всего лишь» соблюдения правил логики и принципов общенаучного подхода.

Можно поэтому констатировать, что наличие в современных метаэтических работах некоторых рецидивов неопозитивистского лингвоцентризма не свидетельствует о том, будто эти элементы старой доктрины неразрывно связаны с аналитическим стилем в его «чистом» виде. Сам по себе аналитический стиль *не доктринален*, он обязывает исследователя лишь к неукоснительному соблюдению в своей работе определенных формальных, общезначимых требований, не заменяющих и не исключаящих, разумеется, обращения и к другим – содержательным, концептуальным – методологическим установкам и принципам, влияющим на ход и результаты познания.

### Некоторые методологические тенденции аналитической этики

Алогизмы, в значительной мере обесценивающие ход и результаты этических исследований, далеко не всегда очевидны для самих исследователей, они нередко скрываются в разветвленной структуре громоздких теоретических конструкций. Логические изъяны совершенно обычны, можно даже сказать естественны, для классической (да и современной) философии морали, в целом довольно толерантной к подобным сбоям, поэтому аналитик, указавший на них и полагающий, что он тем самым дискредитирует ошибочные концепции, часто не находит отклика и понимания в философском сообществе. И хотя философия – это вид рациональной, интеллектуальной деятельности, логическая обоснованность и последовательность мысли котируется здесь явно ниже в сравнении с броскими метафорами и умозрительным постулированием весьма впечатляющих (но принципиально недоказуемых) гипотез.

<sup>12</sup> Решер Н. Взлет и падение аналитической философии. Ч. 1. URL: <http://russian-idea-in.livejournal.com/16753.html> (дата обращения: 21.02.2018).

Давний классический образец «аналитического озарения», совершенно проигнорированный современниками этого события и до сих пор не получивший безусловного признания за пределами аналитической этики, это – обнаружение Д. Юмом (т. е. еще в XVIII в.) элементарной ошибки, характерной для всей философии морали, а именно – неправомерного дедуцирования суждений должного из суждений сущего. Это открытие Юма примечательно тем, что здесь (может быть, впервые с такой четкостью) выявлена не просто ошибка в каком-то конкретном умозаключении: *все этическое наследие* прошлого было представлено Юмом в виде гигантского силлогизма, в котором огромное множество разноплановых рассуждений, концепций, трактующих нечто о «сущем», рассматривается как одна общая посылка со связкой «есть», а другое множество положений, выражаемых суждением со связкой «должно», рассматривается как вывод из указанной посылки; и поскольку такой вывод логически невозможен, Юм предположил, что рациональная обоснованность нормативных позиций всей прежней философии морали не более чем иллюзия. Сама уже эта юмовская идея – выявить логическую архитектуру сложной, многоступенчатой метафизической или научной концепции, представить ее в виде стандартного умозаключения и тем самым «поверить логикой метафизику нравственности», – сам такой подход не характерен для гуманитарного мышления, однако совершенно очевиден и тривиален для современной аналитической философии.

Как уже упоминалось выше, аналитический стиль в этических исследованиях не доктринален, т. е. не связан с какими-либо заранее принятыми методологическими установками и, следовательно, открыт в принципе для сочетания с любой методологией. Однако свойственный этому стилю логический пуризм, не допускающий отклонений философского и научного дискурса от определенных формальных требований, делает его несовместимым с теми методологическими подходами и концепциями, в фундаменте которых скрыты логические ошибки или которые недостаточно обоснованы и потому не могут быть приняты в качестве истинных или правильных. Соответственно, неприятие таких подходов побуждает аналитика обратиться к альтернативной методологии.

Так, в современной аналитической этике явно прослеживается ее анти-метафизическая направленность, в позитивном плане реализуемая в опоре на методологические идеи философского (онтологического) натурализма, а также психологизма и эмпиризма<sup>13</sup>. Моральной метафизике инкриминируется отсутствие доказательной базы для ее спекулятивных, трансценденталистских концепций морали, произвольное приписывание «нравственному закону» особого внеприродного бытия. По словам основоположника метаэтики Дж. Мура, метафизика «состоит в попытке получить путем рассуждения знание о том, что существует, но не является частью природы»; метафизика претендует на то, будто она «доказывает истины о не-естественно (*non-natural*) существую-

<sup>13</sup> Эта установка аналитической этики совпадает в целом с методологической позицией другой ветви объединяющего их широкого философского течения, а именно – с позицией аналитической философии сознания, парадигма которой «может быть охарактеризована тремя основными элементами: натурализм, учет данных эмпирических исследований и адекватное объяснение субъективного опыта» (Гаспаров И.Г., Левин С.М. Современная аналитическая философия сознания: вызовы и решения // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2 (44). С. 5.

щих вещах»<sup>14</sup>. Принимая натуралистическую установку, аналитик основывается на презумпции эмпирической данности феномена морали, «естественного бытия» этого феномена в человеческом сознании, в особых психологических установках, в межчеловеческой коммуникации. Кроме того, логический анализ философских и научных этических дискурсов (как нормативных, так и теоретических) предполагает не только их проверку на соответствие правильным силлогистическим структурам, но также и уточнение употребляемых в этих дискурсах понятий, сопоставление их с эмпирическими данными о фактически сложившихся в общественном и индивидуальном сознании моральных нормах, ситуациях, в которых они применяются, о соответствующих психических механизмах, мыслях, чувствах, мотивах и т. д.; все это постигается рациональной рефлексией, интроспекцией и другими методами психологической науки. Т. е. предпосылкой, условием аналитического исследования языка морали и этики является в конечном счете реальная возможность эмпирического исследования соответствующих психических феноменов. На этом и строится «натуралистический психологизм» аналитика.

Те же самые основания, которые подвигают аналитика предпочесть метафизике натурализм, побуждают его признать также и истинность принципа детерминизма, отвергнув реальность свободной воли как спекулятивной индетерминистской идеи, не имеющей достоверного подтверждения и порождающей неразрешимые логические парадоксы. Правда, не все представители современной аналитической философии сознания готовы отказаться от идеи свободной воли, поскольку полагают, что отрицание ее реальности делает невозможной моральную ответственность. Однако и эти авторы не ставят под сомнение универсальность детерминизма: они истолковывают феномен свободной воли таким образом, что он оказывается вполне совместимым с принципом детерминизма. Такая позиция получила (в контексте споров на эту тему в философско-аналитической литературе) название «компатибилизм» (от англ. *compatible* – «совместимый»); наиболее известный ее сторонник – американский философ Д. Деннет<sup>15</sup>.

Анализ ключевых слов и словосочетаний, употребляемых в этических дискурсах, обращен не только на их содержание, но не в меньшей степени и на модальность, поскольку именно эта характеристика определяет тип этического дискурса. В этико-аналитической литературе акцентируется существенное различие двух видов модальности в языке морали и этики: дескриптивной и прескриптивной. Дескриптивные (описательные, обозначающие) слова и высказывания типичны для *теоретической* этики, прескриптивные (предписательные и оценивающие) – для этики *нормативной*. Распространенная ошибка многих философов (в основном тех, кто не принадлежит к аналитической школе) – неразличение указанных модальностей, фактическое отождествление прескриптивной модальности с дескриптивной. Такое смешение приводит к трактовке морали (моральных норм и оценок) как «знания», а тем самым к

<sup>14</sup> Мур Дж. Э. Принципы этики. М., 1984. С. 188, 189. Следует, правда, заметить, что объектом критики Дж. Мура была не только метафизика, но также и «натуралистическая ошибка» в определении «добра»; однако под натурализмом он понимал не теоретический (мировоззренческий) принцип объяснения морального феномена, а особого рода нормативно-этическое учение.

<sup>15</sup> См.: *Dennett D. Freedom evolves*. N. Y., 2003.

трактовке нормативной этики как «науки» о добре и долге. Эта позиция обозначена в аналитической этике термином «когнитивизм», а противоположная позиция, основанная на четком различии и взаимной несводимости дескриптивных и прескриптивных словесных оборотов, получила имя «нонкогнитивизм». Большинство аналитиков являются сторонниками нонкогнитивизма, тогда как в традиционной (классической) этике господствует когнитивизм<sup>16</sup>.

Имеются и другие методологические установки, характерные именно для аналитической этики. Разумеется, аналитический подход не сопряжен однозначно с какими-то определенными методологическими концепциями, выше речь шла лишь о некоторых устойчивых корреляциях на методологическом уровне; характер этих корреляций позволяет заключить, что укоренение аналитического стиля в философии морали безусловно способствует повышению теоретической культуры в этой области исследований.

### Список литературы

*Блинов А.К., Ладов В.А., Лебедев М.В. и др.* Аналитическая философия. М.: Изд-во РУДН, 2006. 695 с.

*Гаспаров И.Г., Левин С.М.* Современная аналитическая философия сознания: вызовы и решения // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2015. № 2 (44). С. 5–19.

*Дробницкий О.Г.* Понятие морали. М.: Наука, 1974. 390 с.

*Максимов Л.В.* Очерк современной метаэтики // *Вопр. философии*. 1998. № 10. С. 39–54.

*Максимов Л.В.* Аналитическая этика и метаэтика // *История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова*. М.: Гардарики, 2003. Разд. 7, гл. II, § 7. С. 742–752.

*Максимов Л.В.* Современная метаэтика: избранная библиография (2000–2015 гг.). URL: <https://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/Maximov/biblio.metaethics.pdf> (дата обращения: 23.01.2018).

*Мур Дж.Э.* Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. 326 с.

*Никифоров А.Л.* Аналитическая философия // *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009. С. 49–51.

*Пазенок В.С.* Апология аморализма: критический очерк буржуазного этического релятивизма. М.: Мысль, 1982. 231 с.

*Решер Н.* Взлет и падение аналитической философии. Ч. 1. URL: <http://russian-idea-in.livejournal.com/16753.html> (дата обращения: 21.02.2018).

*Решер Н.* Взлет и падение аналитической философии. Ч. 2. URL: <http://russian-idea-in.livejournal.com/17035.html> (дата обращения: 21.02.2018).

*Россман Н.* Борода Платона под лезвием Оккама: В парикмахерской аналитической философии // *Неприкосновенный запас*. 1999. № 3(5). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/1999/3/rossman.html> (дата обращения: 21.01.2018).

*Шварцман К.А.* Этика... без морали. М.: Мысль, 1964. 264 с.

*Ястребцева А.В.* Метаэтика: реализм и антиреализм в современных дискуссиях об основаниях нормативности // *Вопр. философии*. 2016. № 10. С. 47–57.

Analytic philosophy // *New World Encyclopedia*, 17 March 2016. URL: [http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Analytic\\_philosophy&oldid=994663](http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Analytic_philosophy&oldid=994663) (дата обращения: 08.03.2018).

<sup>16</sup> See: *van Roojen M.* Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/> (дата обращения: 03.02.2018).

*Dennett D. Freedom evolves.* N. Y.: Viking Press, 2003. 304 p.

*Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy* (Columbia University Press, 2000).  
URL: <https://cup.columbia.edu/book/twentieth-century-analytic-philosophy/9780231112215>  
(дата обращения: 15.02.2018).

*van Roojen M. Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism* // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/> (дата обращения: 03.02.2018).

## On the Analytical Style in Ethics

*Leonid V. Maximov*

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lemax14@list.ru

The article gives brief characteristics of the analytic way of thinking in the form as it has took shape in the English and American analytic philosophy and ethics in the last decades and is gradually adopted, although with difficulty, into the methodological arsenal of the Russian ethics. General description is given of the evolution of the analytical philosophical thought mainly freed from the old neopositivist doctrine of logocentrism and turned into multi-purpose analytical style in principle compatible with the wide variety of methodology items and worldview in the moral philosophy. Differentiation was conducted of the contemporary analytical ethics embodying the analytical style in its pure form and meta-ethics preserving noticeable elements of the above mentioned logocentric doctrine in its approaches and concepts. Such a separation of the two (previously identifiable) disciplines makes its more simple to accept the analytical style by those schools of the ethical thought which have arouse in the traditions of classic ethics and therefore adversely treated the neopositivist logocentrism. In the last section of the article, the methodology approaches are described on which the analytical style in ethics is mainly oriented. The anti-metaphysical focuses of the ethical analytism and its antagonism to the speculative transcendentalism are mentioned. The metaphysical inclination is opposed against by the naturalism, empiricism and psychological logic. Moreover, the analytical style of the research is close to the philosophic principle of determinism the acceptance of which excludes the concept of free will understood in the indeterministic key. In conclusion it is stated that the analytical style contributes to the improvement of the scientific culture of ethical studies.

**Keywords:** analytical ethics, analytical philosophy, analytical style, logocentrism, metaethics, theoretical ethics, normative ethics, alogism, metaphysics vs. naturalism

## References

“Analytic philosophy”, in: *New World Encyclopedia* [[http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Analytic\\_philosophy&oldid=994663](http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Analytic_philosophy&oldid=994663), accessed on 08.03.2018].

Blinov, A.K., Ladov, V.A., Lebedev, M.V. *Analiticheskaya filosofiya* [Analytic Philosophy]. Moscow: RUDN Publ., 2006. 695 pp. (In Russian)

Dennett, D. *Freedom evolves.* New York: Viking Press, 2003, 304 pp.

Drobnitsky, O.G. *Ponyatiye moral'y* [The Concept of Morality]. Moscow: Nauka Publ., 1974. 390 pp. (In Russian)

Gasparov, I.G., Levin, S. M. “Sovremennaya analiticheskaya filosofiya soznaniya: vyzovy i resheniya” [Modern Analytical Philosophy of Consciousness: Challenges and Solutions], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2015, No. 2 (44), pp. 5–19. (In Russian)



Maximov, L.V. “Oчерk sovremennoy metaetiki” [An Outline of Modern Metaethics], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1998, No. 10, pp. 39–54. (In Russian)

Maximov, L.V. *Analiticheskaya etika i metaetika* [Analytical Ethics and Metaethics], in: *Istoriya eticheskikh ucheniy* [History of Ethical Teachings]. Moscow: Gardariki Publ., 2003, pp. 742–752. (In Russian)

Maximov, L.V. *Sovremennaya metaetika: izbrannaya bibliografiya* (2000–2015) [Modern Metaethics: Selected Bibliography (2000–2015)] [<https://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/Maximov/biblio.metaethics.pdf>, accessed on 23.01.2018].

Moore, G.E. *Printsipy etiki* [Principia Ethica]. Moscow: Progress Publ., 1984, 326 pp. (In Russian)

Nikiforov, A.L. “Analiticheskaya filosofiya” [Analytic Philosophy], in: *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science]. Moscow: Kanon +, ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 2009, pp. 49–51. (In Russian)

Pazyonok, V.S. *Apologiya amoralizma: kriticheskiy oчерk burzhuaznogo eticheskogo relyativizma* [Apology of amoralism: a critical essay of bourgeois ethical relativism]. Moscow: Mysl’ Publ., 1982. 231 pp. (In Russian)

Resher, N. *Vzlyot i padeniye analiticheskoy filosofii. Ch. 1* [The Rise and Fall of Analytic Philosophy. P. 1.]. [<http://russian-idea-in.livejournal.com/16753.htm>, accessed on 21.02.2018]. (In Russian)

Resher, N. *Vzlyot i padeniye analiticheskoy filosofii. Ch. 2* [The Rise and Fall of Analytic Philosophy P. 2]. [<http://russian-idea-in.livejournal.com/17035.htm>, accessed on 21.02.2018]. (In Russian)

Rossmann, V. “Boroda Platona pod lezviyem Okkama: V parikmakherskoy analiticheskoy filosofii” [Plato’s Beard under Occam’s Blade: In the Barber Shop of Analytical Philosophy], *Neprikosnovennyy zapas* [The Inviolable Supply]. 1999, No. 3 (5). [<http://magazines.russ.ru/nz/1999/3/rossman.html>, accessed on 21.01.2018]. (In Russian)

Shvartsman, K.A. *Etika ... bez morali* [Ethics... without morality]. Moscow: Mysl’ Publ., 1964. 264 pp. (In Russian)

Stroll, A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Columbia University Press, 2000. [<https://cup.columbia.edu/book/twentieth-century-analytic-philosophy/9780231112215>, accessed on 15.02.2018].

van Roojen, M. “Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/>, accessed on 03.02.2018].

Yastrebtseva, A.V. “Metaetika: realizm i antirealizm v sovremennykh diskussiyakh ob osnovaniyakh normativnosti” [Metaethics: Realism and Anti-Realism in Contemporary Discussions on the Basics of Normativity], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2016, No. 10, pp. 47–57. (In Russian)

## ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*А.Г. Гаджикурбанов*

### Аристотель и стоики о внешних благах

*Гаджикурбанов Аслан Гусаевич* – доктор философских наук, доцент кафедры этики. Философский факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, учебный корпус «Шуваловский»; e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

Данная статья является своеобразной репликой на одну из публикаций, посвященных значимости «внешних» благ в концепции счастья у Аристотеля. Речь, в частности, идет об обоснованности так называемой инклюзивной доктрины относительно роли «внешних» благ в его моральной доктрине, согласно которой счастье у Аристотеля, будучи высшим моральным благом, может складываться из неморальных по своей природе благ. Автор рассматриваемой нами публикации утверждает, что предлагаемый им инструментальный подход к перечисленным Аристотелем «внешним» благам позволяет придать всем им моральный смысл и тем самым включить их в само определение счастья. Как он полагает, последовательно инструменталистская интерпретация роли «внешних» благ у Аристотеля позволит сблизить его моральное учение со стоической доктриной, увидев в нем некую разновидность свойственного стоикам морального ригоризма. С нашей точки зрения, предлагаемая нашим оппонентом универсализация инструментального подхода к «внешним» благам у Аристотеля не всегда допустима и несколько не приближает позицию великого моралиста к стоической моральной доктрине. Кроме того, моральный ригоризм стоиков относительно «внешних» благ должен быть соотнесен со стоической идеей о морально «безразличных» вещах. В этом случае обнаруживаются границы такого рода ригоризма.

**Ключевые слова:** Аристотель, стоики, «внешние» блага, счастье, инструментальный подход, моральный ригоризм, морально безразличное

Предлагаемые размышления были инспирированы статьей А.В. Серёгина под названием «Инструментализм и инклюзивизм в аристотелевской трактовке “внешних” благ (к вопросу об интерпретации EN 1099a24–b7)»<sup>1</sup> и являются своего рода репликами на некоторые затронутые в ней значимые темы, имеющие отношение к этической доктрине Аристотеля и моральному учению Стои.

А.В. Серёгин ставит своей целью показать, что анализ некоторых дискуссионных текстов из «Никомаховой этики» Аристотеля, в частности 1099a24–b7, позволяет интерпретировать их в инструменталистском ключе, обнаруживая

<sup>1</sup> См.: Этическая мысль. 2017. Т. 17. № 2. С. 73–90.

при этом три базовых варианта такого рода инструментализма. Приведем этот важный фрагмент из Аристотеля полностью<sup>2</sup>: «Счастье, таким образом, – это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие, причем все это нераздельно, вопреки известной делосской надписи:

Право прекрасней всего, а здоровье – лучшая участь.  
Что сердцу мило добыть – вот удовольствие нам.

А ведь все это вместе присуще наилучшим деятельности, а мы утверждаем, что счастье и есть эти деятельности или одна, самая из них лучшая. Однако, по-видимому, для счастья нужны, как мы сказали, внешние блага, ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств. Ведь многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий, а лишение иного, например благородного происхождения, хорошего потомства, красоты, исключает блаженство. Ибо едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный; и должно быть, еще меньше [можно быть счастливым], если дети и друзья отвратительны или если были хорошие, да умерли. А потому для счастья, как мы уже сказали, нужны, видимо, еще и такого рода благоприятные обстоятельства (*euhemeriai*)».

В аннотации к обсуждаемой нами статье утверждается, что «внешние» блага, о которых идет речь в цитируемом фрагменте Аристотеля, «могут быть значимы для счастья не только потому, что (I) они буквально используются как инструменты в процессе добродетельной деятельности, но и потому, что (II) само их наличие делает возможной или облегчает эту деятельность, хотя они и не используются в качестве ее инструментов, тогда как (III) некоторые из них представляют собой необходимые предпосылки нашего физического существования, так что в конечном счете добродетельная деятельность невозможна и без них».

Очевидно, что важнейшее значение при истолковании аристотелевского понимания счастья имеет статус так называемых «внешних» благ. Под ними, как можно судить на основании цитированного фрагмента, Аристотель имел в виду все те внешние по отношению к моральным началам блага, которые, не обладая нравственной природой, тем не менее являются необходимыми для реализации высшей цели морального стремления, доставляющего человеку блаженство, – счастья (*eudaimonia*). К ним Аристотель причисляет друзей, богатства, возможность влиять на государственные дела, а также благородное происхождение, хорошее потомство и красоту. Как мы увидим, этот список может быть расширен. Роль или функции этих «внешних» благ в реализации счастья представляют предмет давней дискуссии среди современных специалистов по этике Аристотеля, которые в этом вопросе в целом разделились на два лагеря – инклюзивистов и сторонников доминантного принципа. Инклюзивисты утверждают, что счастье в понимании Аристотеля, будучи высшим благом, само складывается из совокупности других благ, которые могут обладать моральной природой или же сохранять свой неморальный характер, как, в

<sup>2</sup> Серёгин А.В. предлагает собственный перевод этого фрагмента, но мы будем опираться на привычное для нас издание «Никомаховой этики» в переводе Н.В. Брагинской (*Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 68).

частности, «внешние» блага в приведенном выше фрагменте из «Никомаховой этики» (Серёгин А.В. отмечает, что эти блага являются самостоятельными частями и компонентами счастья и важны для него именно в своем собственном неморальном содержании). Как утверждает один из авторитетных сторонников инклюзивизма Джон Акрил, «эвдаймония представляет собой наиболее предпочтительный тип жизни, ведь он включает в себя все самые значимые формы активности»<sup>3</sup>. Критики инклюзивизма настаивают на том, что в этой доктрине счастье не может обладать самодостаточной природой и всякое прибавление к совокупности благ, составляющих счастье, будет увеличивать его масштабы: чем больше благ в него включается, тем оно больше.

Вот как определяет своеобразие этих двух позиций сам Акрил: «Термин “инклюзивное” подчеркивает контраст между единичной целью или “благом” и множеством их, в то время как термин “доминантный” обозначает различие между классом понятий, элементы которого примерно равны друг другу, и классом понятий, в котором один из элементов значительно превосходит другие. Например, “инклюзивная цель” предполагает наличие некоторой цели, включающей в себя или соединяющей в себе две или больше ценностей или благ; или она имеет в виду наличие цели, в которой различные элементы примерно равны по своей ценности или, по крайней мере, ни один из них не обладает несоразмерно большей ценностью, чем другие. Под “доминантной целью” подразумевается *единая* цель, то есть цель, представляющая собой просто один значимый род деятельности или одно благо, или же при этом речь идет о том, что цель, соединяющая в себе два или больше значимых благ, содержит в себе такой элемент, который обладает доминирующим, определяющим, или всеобъемлющим значением»<sup>4</sup>. Здесь возможны и более тонкие различия – первый (строгий) смысл термина «доминантная цель» используется в том случае, когда Аристотель определяет высшую цель не как инклюзивную, но как доминантную, рассматривая философию в качестве объекта первоначального стремления; в более слабой версии утверждается, что некоторые инклюзивные цели могут включать в себя доминантную цель.

По словам Акрила, сторонники доминантной идеи убеждены, что и сам Аристотель понимал *eudaimonia* в качестве доминантной цели, поскольку признание им логической силы этого термина, его места в совокупности терминов (цели, блага) свидетельствует, что *eudaimonia* необходимым образом является доминантной целью. Однако, по мнению Акрила, даже если в само понятие *eudaimonia* не входит взгляд на него как на специфическую форму активности, на самом деле оно таковым является: жизнь, отвечающая высшим требованиям, при проверке оказывается «интегральной», хотя это не следует непосредственно из самого понятия высшего требования. Утверждая, что Аристотель в кн. I представляет «инклюзивную», а не монолитную (интегральную) концепцию *eudaimonia*, Акрил, по его словам, опирается одновременно на его понимание самого этого понятия (в широком смысле) и на его представление о жизни, которая удовлетворяет этому понятию и заслуживает такого названия<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> *Akrill J.L. Aristotle on Eudaimonia // Essays on Aristotle's Ethics (Philosophical Traditions) / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley; Los Angeles, 1981. P. 21.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 17.*

<sup>5</sup> *Ibid. P. 18.*

Фактически в основании спора инклюзивистов и их противников (эксклюзивистов) лежит проблема определения Аристотелем состава счастья – достаточно ли для счастья одной только добродетельной активности души или к нему можно присоединить еще нечто такое, что к добродетели прямого отношения не имеет, то есть так называемые внешние блага, которые, как предполагается, сами по себе моральной природой не обладают. Кроме того, счастье может пониматься как результат деятельности души в соответствии со всеми – интеллектуальными и нравственными – добродетелями, или же оно является продуктом только одной добродетели – мудрости, заключающейся в созерцании. Последней точки зрения придерживается известный исследователь Ричард Краут. Он утверждает, что Аристотель отождествлял счастье с одним только благом созерцания, не считая, что оно может состоять из совокупности всех внешних благ. Отсюда следует, что счастье, которое представляет собой добродетельную активность разумной души, не может возрастать по мере прибавления к нему каких-либо иных, неморальных благ: «Прибавление к счастью чего-либо иного, нежели счастье, счастья не умножает»<sup>6</sup>.

Краут идет даже дальше, отказывая в праве составлять счастье не только внешним благам, которые по своей природе неморальны, например друзья, богатства и возможность влиять на государственные дела, благородное происхождение, хорошее потомство, красота и др., но даже добродетелям нравов (щедрость, великолепие, справедливость, благоразумие). Он ссылается на идею Аристотеля о том, что таким высшим счастьем могут обладать боги, которые ни в чем ином, кроме созерцания, не нуждаются, и в этом смысле высшая добродетель человека, реализуемая в состоянии счастья, уподобляет его богам. Счастье – это то, к чему ничего нельзя прибавить, или, другими словами, от прибавления еще одного блага счастья не становится больше.

Серёгин А.В. также не считает эти «внешние» блага моральными, он согласен с Краутом в том, что счастье может заключаться в одной только моральной добродетели; все остальные типы благ (внешние блага) не могут рассматриваться как моральные и потому не могут составлять счастья. Он хочет придать внешним благам моральное звучание, вернее, превратить их в определенном смысле в моральные через их инструментализацию. Как он полагает, их инструментальный характер должен придать им нравственный смысл, и в соответствии с этим они смогут с полным правом включаться в состав счастья: «само счастье сводится к благу *морального* порядка, т. е., прежде всего, к деятельности в соответствии с теми или иными добродетелями души, а “внешние” блага значимы для него только в той степени, в какой они так или иначе способствуют существованию и умножению морального блага. Эту позицию я буду называть *инструментализмом*»<sup>7</sup>. В упомянутой нами дискуссии приверженцев двух версий понятия счастья у Аристотеля автор рассматриваемой нами статьи, очевидно, не является сторонником инклюзивизма. Более того, он полагает, что позиция самого Аристотеля, которую он представляет как инструменталистскую, далека от инклюзивизма.

<sup>6</sup> Kraut R. Aristotle on the Human Good. Princeton, N.J., 1991. P. 270–271.

<sup>7</sup> Серёгин А.В. Инструментализм и инклюзивизм в аристотелевской трактовке «внешних» благ (к вопросу об интерпретации EN 1099a24–b7) // Этич. мысль / Ethical Thought. 2017. Т. 17. № 2. С. 75.

На этом основании (заметим, на этом гипотетическом допущении) Серёгин А.В. делает важные заключения историко-философского характера. Во-первых, они касаются природы моральной философии у Аристотеля: «Соответственно, утверждать, что этическая позиция Аристотеля существенно ближе ценностным представлениям большинства людей, чем ригоризм стоического типа, на мой взгляд, имело бы смысл, только если он придерживался именно инклюзивистской трактовки “внешних” благ... Но если обнаружится, что он был последовательным инструменталистом, то, в сущности, мы имеем дело всего лишь с несколько иной разновидностью все того же морального ригоризма». Во-вторых, выводы А.В. Серёгина затрагивают также и этическую доктрину стоиков: «И тогда он (Аристотель. – А.Г.) гораздо ближе к стоикам, чем кажется на первый взгляд, ведь и для него, и для них *само* счастье сводится исключительно к моральным благам, а вся разница только в том, что для стоиков эти блага *вообще никак* не зависят от “внешних” благ, а по Аристотелю все же в некоторой степени опосредованно зависят»<sup>8</sup>.

Начнем с первого заключения. Попытка автора доказать инструментальный характер так называемых «внешних» благ у Аристотеля может только приветствоваться, тем более, что делает он это вполне профессионально, со ссылками на авторитетные источники. В то же время некоторые тезисы, которые выдвигает автор статьи, вызывают у нас серьезные возражения.

Отличие благ, соответствующих предлагаемой инструменталистской интерпретации (в), от инклюзивистских (с) выглядит, на наш взгляд, не слишком убедительным. Что мешает нам в равной мере рассматривать и те, и другие блага одновременно как в качестве инструментальных, так и в качестве инклюзивных? Все зависит от подхода<sup>9</sup>. В частности, это касается как первой группы благ, о которых говорит Аристотель в цитируемом фрагменте (друзья, богатства и возможность влиять на государственные дела), так и второй (благородное происхождение, хорошее потомство, красота и все, что связано с ними). Тем более что сам А.В. Серёгин в конечном счете подводит их все к одному знаменателю – инструменталистскому. Если следовать логике предлагаемого им подхода, то практически все факторы (условия, обстоятельства, среда, те или иные контексты), так или иначе способствующие осуществлению добродетельных поступков, могут стать составными частями высшей добродетели (счастья), поскольку обретают инструментальный характер и в соответствии с этим получают моральный смысл. Не останется ничего, что не могло бы стать элементом счастья.

Несколько забегая вперед, можно сказать, что именно такого рода универсализма в моральных определениях реальности пытались избежать стоики, когда выделяли из всей природной номенклатуры вещей особую категорию реальностей, «безразличных» (*adiaphoron*) к моральным определениям. У них получалось, что вещи могут различаться как моральные и неморальные по самой своей природе, и никакой инструментализм не сможет это изменить. Морально безразличным является то, что в равной мере присуще как добродете-

<sup>8</sup> Серёгин А.В. Указ. соч. С. 75.

<sup>9</sup> Допустимо равноправное приложение к аристотелевской доктрине счастья обеих рассматриваемых версий: *Crisp R. Aristotle's Inclusivism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1994. Vol. 12. P. 111–137.*

тельным людям, так и порочным. В частности, к числу значимых для морального субъекта, но при этом «безразличных» явлений относится его физическое существование (жизнь). Если он «использует» свою жизнь для реализации добродетели, то от этого сама его жизнь в ее физическом, биологическом, физиологическом и психологическом аспектах не становится добродетельной, ведь та же самая способность жить или факт существования субъекта со всеми связанными с ним обстоятельствами может и должен характеризовать и человека порочного. Но в таком случае и сама человеческая жизнь уже выступает как обоюдный, амбивалентный инструмент, способствующий поддержанию бытия морального субъекта – доброго или злого. Моральное качество появляется у жизни тогда, когда ведет ее (осуществляет ее) человек добродетельный или порочный – каждый в соответствии с расположением своей души<sup>10</sup>. Таким образом, моральность у стоиков оказывается проекцией моральных расположений субъекта на безразличную природу вещей. Фактически для стоиков участие любых объективных предметностей (вещей, обстоятельств, событий) в жизни морального субъекта будет в определенной мере инклюзивным – они всегда будут сохранять для него свою неморальную природу, то есть в действительности не смогут участвовать в его нравственном определении как таковом.

Что касается идеи относительно «морального ригоризма» Аристотеля, то, как нам кажется, его (предполагаемый автором статьи) инструментализм относительно внешних, можно сказать, неморальных, благ оправдывает себя только применительно к этическим (по определению Аристотеля) добродетелям, или к добродетелям нравов. Здесь все внешние блага выступают одновременно и как инклюзивные, и как инструментальные – они все неморальной природы, но без них соответствующие моральные добродетели невозможны, поскольку последние по определению включают в себя свое инородное содержание как часть самих себя. В этом смысле добродетели нравов лишены важнейшего качества полноты и самодостаточности, присущего счастью, ведь по словам Аристотеля: «Мы полагаем самодостаточным (*autarkes*) то, что одно только делает жизнь достойной избрания и ни в чем не нуждающейся, а таковую мы и считаем счастьем» (EN 1097b13–17).

Этих добродетелей нравов недостаточно для счастья как формы морального самодовления, и они нуждаются в иных себе, т. е. неморальных элементах. В частности, очевидно, что для Аристотеля определение добродетели справедливости включает в себя наличие других людей или предметов, относительно которых она может практиковаться; добродетели щедрости и великолепия для своей реализации нуждаются в материальном богатстве (в своей статье А.В. Серёгин приводит множество примеров такого рода из текстов Аристотеля). Кроме того, добродетели нравов у Аристотеля, к которым относятся и названные выше, обладают признаками социальной статусности, то есть они прежде всего выражают моральные идеалы полисной аристократии, обладающей необходимыми «внешними» ресурсами для реализации соответствующего ее ценностям морального идеала. Как утверждал в своей критике

<sup>10</sup> Стоики утверждали, что совершенное действие мудреца, отличающее его от профана, опирается на «правильное суждение» (*orthos logos*), основанное на верном расположении его ума (*diathesis*): *Irwin T. Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle // MONIST. 1990. Vol. 73. No. 1. P. 69–70.*

стоической морали выдающийся перипатетик Александр Афродисийский, все эти «внешние» факторы морального поступка, в частности объективные обстоятельства, предметный инструментарий, телесные и психические состояния самого субъекта, не зависящие от его воли, представляют собой как бы материю добродетельного действия (*hyle*), без которой оно не только не может обладать качествами полноты и самодостаточности, но и становится практически невозможным<sup>11</sup>. Между тем мы можем заметить, что, когда речь пойдет о созерцательных (дианоэтических) добродетелях у Аристотеля, попытка приложить к ним инструментарий внешних благ будет выглядеть неубедительной (например, необходимость для мудреца просто существовать, дышать и питаться). Добродетель мудрости (экссклюзивная, или доминантная, добродетель), в отличие от этических добродетелей, самодостаточна и практикуется в одиночестве, в то время как в цитируемом фрагменте из «Никомаховой Этики» (1099a24–b7), где Аристотель говорит о добродетелях нравов, отсутствие потомства, очевидно, оказывается дефектом, препятствующим достижению счастья. Высшая добродетель созерцания не нуждается для счастья в этих благах ординарной жизни в том смысле, что они не входят в ее определение и не составляют ее внутреннего содержания, не являясь материей этого высшего явления добродетели. В противоположность этическим добродетелям, акт созерцания высших начал бытия, реализуемый в добродетели мудрости, для Аристотеля не нуждается в инородном инструментарии и обладает полнотой и самодостаточностью, хотя очевидно, что физические условия существования (жизнь, дыхание и пища) совершенно необходимы для интеллектуальной деятельности мудреца. Можно ли включать их в число инструментариев добродетели (при инструменталистском подходе) или их следует считать всего лишь особыми факторами моральной активности – их условиями, обстоятельствами, средой?<sup>12</sup>

Самый важный вопрос – являются ли какие-либо внешние инструменты (средства), которые не входят в содержание счастья (вопреки инклюзивизму), необходимыми для достижения счастья или нет? Если да, то возможно ли будет достижение счастья, если эти инструменты будут отсутствовать? Как доказывает А.В. Серёгин, у Аристотеля самой добродетели для счастья оказывается недостаточно, ведь добродетель не может существовать без участия или без помощи названных инструментариев для своего достижения. Удалите их из жизни обычного человека или из жизни мудреца, и он не сможет быть счастливым. Эти внешние для морали блага так или иначе становятся необходимыми и для счастья, подобно тому, как жизнь, телесная составляющая человеческого существа, его дыхание и питание также будут неотделимыми от его счастливого бытия. Понятно, что нельзя быть счастливым, не будучи живым и деятельным.

<sup>11</sup> *Alexander Aphrodisiensis. De anima libri mantissa // Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora / Ed. I. Bruns. Berlin, 1887. P. 156.*

<sup>12</sup> Энтони Кенни проводит различие между инклюзивным, органическим пониманием счастья в «Евдемовой этике» Аристотеля и доминантной и интеллектуалистской его версией в «Никомаховой этике». «Никомахова этика» рисует счастье высшего рода, совершенную эвдаимонию, культивирующую мудрость (*sophia*), и альтернативный ей род деятельности, опирающийся на благоразумие (*phronesis*) и моральные добродетели (*Kenny A. The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford, 2016. P. 208–209.*)



Что же тогда имели в виду стоики, когда отнесли саму жизнь и здоровье человека к числу вещей морально безразличных, то есть не входящих в состав добродетели и тем самым – счастья?<sup>13</sup> Не предполагали ли они, в отличие от Аристотеля, что и без этих жизненных начал мудрец может обойтись? Возможно, речь у них шла об отделении жизненной необходимости от моральной. Иначе как понять позицию адепта стоицизма, когда он, оказываясь в определенные моменты своей жизни в ситуации выбора между своим физическим существованием и своим бытием в качестве морального субъекта, отдает безусловное предпочтение морали перед жизнью? В этом случае стоическая топика морального выбора обретает универсальные черты. Допускается ли тут зависимость одного типа бытия (морального) от другого (физического), инородного ему? Инструментарий жизни, включающий в себя перечисленные выше «внешние блага», в этом случае оказывается для морали бесполезным, ненужным и даже обременительным – соблазн существования может лишить человека моральных сил. Для стоиков моральный субъект по существу не нуждается даже в самой своей жизни, поскольку факт его существования, или жизни, не является ни частью добродетели, ни ее инструментом.

Где действительно Аристотель начинает говорить языком стоиков, то это известный фрагмент из «Никомаховой этики» (1100 в 30–35), в котором Аристотель фактически утверждает автаркию добродетели (морального блага), когда настаивает на том, что при неблагоприятных внешних обстоятельствах и даже при «великих испытаниях», которые обрушиваются на человека благородного, «его нравственная красота» (*to kalon*) продолжает сиять<sup>14</sup>. В этом же контексте (EN 1100 25–1101 а 5–25) Аристотель проводит не столь частое для него различие понятий *eudaimon* (счастливый) и *makarios* (блаженный). Последний термин еще никак в нашей дискуссии не фигурировал, хотя выявление его смысла в указанном фрагменте позволило бы более четко очертить пределы аристотелевского понятия *eudaimonia* (блаженства, счастья), о котором у нас преимущественно шла речь. Как можно понять из этого текста, можно быть счастливым (при этом *to kalon* может сиять), но не блаженным, если внешние обстоятельства складываются неблагоприятно – «они стесняют и омрачают блаженство» и лишают его полноты, поскольку отсутствуют внешние позитивные обстоятельства его жизни, или, другими словами, внешние блага, о которых мы уже говорили. Хотя благородный человек как обладающий счастьем в силу присущих ему позитивных внутренних качеств никогда не подвергнется «жалкой участи» (*athlios*)<sup>15</sup> и сможет быть счастливым (*eudaimon*), он все же не будет блаженным (*makarios*), если ему выпадет жребий Приама (EN 1101 а 5–10). Таким образом, Приама, несмотря на его трагическую судьбу и неблагоприятную жизненную среду, можно было бы, с точки зрения Аристотеля, назвать счастливым, если бы он сохранял при этом моральную высоту и не совершал вещей недопустимых. Но блаженным его нельзя будет считать даже при наличии внутреннего со-

<sup>13</sup> Диоген Даэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 299.

<sup>14</sup> Интересно, что в этом отрывке Аристотель использует для обозначения нравственной красоты термин “*to kalon*”, который позже вошел в доктринальные стоические формулы “*μονον το kalon agathon*” («только прекрасное является благим») и “*παν agathon kalon*” («всякое благо прекрасно») (SVF III 30), хотя здесь стоики повторяют и Платона (Тимей 87 с).

<sup>15</sup> Н.В. Брагинская переводит этот термин по-другому, как «злосчастный».

вершенства, ведь внешние факторы могут оказаться сильнее его решимости. Правда, в другом разделе «Никомаховой этики» Аристотель отрицает возможность назвать Приама счастливым даже при наличии в нем нравственного совершенства, учитывая его трагическую судьбу. Ведь, по его словам, «для счастья нужна и полнота добродетели, и полнота жизни» (EN 1100 a 5–10). Между тем для стоического счастья было бы вполне достаточно полноты одной добродетели.

Возможно, у Аристотеля стоические мотивы звучат еще и тогда, когда речь идет об осуществлении добродетелей созерцания, или ума, для которых ценности ординарной жизни утрачивают свой смысл, поскольку мудрость не представляет собой принадлежности индивидуума и не привязана к его телу, поскольку реализует божественную и вечную часть его существа, приводящую в него извне. В отличие от них, добродетели нравов (этические добродетели) неотделимы от телесной составляющей морального субъекта как носителя ординарной индивидуальной жизни. Как это ни парадоксально, у Аристотеля, как и у стоиков, мораль в своих высших целеполаганиях решает задачу упразднения индивидуальности, другими словами, преодоления человеческого, т. е. ограниченного и мирского начала в человеке. Сам Аристотель видел в этом реализацию божественного удела в человеческом существе<sup>16</sup>. Стоики также не отличали мудреца от Бога.

Что касается второго историко-философского заключения А.В. Серёгина, которое касается ригоризма стоиков («для стоиков эти (моральные. – А.Г.) блага вообще никак не зависят от “внешних” благ, а по Аристотелю все же в некоторой степени опосредованно зависят»<sup>17</sup>), то можно заметить, что и сами стоики не всегда были последовательными ригористами в морали, то есть не слишком строго разделяли внешние и моральные блага, поскольку допускали наличие некоторых реальностей, можно сказать, среднего порядка, не обладающих моральной природой и потому не являющихся ни благими, ни злыми. Они, в свою очередь, разделялись на предпочтительные и неpreferируемые. Ока-

<sup>16</sup> У Аристотеля (EN 1177a–1179a) проводится различие между созерцательной жизнью и практической деятельностью. Первая объявляется божественным уделом и соответствует совершенному счастью; второй вид моральной деятельности ближе человеку и уступает первому по значимости. Ни о каком третьем возможном типе человеческого счастья, включающего в себя обе его разновидности, у него речи не идет (*Fortenbaugh W.W. Arius, Theophrastus and the Eudemean Ethics // On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus / Ed. by W.W. Fortenbaugh. Vol. I. New Brunswick, N.J., 1983. P. 222–223*). Между тем весьма авторитетная исследовательница этики Аристотеля Сара Бродей обнаруживает определенную коллизию между гуманистическими в целом ориентирами морального учения Аристотеля, опирающимися на его этический ресурс, и задаваемой им идеалом высшей эвдаймонии как интеллектуального созерцания, к которому в полной мере могут быть причастны только боги. По ее словам, понимание теоретических добродетелей у Аристотеля искажает этический замысел великого моралиста, поскольку они составляют некоторый «нечеловеческий» элемент в моральной практике человеческого существа, разрушающий сам образ человека (*Broadie S. Ethics With Aristotle. Oxford, 1991. P. 406–407*). Марта Нусбаум, также авторитетный знаток перипатетической традиции, отмечает, что в EN X 7 однозначно утверждается исключительный характер одной лишь теоретической (созерцательной) деятельности души (*Nussbaum M.C. Aristotle // Ancient Writers: Greece and Rome / Ed. T. J. Luce. Vol. 1. N. Y., 1982. P. 403*). Рассмотрение коллизии теоретической и этической позиции у Аристотеля см.: *Kenny A. Aristotle on the Perfect Life. Oxford, 1996. P. 89*.

<sup>17</sup> Серёгин А.В. Указ. соч. С. 75.

зывается, что предпочтительное, которое соответствует природе (в него могут включаться позитивные внешние блага) и наделено вторичной ценностью, все же обладает определенными моральными качествами, поскольку «каким-то образом причастно благу»<sup>18</sup>. Тем не менее «предпочтительным называют его не потому, что оно содействует достижению счастья, что-то добавляя к нему, а поскольку является необходимым» (SVF I 192). Как мы видим, присутствие этих «безразличных» в моральном смысле начал в моральном пространстве является необходимым как естественное условие реализации морального действия, но их участие в нем счастьем никак не содействует и к нему ничего не прибавляет, что противоречит важному тезису инклюзивизма. То есть, строго говоря, для стоиков эти «предпочтительные» реальности ординарного морального сознания все-таки не являются безусловно необходимыми для мудреца при определении условий достижения счастливой жизни<sup>19</sup>. В то же время, как мы знаем, Аристотель при всем своем инструментальном подходе к «внешним» благам, а, может быть, именно благодаря ему не мог представить себе возможность достижения счастья в сфере приложения моральных добродетелей без участия такого рода благ («для счастья нужны, как мы сказали, внешние блага» (EN 1099 a 24–b7).

В заключение можно заметить, что сами стоики должны были бы рассматривать Аристотеля как явного инклюзивиста, поскольку он все же включал в состав счастья многое из того, что, с их точки зрения, по определению моральным благом не являлось. Позиция же самого Аристотеля по этому вопросу, как можно убедиться на основании продолжающихся с древности и до нашего времени дискуссий по его текстам, была весьма неоднозначной. Вопреки приведенному выше определению счастья, он называл человеческой добродетелью<sup>20</sup> только добродетель души, но не тела и добавлял, что «счастьем мы называем деятельность души» (EN 1102 a 15–20)<sup>21</sup>, очевидно, не придавая в этом смысле значения всем внешним по отношению к душе и к ее деятельности началам, или благам.

<sup>18</sup> Стоики в целом, на доктринальном уровне, видимо, не допускали значимости для счастья «безразличных» начал, которые включали в себя и аристотелевские «внешние» блага. В то же время относительно этого типа благ у стоиков существовали определенные различия. Первым из стоиков, кто заявил, что одной добродетели недостаточно для счастья, был Панетий (его позиция выражена в первых двух книгах «Об обязанностях» у Цицерона). Об этом см.: Reesor M.E. The “Indifferents” in the Old and Middle Stoa // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1951. Vol. 82. P. 102–110.

<sup>19</sup> Как полагает Т. Ирвин, стоики настаивали на том, что добродетель представляет собой продукт нашей разумной деятельности и находится под полным нашим контролем. Таким образом, для стоиков внешние обстоятельства никак не содействуют совершенству морального действия (Reesor M.E. The “Indifferents” in the Old and Middle Stoa. P. 73).

<sup>20</sup> Очевидно, что под человеческой добродетелью Аристотель имеет в виду добродетель души в отличие от добродетелей ума, и, соответственно, в этом случае он говорит именно об этических добродетелях, или о добродетелях нравов.

<sup>21</sup> Точно так же очерчивал сферу благого (добродетелей) стоик Марк Аврелий, полагая, что для разумного начала (души) безразличным в моральном смысле (adiaphora) оказывается все то, что не является плодом его деятельности (Marcus Aurelius Antoninus. Ad Se Ipsum Libri XII / Ed. J. Dalfen. Leipzig, 1979. P. 53). Еще более определенно в этом смысле, т. е. в своем отрицании какой-либо значимости внешних факторов для морального определения субъекта, высказывался другой стоик – Аристон Хиосский (SVF I 131).

## Список литературы

- Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. 832 с.
- Диоген Даяртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 624 с.
- Серёгин А.В.* Инструментализм и инклюзивизм в аристотелевской трактовке «внешних» благ (к вопросу об интерпретации EN 1099a24–b7) // Этич. мысль / Ethical Thought. 2017. Т. 17. № 2. С. 73–90.
- Akrill J.L.* Aristotle on Eudaimonia // Essays on Aristotle's Ethics (Philosophical Traditions) / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1981. P. 15–35.
- Alexander Aphrodisiensis*. De anima libri mantissa // Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora / Ed. I. Bruns. Berlin: G. Reimer, 1887. P. 101–186.
- Broadie S.* Ethics with Aristotle. Oxford: Oxford UP, 1991. 462 p.
- Crisp R.* Aristotle's Inclusivism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1994. Vol. 12. P. 111–137.
- Fortenbaugh W.W.* Arius, Theophrastus and the Eudemean Ethics // On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus / Ed. by W.W. Fortenbaugh. Vol. I. New Brunswick, NJ: Transaction, 1983. P. 203–223.
- Irwin T.* Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle // MONIST. 1990. Vol. 73. No. 1. P. 59–79.
- Kenny A.* Aristotle on the Perfect Life. Oxford: Oxford UP, 1996. 173 p.
- Kenny A.* The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford: Oxford UP, 2016. 321 p.
- Kraut R.* Aristotle on the Human Good. Princeton, NJ: Princeton UP, 1991. 379 p.
- Marcus Aurelius Antoninus*. Ad Se Ipsum Libri XII / Ed. J. Dalfen. Leipzig: Teubner, 1979. 178 p.
- Nussbaum M.C.* Aristotle // Ancient Writers: Greece and Rome / Ed. T.J. Luce. Vol. 1. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1982. P. 377–416.
- Reesor M.E.* The "Indifferents" in the Old and Middle Stoa // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1951. Vol. 82. P. 102–110.

## Aristotle and Stoics on the External Goods

*Aslan G. Gadzhikurbanov*

Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 27 Lomonosovskiy prospekt, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

This article is an answer to the publication considering the significance of “external” goods in the concept of happiness in Aristotle. It challenges, in particular, the validity of so-called inclusive doctrine on the role of external goods in moral doctrine of Aristotle, according to which happiness as the highest moral good can arise from the goods that are by their nature morally indifferent. Our opponent argues that the proposed instrumental approach to “external” goods by Aristotle allows him to give all of them a moral sense and thus to include them in the definition of happiness. He believes, consistently instrumentalist interpretation of the “external” goods in Aristotle will help us to bring together his moral teaching with Stoic doctrine, seeing in it some kind of peculiar Stoic moral rigorism. We think the universalization of instrumental approach to “external” goods in Aristotle offered by our opponent is not always valid, and does not allow to reconcile the position of the great moralist with the Stoic

moral doctrine. In addition, the moral rigorism of the Stoics concerning the “external” goods has to be balanced with Stoic idea of morally “indifferent” things. In this case, we should detect the borders of such rigorism.

**Keywords:** Aristotle, Stoics, “external” goods, happiness, instrumental approach, moral rigorism, morally indifferent

## References

Ackrill, J.L. Aristotle on Eudaimonia, in: *Essays in Aristotle's Ethics (Philosophical Traditions)*, ed. by A.O. Rorty. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1981, pp. 15–35.

Alexander Aphrodisiensis. “De anima libri mantissa”, in: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns. Berlin: G. Reimer, 1887, pp. 101–186.

Aristotle. *Sochinenija* [Works], vol. 4. Moscow.: Mysl' Publ., 1984. 832 pp. (In Russian)

Broadie, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford UP, 1991. 462 pp.

Crisp, R. “Aristotle’s Inclusivism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1994, Vol. 12, pp. 111–137.

Diogenes Laertius. *O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filozofov* [Lives of Eminent Philosophers]. Moscow: Mysl' Publ., 1979. 624 pp. (In Russian)

Fortenbaugh, W.W. “Arius, Theophrastus and Eudemean Ethics”, in: *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, ed. by W.W. Fortenbaugh. Vol. I. New Brunswick, NJ: Transaction, 1983, pp. 203–223.

Irwin, T. “Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle”, *MONIST*, 1990, Vol. 73, No. 1, pp. 59–79.

Kenny, A. *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Oxford UP, 2016. 321 pp.

Kenny, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Oxford UP, 1996. 173 pp.

Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1991. 379 pp.

Marcus Aurelius Antoninus. *Ad Se Ipsum Libri XII*, ed. by J. Dalfen. Leipzig: Teubner, 1979. 178 pp.

Nussbaum, M.C. “Aristotle”, in: *Ancient Writers: Greece and Rome*, ed. by T. J. Luce, Vol. 1, New York: Charles Scribner’s Sons, 1982, pp. 377–416.

Reesor, M.E. “The ‘Indifferents’ in the Old and Middle Stoa”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1951, Vol. 82, pp. 102–110.

Seregin, A.V. “Instrumentalizm i inklyuzivizm v aristotelevskoi traktovke ‘vneshnikh’ blag (k voprosu ob interpretatsii EN 1099a24–b7)” [Instrumentalism and Inclusivism in Aristotle’s Interpretation of “External” Goods (on EN 1099a24–b7)], *Ethicheskaya Mysl' / Ethical Thought*, 2017, Vol. 17, No. 2, pp. 73–90.

*Л.Э. Крыштон*

## Моральное учение Христиана Августа Крузия

*Крыштон Людмила Эдуардовна* – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: krysh\_top\_le@rudn.university

Хр. А. Крузий (1715–1775) являлся одним из наиболее оригинальных мыслителей эпохи Просвещения в Германии. Один из наиболее непримиримых противников вольфианской философии, он прославился своей критикой закона достаточного основания, в котором он усматривал угрозу морали и религии. Однако его собственное философское учение, и прежде всего, его моральная философия, являются не менее интересными. Выделяя в человеке две основные способности – волю и разум, Крузий настаивал на том, что ведущая роль в определении поведения человека принадлежит именно воле, хотя мы и не всегда можем постичь, как это возможно. В этом он принципиально расходился с Вольфом. И именно благодаря этому своему положению Крузий вошел в историю философии как волонтарист и иррационалист. В то же время как воля, так и разум воспринимались им как испорченные в результате грехопадения, в силу чего человек оказывается неспособен самостоятельно добродетельно выстраивать свою жизнь и нуждается в руководстве. Таким руководством для него служит моральный закон, устанавливаемый непосредственно Богом и заключающийся в требовании совершенствоваться как себя самого, так и окружающий мир. Однако исполнение этого закона будет подлинно моральным только при наличии у человека соответствующего внутреннего намерения, которым, по Крузию, должно быть стремление исполнять этот моральный закон лишь из послушания воле своего Творца. Если же к совершению поступка примешиваются какие-либо иные мотивы, мы имеем дело уже не с подлинной, а лишь с мнимой добродетелью. Основные положения морального учения Крузия по целому ряду аспектов сходны с положениями кантовской этики, что позволяет предполагать наличие влияния Крузия на Канта.

**Ключевые слова:** Крузий, моральное учение, добродетель, воля, моральный закон, Бог, благоразумие, обязательная сила, необходимость, послушание

Христиан Август Крузий – философ и теолог эпохи зрелого Просвещения, непримиримый противник вольфианской философии. Родившись в городе Лойна в Саксонии в 1715 г., Крузий получил философское и теологическое образование в университете Лейпцига. Основные свои философские работы Крузий пишет в период с 1744 по 1749 гг., после чего переходит к рассмотрению преимущественно теологических вопросов. В 1750 г. он получает должность

ординарного профессора теологии в университете Лейпцига, а в 1773 г. становится его ректором. Параллельно с академической деятельностью Крузий активно занимается пасторской работой. Умирает Крузий в 1775 г. в Лейпциге<sup>1</sup>. В историю философии Крузий вошел прежде всего как критик лейбнианско-вольфианского закона достаточного основания. Однако взгляды этого мыслителя интересны и сами по себе<sup>2</sup>. И прежде всего, в сфере практической философии. Кроме того, в последнее время все чаще поднимается вопрос о возможном влиянии взглядов Крузия на формирование этической системы Канта<sup>3</sup>, что также актуализирует изучение собственно крузианского морального учения.

### Свобода воли человека

Рассмотрение основ моральной философии Крузия следует начать с анализа его взглядов на природу воли человека. Во многом эти взгляды обусловлены принадлежностью Крузия к лютеранскому вероисповеданию и в целом являются достаточно традиционными для христианского мыслителя<sup>4</sup>. Однако

<sup>1</sup> См.: *Richter A.* Crusius, Christian August // *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd. 4. Berlin, 1876. S. 630–631; *Saring H.* Crusius, Christian August // *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 3. Berlin, 1957. S. 432–433.

<sup>2</sup> Так, Шнеевинд полагает, что крузианская философия является одной из наиболее оригинальных философских систем XVIII в. (см.: *Schneewind J.B.* *The Invention of Autonomy*. Cambridge, 1998. P. 445–446).

<sup>3</sup> Вопрос этот, однако, не представляется возможным решить однозначно. Несмотря на сильное содержательное сходство основных этических идей обоих мыслителей, нередко отмечаемое исследователями (*Bohatec J.* *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg, 1938. S. 154; *Boca S.* *Kant e moralisti tedeschi: Wolff, Baumgarten, Crusius*. Napoli, 1937. P. 26–27, 75–76, 129–130; *Schmucker J.* *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim am Glan, 1961. S. 85–87; *Schmucker J.* *Zur Datierung der Reflexion 3716. Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen kantischen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall // Kant-Studien*. 1976. Bd. 67. S. 94; *Henrich D.* *Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion // Kant-Studien*. 1963. Bd. 54 (4). S. 415; *Sala G.* *Das Gesetz oder das Gute? Zum Ursprung und Sinn des Formalismus in der Ethik Kants // Gregorianum*. 1990. Vol. 71. No. 1. S. 75; *Schönfeld M.* *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*. Oxford, 2000. P. 141, 147–148; *Allison H.E.* *Essay on Kant*. Oxford, 2012. P. 144–145 и др.), конкретных исторических подтверждений возможности решающей роли влияния Крузия при формировании этической системы Канта не так уж и много. Кроме того, терминологический анализ кантовской философии приводит, скорее, к выводу об определяющем влиянии вольфианской философии (*Schwaiger C.* *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1999. S. 54–55). Есть также и исследователи, придерживающиеся средней точки зрения и воспринимающие этику Канта как своеобразную попытку примирения вольфианской и крузианской точек зрения (*Klemme H.* *Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung: Kants Konzeption der "libertas indifferentiae" zwischen Wolff und Crusius // Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongress*. Bd. 5 / Hrsg. von V. Rohden. Berlin; N. Y., 2008. S. 215–227).

<sup>4</sup> Апологетическая настроенность основных работ Крузия (в том числе носящих преимущественно философский, а не теологический характер) видна невооруженным глазом (см.: *Schneewind J.B.* *The Invention of Autonomy*. P. 445). Некоторые мыслители склонны усматривать в этом существенный недостаток его трудов, обусловленный влиянием на в целом новаторские идеи Крузия предшествующей традиции, нашедшее отражение в «весьма неадекватной форме» выражения им своих взглядов, «обремененной не только традиционной

мы можем найти и собственно крузианские черты, которые и обусловили определение его философии как волюнтаристской и даже иррациональной<sup>5</sup>, в противоположность интеллектуализму его философского оппонента Хр. Вольфа, также являвшегося лютеранином.

Природа человека испорчена после грехопадения<sup>6</sup>, что в равной степени отражается на двух его основных способностей – разума (рассудка) и воли. Основным проявлением испорченности разума оказывается неспособность человека принимать определенные истины<sup>7</sup>, прежде всего теологические и нравственные, без божественной помощи, явленной в Откровении. Однако в том, что разум ошибается, повинна воля, так как именно воля в конечном счете является той силой, которая направляет разум в ту или иную сторону и способна влиять даже на законы, по которым разум функционирует<sup>8</sup>.

Волю Крузий определяет как способность действовать в соответствии со своими представлениями или же способность делать представляемые вещи действительными<sup>9</sup>. В основе воли лежит либо желание (*Begierde*), либо отвращение (*Verabscheung*)<sup>10</sup>. Соответственно и мотив поступков может быть двоякий – либо страждущий (*begehrende*), либо отвращающий (*verabscheuende*)<sup>11</sup>. В зависимости от этих наших устремлений вещи и результаты наших поступков могут приносить нам либо удовольствие, либо неудовольствие. Это и является, по Крузию, единственным отношением, в котором вещи состоят к человеческой воле. На этом основании Крузий критикует вольфианское определение блага как совершенства. Для человека добрым является то, что соответствует его намерениям. Другими словами, добро – это то, что согласно воле, зло – то, что ей противно. Однако воля вовсе не обязана всегда желать совершенства, поэтому определение доброго как совершенства является произвольным, не-

---

терминологией, но и некоторыми постулатами и принципами традиционной метафизики, что породило немало сложностей и недоразумений в восприятии и понимании существа его учения современниками» (*Жучков В.А.* Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М., 1996. С. 112–113).

<sup>5</sup> См.: *Жучков В.А.* Из истории немецкой философии XVIII в. С. 92, 104; *Richter A.* *Crusius, Christian August.* S. 630–631.

<sup>6</sup> *Crusius Ch.A.* *Dissertatio philosophica de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus* [De corruptelis intellectus]. Leipzig, 1740. § XLVI. P. 32.

<sup>7</sup> Сам рассудок определяется Крузием как «способность субстанции иметь идеи» (*Crusius Ch.A.* *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (далее – *WG*). Leipzig, 1747. S. 108) или «способность духа представлять» (*WG*. S. 109). Интересно отметить, что у Крузия мы также еще не находим выделение рассудка и разума в качестве двух разных познавательных способностей, однако некоторое различие между ними Крузий все-таки провести пытается, в силу чего разум оказывается «такой степенью совершенства рассудка, благодаря которой он становится способным осознанно распознавать истину в качестве истины» (там же. S. 109, 202; *De corruptelis intellectus*. P. 6). В то же время в исследовательской литературе можно встретить и точку зрения, что разум у Крузия выступает «не как высшая ступень совершенства рассудка или способности мышления к необходимому и отчетливому знанию, он является самостоятельной способностью, создающей представления о желаемых вещах» (*Жучков В.А.* Из истории немецкой философии XVIII в. С. 110–111).

<sup>8</sup> *Crusius Ch.A.* *Anweisung vernünftig zu leben* (далее – *VL*). Leipzig, 1767. S. 35–36, 78–82. Ср.: *WG*. S. 188; *De corruptelis intellectus*. P. 21–22, 27–28, 38–39. Слишком сильную зависимость рассудка от воздействия воли Крузий даже относит к болезням рассудка (*WG*. S. 804, 812).

<sup>9</sup> *VL*. S. 4; 130. Ср.: *De corruptelis intellectus*. P. 7.

<sup>10</sup> *VL*. S. 14.

<sup>11</sup> *Ibid.* S. 26.



обоснованным прибавлением. Корректным же, по Крузию, оказывается обратный ход мысли, т. е. определение совершенства как блага, так как воля с необходимостью желает совершенства как в себе, так и в других<sup>12</sup>. Попытки же определить доброе как то, что увеличивает совершенство, неизбежно приводят нас, по мысли Крузия, к логическому кругу. Только соответствие определенной воле является единственным критерием отнесения чего-либо к благу<sup>13</sup>.

В то же время Крузий, критикуя и уточняя Вольфово отождествление блага и совершенства, сталкивается с той же самой проблемой, что и Вольф, а именно с очевидностью того факта, что воля, всегда желая некоего блага (как она его видит), вовсе не всегда желает того, что мы могли бы назвать морально добрым, которое только и может быть отождествлено с совершенством. И, как и Вольф, в конечном счете Крузий объясняет это обстоятельство испорченностью человеческой природы. Однако в отличие от Вольфа, сводившего все к ошибкам рассудка в определении того, что есть благо, Крузий, полагавший именно волю определяющей способностью<sup>14</sup>, пытается выйти из этого затруднения иначе, что приводит его к более сложному пониманию сущности блага<sup>15</sup>. Крузий проводит различие между благами физическими (*physikalische Gute*) и благами моральными (*moralische Gute*). Физические блага – это те блага, к которым мы в действительности стремимся<sup>16</sup>. Собственно это обстоятельство и делает их для нас благами, так как их ценность заключается именно в том, что мы их хотим. Моральные блага – это те блага, которые мы не всегда в действительности желаем, однако мы должны были бы их желать<sup>17</sup>. Их Крузий именуется также подлинными благами в противоположность физическим, нередко оказывающимся благами мнимыми (*scheinbare Gute*). Фактически здесь мы имеем дело с разделением на блага для нас и блага сами по себе или релятивными благами и благами абсолютными, которые вовсе не обязаны противоречить друг другу, однако также не обязаны и совпадать друг с другом. Именно этот зазор и дает Крузию возможность объяснять расхождения действительных устремлений частных воле конкретных людей с конечной целью некоей воли разумных существ, которые, по его же собственному утверждению, с необходимостью желают совершенства.

В то же время такое объяснение открывает перед нами новые вопросы. Если наша воля, которая испорчена, в силу чего нередко ошибается, не может служить критерием определения того, что есть подлинное благо, то что может служить таким критерием? Очевидно, что критерием этим может быть только какая-то иная воля. И эта воля должна быть разумной и совершенной. Именно такой волей является воля Бога. Таким образом, Крузий приходит к основополагающему для своей практической философии определению морального блага как соответствия моральным намерениям Бога, т. е. согласие с Его законом<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> VL. S. 32. Cp.: *Crusius Ch.A.* Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden [Entwurf]. Leipzig, 1766. S. 331. Cp.: VL. S. 59.

<sup>13</sup> Entwurf. S. 336–337. См.: *Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy. P. 446.

<sup>14</sup> VL. S. 61.

<sup>15</sup> *Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy. P. 451.

<sup>16</sup> VL. S. 34–35.

<sup>17</sup> Ibid. S. 35.

<sup>18</sup> Ibid. S. 33. Именно в этом теологическом обосновании крузианской моральной философии и усматривается основное и принципиальное ее отличие от этики Канта (*Allison H.E.* Essay on Kant. P. 144; *Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy. P. 451). Однако некоторыми исследователями в погоне за подтверждением факта наличия большого сходства позиций этих двух

## Божественный закон как основа практической философии Крузия

Желания, лежащие в основе всех совершаемых человеком поступков, представляют собой длящиеся стремления действовать в соответствии с представлениями<sup>19</sup>. При этом они могут быть двух видов – животные и собственно человеческие. Но как первые, так и вторые не могут быть сами по себе злыми. Животные желания нацелены на поддержание существования тела человека и сами по себе не являются злыми. Человеческие являются отличительным свойством человека и у животных не встречаются. Они могут быть достаточно разнообразными, но среди основных Крузий выделяет стремление к счастью и эгоизм. Однако все они производны от наиболее общего желания – стремления к совершенству<sup>20</sup>, заложенному в природу разумных существ, которая в свою очередь производна от бесконечно совершенной природы Бога.

В то же время самому человеку неизвестно, как можно достичь совершенства. Это незнание является естественным следствием ограниченности его разума и воли. Но это известно совершенному Богу, который, желая своим творениям блага, заповедует им должное поведение. Таким образом, божественный закон содержит в себе правила и средства достижения совершенства, т. е. блага для творений<sup>21</sup>. Поэтому в общем виде его можно сформулировать следующим образом: «Совершай то, что соответствует совершенству Бога и твоему отношению к Нему, а также сущностному совершенству человеческой природы, и избегай противоположного»<sup>22</sup>. Это положение и является основным моральным принципом крузианской философии.

Однако это положение, предписывающее нам поступать таким образом, чтобы соответствовать совершенству как своему, так и всех вещей мира, при этом оказывается у Крузия лишь материальным принципом морали. А это означает, что без прибавления должного формального принципа само по себе следование этому предписанию нам подлинной моральности не гарантирует. Формальным же принципом у Крузия оказывается абсолютное послушание воли Богу, производное от абсолютной зависимости творений от своего Творца. При прибавлении так сформулированного формального принципа мы получаем следующий моральный закон: «Делай из покорности перед повелением твоего Творца, твоего естественного и необходимого господина, все то, что соответствует совершенству Бога, а также сущностному совершенству твоей собственной природы и [природы] всех остальных творений и в конечном счете соответствует созданным Им [Богом] отношениям вещей между собой, и избегай противоположного»<sup>23</sup>.

---

мыслителей предпринимаются попытки нивелировать этот важный аспект. Так, в частности, Жучков, отмечая введение Бога в обоснование морального закона в крузианской философии, утверждает, что это «ненужная предпосылка» (Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII в. С. 108), являющаяся лишь «неадекватной формой» выражения идей Крузия в терминах предшествующей традиции (там же. С. 112). На этом основании он подвергает сомнению кантовскую критику Крузия как «теологического моралиста», утверждая, что это лишь вызванное этой традиционной формой выражения «недоразумение» в понимании сущности его идей (там же. С. 113).

<sup>19</sup> VL. S. 130.

<sup>20</sup> Ibid. S. 154.

<sup>21</sup> Ibid. S. 199.

<sup>22</sup> Ibid. S. 191, 249.

<sup>23</sup> Ibid. S. 249.

Из этой формулировки морального (и одновременно божественного) закона выводится и понятие добродетели, понимаемой Крузием не просто как исполнение материального принципа (действительное увеличение совершенства в мире), но как исполнение его с должным внутренним намерением, т. е. как готовность из послушания выполнять то, что соответствует совершенству Бога, себя самого и других людей<sup>24</sup>. Важным здесь оказывается именно готовность выполнять это предписание ради воли Бога, что и делает в конечном счете подлинно добродетельное поведение человека прославлением совершенства его творца.

Интересным в связи с разбором понятия добродетели оказывается и тот факт, что Крузий считает ее обязательным условием человеческого счастья. Счастье определяется им как состояние, в котором все существенные устремления человека реализуются<sup>25</sup>. Но учитывая абсолютную зависимость человека от Бога, это возможно только при соблюдении божественного закона<sup>26</sup>. При этом Крузий неоднократно подчеркивает, что именно добродетель является условием счастья, а не наоборот. Так как если бы счастье было основной целью добродетельного поведения, то мы имели бы дело уже не с подлинной добродетелью, а лишь с видимостью таковой. И именно по этой причине именно добродетель называется высшим благом<sup>27</sup>. Она всегда сама по себе является благом. Счастье же является подлинным благом лишь тогда, когда оно соединяется с добродетелью, однако даже при соединении с ней оно никогда не может быть целью добродетельного поведения<sup>28</sup>. Здесь мы имеем дело со своеобразным парадоксом. Человек может быть тем счастливее, чем более он добродетелен, для чего он должен как можно меньше стремиться к своему счастью. Другими словами, человек тем в большей степени может стать счастливым, чем в меньшей степени он этого желает.

### Добродетель и благоразумие

Рассмотрение добродетели как единственного средства к достижению подлинного счастья приводит Крузия к другому важному разделению своей практической философии. Практическую философию Крузий подразделяет на два раздела – мораль и учение о благоразумии. Причем именно морали Крузий придает первостепенное значение, так как именно она помогает человеку в реализации его основного предназначения, являясь для него сущностным совершенством. Все остальное, в частности ученость, красота, благоразумие, относится лишь к случайным совершенствам, а соответственно, их отсутствие не делает человека несовершенным, равно как и их присутствие само по себе ничего к совершенству человека не прибавляет<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> VL. S. 250. В этом обращении Крузия к анализу сферы внутренних мотивов и придания первостепенной важности именно им в оценке добродетельности поступков усматривают продолжение пиелисткой традиции подчеркивания значимости внутреннего благочестия в противоположность внешним культовым действиям и внешне сообразным добродетели поступкам (*Schneewind J.B. The Invention of Autonomy. P. 444*).

<sup>25</sup> VL. S. 224–225.

<sup>26</sup> Ibid. S. 225.

<sup>27</sup> Ibid. S. 410.

<sup>28</sup> *Crusius Ch.A. Abhandlung der Frage, worinnen die wahre Größe der Menschen bestehe? [Wahre Größe]. Leipzig, 1757. S. 17.*

<sup>29</sup> *Entwurf. S. 302–303.*

Добродетель как сущностное совершенство человека имеет свое основание в природе абсолютно необходимой сущности – Бога, – от которой все в мире, в том числе и человек, получает свое начало. Бог совершенен по своей природе. Причем это бесконечное совершенство. И поэтому он может желать только совершенства во всех своих творениях<sup>30</sup>. Но это означает, что все в мире должно согласовываться с правилами сущностного совершенства вещей. Для человека же именно добродетель оказывается таким сущностным совершенством, так как именно добродетель была конечной целью Бога при сотворении такого существа, как человек<sup>31</sup>. Следовательно, именно быть добродетельным – основное данное Богом человеку предназначение. Сама же добродетель определяется как соответствие морального состояния разумного духа правилам сущностного совершенства вещей<sup>32</sup>.

Здесь важно отметить, что добродетель является для человека не просто рекомендацией или правилом, а необходимым законом<sup>33</sup>. В этом заключено ее принципиальное отличие от правил благоразумия, которые носят рекомендательный характер. Как и добродетель, они в некоторой степени являются средствами к достижению счастья. Счастье же есть исполнение намерений воли разумных существ. И если мы имеем в виду волю каждого отдельного человека и рассматриваем реализацию ее намерений как некое счастье, то тогда все, что будет способствовать достижению этого состояния, оказывается для человека с субъективной точки зрения благим и полезным. Так и рождаются правила благоразумия. Однако при этом нам нужно не упускать из виду, что такие намерения частных волей носят всегда произвольный характер (а нередко даже ошибочный), в силу чего и средства к их реализации не могут быть абсолютно необходимыми, в отличие от добродетели, направленной на реализацию конечной цели Бога при творении мира, а следовательно, безусловно необходимой ввиду абсолютной зависимости творений от воли своего Творца<sup>34</sup>. Таким образом, оказывается, что добродетель всегда благоразумна, однако не все предписания благоразумия могут быть добродетельными, хотя и прямого взаимоисключения здесь тоже не наблюдается: определение чего-то как благоразумного еще вовсе не исключает возможности того, что это же действие может быть и добродетельным. Здесь решающую роль будут играть преследуемые человеком цели, а точнее, степень их соответствия конечной цели божественного творения. В предельном случае при совпадении индивидуальной конечной цели с конечной целью Бога мы получим отождествление предписаний благоразумия и законов добродетели.

<sup>30</sup> Ibid. S. 983.

<sup>31</sup> VL. S. 292. Именно в добродетели Крузий усматривал основное отличие человека от всех других сотворенных существ (*Crusius Ch.A. Kurzer Begriff der Moraltheologie, oder Erklärung der praktischen Lehre des Christentums. Tl. 1. Leipzig, 1772* (далее – MTh.1). S. 201). Ср.: *Wahre Größe. S. 16.*

<sup>32</sup> *Entwurf. S. 984.* Ср.: «Добродетель – то соответствие целокупного состояния и каждого деяния и упущения разумного творения с заповедующей волей Бога или с законом» (MTh. 1. S. 44). Такое определение добродетели как полного соответствия воли Бога приводит Крузий по сути к отождествлению ее со святостью и к отрицанию возможности говорить о добродетели при наличии хотя бы одного порока (Ibid. S. 204).

<sup>33</sup> Ibid. S. 78.

<sup>34</sup> *Entwurf. S. 986.*

В противном случае благоразумие и добродетель не будут совпадать и могут даже друг другу противоречить, с чем мы сталкиваемся, в частности, в случае эгоистической любви к самому себе<sup>35</sup>.

Строгая и полная зависимость от Бога приводит к тому, что основным компонентом добродетели оказывается послушание воле Бога<sup>36</sup>. Послушание определяется Крузием как форма добродетели<sup>37</sup>, тогда как материя – это стремление к единению с тем, что рассматривается как совершенное<sup>38</sup>. Но совершение поступков из послушания воле Бога, проистекающего из осознания зависимости от Него, вовсе не означает совершение поступков из страха или надежды на вознаграждение. Такого рода мотивы как раз и исключаются требованием послушания как единственного мотива подлинной добродетельности<sup>39</sup>. И страх, и надежда оказываются факторами, нарушающими подлинное послушание, а следовательно, и истинную обязательную силу Божественного закона. Однако здесь следует подчеркнуть, что само наличие надежды на вознаграждение или страха перед наказанием еще не исключает возможности присутствия подлинного послушания. Они вполне могут сопутствовать ему, не нарушая его чистоту. Речь идет лишь о том, что они не могут и не должны становиться самоцелью. Только в этом последнем случае мы не сможем уже говорить о подлинной добродетели, но лишь о добродетели мнимой<sup>40</sup>.

## Итоги

Рассмотрев основные положения морального учения Крузия, можно сделать вывод о том, что его основной отличительной чертой будет являться теонимичность. Только Бог является тем существом, которое по причине своего всесовершенства и благодати, желая всем своим творениям добра и счастья, устанавливает моральный закон. И только воля Бога, а точнее, стремление к ее исполнению как единственный мотив совершения поступков в конечном счете оказывается тем единственным критерием моральности, который провозглашается Крузием.

Однако если мы отвлечемся от этой теонимичности как лейтмотива крузианской этики, то мы можем найти много аспектов, в которых Крузий очень близок Канту. Прежде всего это сходство проявляется в провидении

<sup>35</sup> VL. S. 284–285, 230–233. Ср.: *Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy. P. 451. В этом сведении разделения двух типов обязательности (законов добродетели и правил благоразумия) к вопросу о том, какие цели при этом преследуются – цели собственные или же цели Бога, – и заключается основное отличие данного аспекта крузианской моральной философии от в остальном сходных размышлений Канта о добродетели. В то же время встречается и позиция, согласно которой это смысловое сходство не следует интерпретировать в категориях влияния Крузия на формирование взглядов Канта. Основным аргументом при этом оказывается тот факт, что в текстах Крузия употребляется слово обязательность (*Verbindlichkeit*), а не необходимость (*Notwendigkeit*), более характерное для Канта (*Schwaiger C.* *Kategorische und andere Imperative.* S. 53–55).

<sup>36</sup> *Entwurf.* S. 987.

<sup>37</sup> *Ibid.* S. 436, 987.

<sup>38</sup> VL. S. 168.

<sup>39</sup> *Ibid.* S. 181–184, 272–273.

<sup>40</sup> *Ibid.* S. 272–273.

принципиального различия между обязательной силой морального закона и правил благоразумия. Стоит отметить, что это сходство тем более отчетливо бросается в глаза, так как здесь мы усматриваем также и некоторое терминологическое подобие. В частности, и у Крузия, и у Канта говорится о правилах или предписаниях благоразумия, конечной целью которых является достижение личного счастья человека, т. е. осуществление им самим выбранных частных целей. В противоположность этому законы добродетели носят абсолютно необходимый характер, так как их цель избирается не произвольно самим индивидом, а является ему предзаданной. Правда, в объяснении характера этой предзаданности Крузий и Кант будут существенно расходиться по причине все того же теологического обоснования морального учения Крузия, отсутствующего (или, по крайней мере, значительно видоизмененного) в философии Канта. Если у Канта абсолютно необходимый характер морального закона обосновывается природой самого разума человека, то для Крузия моральный закон обязывает человека с абсолютной необходимостью по причине абсолютной необходимости цели, для осуществления которой он служит средством. Цель же эта является абсолютно необходимой, поскольку она задумана Богом при сотворении человека.

Другим важным сходством является взгляд на взаимоотношение счастья и добродетели. Как у Крузия, так и у Канта мы встречаем идею высшего блага, к реализации которой по своей природе стремится человек. Это высшее благо представляется как состоящее из двух элементов – добродетели и счастья. При этом оба мыслителя подчеркивают, что именно добродетель здесь оказывается первоначальным и существенным элементом. Счастье же может рассматриваться как проистекающее из добродетели. В противном же случае мы имели дело с нарушением чистоты моральности, т. е., в терминах Крузия, лишь с видимой добродетелью. Близки оба мыслителя оказываются и в отношении оценки другого момента, который может нарушать чистоту внутренних мотивов человека и приводить к по сути недобродетельному поведению. Это страх перед Божьим наказанием или надежда на Божье вознаграждение. И Кант, и Крузий равно категорично заявляют, что ни первое, ни второе не может являться мотивом подлинно добродетельных поступков, так как нарушает чистоту внутренних мотивов поведения. И хотя в отношении Канта в данном случае нередко можно услышать обвинения его в нарушении чистоты морального самоопределения воли путем введения в его этическую систему постулатов бытия Бога и бессмертия души (ярким примером чему служит образ «атеиста Спинозы» из «Критики способности суждения»<sup>41</sup>), тем не менее следует признать, что Кант всегда подчеркивал, что ни страх перед наказанием, ни надежда на вознаграждение от Бога не могут быть мотивами морального поступка. Постулат же бытия Бога и бессмертия души оказывается нужным человеку как элемент, удостоверяющий рациональность его морального поведения. Мы можем и должны поступать морально и без веры в Бога и бессмертия души. Однако мы оказываемся вынужденными предполагать как первое, так и второе, дабы иметь возможность считать конечную цель наших поступков (высшее благо) реализуемой.

<sup>41</sup> См.: *Kant I. Kritik der Urteilskraft*. В 42/A 420 – В 429/A 423; *Kant II. Критика способности суждения // Кант II. Собр. соч.* в 8 т. М., 1994. Т. 5. С. 294–296.

Таким образом, обращая внимание на содержательное сходство целого ряда положений моральных учений обоих мыслителей, мы вполне можем предполагать наличие некоторого влияния, оказанного крузианской философией на Канта. И хотя на современном уровне развития кантоведения вопрос о влиянии на Канта со стороны непосредственно работ Крузия не представляется возможным решить однозначно, тем не менее совершенно исключить из поля рассмотрения сходство идей обоих мыслителей вряд ли можно считать корректным. Однако при проведении подобного рода аналогий не стоит забывать и о существенных различиях, причем не в конкретных решениях в целом аналогичных проблем, а в фундаментальном обосновании постановки самих этих проблем. Если для Крузия таким обоснованием являлось желание отстоять «истинное» представление о сущности Бога как всесовершенного существа, то задача Канта уже не может быть сведена к попытке решения подобного рода богословских вопросов, хотя полностью исключать теологические аспекты мысли Канта из рассмотрения его моральной философии также не представляется возможным<sup>42</sup>.

### Список литературы

Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М.: ИФ РАН, 1996. 260 с.

Кант И. Критика способности суждения // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. С. 294–296.

Крыштон Л.Э. Учение о постулатах в философии И. Канта. М.: РУДН, 2016. 285 с.

Allison H.E. *Essay on Kant*. Oxf.: Oxford UP, 2012. 304 p.

Boca S. *Kant e moralisti tedeschi: Wolff, Baumgarten, Crusius*. Napoli: L. Loffredo, 1937. 132 p.

Bohatec J. Die Religionsphilosophie Kants in der “Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 1938. 643 S.

Crusius Ch.A. Abhandlung der Frage, worinnen die wahre Größe der Menschen bestehe? Leipzig: J.Ch. Langenheilm Verlag, 1757. 40 S.

Crusius Ch.A. Anweisung vernünftig zu leben. Leipzig: J.F. Gleditsch Verlag, 1767. 1074 S.

Crusius Ch.A. *Dissertatio philosophica de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus*. Leipzig: [Б.и.], 1740.

Crusius Ch.A. Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden. Leipzig: J.F. Gleditsch Verlag, 1766. 606 S.

Crusius Ch.A. Kurzer Begriff der Moralthologie, oder Erklärung der praktischen Lehre des Christentums. Tl. 1. Leipzig: U.Ch. Saalbach Verlag, 1772. 1689 S.

Crusius Ch.A. Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipzig: J.F. Gleditsch Verlag, 1747. 1132 S.

Esposito C. Kant: von der Ethik zur Religion (und zurück) // *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* / Hrsg. von N. Fischer. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. S. 265–291.

Heimsoeth H. *Metaphysik und Kritik bei Chr.A. Crusius*. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1926. 67 S.

<sup>42</sup> Ср.: Allison H.E. *Essay on Kant*. P. 144; Esposito C. Kant: von der Ethik zur Religion (und zurück) // *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* / Hrsg. von N. Fischer. Hamburg, 2004. S. 265–291; Крыштон Л.Э. Учение о постулатах в философии И. Канта. М., 2016. С. 79–224.

- Henrich D.* Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion // Kant-Studien. 1963. Bd. 54 (4). S. 404–431.
- Kant I.* Kritik der Urteilskraft // Kant I. Werke in 6. Bd. / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. V. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 237–620.
- Klemme H.* Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung: Kants Konzeption der “libertas indifferentiae” zwischen Wolff und Crusius // Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongress. Bd. 5 / Hrsg. von V. Rohden. Berlin; N. Y.: Walter de Gruyter, 2008. S. 215–227.
- Richter A.* Crusius, Christian August // Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 4. Berlin: Duncker & Humblot, 1876. S. 630–631.
- Sala G.* Das Gesetz oder das Gute? Zum Ursprung und Sinn des Formalismus in der Ethik Kants // Gregorianum. 1990. Vol. 71. No. 1. S. 67–95.
- Saring H.* Crusius, Christian August // Neue Deutsche Biographie. Bd. 3. Berlin: Duncker & Humblot, 1957. S. 432–433.
- Schmucker J.* Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen. Meisenheim am Glan: Hain, 1961. 399 S.
- Schmucker J.* Zur Datierung der Reflexion 3716. Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen kantischen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall // Kant-Studien. 1976. Bd. 67. S. 74–101.
- Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge UP, 1998. 623 p.
- Schönfeld M.* The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project. Oxford: Oxford UP, 2000. 348 p.
- Schwaiger C.* Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999. 252 S.

## Moral Doctrine of Christian August Crusius

*Ludmila E. Krysh-top*

Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, Peoples' Friendship University of Russia. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: krysh-top\_le@rudn.university

Ch.A. Crusius was one of the most original German thinker of the Age of Enlightenment. Being one of the most intransigent opponent of Wolffian philosophy, he became famous for his criticism of Wolffian principle of sufficient reason, in which he saw danger for both molality and religion. Houwever, his own philosophical views, and above all his moral philosophy, are of a great interest. By distinguishing two basic abilities in a human being – will and reason, Crusius insisted that the key role in determining the human behavior belongs to the will, although we can not comprehend exactly how it is possible. In this Crusius disagreed with Wolffian view fundamentally. And it is because of his disagreement that Crusius is known as voluntarist and irrationalist. At the same time, he supposed that both will and reason were corrupted as a result of the Fall. A human being himself is not able to live in accordance with virtue, so he needs the external divine guidance in the form of moral law established directly by God. The moral law prescribes human beings to increase their perfection and the world around them. However, the implementation of this law will be truly moral only if the person has a corresponding internal intention, which, according to Crusius, should be the desire to fulfill this moral law only from obedience to the holy will of his Creator. The basic Crusius' ethical ideas in many respects are similar to Kantian ones.

**Keywords:** Crusius, moral doctrine, virtue, will, moral law, God, wisdom, obligation, necessity, obedience



## References

- Allison, H. E. *Essay on Kant*. Oxford: Oxford UP, 2012. 304 pp.
- Boca, S. *Kant e moralisti tedeschi: Wolff, Baumgarten, Crusius*. Napoli: L. Loffredo, 1937. 132 pp.
- Bohatec, J. *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 1938. 643 S.
- Crusius, Ch.A. *Abhandlung der Frage, worinnen die wahre Größe der Menschen bestehe?* Leipzig: J.Ch. Langenheim Verlag, 1757. 40 S.
- Crusius, Ch.A. *Anweisung vernünftig zu leben*. Leipzig: J.F. Gleditsch Verlag, 1767. 1074 S.
- Crusius, Ch.A. *Dissertatio philosophica de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus*. Leipzig: [S.n.], 1740.
- Crusius, Ch.A. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig: J.F. Gleditsch Verlag, 1766. 606 S.
- Crusius, Ch.A. *Kurzer Begriff der Moralthologie, oder Erklärung der praktischen Lehre des Christentums*. Tl. 1. Leipzig: U.Ch. Saalbach Verlag, 1772. 1689 S.
- Crusius, Ch.A. *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*. Leipzig: J.F. Gleditsch Verlag, 1747. 1132 S.
- Eposito, C. "Kant: von der Ethik zur Religion (und zurück)", in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, ed. by N. Fischer. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. S. 265–291.
- Heimsoeth, H. *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1926. 67 S.
- Henrich, D. "Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion", *Kant-Studien*, 1963, Bd. 54 (4), S. 404–431.
- Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", in: I. Kant, *Werke in 6. Bd.*, Bd. V. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 237–620.
- Kant, I. "Kritika sposobnosti suzhenija" [Critique of the Judgment], in: I. Kant, *Sobr. soch. v 8 t.* [Writings in 8 vol.], vol. 5. Moscow: Choro Publ., 1994. P. 294–296 (In Russian)
- Klemme, H. "Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung: Kants Konzeption der «libertas indifferentiae» zwischen Wolff und Crusius", in: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongress*, ed. by V. Rohden. Bd. 5. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008. S. 215–227.
- Kryshpton, L.E. *Uchenie o postulatah v filosofii I. Kanta* [The Doctrine of postulates in the Philosophy of I. Kant]. Moscow: RUDN Publ., 2016. 285 pp. (In Russian)
- Richter, A. "Crusius, Christian August", in: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd. 4. Berlin: Duncker & Humblot, 1876. S. 630–631.
- Sala, G. "Das Gesetz oder das Gute? Zum Ursprung und Sinn des Formalismus in der Ethik Kants", *Gregorianum*, 1990, Vol. 71, No. 1, S. 67–95.
- Saring, H. "Crusius, Christian August", in: *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 3. Berlin: Duncker & Humblot, 1957. S. 432–433.
- Schmucker, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim am Glan: Hain, 1961. 399 S.
- Schmucker, J. "Zur Datierung der Reflexion 3716. Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen kantischen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall", *Kant-Studien*, 1976, Bd. 67, S. 74–101.
- Schneewind, J.B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1998. 623 pp.

Schönfeld, M. *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*. Oxford: Oxford UP, 2000. 348 pp.

Schwaiger, C. *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999. 252 S.

Zhuchkov, V.A. *Iz istorii nemeckoj filosofii XVIII v. Predklassicheskiy period. Ot vol'fovskoj shkoły do rannego Kanta* [From the History of German Philosophy in 18th century. Pre-classical Period. From Wolffian School to Early Kant]. Moscow: Institute of Philosophy Publ., 1996. 260 pp. (In Russian)

*А.В. Прокофьев*

## **Фрэнсис Хатчесон и возможность моральной добродетели за пределами благожелательности\***

*Прокофьев Андрей Вячеславович* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

Этика Фрэнсиса Хатчесона является важной вехой в формировании современного представления о содержании морали. В рамках этого представления моральные ценности и требования ориентируют деятелей прежде всего на благо другого человека, других людей, общества и человечества. Обязанности и добродетели, не затрагивающие интересов других людей, при этом либо вытеснены за пределы морали, либо занимают в ней маргинальную нишу. В этике Хатчесона моральное благо, моральное чувство и моральная добродетель отождествляются с благожелательными переживаниями и вытекающими из них поступками. Однако в его работах присутствуют и такие рассуждения, в которых поступки и черты характера, не ориентирующие деятеля на благо другого, все же приобретают моральное значение. В статье предпринята попытка показать, что Хатчесон не отступает от отождествления моральных феноменов и благожелательности, но при этом придерживается убеждения, что многие обязанности и добродетели, кажущиеся на первый взгляд не связанными с интересами других людей и общества, в действительности имеют такую связь. Другими словами, Хатчесон демонстрирует возможность редуцировать их к доброжелательности. Статья содержит анализ основных направлений этой редукции.

**Ключевые слова:** мораль, этика раннего Нового времени, добродетели и обязанности, не связанные с благом другого, Фрэнсис Хатчесон

### **Моральные требования, не ориентирующие деятеля на благо другого**

В рамках того образа морали, который сложился в западной этической традиции в последние два столетия, моральные ценности ориентируют деятеля преимущественно на благо другого человека, других людей, общества, человечества, а не на его собственное благо. Вместе с тем в истории этической мысли и моральных убеждений длительное время это содержание выступало лишь как одна часть этических или моральных нормативных ориентиров. Наряду с ней в качестве не менее значимых рассматривались такие требования, которые разграничивают морально допустимое и недопустимое поведение в сфере

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

поступков, не затрагивающих напрямую интерес другого человека. Суммируя различные теоретические реконструкции этой части ценностно-нормативного содержания морали, можно выделить следующие ее элементы: а) осуждение половых отношений, не сопряженных с вредом другому человеку, но носящих гомосексуальный характер, не сопровождающихся романтической любовью или имеющих место помимо той формы брака, которая признана законной, б) осуждение различного рода излишеств и аддиктивного поведения вне сексуальной сферы (обжорства, пьянства, употребления наркотиков, пристрастия к азартным играм или ненужным приобретениям); в) осуждение скупости без учета ее влияния на способность деятеля к благодеянию; г) осуждение трусости вне зависимости от того, делает ли трусость невозможной защиту другого человека; д) осуждение лживости вне ее возможных негативных последствий для обманутых людей; е) осуждение суицида; ж) осуждение различных форм неблагочестивого поведения. Общий идейный контекст, в котором эти негативные оценки получали свое обоснование в ранней новоевропейской этике, мог быть разным. Перечисленные выше предосудительные действия могли восприниматься как потеря собственного достоинства, лишение себя возможности вести полноценную человеческую жизнь или пренебрежение правами Создателя в отношении своих творений<sup>1</sup>.

Одной из устойчивых форм закрепления неоднородности нормативного содержания морали традиционно являлась тройственная классификация нравственных обязанностей (перед Богом, перед собой, перед другими людьми). Яркими проявлениями начавшегося уже в этике раннего Нового времени постепенного сужения пространства моральных требований были кантовская двухчастная классификация обязанностей (перед собой и перед другими) и критика кантовской концепции обязанностей перед собой Дж. С. Миллем. Именно Милль в трактате «О свободе» прямо провозгласил тождество морали и особого (исключающего причинение вреда) отношения к другому человеку. Недостатки характера и отдельные действия, касающиеся самого индивидуума, приобретают, по Миллю, моральное значение лишь в тех ситуациях, когда они одновременно затрагивают интересы кого-то еще (пример – мотовство, которое не позволяет моту содержать свою семью)<sup>2</sup>. Интересным промежуточным моментом в процессе маргинализации добродетелей и обязанностей, не ориентирующих деятеля на благо другого, являлась этика Фрэнсиса Хатчесона. Задача данной статьи – реконструировать предложенные Хатчесоном способы их осмысления. В качестве основных источников будут использованы второй трактат «Исследования о происхождении наших идей красоты и добродетели» и опубликованная посмертно работа Хатчесона «Система моральной философии».

<sup>1</sup> Подробнее о них см.: *Heydt C. Self-Ownership and Moral Relations to Self in Early Modern Britain // History of European Ideas. 2014. Vol. 42. № 2. С. 222–242.*

<sup>2</sup> *Милль Дж.С. О свободе // О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995. С. 357–358.*

### Благожелательность как основа и содержание морали

Отождествление морали со стремлением к благу другого человека («мыслящего агента», «существа, способного к добродетели») является одним из центральных теоретических убеждений Хатчесона. Оно находит выражение при обсуждении им ряда важнейших составляющих его этической системы. Первая – моральное благо, которое Хатчесон ограничивает от естественного. Он полагает, что идею морального блага проще всего выявить в ее чистоте на основе анализа оценок тех действий, которые не затрагивают интересы оценивающего их человека. Таковы действия, которые совершает кто-то другой и в отношении третьих лиц. Если какое-то из таких действий в совокупности с породившим его переживанием вызывает у выносящего оценку человека непосредственное и при этом не зависящее от его интереса или выгоды «восприятие красоты или превосходства», то это действие является морально благим. Вывод Хатчесона состоит в том, что моральное благо тождественно тем поступкам, которые «вытекают из любви, гуманности, благодарности, сострадания, заботы о благе других и восхищения их счастьем». Моральное зло, в свою очередь, является практическим выражением «ненависти, злорадства перед несчастьем других или неблагодарности»<sup>3</sup>.

То же самое нормативное содержание обсуждается Хатчесоном в связи с двумя другими элементами его этики – моральным чувством и добродетелью. В качестве «всеобщего основания нашего чувства морального блага и зла» Хатчесон рассматривает «благожелательность в отношении других, с одной стороны, и злобу или даже леность и равнодушие перед явным общественным злом – с другой»<sup>4</sup>. У него встречаются характеристики морального чувства, в которых оно состоит в чистом альтруизме («мы имеем в виду только благо других») или в признании деятелем равенства своего интереса и интереса любого другого человека («наша собственная личная выгода или потеря... имеет не больше значения, чем выгода или потеря третьего лица») <sup>5</sup>. Добродетель также рассматривается им как производная от доброжелательности. Как гласит одна из печатных маргиналий второго трактата: «всякая добродетель благожелательна», причем слово «благожелательный» тут же определяется Хатчесоном как «вытекающий из любви к другим и заботы об их счастье»<sup>6</sup>. Развернутое описание добродетельного характера подтверждает эту связь: «Добродетельный характер... составляет... постоянная гуманность, или стремление к общему благу всех, на кого может распространиться наше влияние, которая постоянно побуждает нас ко всем проявлениям благодеяния, максимально используя наше благоразумие и знание интересов других»<sup>7</sup>.

Сосредоточенность Хатчесона на ценностях и требованиях, ориентирующих деятеля на благо другого, особенно ярко проявляется в тех фрагментах его этических сочинений, которые носят протоутилитаристский характер. Здесь мы видим связь морального добра и добродетели не просто с благожелатель-

<sup>3</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М, 1973. С. 174.

<sup>4</sup> Там же. С. 167.

<sup>5</sup> Там же. С. 140, 144.

<sup>6</sup> Там же. С. 163.

<sup>7</sup> Там же. С. 184.

ным отношением к каждому конкретному человеку, а со стремлением деятеля сформировать равнодействующую всех своих благожелательных переживаний. Моральный поступок определяется как заботой о счастье другого, так и озабоченностью общим или общественным благом. «При равных степенях счастья, которое ожидается в результате предпринятого действия, – пишет Хатчесон, – добродетель находится в прямом отношении к числу лиц, на которых распространяется это счастье... а при равном числе лиц добродетель равна количеству счастья, или естественного блага»<sup>8</sup>. Общественное благо у Хатчесона понимается и как благо определенного сообщества, и как благо человечества в целом. В обоих случаях он часто использует для них обозначение «система»<sup>9</sup>.

### Две теоретические стратегии

Несмотря на абсолютное преобладание тезиса о тождестве моральных феноменов и благожелательности, в сочинениях Хатчесона есть небольшое количество фрагментов, которые создают впечатление, что он допускает существование добродетелей, не связанных с благожелательностью, и придает моральную значимость тем действиям, которые не затрагивают интересы другого человека, других людей, общества и человечества. В этом отношении характерны частое употребление им понятий «низкие», «достойные презрения» по отношению к проявлениям грубой чувственности, спорадическое упоминание «социальных добродетелей», наряду с религиозными, и, наконец, его обсуждение природы кардинальных добродетелей.

Я хотел бы подробнее обратиться к последнему пункту. В начале II раздела второго трактата Хатчесон пытается определить, что превращает практическое воплощение воздержания, мужества, благоразумия и правосудия в моральное добро. Соответственно, воздержание (умеренность) становится, по Хатчесону, морально положительным качеством личности и поведения только в том случае, если оно «свидетельствует о... послушании в отношении божества и делает нас более пригодными к служению Богу или людям или к поискам истины». Мужество достойно морального восхищения только тогда, когда его можно «с пользой применить» (в этой связи упоминаются «защита невинных», «исправление несправедливости» и «собственный интерес»). Благоразумие считается добродетелью только тогда, когда оно не «используется только для обеспечения личных интересов». «Правосудие, или соблюдение строгого равенства», должно быть направлено на общее благо, соблюдение прав и сохранение мира<sup>10</sup>.

Три первые кардинальные добродетели часто обсуждаются в этике как не имеющие обязательной связи с благом другого человека. У Хатчесона определенную независимость от благожелательности получают только две. Умеренность приобретает моральный статус в связи с послушанием и служением

<sup>8</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 174.

<sup>9</sup> См. также о благожелательности в этике Хатчесона: Апресян П.Г. История этики Нового времени: Лекции и статьи. М., 2014. С. 93–94; Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. Cambridge, 1995. P. 215–216; Radcliffe E.S. Love and Benevolence in Hutcheson's and Hume's Theories of the Passions // British Journal for the History of Philosophy. 2004. Vol. 12. № 4. P. 635–639.

<sup>10</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 145–146.

Богу, а также с поисками истины, мужество, в числе других факторов, в связи защитой собственного интереса. Соответственно, в тексте этого фрагмента присутствуют три потенциальных основания добродетельности поступков, которые не тождественны доброжелательности: а) послушание и служение Богу, б) стремление к иным высшим ценностям (здесь – истине, но может быть и красоте), в) реализация специфических собственных интересов.

Упомянутые выше фрагменты не свидетельствуют о том, что Хатчесон использует параллельное понимание морали, разрушающее ее исключительную связь с доброжелательностью. С одной стороны, они являются проявлением инерции традиционного подхода, а с другой – их следует воспринимать в контексте свойственного Хатчесону толкования тех добродетелей и обязанностей, реализация которых не затрагивает интересы другого человека. Для выявления контуров этого толкования необходимо иметь в виду, что этическая теория, отождествляющая мораль со стремлением к благу другого, может использовать две интерпретационных стратегии по отношению к таким добродетелям и обязанностям. Первая состоит в их вытеснении за пределы морали (так Кант поступает с обязанностями перед Богом, а Милль с большинством обязанностей перед собой). Вторая стратегия состоит в их редукции к тем добродетелям и обязанностям, реализация которых затрагивает благо другого (эта стратегия использовалась С. Пуфендорфом, британскими протоутилитаристами, ее применяет и Милль к некоторым из обязанностей перед собой).

Для Хатчесона стратегия редукции является центральной. Он систематически указывает на общий социально-коммуникативный или теологический контекст, в котором обязанности перед собой или перед Богом оказываются неопознанными обязанностями перед другими людьми – отдельными индивидами или их совокупностью («обществом», «системой»). Гораздо реже Хатчесон применяет стратегию вытеснения, то есть очищения морального долга от чуждого ему содержания. Редуцировать к благожелательности ему удастся не все, что люди рассматривают в качестве обязанностей перед Богом и самим собой. И **хотя выявление подобного «остатка» не имеет у Хатчесона миллевских революционных импликаций, приведших к провозглашению либерального «принципа вреда», «применение разума в морали» приводит шотландского философа не только к реинтерпретации, но и к критике общераспространенных нравственных убеждений.** Механизм такой критики раскрывает его рассуждение о стыде по поводу безвредных поступков. В нем Хатчесон замечает, что «мы... стыдимся многого на основании каких-то путаных, не выраженных ясно мнений о моральном зле»<sup>11</sup>. **В этой связи можно предположить, что критическое применение разума в отношении таких форм стыда должно включать два этапа.** На первом следует отбросить мысль о том, что стыд может быть связан с чем-то иным, кроме благожелательности в отношении разумных деятелей и их коллективов. А на втором – проверить, действительно ли какое-то конкретное его проявление имеет направленность к общему благу.

**В оставшейся части статьи я планирую проанализировать, каким образом Хатчесон реализует эти две стратегии в отношении тех добродетелей и обязанностей, которые на первый взгляд коренятся в послушании и служении Богу, реализации собственного интереса, поиске истины (а равно и стремлении к красоте).**

<sup>11</sup> *Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 213.

## Послушание и служение Богу

Что касается добродетелей, коренящихся в послушании и служении Богу, и их редукция, и их очищение становятся возможными, поскольку Хатчесон замыкает всю систему отношений человека с Богом на проблему благожелательности. Бог выступает у него как по природе своей благожелательное существо, и право этого существа на управление миром и людьми опирается именно на его бесконечную и беспристрастную благожелательность<sup>12</sup>. Обсуждая в концовке второго трактата проблему божественного правосудия, Хатчесон отрицает обоснование прав Бога-законодателя исключительно на основе его могущества, а значит, и собственности в отношении своих созданий. Хатчесон полагает, что ситуация, порождающая институт собственности и уважение к нему среди людей, не может быть перенесена на божество, поэтому наше отношение к прерогативам Бога не должно формироваться по аналогии с отношением к собственности другого человека<sup>13</sup>. Иное дело благожелательность. Хотя Бога нельзя мыслить собственником мира, его можно рассматривать как благожелательного правителя, авторитет которого опирается на два столпа.

Во-первых, на уважение к благожелательности Бога как таковой, вне зависимости от объекта ее приложения, во-вторых, на благодарность конкретного человека, порожденную проявлениями божественной благожелательности именно к нему. Хатчесон не считает тезис о благожелательности Бога априорно доказуемым, но полагает, что в его пользу убедительно свидетельствуют само устройство мира, дарование человеку морального чувства и невозможность представить себе, что могло бы обеспечить Богу свойственное ему «величайшее и самое достойное счастье», кроме беспристрастной и действенной благожелательности. Образ Бога, нарисованный Хатчесоном во втором трактате, складывается на пересечении следующих свойств Создателя: он самым эффективным и беспристрастным образом «содействует общему благу»; «все его провидение склоняется ко всеобщему счастью его созданий»; он испытывает «восторг» при виде их счастья<sup>14</sup>. Такой правитель не может вызывать у своих подданных в качестве основной эмоции чувство страха. Хатчесон, конечно, упоминает страх перед создателем среди тех чувств, в которых «может содержаться добродетель»<sup>15</sup>. Зная свое несовершенство, человек с необходимостью страшится суда могущественного и справедливого Бога. Однако это упоминание страха является однократным и не имеет никакого развития.

На этом фоне идея послушания Богу лишается своего потенциала в обосновании тех добродетелей и обязанностей, которые нейтральны по отношению к благожелательности и в чем-то противоречат ей. Бог Хатчесона не

<sup>12</sup> Этот образ Бога не являлся теологической новацией Хатчесона. Он был предложен в пресвитерианской теологии «Нового света», и Хатчесон познакомился с ним на лекциях одного из его создателей, профессора университета Глазго Джона Симсона (см.: *Skoczylas A. Mr. Simson's Knotty Case: Divinity, Politics, and Due Process in Early Eighteenth-century Scotland*. Montreal, 2001. P. 135–138). Еще до начала своей академической карьеры Хатчесон пытался опираться на этот образ Бога в проповеди (*Scott W.R. Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. Cambridge, 1900. P. 20–21).

<sup>13</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 259.

<sup>14</sup> Там же. С. 241.

<sup>15</sup> Там же. С. 152.



может предписать того, что не клонится к общему благу. Это открывает путь как для интерпретации религиозно-культурных требований в качестве реализующих доброжелательность (то есть для редукции), так и для использования достоверно известной благожелательности Бога в качестве критерия, с помощью которого проверяются обязанности, претендующие на выражение божественной воли (то есть для очищения). «В качестве способа решения разногласий в отношении какого-либо спорного обряда допускают следующее: исследуют, какое поведение, данное или ему противоположное, наиболее эффективно будет содействовать общему благу»<sup>16</sup>. То же самое правило применяется и к необрядовому поведению, предписанному религиозными кодексами. К примеру, **обсуждая вопрос об обязанности христианина пассивно повиноваться властям, оживленно дискутировавшийся в английском обществе на рубеже XVII–XVIII вв., Хатчесон утверждает, что простого указания на божественный источник этой обязанности и на загробные санкции за ее неисполнение недостаточно для ее обоснования. Без доказанной связи пассивного повиновения с общественным благом эта линия поведения не сможет превратиться в моральный долг**<sup>17</sup>.

В «Системе моральной философии» Хатчесон вводит специальную небольшую главу, посвященную «чувствам», «обязанностям» и «формам почитания», подобающим в отношении Бога. В ней он утверждает, что «моральная способность» не позволяет считать характер человека добродетельным не только в том случае, если у этого человека отсутствуют благожелательные чувства в отношении других людей, но и в том случае, если у него нет чувств, которые соответствуют природе Бога. При этом именно «моральная способность» отвечает за приведение в соответствие каждой разумной души божественному источнику ее существования<sup>18</sup>. По прямому утверждению Хатчесона, обязанности в отношении Бога являются «более священными», чем обязанности перед ближними. Хатчесон делит обязательные «формы почитания» Бога на внешние и внутренние. В числе внутренних оказываются обязанности не создавать ложных (очеловеченных) представлений о Боге; культивировать в себе чувства уважения, восхищения и благодарности за все естественное и моральное добро, наполняющее жизнь человека; совершая нечто, оскорбляющее Бога, чувствовать искреннюю скорбь и желание измениться; со смирением принимать все, что посылает Провидение, понимая, что оно всегда содействует «величайшему всеобщему интересу»<sup>19</sup>. Примечательно, что обязанность культивировать в себе страх перед Богом в этом списке отсутствует. Внешние формы почитания представляют собой, по Хатчесону, практическое выражение чувств, которые следует иметь в отношении Бога. Кроме имитации божественной благожелательности, здесь присутствуют представление своих переживаний другим людям для создания эффекта эмоционального заражения, молитва как средство восхваления Бога и выражения благодарности ему, исповедь в грехах, обращение к Богу как свидетелю и судье в обещаниях и клятвах<sup>20</sup>. При-

<sup>16</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 165.

<sup>17</sup> Там же. С. 166.

<sup>18</sup> Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book I. Glasgow, 1755. P. 206.

<sup>19</sup> Ibid. P. 210–216.

<sup>20</sup> Ibid. P. 217–218.

мечательно, что этот список внешних обязанностей не включает в себя никаких упоминаний формального, внешнего культа (даже в том в виде, в котором он присутствовал в шотландском пресвитерианстве).

### Собственный интерес деятеля

Разумный контроль над импульсивными влечениями в ходе реализации деятелем собственного интереса часто выступал в этической мысли в качестве добродетели. В комментарии к четырем кардинальным добродетелям собственный интерес упоминался Хатчесоном в связи с мужеством. Однако в полемике о содержании моральной добродетели, развернувшейся в англо-шотландской этике в XVIII в., собственный интерес чаще фигурировал в связке с благоразумием, которое Хатчесон характеризует как раз таким образом, что у читателя не создается и тени подозрения в том, что автор отклоняется от тезиса о тождестве моральной добродетели и доброжелательности. Но, как бы то ни было, попытаемся воссоздать картину обсуждения Хатчесоном морального статуса благоразумной реализации собственного интереса и неблагоразумного причинения вреда самому себе.

Во втором трактате в полном соответствии с мыслью о тождестве моральной добродетели и доброжелательности Хатчесон провозглашает моральную нейтральность этих явлений: «...действия, вытекающие только из себялюбия и, однако, не свидетельствующие об отсутствии благожелательности, так как они не имеют никаких вредных последствий для других, в моральном смысле являются совершенно нейтральными»<sup>21</sup>. Будут ли они при этом вредны самому деятелю, то есть неблагоразумны, или нет, для их моральной оценки неважно. Качества личности, которые могут способствовать как собственному благу деятеля, в том числе в ущерб обществу, так и благу других людей, также не имеют самостоятельной моральной значимости. «Глубокое суждение, цепкая память, живое воображение; способность терпеливо трудиться, переносить страдания и холод, наблюдать; презрение к богатству, слухам, смерти... могут скорее быть названы природными способностями, чем моральными качествами»<sup>22</sup>. Их моральная оценка всецело зависит от характера применения, и, значит, их проявления, не связанные с благожелательностью и не влекущие вредных последствий для других людей, не должны вызывать ни похвалы, ни осуждения.

Однако вывод о моральной нейтральности неблагоразумного поведения и причинения вреда самому себе оказывается непротиворечивым лишь при очень узком понимании благожелательности. Такое понимание не учитывает двух обстоятельств. Во-первых, того, что деятель в качестве части «разумной системы, которая... полезна целому», может быть вполне законным «объектом своей собственной благожелательности». Будучи более или менее строгим утилитаристом, он должен рассматривать свое благо как равноправную часть общественного блага или блага целого. Поэтому в тех случаях, когда зло для него оказывается равным благу другого или больше его, он имеет право поза-

<sup>21</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 170.

<sup>22</sup> Там же. С. 177.

ботиться именно о себе самом («справедливо отнести к себе как к третьему лицу») <sup>23</sup>. По всей видимости, такие случаи и подразумеваются Хатчесоном, когда он утверждает, что мужество превращается в добродетель за счет ее связи с собственным интересом мужественного человека.

Во-вторых, суженное понимание благожелательности не принимает в расчет того, что вред, причиняемый деятелем самому себе, не просто уменьшает суммированное благо общества, но и является фактором, который ухудшает положение конкретных его членов, зависящих от поступков этого деятеля. «Большая часть тех действий, которые вредны непосредственно для нас самих и часто считаются безвредными в отношении других, в действительности склоняются к ущербу для общества, поскольку они делают нас неспособными оказывать те добрые услуги, которые мы в противном случае оказали бы или, может быть, склонны бы были оказать» <sup>24</sup>. Таким образом, и саморазрушительные практики (Хатчесон упоминает в этой связи «неумеренность»), и простое отсутствие заботы о себе свидетельствуют о недостатке доброжелательности или ее неправильном практическом выражении, а значит, являются формой пренебрежения долгом.

Если обратиться к «Системе моральной философии», то в ней качества человека, именуемые во втором трактате «природными способностями», но не «моральными качествами», получают несколько иную, более тонкую и нюансированную, интерпретацию. Обсуждая всю совокупность предметов одобрения и осуждения, Хатчесон указывает на постепенную, континуальную градацию действий от порочных через морально безразличные (или нейтральные) – к добродетельным. Полностью нейтрально лишь безвредное для общества преследование собственной пользы. Хатчесон упоминает в этой рубрике только умеренное удовлетворение потребности в еде и некие «малозначительные полезные действия», список которых неясен. Первый шаг в сторону разграничения порока и добродетели связан не с «моральным чувством», а с «чувством достоинства и приличия в действиях, которые не считаются добродетельными» <sup>25</sup>. Это чувство одобряет телесную силу и ловкость, терпеливость в труде, жизнерадостность, энергию и решительность в деловых вопросах, даже когда они употребляются ради собственного богатства и славы деятеля. Несмотря на упоминание связи этих качеств с благом общественного целого, Хатчесон не считает их одобрение моральным и призывает отказаться от «неразборчивого» словоупотребления, придающего им моральный статус <sup>26</sup>. Равным образом не является моральным и осуждение противоположных им свойств: лени, праздности, небрежности и неосмотрительности в делах <sup>27</sup>.

В качестве следующего шага на пути от морально нейтрального к добродетельному и порочному поведению Хатчесон выделяет объекты морального чувства, обладающие «невысоким статусом» <sup>28</sup>. Они вызывают непосредственное моральное одобрение вне и до размышления об их потенциальном благотворном эффекте. По своей природе они «естественным образом связаны с бла-

<sup>23</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 171–172.

<sup>24</sup> Там же. С. 188.

<sup>25</sup> Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book I. P. 64.

<sup>26</sup> Ibid. P. 27.

<sup>27</sup> Ibid. P. 64.

<sup>28</sup> Ibid. P. 66.

гожелательными наклонностями», то есть способствуют практической реализации благожелательности и препятствуют возникновению противоположных переживаний. Такова храбрость, которую делает моральным качеством то, что она несовместима с крайними проявлениями себялюбия и подразумевает, что нечто моральное может цениться больше, чем жизнь. Таковы же искренность и правдивость, связанные с тем, что добродетели нечего скрывать. Здесь же упоминаются вежливость, хорошие манеры и чувство чести<sup>29</sup>. И лишь третьим шагом является моральное одобрение, прямо вытекающее из ограниченной или универсальной благожелательности.

В «Системе моральной философии» содержится также рассуждение, которое выражает логику редукции всего традиционного набора моральных обязанностей к благожелательным переживаниям наиболее ярко и бескомпромиссно. В свете этого рассуждения очищение морального долга, опирающееся на какое-то подобие миллевского «принципа вреда», оказывается фактически невозможным. Речь идет об обосновании Хатчесоном такой части прав, как право общества и человечества в отношении своих членов, и такой части обязанностей, как обязанности перед обществом и человечеством. Обсуждая их, шотландский философ радикально расширяет в сравнении со вторым трактатом круг не оказанных другим людям «добрых услуг». Отправной точкой для выделения права общества или человечества служит тот факт, что существуют действия, которые влияют на общий интерес таким образом, что ни один конкретный человек не задет их последствиями больше, чем другой. От таких действий теряет или приобретает именно общество в целом, а значит, и каждый член общества, но не в качестве непосредственного объекта воздействия, а в качестве части целого. По мнению Хатчесона, такая связь действий с общим благом придает им позитивное или негативное моральное качество, и это дает обществу право требовать их совершения или, наоборот, воздержания от них<sup>30</sup>.

В некоторых случаях обсуждаемые права и обязанности имеют совершенный характер и подкреплены морально оправданным применением силы, в других — они остаются несовершенными и опираются на добрую волю деятелей. Именно в контексте совершенных обязанностей перед обществом и человечеством Хатчесон обсуждает не упоминаемое им во втором трактате самоубийство. Каждый человек, по его мнению, должен продолжать жить до тех пор, пока он полезен другим людям, и значит, самоубийство противоречит морали. Это утверждение сохраняет свою значимость практически во всех случаях, поскольку полезность для других людей понимается Хатчесоном очень широко: оно включает и советы, и даже простой пример окружающим (в том числе пример терпения и покорности воле Бога). Противодействие самоубийству другого человека (вплоть до применения к нему силы) Хатчесон считает долгом каждого<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book I. P. 66.*

<sup>30</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book II. P. 105.*

<sup>31</sup> *Ibid. P. 105–106.* Современники расхолись в оценках степени категоричности осуждения Хатчесоном самоубийства. В памфлете 1737 г., обвиняющем Хатчесона в ереси, содержался пункт об одобрении им самоубийства. Однако в опубликованных в 1738 г. текстах в защиту Хатчесона утверждается, что на своих лекциях он всегда осуждал самоубийство (*Moore J. Evangelical Calvinists Versus the Hutcheson Circle: Debating the Faith in Scotland, 1738–1739 // Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550–1800 / Ed. by A. Dunan-Page, C. Prunier. Dordrecht, 2013. P. 177–194.*)

Другая совершенная обязанность перед обществом и человечеством касается продолжения человеческого рода. Она лежит на каждом, кто способен продолжать род и не вовлечен в исполнение более важных обязанностей перед человечеством. Лишь по сугубо прагматическим причинам Хатчесон не считает необходимым обеспечивать исполнение этой обязанности путем принуждения. Как и в случае с другими совершенными обязанностями, ее исполнение не влечет за собой похвалы – не является признаком высокой добродетели. К обязанности продолжения человеческого рода примыкает обязанность обеспечивать и воспитывать своих детей. Именно из нее Хатчесон выводит долг супружеской верности, без исполнения которого женщинами мужа были бы лишены стимула поддерживать детей своих жен<sup>32</sup>. С обязанностью продолжения рода Хатчесон связывает также право общества на искоренение гомосексуализма («чудовищной похоти»), отклоняющей естественный инстинкт от его назначения) и аборт<sup>33</sup>. Здесь же Хатчесон упоминает обязанность уважения к мертвым человеческим телам. Связь мертвого тела и его прошлого обитателя, по Хатчесону, такова, что специальные обряды и знаки уважения по отношению к телу поддерживают уважение к достоинству человеческого рода<sup>34</sup>. К несовершенным обязанностям члена общества и человечества в «Системе моральной философии» отнесено культивирование своих способностей как телесных, так и духовных (тогда как труд, обеспечивающий средства существования, выступает в качестве обязанности совершенной)<sup>35</sup>.

### Истина и красота

В своем комментарии к кардинальным добродетелям среди тех факторов, которые превращают действие, не затрагивающее благо другого человека, в добродетельное, Хатчесон упоминает стремление к истине. Это заставляет задаться вопросом, существовали ли для него моральные добродетели, проистекающие из стремления реализовать высшие ценности, не тождественные доброжелательности, то есть истину и красоту. Возвращаясь к описанному в «Системе моральной философии» континууму предметов одобрения, мы видим, что Хатчесон помещает успешную реализацию познавательных и эстетических потребностей человека в одну нишу вместе с безвредной для общества реализацией собственного интереса на основе природных способностей. Находящиеся в ней предметы получают одобрение со стороны «чувства приличия и достоинства». Создание художественных творений и отыскание истины занимают среди них высшую позицию и имеют статус наиболее «благородных». Причина состоит в том, что они в наибольшей степени выражают специфику человека, соответствуют человеческой природе. Рассуждая об основаниях их одобрения, Хатчесон ссылается на аристотелевское понимание счастья как деятельности, сообразной природе человека<sup>36</sup>. Однако он довольно строго от-

<sup>32</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book II. P. 106–107.*

<sup>33</sup> *Ibid. P. 107.*

<sup>34</sup> *Ibid. P. 110.*

<sup>35</sup> *Ibid. P. 111–112.*

<sup>36</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book I. P. 29.*

граничивает эти «благородные» виды деятельности от добродетели и не характеризует связанное с ними совершенство с помощью понятия «моральный». В этой связи и их редукция к доброжелательности оказывается излишней.

Однако высокое место эстетической и познавательной деятельности среди объектов одобрения имеет для Хатчесона и моральную подоплеку. С моральной точки зрения они оказываются достойны одобрения как в силу благотворного воздействия на других людей, так и в силу своей удаленности от прямолинейного эгоизма. Можно сказать, что в некоторых случаях Хатчесон применяет к творческим и познавательным достоинствам личности более сложную модель редукции к благожелательности, чем та, которая обсуждалась до сих пор. В рамках этой модели одобрение поступка, переживания, свойства характера порождается не просто их неосознанным прямым воздействием на благо другого человека, общества и человечества, а тем, что они поддерживают антиэгоистические установки, которые косвенно способствуют общему благу.

Этой модели отвечает хатчесоновская интерпретация стыда из второго трактата. Ее общий принцип таков: «Любовь к личному удовольствию является обычно причиной порока; а когда люди приобретают какие-либо прекрасные понятия о добродетели, они обычно начинают стыдиться всего, что выдает эгоизм, даже в тех случаях, когда он безвреден». Под действие стыда в итоге попадают все поступки, вызывающие подозрение в избыточной поглощенности деятеля собственным удовольствием (себялюбием) и в том, что он стремится присвоить себе источники удовольствия. Именно так Хатчесон интерпретирует стыд, заставляющий скрывать «любовные утехи между лицами, состоящими в браке», и «употребление в одиночестве... приятных напитков и еды» (в отличие от «гостеприимного застолья»). Напротив, «удовлетворение наших высших чувств красоты и гармонии или наслаждения удовольствиями познания никогда не вызывают никакого стыда или смущения, будь наши наслаждения известны всему миру». Причина в том, что наслаждение одного человека художественным творением или теоремой не исключает наслаждение ими со стороны тысячи других. «Эти занятия не совращают нас ни на что злобное, завистливое или злонамеренное» и поэтому могут быть исключены из общей презумпции против эгоизма<sup>37</sup>.

Отождествление Хатчесоном моральной добродетели и благожелательности, проблематизирующее обязанности перед собой и Богом и ведущее к их редукционистскому пониманию, стало важным шагом в формировании современного образа морали. Оно послужило поводом для широкой дискуссии, в которой приняли участие многие «британские моралисты» XVIII в.: Джозеф Батлер, Джон Бэлгай, Ричард Прайс, косвенно – Дэвид Юм и Адам Смит. Этот малоизученный теоретический спор о содержании моральных ценностей и норм требует от исследователей этической мысли эпохи раннего Нового времени специальных усилий по его реконструкции и историко-философской контекстуализации. Такова дальнейшая перспектива представленного в данной статье исследования. Последующее движение этики к современному пониманию морали также было остро дискуссионным. Даже в этической мысли последних десятилетий мы видим отдельные попытки продемонстрировать, что отождествление морали с заботой о других людях

<sup>37</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 212–214.

и честным отношением к ним является произвольной вивисекцией живого нравственного опыта<sup>38</sup>. Отсюда следует, что проанализированная в статье проблема имеет не только «археологический» смысл. Концепции и теоретические противостояния моральной философии раннего Нового времени остаются важным ресурсом этики и по сей день.

### Список литературы

*Апресян Р.Г.* История этики Нового времени: Лекции и статьи. М.: Директ-Медиа, 2014. 359 с.

*Милль Дж.С.* О свободе // О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М.: Наука, 1995. С. 357–358.

*Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах // *Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А.* Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 41–262.

*Darwall S.* The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640–1740. Camb.: Cambridge University Press. 1995. 352 p.

*Haidt J.* The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. N. Y.: Vintage Books, 2013. 528 p.

*Heydt C.* Self-Ownership and Moral Relations to Self in Early Modern Britain // History of European Ideas. 2014. Vol. 42. № 2. С. 222–242.

*Hutcheson F.* A System of Moral Philosophy in Three Books. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755.

*Moore J.* Evangelical Calvinists Versus the Hutcheson Circle: Debating the Faith in Scotland, 1738–1739 // Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550–1800 / Ed. by A. Dunan-Page, C. Prunier. Dordrecht: Springer, 2013. P. 177–194.

*Radcliffe E.S.* Love and Benevolence in Hutcheson’s and Hume’s Theories of the Passions // British Journal for the History of Philosophy. 2004. Vol. 12. № 4. P. 631–653.

*Scott W.R.* Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy. Camb.: Cambridge University Press, 1900. 296 p.

*Skoczylas A.* Mr. Simson’s Knotty Case: Divinity, Politics, and Due Process in Early Eighteenth-century Scotland. Montreal: McGill-Queen’s Press, 2001. 403 p.

### Francis Hutcheson and the Possibility of Moral Virtue beyond the Scope of Benevolence

*Andrey V. Prokofyev*

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The ethics of Francis Hutcheson is an important milestone in the history of the modern conception of morality. This conception presupposes that moral values and requirements motivate agents to seek the good of other person, other people, society, and humanity. The non-other-regarding virtues and duties lie beyond the limits of morality or occupy a marginal niche within these limits. Hutcheson identifies moral good with benevolent feelings and actions sprang from them. However, there are some fragments in his works where actions and features of character lacking in apparent ties with needs and interests of other people

<sup>38</sup> См.: *Haidt J.* The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. N. Y., 2013. P. 92–187.

have moral significance. The author tries to show that Hutcheson does not depart from his identification of morality with benevolence because he believes that many virtues and duties though appear non-other-regarding actually have implicit tie with the good of other people and especially with the good of society (“the whole system”). To put it differently, he demonstrates the possibility to reduce them to benevolent feelings. The paper contains an analysis of some major directions of this reduction. The first pertains to duties to God, the second reinterprets the duty to care for oneself, and the third reveals altruistic aspects of the human aspiration to beauty and truth.

**Keywords:** morality, early Modern ethics, benevolence, non-other-regarding virtues and duties, Frances Hutcheson

## References

- Apressyan, R.G. *Istorija jetiki Novogo vremeni: Lekcii i stat'i* [History of Modern Ethics: Lectures and Papers]. Moscow: Direkt-Media Publ., 2014. 359 pp. (In Russian)
- Darwall, S. *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 352 pp.
- Mill, J.S. “O svobode” [On Liberty] // *O svobode: Antologija zapadno-evropejskoj klassicheskoj liberal'noj mysli* [On Liberty: The Anthology of Classical Liberal Western European Thought]. Moscow: Nauka Publ., 1995, pp. 357–358. (In Russian)
- Haidt, J. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage Books, 2013. 528 pp.
- Heydt, C. “Self-Ownership and Moral Relations to Self in Early Modern Britain”, *History of European Ideas*, 2014, Vol. 42, No. 2, pp. 222–242.
- Hutcheson, Fr. “Issledovanie o proiskhozhdenii nashih idej krasoty i dobra” [“An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue”], trans E. S. Lagutin, in: Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith. *Aesthetics*. Moscow: Iskustvo Publ., 1973, pp. 41–269. (In Russian)
- Hutcheson, F. *A System of Moral Philosophy in Three Books*. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755.
- Moore, J. “Evangelical Calvinists Versus the Hutcheson Circle: Debating the Faith in Scotland, 1738–1739”, in: *Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550–1800*, ed. by A. Dunan-Page, C. Prunier. Dordrecht: Springer, 2013, pp. 177–194.
- Radcliffe, E.S. Love and Benevolence in Hutcheson’s and Hume’s Theories of the Passions, *British Journal for the History of Philosophy*, 2004, Vol. 12, No. 4, pp. 631–653.
- Scott, W.R. *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900. 296 pp.
- Skoczylas, A. *Mr. Simson’s Knotty Case: Divinity, Politics, and Due Process in Early Eighteenth-century Scotland*. Montreal: McGill-Queen’s Press, 2001. 403 pp.



А.К. Судаков

## Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат\*

*Судаков Андрей Константинович* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

Подвергнув критике традиционные доказательства бытия Божия, в «Критике практического разума» Кант сделал попытку доказать нравственную необходимость постулирования бытия верховной божественной личности как условия осуществления «производного высшего блага», понимаемого как необходимая связь добродетели и соразмерного ей счастья/блаженства конечных существ. Место онтологических и космологических аргументов занимает этикотеология, апеллирующая к условиям реализации морального закона и смыслу человеческого счастья. В статье рассматривается внутренняя логика этого кантовского доказательства и проблемы, которые оно порождает в контексте кантианской морали. С этим контекстом плохо согласуется уже само двусоставное понятие производного высшего блага, связывающего добродетель и счастье. Специфически кантовский взгляд на счастье/блаженство как принципиально неопределенный идеал «не разума, а только воображения», рождающий антиэвдемонистическую нравственную доктрину, для которой высшее благо есть безусловно добрая воля, едва ли совместим с требованием метафизических и теологических гарантий пропорционального нравственности счастья. Реализация высшего этического блага включает борьбу и вместе с ней кантианскую добродетель как моральный образ мыслей в борьбе. Наконец, христианское учение о Боге, признание которого кенигсбергский философ хотел бы объявить необходимым по моральным соображениям, не включает в себе обещаний и тем более гарантий эвдемонии в широком смысле слова, но разделяет с кантианской моралью строгий ригоризм. Этика с односоставным понятием высшего блага фактически снимает проблему теодицеи с повестки дня; двусоставное высшее благо реанимирует проблему теодицеи не в самом перспективном ее варианте: так, место благодати в этой новой теодицее занимает нравственность. Позднейший немецкий идеализм в своих построениях философии религии оставил это странное кантовское доказательство Бога в стороне.

**Ключевые слова:** Кант, высшее благо, постулат, бог, христианство, моральная необходимость, добродетель, блаженство, теодицея

---

\* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта, осуществленного при поддержке РФНФ, грант 15–03–00211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

О кантовской этико-теологии после двух сотен лет исследований, критик и обсуждений очень сложно сказать что-то новое. Я постараюсь представить в нижеследующем беглое изложение аргументации Канта в пользу его «постулата» бытия Божия и некоторые соображения о том, почему, на мой взгляд, оценка этого постулата в знаменитом романе М.А. Булгакова является историко-философски, более того, строго кантиански, совершенно корректной, даже если она исходит, приблизительно говоря, из уст своего рода Мефистофеля.

### Структура кантовского практико-философского аргумента

Своеобразие этой аргументации уже в том, что, по Канту, к допущению существования высшего существа приводит постулируемая моральным законом возможность соразмерного нравственности блаженства (счастья) разумных существ. В «Критике практического разума», где мы и находим то, что может быть с оговорками определено как кантовское «доказательство» бытия Божия, понятие высшего блага мыслится состоящим из двух элементов, или двусоставным; из этих элементов высшего блага Бог выступает гарантом достойного добродетели счастья/блаженства, а не самой по себе добродетели.

Счастье/блаженство – это состояние разумного существа, когда в его существовании все происходит согласно его воле и желанию (*nach Wunsch und Willen*); чтобы так было в самом деле, нужно, чтобы природа согласовалась со всеми целями существа и с определяющим основанием его воли. Кант-этик, конечно, радикальный противник всякого натурализма, он повторяет также и здесь: веления морального закона становятся для нас нормативными через определяющие основания, независимые от природы (природы в широком смысле, а также и природы человека), а поэтому также и от согласия природы с нашей эмпирической волей. Однако закон обращен к конечному существу, действующему в мире и точно знающему о себе, что оно – не причина мира и природы, но часть мира и постольку зависит от него<sup>1</sup> и что поэтому силой своей собственной воли оно не может достичь согласия природы в целом со своими целями; для этого пришлось бы пересоздать природу мира. Разумное существо сознает свою неспособность и бессилие сделать природу совершенно согласной с целями его потребностей и с теми практическими правилами, которыми оно руководствуется в преследовании своих мирских удовлетворений<sup>2</sup>. Необходимая связь между добродетелью и пропорциональным ей счастьем/блаженством не может следовать как результат собственных усилий существа; однако и «в моральном законе нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней блаженством существа, принадлежащего к миру как часть и потому зависимого от него»<sup>3</sup>. Тем не ме-

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 4 т. на немецком и русском языках. Т. 3. М., 1997. С. 625.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. Говоря подобное, Кант как бы мимоходом и попутно открывает читателю «Критики» чистую правду о законе и высшем благе в своей этике. Кантов моральный закон (точно так же, как и моральный закон Евангелий) совершенно отвлекается от измерения «блаженства», не обещает «блаженства» ни всем людям, ни даже только одним мудрецам в пропорции их добродетели; Кантов закон, как и закон Евангелий, призывает искать только доброй воли и

нее такая связь постулирована как необходимая в практической задаче разума, коль скоро закон разума предписывает существам предпринимать усилия для осуществления высшего блага. Если нам вменяется долг содействия высшему благу, это высшее благо должно быть, по меньшей мере, возможно в мире, чтобы верховная практическая норма не оказывалась радикальной утопией. Возникает странное положение: моральный закон сам по себе не предполагает постулата связи добродетели и счастья, а предписываемое этим законом высшее благо эту связь якобы предполагает! Приходится вспомнить, что в «Основоположении к метафизике нравов» высшим благом была наименована только добрая воля безотносительно ко всем другим возможным условиям и «постулативным» допущениям<sup>4</sup>. Как согласовать между собой два понятия о высшем благе? Этот вопрос оставляется без ответа, само их различие остается без внимания. Если теперь разумное существо в мире не является причиной действительности мира и природы, то, постулируя необходимую связь добродетели и пропорционального ей блаженства, мы постулируем также «существование отличной от природы причины всей природы», которая может быть достаточным основанием этой нравственно-должной связи. А чтобы быть таким достаточным основанием, постулируемая причина должна быть также основанием соответствия природы с «законом воли разумных существ», то есть с моральным законом как верховным определяющим основанием воли этих существ. Иначе говоря, эта причина должна быть основанием и гарантом того, что природа мира будет такова, чтобы в ней были возможны все пропорциональные нравственности существ удовлетворения их частных целей (а не было, например, постоянного препятствия и ограничения для этих удовлетворений в частности и для счастья/блаженства в его целом). Причина природы должны быть причиной соответствия природы с моральным законом, который дан существам в представлении о нем, то есть в моральном сознании; итак, причина природы должна быть основанием согласия природы с моральным умонастроением конечного разумного существа. Итак, высшее благо в мире возможно только при условии признания существующим «высшего начала, которое заключает в себе причинность, сообразную моральному умонастроению»<sup>5</sup>. Достаточно привычный к естественно-научной логике мышления, Кант сознательно допускает здесь возможность, что постулируемое высшее начало может оказаться и стихийным, чисто физическим, неразумным, или во всяком случае безличным. Однако он утверждает, что с его постулатом согласуется только убеждение, что это существо действует по представлению о законе, а

---

Царства ради них самих, «и все сие приложится вам». Постулирование необходимой связи между добротой нрава и блаженством доброго человека есть эвдемонистический догмат языческой морали и моральной философии, о котором в «Основоположении к метафизике нравов» Кант еще как бы ничего не знал. Появление в «Критике практического разума» или воспроизведение в ней (если учесть присутствие его в «Критике чистого разума») двусоставного высшего блага прямо противоречит этому заявлению философа Канта, который здесь подчеркивает: моральный закон не содержит оснований для надежд на блаженство.

<sup>4</sup> «Эта воля не может быть... единственным и всецелым благом, но она должна быть все же высшим благом и условием для всего прочего, даже и для всякого стремления к блаженству» (Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т. на немецком и русском языках. Т. 3. М., 1997. С. 69). Ср. также: в воле разумного существа «только и можно найти высшее и безусловное благо» (там же. С. 83).

<sup>5</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 627.

потому само есть «интеллигенция», разумное существо, причинность которого есть некоторая воля (в самом деле, для того, чтобы быть причиной согласия чего-либо с моральным законом, нужно иметь сознание этого закона; постольку представление о моральном законе должно быть свойственно не только подданным верховного главы царства целей, но и ему самому; а стало быть, он должен быть мыслим как интеллигенция и воля). Для возможности высшего блага в мире необходимо, следовательно, предположить разумно действующее собственной волей существо, которое через свои рассудок и волю есть причина всей природы и всякой частной объективной целесообразности в ней. Такое существо есть личный Бог-Творец мира. Поэтому, постулируя возможность (а тем более – безусловную необходимость) высшего блага в мире и постольку постулируя вслед за Лейбницем, что этот мир есть или может быть наилучшим среди мыслимых возможных миров, мы уже этим самым постулируем действительность высшего первоначального блага, то есть – бытие Божие. Высшее благо возможно в мире «только при условии бытия Божьего»<sup>6</sup>. Признание моральной необходимости содействовать в мире высшему благу разумных существ неразрывно связано с признанием бытия Божия, или постулированием такового. Итак, признавать бытие Божие «морально необходимо», хотя, добавляет Кант как философ Просвещения, это всего лишь субъективная необходимость. Там, где (как выяснила критика традиционных доказательств бытия Божия в «Критике чистого разума») нет убедительной логической необходимости, на ее место успешно и убедительно заступает моральная необходимость. Доказательство постулата как бы завершено.

Сам по себе, как недоказательная для теоретического разума посылка, он, с точки зрения Канта, ни теоретического, ни тем более нормативного значения не имеет. Ключевым является для Канта философское обоснование того, почему разум должен принимать этот постулат, хотя и не может чисто спекулятивными доводами обосновать его. Постольку не подлежит сомнению, что постулат Канта имеет философско-богословское значение только в связи с подпиранием его (или подпиранием недостаточно, но это уже следующий вопрос) этическим (практико-философским) аргументом.

### Профессор Воланд и этико-теология

И все же приходится вспомнить оценку его в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита». Михаил Александрович Берлиоз как неспециалист в вопросе, которому приходится иметь дело с данной темой только в порядке «атеистического просвещения» на общественных началах, говорит коротко: «Доказательство Канта... также неубедительно»<sup>7</sup>. Магистр Воланд высказывается более развернуто: «Ведь говорил я ему тогда за завтраком: “Вы, профессор, воля ваша, что-то нескладное придумали! Оно, может, и умно, но больно непонятно. Над вами потешаться будут”»<sup>8</sup>. Отметим только некоторые, наиболее очевидные «нескладности» этого доказательства.

<sup>6</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 627.

<sup>7</sup> Булгаков М.А. Мастер и Маргарита // Булгаков М.А. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. Москва; Минск; Франкфурт, 1998. С. 11.

<sup>8</sup> Там же. С. 12.

### а) Нескладности этические

Во-первых. Блаженство понимается здесь как состояние всестороннего удовлетворения влечений разумного существа; для того, чтобы такое состояние могло быть достигнуто, сама внешняя природа должна быть устроена в согласии с этими влечениями. Однако, аргументирует Кант, само конечное разумное существо природы не может обеспечить такого всестороннего согласия ее со своими целями. Само по себе это совершенно верно, если не додумывать далее и не сказать, что ведь конечное разумное существо природы не может обеспечить себе постоянного и всестороннего блаженства в отношении всех своих влечений. Больше того, не кто иной, как сам же Кант, настаивал, что это существо не может даже указать определенно, чего именно оно желает под именем блаженства, так что понятие счастья/блаженства совершенно неопределенно и есть «идеал не разума, но воображения, покоящийся только на эмпирических основаниях»<sup>9</sup>, – причем это так совершенно независимо от того, сам ли человек кузнец своего блаженства/счастья или он должен допустить в качестве кузнеца своего блаженства/счастья какое-то иное разумное существо, – то есть, до и независимо от всякой этико-теологии. «На свете счастья нет», – констатируют философы и поэты, а Кант берется доказывать свой будто бы теологический постулат разума с таким видом, как будто оно на свете есть как нечто определенное и общеизвестное и «только» не может быть следствием усилий самого человека.

В этом же контексте открывается еще один странный момент кантовской этико-теологической аргументации: кантовское доказательство стремится, как к чему-то самоочевидно желательному, к *соответствию природы целям существа*. Однако ведь такое соответствие создает состояние, в котором существу, строго говоря, не приходится *противостоять* силам природы для достижения желанной цели, то есть состояние, когда удовлетворение достается существу *без борьбы* и, в последовательном случае, *без труда*. Это даровое, по гамбургскому счету, совокупное удовлетворение представляется не только как нормальное и всеобщим образом желательное всякому разумному существу, но даже как такое, которое долженствует ему гарантировать высшая воля. Парадокс состоит, однако, в том, что она должна при этом гарантировать соответствие этого удовлетворения *добродетели* существа, его нравственному умонстроению, которое в кантовской этике существенным образом есть «моральный образ мыслей в *борьбе*»<sup>10</sup>. Метафизическое высшее благо мира мыслится *исключающим* эту борьбу; нравственное умонстроение *предполагает* борьбу и преодоление как свой существенный момент. Высшее благо, которое постулирует «Критика практического разума», в отличие от высшего блага собственно кантианской, как и строго христианской, моральной философии, хотя и предполагает *воздаяние праведникам*, принципиально не предполагает никакого *подвига* даже как условия этого воздаяния.

Во-вторых. Не одно и то же – сказать, что согласие природы с целями влечений существа зависит *не* от воли самого существа, – и сказать, что оно зависит *не только* от воли самого существа (но, стало быть, в какой-то степени

<sup>9</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 137.

<sup>10</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 505.

и от нее): доказательство же Канта без явного предупреждения и логического оправдания отбирает у человека право быть кузнецом своего (пусть даже морально достойного) счастья/блаженства и вручает это полномочие Богу, так что потом философу приходится делать специальные оговорки, чтобы не быть понятым в прямолинейно теонормном смысле. По логике развернутого Кантом аргумента, даже частичная причастность человека к созданию связи между своей добродетелью и блаженством уменьшает «моральную потребность» в признании бытия Божия, если вообще допускать, что таковое нужно человеку именно для гарантии связи добродетели и счастья/блаженства. Высшее благо в мире возможно «только при допущении интеллигенции»<sup>11</sup>, говорит нам Кант; однако в «Основоположении к метафизике нравов» он признавал такой же интеллигенцией конечное разумное свободное существо и в частности человека, утверждая, например, что всякое «разумное существо должно признавать само себя *в качестве интеллигенции*... принадлежащим не к чувственному, но к умопостигаемому миру»<sup>12</sup>. Сотрудничество Бога и человека в деле спасения, признаваемое халкидонским нравственным богословием, может быть распространено и на проблему синтеза добродетели и счастья/блаженства. Кант этой возможности даже не рассматривает, а между тем она серьезно меняет картину его этико-теологии.

### б) Нескладности богословские

В-третьих. Почему Кант вообще трактует блаженство и счастье как синонимы? Что, собственно, должно и может быть поставлено в пропорцию к добродетели разумного существа – блаженство или счастье? Если еще можно сказать о христианском Боге, что он обещает верующим в Него вечное духовное наслаждение как блаженство жизни с Ним в вечности, то едва ли можно сказать, будто бы христианский Бог обещал верующим в Него, что в меру и в пропорцию их веры в Него и их добродетели все в их жизни будет идти «по их воле и желанию». Напротив, в Евангелии установлено и апостолами как очевидная духовная истина утверждено, что «все хотящие благочестно жити о Христе Иисусе *гоними* будут» (2 Тим. 3:12). Постольку в христианском нравственном богословии элементом высшего производного блага является во всяком случае некое иное блаженство, а не то, из которого исходит Кант в своем доказательстве постулата. Первая часть доказательства доказывает *слишком много* для религиозной морали и, в частности, христианского нравственного богословия.

В-четвертых. В нравственном богословии и собственно богословском, и с некоторых пор также философском, эта постановка вопроса то и дело вызывала проблему, которая, например, у Лейбница получила название «теодицеи»: оправдания Бога-Творца ввиду несправедливостей и моральных несовершенств мира. Нравственное богословие с односоставным понятием нравственного высшего блага проблему теодицеи принципиально снимает; нравственное богословие с двусоставным высшим благом из нравственности и пропорцио-

<sup>11</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 629.

<sup>12</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 239.

нального ей блаженства (счастья) реанимирует эту проблему в не самом выгодном для Бога-Творца варианте. Таким образом, Кант «Критики практического разума» уже не может без противоречия самому себе предпринимать сочинения на тему «О неудаче всех доселе бывших философских попыток в теодицее».

В-пятых. Если причина соответствия добродетели и счастья не есть воля человека, то это еще не означает, что эта причина есть отличная от природы причина; оптимистическая этика на началах натурализма может верить, что это соответствие есть необходимый закон самой природы (воли). Такая этика есть, конечно, догматическая нравственная философия, но просто игнорировать ее позицию в этом месте доказательства в эпоху Канта было никак невозможно. Данный пункт Кантова аргумента есть, несомненно, самое слабое его место, его, так сказать, «ахиллесова пята».

В-шестых. Только на этом шаге доказательства Кант собственно вводит свой постулат Бога, которого признает здесь как разумную причину мира и природы, сознающую (представляющую) нравственный закон как мотив воли, то есть чисто нравственное умонастроение, обладающее причинностью. Самое сомнительное во всем доказательстве есть положение, что такая разумная воля как причина всей природы, сознающая нравственный закон, своей высшей волей гарантирует и обеспечит конечному разуму блаженство (счастье) в широком (эвдемонистическом), а не только в узком (религиозно-нравственном и преимущественном внутреннем) смысле слова, что было бы более соответственно духовному смыслу христианского учения. Христианский Бог блаженства в этом широком смысле, как мы уже сказали, не обещает и постольку гарантировать не может и даже не должен. Намерение Канта возложить на Творца миров не просто вознаграждение добродетельным людям за их добродетель (что уже вызывало бы, впрочем, проблемы в радикально антиконсеквенционалистски настроенной этике Канта), а специально и только гарантию необходимой связи добродетели и блаженства добродетельных превращает этико-теологию по Канту целиком в новую версию лейбницево-теодицеи без всяких надежд на успех таковой. Собственно, уже в «Критике практического разума» мы встречаемся и с кантовским аналогом учения о «предустановленной гармонии», когда философ говорит о Царстве Божием, «где природа и нравственность приводятся святым творцом в гармонию, самое по себе чуждую для каждой из них, и этот творец делает возможным высшее производное благо»<sup>13</sup>. Если мы сравним этот набросок с философской теологией самого Лейбница, то обратим внимание прежде всего на то, что место «нравственности» в его схеме занимает «благодать» и что поэтому этой схеме предшественника более соответствует односоставное понятие о высшем благе, – как и на то, что «природа» не вполне закономерно оказывается здесь синонимом «блаженства», – или, если выразиться более строго: достойного нравственности совокупного эмпирического удовлетворения, или царства эмпирических целей конечного существа.

Доказывающий слишком много...

Каков же итог шести поневоле суммирующихся «нескладностей»? Кантовское этическое «доказательство бытия Бога», предложенное философом в «Критике практического разума» в виде обоснования «морально необходи-

<sup>13</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 637.

мого» постулата отличной от природы причины всей природы, как наделенного волей верховного разумного существа, *доказательством бытия Божия* в строгом смысле слова не является, не в последнюю очередь потому, что именно отличие божественной причины природы от самой природы, именно *трансцендентно-личный* характер этой причины, – бывший и во времена Канта, и тем более вследствие развития естественных наук в последующие эпохи крайне сомнительным для натуралистической философии, – Кант *вообще не достаивает доказательства*. В качестве доказательства, кантовский аргумент имеет поэтому силу только для уже разделяющих спиритуалистические или персоналистические предпосылки в метафизике, и потому кантовская этико-теология, в отличие от традиционной физико-теологии, не может иметь «миссионерского» применения. Сопряжение добродетели и пропорционального ей счастья/блаженства конечных разумных существ, не являющееся, по общему признанию, необходимым фактически или физически, Кант желает обосновать как производное высшее благо мира и постольку как необходимое этически или нравственно. Однако эта посылка оказывается избыточной для ригористической этики как на кантиански-персоналистических, так и на христианских основаниях: в намерения христианского Бога такая связь добродетели и совокупного эмпирического удовлетворения потребностей в качестве морально необходимой отнюдь не входит, и поэтому такого производного высшего блага нравственное богословие утверждать не собирается. Не будучи доказательством бытия Божия по форме, Кантов аргумент доказывает слишком много для христиан (как, впрочем, и для кантианцев) с точки зрения этического содержания. Не доказав того, что должно дать «правильное» доказательство бытия Божия, в метафизическом аспекте, он «доказывает» то, чего христианская моральная теология для своих целей не только не требует, но и не допускает. Он может быть убедителен и, вероятно, полезен только для строго секулярного персоналистического идеализма, но не для нравственного богословия.

Не случайно последующее развитие философской теологии в немецком классическом идеализме, и прежде всего у Фихте, было связано не столько с кантовским постулатом бытия Божия в его собственном смысле, сколько с этически осмысленной идеей царства личных целей как царства Божия, то есть с тем, что можно считать этической и религиозной метафизикой «Основоположения к метафизике нравов», тогда как и пресловутое «шестое доказательство», и в целом этически-метафизические построения второй кантовской «Критики» по справедливости остались преимущественно достоянием кантианства и кантоведения.

### Список литературы

- Булгаков М.А.* Мастер и Маргарита // *Булгаков М.А.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М.; Минск; Франкфурт: Панпринт, 1998. С. 5–406.
- Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3. М.: Моск. Филос. фонд, 1997. С. 276–733.
- Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3. М.: Моск. Филос. фонд, 1997. С. 38–275.



## Kant on His Way towards a Demonstration of God's Existence, or: One Unfortunate Postulate

*Andrey K. Sudakov*

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

After having criticized the traditional arguments for the existence of God, Kant in his *Critique of Practical Reason* attempted to prove the moral necessity of postulating the existence of a supreme divine personality as a precondition for the realization of the “derivative highest good”, which is conceived as a necessary connection between virtue and beatitude/happiness of finite creatures in proportion to this virtue. Ontological and cosmological arguments are replaced by that of ethico-theology which appeals to the conditions of fulfilment of moral laws as well as to the sense of human happiness. The paper deals with the internal logic of Kant's argument and with the problems it presents within the context of Kantian moral theory. A two-part concept of the derivative highest good, connecting virtue to happiness, could hardly comply with this context. The genuinely Kantian account of happiness/beatitude as an essentially indefinite ideal “not of reason, but of imagination”, giving rise to an anti-eudemonistic moral doctrine in which the highest good is only an unconditionally good will, is hardly unifiable with any request for metaphysical and theological warranties for a happiness well-proportioned to personal virtue. The final realization of the highest ethical good excludes struggle and therefore Kantian virtue as moral mentality in struggle. Finally, the Christian doctrine of God, the acknowledgement of which the philosopher of Koenigsberg claims to be necessary for purely moral reasons, does not contain neither promises nor warranties of beatitude in the wide sense of the notion, but shares the strictly rigorist stance of Kantian morals. The ethical theory with a monomial notion of highest good does in fact dismiss the problem of theodicy; a two-part notion of highest good revivifies the problem of theodicy in the least promising of its possible versions; e. g. grace in this new theodicy is replaced by morality. The constructions in the field of philosophy of religion by posterior German idealists had mostly left this strange postulative argument Kants aside.

**Keywords:** Kant, highest good, postulate, god, Christianity, moral necessity, virtue, happiness/beatitude, theodicy

### References

Bulgakov, M.A. “Master i Margarita” [Master and Margaretha], in: M.A. Bulgakov. *Sobranie sochinenii, 3 t.* [Collected works, 3 vols.], vol. 3. Moscow; Minsk; Frankfurt: Panprint Publ., 1998, pp. 5–406. (In Russian)

Kant, I. “Kritika prakticheskogo razuma” [Critique of practical reason], in: I. Kant. *Sochineniya na nemezkom i russkom yazykakh, 4 t.* [Works in German and In Russian, 4 vols.], vol. 3. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond Publ., 1997, pp. 276–733. (In German and Russian)

Kant, I. “Osnovopolozheniye k metafizike нравов” [Groundwork for the metaphysics of morals], in: I. Kant. *Sochineniya na nemezkom i russkom yazykakh, 4 t.* [Works in German and In Russian, 4 vols.], vol. 3. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond Publ., 1997, pp. 38–275. (In German and Russian)

## МЕТАФИЗИКА И ЭТИКА В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

В декабре 2017 г. в секторе этики Института философии РАН с докладом «Метафизика Аристотеля как основа его этики» выступил А.А. Санжениаков. По докладу состоялась интересная дискуссия, получившая продолжение в заочном режиме. «Этическая мысль» публикует доклад и тексты выступлений.

*А.А. Санжениаков*

### Метафизика Аристотеля как основа его этики\*

*Санжениаков Александр Афанасьевич* – научный сотрудник. Институт философии и права СО РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; e-mail: sanzhenakov@gmail.com

В статье рассматривается проблема соотношения метафизики и этики Аристотеля. Автор предпринял попытку показать, что некоторые метафизические понятия сыграли определяющую роль в этике Аристотеля. Сначала рассматривается понятие «сущность» (ousia) и показывается, что благодаря этому понятию становится осмысленным и обоснованным положение из первой книги «Никомаховой этики» о счастье как выполнении человеком собственного назначения (ergon). Этот подход, который мы обозначили как «эссенциальный», в целом вполне адекватно отражает этику Аристотеля в той мере, в какой она является этикой добродетели. Однако через апелляцию к фрагменту EN 1140b16–20 было показано, что в этике Аристотеля также присутствует деонтологическая линия, которая не может быть отражена в рамках вышеобозначенного подхода. В связи с этим было предложено обратиться к понятию «деятельность» (energeia) как к обладающему большим потенциалом. Дело в том, что это понятие, с одной стороны, включает в себя все те смыслы, которые несет в себе понятие «сущность», и тем самым позволяет представить аретологическую сторону этики Аристотеля, а с другой, содержит в себе такие смысловые уровни, которые раскрывают деонтологическую составляющую его этики. Таким образом, метафизические основания этики Аристотеля могут быть выявлены как посредством понятия «сущность», так и посредством понятия «деятельность», но в последнем случае речь идет о более полном раскрытии этического учения Аристотеля.

\* Текст подготовлен в рамках проекта, финансирующегося из средств гранта Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых, грант № МК–589.2017.6.

**Ключевые слова:** этика, метафизика, Аристотель, сущность, деятельность, актуальность, добродетель, деонтология

В настоящей статье будет рассмотрена проблема выявления метафизических оснований аристотелевской этики. Но прежде чем приступить к главной теме, стоит остановиться на ее актуальности и оправданности.

В современной философии наблюдается явление, которое можно обозначить как деаксиологизация дискурса. Суть его заключается в элиминировании нравственной проблематики из теоретических изысканий, касающихся человеческой практики. Проиллюстрировать это тревожное явление можно на примере Дж. Сёрля и его теории интенциональности. На первых страницах своего исследования Сёрль заявляет, что «ни одна теория рациональности не может дать алгоритма для принятия правильных решений»<sup>1</sup>. В связи с этим результаты человеческой деятельности оцениваются не по критерию *правильности*, а по критерию *успешности* (достигнута цель или нет, удовлетворено желание или нет). Представляется, что не последнюю роль в этом явлении сыграл отказ Сёрля допустить наличие истинности и ложности в практической области: «...желания и намерения не бывают истинными или ложными; они либо исполняются, либо не исполняются, в зависимости от того, соответствует или не соответствует реальности их содержание»<sup>2</sup>.

Ранее в своей статье на примере философии Аристотеля я постарался показать, что перенос понятия истины на почву практического разума (или как минимум введение аналогов этого понятия) позволяет избежать тотальной деаксиологизации, которую мы наблюдаем у Сёрля<sup>3</sup>. Возникает вопрос: почему Аристотель мог позволить себе использование эпистемического понятия в непривычном контексте практического разума, а современные философы не могут? Помимо очевидной причины дисциплинарного обособления, следует также назвать планомерное удаление метафизических оснований из-под здания эпистемологии, что наибольшим образом было свойственно аналитической философии прошлого века<sup>4</sup>. С нашей точки зрения, в философских системах прошлого метафизика выступала единым фундаментом как для теории познания, так и для этики, поэтому отказ признавать наличие этого фундамента привел к утрате связи этики и эпистемологии. Таким образом, сегодня перед философией в целом и перед этикой в особенности стоит серьезная задача: решить, каким образом моральная составляющая практического разума может быть актуализирована в условиях современного дискурса. Для этого потребуются, во-первых, выяснить, какие аналоги основных эпистемических понятий могут успешно функционировать в рамках практического разума в той версии, как его понимают современные философы. Во-вторых, указать, как метафизика (или то, что играет ее роль в современных условиях) может стать основой

<sup>1</sup> Сёрль Дж. Рациональность в действии / Пер. А. Колодия, Е. Румянцевой. М., 2004. С. 13.

<sup>2</sup> Там же. С. 54.

<sup>3</sup> Санженяков А.А. Две истины Аристотеля и теория интенциональности Дж. Сёрля // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2016. 2(1–2). С. 39–47.

<sup>4</sup> В то же время следует отметить, что наряду с отказом от метафизики в нач. XX в. существовала тенденция на построение новой метафизики. См.: Макеева Л.Б. Язык, онтология, реальность. М., 2011.

моральной философии. Эти широкомасштабные задачи требуют предварительного исторического исследования. Настоящая статья представляет собой одну из попыток такого исследования.

Я хотел бы остановиться на некоторых аспектах проблемы взаимосвязи метафизики и этики Аристотеля. По этому вопросу исследователи делятся на два равных лагеря: одни утверждают, что эти два раздела аристотелевской философии имеют неслучайную взаимосвязь (то есть ряд положений метафизики имели решающее значение для ряда положений этики и/или наоборот), другие, напротив, полагают, что эти две области знания не имеют серьезных теоретических и концептуальных связей<sup>5</sup>. Более традиционной и более правдоподобной кажется вторая точка зрения. В ее пользу говорит, на первый взгляд, строгое дисциплинарное разграничение<sup>6</sup>, проведенное самим Аристотелем. Достаточно напомнить о различии эпистемического и практического поисков по их предмету, методу и цели: первый имеет своим предметом сущее, начала которого не могут быть иными, методом – эпистемический силлогизм, а целью – *эпистему*; второй в качестве предмета имеет сущее, начала которого могут быть иными, метода – практический силлогизм и цели – поступок<sup>7</sup>. Однако в пользу противоположной точки зрения выдвигаются не менее убедительные доводы. Сторонники унитарного подхода предлагают три возможных варианта взаимоотношений: 1) метафизика является базой для этики; 2) этика выступает основанием метафизики; 3) обе дисциплины взаимообусловлены. В этом докладе мы обратимся только к первому варианту. С этой целью мы рассмотрим возможные метафизические основания аристотелевской этики через призму современных подходов к этой проблеме, что позволит ознакомиться с данной проблематикой, выяснить степень ее разработанности, а также наметить пути дальнейшего ее развития.

Беглый обзор исследований по теме показывает, что современные комментаторы Аристотеля по большей части склоняются к *эссенциальному подходу* – так мы будем условно именовать ряд интерпретаций, в рамках которых понятию «сущность» отводится главенствующая роль в определении метафизических оснований аристотелевской этики. Обратимся к отдельным авторам, чтобы на их примере показать суть этого подхода. Одним из ярких представителей эссенциального подхода является Теренс Ирвин. Он полагает, что в самом начале «Никомаховой этики» Аристотель выдвигает два фундаментальных тезиса, которые не могли быть обоснованы в рамках этики: (1) существует некое наивысшее благо человека, называемое счастьем (*eudaimonia*); (2) счастье человека сводится к выполнению его собственной функции или специфической деятельности (*ergon*). С точки зрения Ирвина, чтобы обосновать эти тезисы, Аристотелю потребовалось выйти за рамки своей этики и обратиться к психологии и метафизике. В частности, скрытым основанием вышеприведенных тезисов выступает учение о душе как сущности и форме тела (DA 412a19–21). Для Аристотеля, напоми-

<sup>5</sup> Например, см.: *Roche T. On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics // Ancient Philosophy. 1988. Vol. 8. No. 1. P. 49–62; Roche T. In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory // Phronesis. 1992. Vol. 3. No. 1. P. 46–84.*

<sup>6</sup> Вследствие чего в «Никомаховой этике» Аристотель упорно отказывается обсуждать вопросы, выходящие за рамки этической проблематики (EN 1096b30–31; 1102a23–26).

<sup>7</sup> *Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб., 2012. С. 155–184.*

нает нам Ирвин, любая вещь есть то, что она есть, поскольку она имеет форму<sup>8</sup>. Сократ, будучи «вот этим» индивидом, является сущностью, а сущностью он обладает в силу того, что он имеет форму, в данном случае в качестве таковой выступает его естественный род – человек. При этом отличительной чертой человеческой души является наличие в ней разумной части. Человек отличается от животного тем, что он имеет ясное представление о собственном благе и стремление к нему (поскольку, будучи разумным, он обладает универсальными представлениями и способен принимать решения). Это стремление является рациональным, поскольку формируется путем размышления относительно различных вариантов действия. В конечном счете в статус сущности человека и его формы Аристотель возводит стремление человека к собственному благу в виде разумной деятельности<sup>9</sup>. Таким образом, Ирвин полагает, что наряду с другими положениями психологии и метафизики учение о сущности и форме выступает необходимым основанием для аристотелевской этики.

В этом же ключе рассуждает Эд Халпер. В своей статье он ставит схожую задачу: обнаружить связь между «сущностью», упомянутой в этических и политических работах, и «сущностью» из «Метафизики». Сначала он отмечает, что Аристотель (несмотря на четкую линию между практическими и теоретическими дисциплинами) использует техническую терминологию «Метафизики» для описания предметов этики и политики. Так, он говорит о *счастье* как о *деятельности или актуальности (energeia)* (EN I.7. 1098a16–17; IX.9. 1169b28–29; X.6. 1176a35–b5) и, подобно другим актуальностям, характеризует его как *завершенность* (I.7. 1097b20–21). Сделав краткий обзор средних книг «Метафизики» (Met. Z.17, H.6), Халпер заключает, что форма – это функция, которая объединяет материальные части и тем самым является их актуальностью. «Например, – пишет Халпер, – плоть, кости и сухожилия и прочее конституируют единое человеческое существо, поскольку они функционируют совместно, они действуют как единое целое. Это совместное функционирование является актуальностью, которая определяет природу сущности и, что более важно, и *есть* сама по себе сущность: сущность – это совместное функционирование частей»<sup>10</sup>. Подобным образом форма и функция человека заключается в его единстве и тем самым в его актуальности. Интересно, что то же самое справедливо и относительно полиса. По мнению Халпера, полис выступает сущностью или «квази-сущностью», объединяя собственные составные части. Таким образом, выстраивается следующая аналогия: чем более сплоченной является душа, тем более она обладает сущностными признаками и более счастливой она является, чем лучше полис функционирует, тем больше он объединяет граждан и тем более он является полисом. Разум (или скорее разумная часть души) функционирует как форма или же актуальность, объединяя иррациональную часть души, контролируя вождения и желания<sup>11</sup>. Когда все части души работают под управлением разума, индивид – это единство, которое функционирует надлежащим образом и, как следствие, является счастливым.

<sup>8</sup> Irwin T. The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics // Essays on Aristotle's Ethics / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley, 1980. P. 37.

<sup>9</sup> Ibid. P. 48.

<sup>10</sup> Halper E. The Substance of Aristotle's Ethics // The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics / Ed. by M. Sim. Lanham, 1995. P. 4–5.

<sup>11</sup> Ibid. P. 9.

Придерживаясь унитарных взглядов на аристотелевскую антропологию, Халпер выступает с критикой инклюзивистского подхода к этике Аристотеля, согласно которому счастье состоит из нескольких видов благ (душевных, внешних и телесных). Как полагает Халпер, такой подход не согласуется с базовым тезисом о душе, достигшей совершенства и обладающей тем самым унифицирующими свойствами. Иначе говоря, во главе человеческого счастья должен стоять *один-единственный принцип*, и этим принципом является разум. «Счастливая жизнь [человека] должна иметь разум как форму, которая организует различные части»<sup>12</sup>. А далее Халпер делает важный шаг, который отделяет значительным образом его от Ирвина, а именно: он признает, что у нас есть *два* кандидата на роль унификаторов – «это может быть либо теоретический, либо практический разум»<sup>13</sup>. Оба являются совершенствами разумной души.

Как мы видели ранее, Ирвин делает чрезмерный акцент на рациональной части души как видовой характеристики человека, отличающей его от прочих живых существ. Он следует за тезисом Аристотеля, что форма есть актуализация сущностных черт, которая приводит к более полному раскрытию бытия этой вещи, то есть позволяет ей быть такой, какой она должна быть по природе, что в свою очередь расценивается Аристотелем как безусловное благо. Применительно к человеку мы говорим об актуализации разумной части души. Однако Ирвин не уделяет должного внимания тому факту, что разумная часть души, по Аристотелю, двусоставна: в ней выделяются *эпистемическая* (собственно разумная) часть и *логистическая* (рассчитывающая), ответственная за принятие решений. Актуализация этих частей приводит к развитию двух разных добродетелей – *мудрости (sophia)* и *рассудительности (phronesis)*. Именно в этом месте подход Халпера отличается от подхода Ирвина, который не учитывает данного разделения.

Здесь может возникнуть вопрос: можно ли считать рассудительность актуализацией видовой потенции человека? Возможно, нам следует остановиться только на созерцательной способности как истинной человеческой способности и как на самом высшем проявлении человеческих способностей<sup>14</sup>. Однако мы сделать этого не можем, поскольку рассудительность касается принятия решений, а принимать решения может только человек. К тому же, как отмечает Аристотель в VI книге «Никомаховой этики», «назначение [человека] выполняется благодаря рассудительности и нравственной добродетели» (1144а6–7). Следовательно, формой и актуальностью человеческой души будет не только созерцание неизменных сущностей (мудрость), но разумность в принятии решений (рассудительность). Таким образом, перед нами встает вопрос о том, как совместить тезис о форме как актуализации сущностных способностей с положением о двух совершенствах человеческой души.

<sup>12</sup> Halper E. The Substance of Aristotle's Ethics. P. 4–5.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Похоже, такого взгляда придерживался Аристотель в «Протрептике». См.: Тантлевский И.Р. Что есть человек? Абрис ответа в «Протрептике» Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах Стагирита // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. Вып. 2. С. 460–465.

Самым очевидным решением этой дилеммы будет установление соподчинения. Так, некоторые исследователи полагают, что *phronesis* выступает материей для *sophia*, которая в свою очередь является формой<sup>15</sup>. Но это значит, что одна из актуальностей наибольшим образом репрезентирует человека, нежели другая, с чем мы не можем согласиться. Если же мы оставим две формы, в которых реализуются человеческие видовые характеристики, то мы лишимся единого понятия о человеке. В X книге «Никомаховой этики» Аристотель отдает пальму первенства мудрости (*sophia*) и, тем самым, теоретическому разуму, деятельность которого является самой совершенной, и именно к ее реализации должен стремиться человек. Однако тогда возникает вопрос: сколько же останется от человека в этой деятельности? Не стирается ли грань между человеком с его специфическими качествами и сверхчеловеком?

В статье «Человек, зверь и Бог: место человеческого счастья согласно Аристотелю и некоторым философам XX в.» Д. Ахтенберг выступает против того, чтобы мы превращали человека в сверхчеловека. Нам важно установить соответствие человеческого счастья и человека как вида, говорит Ахтенберг, поскольку это позволяет избежать двух ошибок: думать, что мы больше, чем мы есть на самом деле, и предполагать, что мы меньше, чем мы есть в действительности<sup>16</sup>. Как человеку занять надлежащее место? Очевидным образом через выполнение собственной, только ему присущей деятельности. В качестве таковой Аристотель называет действия, основанные на разуме (*logos*). При этом любые действия направлены на то, что мы считаем благом, но наши представления о благе могут быть ошибочными. Поэтому наилучшее благо достигается через развитие мыслительных и нравственных добродетелей, которые обеспечивают совершенную деятельность.

Будет излишним обращать внимание читателя на то, что подход Ахтенберг в конечном итоге приводит нас туда же, куда и подходы Ирвина и Халпера. Из вышесказанного ясно, что представители эссенциального подхода расценивают этику Аристотеля как некоторое продолжение его онтологии. Другими словами, практическая область, где человек ставит цели и достигает желаемого, переживает те или иные страсти, вступает в разного рода отношения с другими людьми – вся эта область призвана быть набором условий, благодаря которым или вопреки которым человек реализует свое видовое различие и тем самым актуализирует свою сущность. С одной стороны, подобный образ этики Аристотеля вполне соответствует античной этике добродетели. В самом деле, добродетель той или иной вещи заключается в ее бытии, и чем полнее последнее, тем более добродетельной (добротной) будет вещь. Однако этот уже укрепившийся образ имеет свои недостатки. Помимо вышеобозначенной проблемы единства понятия «человек», эссенциальный подход имеет куда более серьезный изъян. С нашей точки зрения, он заключается в том, что данный подход не обладает полнотой описания этики Аристотеля, то есть упускает из вида некоторые немаловажные положения. Поэтому в качестве альтернативы эссенциальному подходу мы предлагаем *энергийный подход*<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> См.: *Sim M. Sense of Being in Aristotle's Nicomachean Ethics // The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics / Ed. by M. Sim. Lanham, 1995. P. 51–77.*

<sup>16</sup> *Achtenberg D. Human Being, Beast and God: The Place of Human Happiness According to Aristotle and Some Twentieth-Century Philosophers // The St. John's Review. 1988. Vol. 38. No. 2. P. 22.*

<sup>17</sup> Здесь надо отметить, что движение от сущности (*ousia*) к актуальности (*energeia*) в рамках исследования метафизики Аристотеля, конечно, не является новшеством, но наш отказ от первой категории в пользу второй при отыскании метафизических оснований этики Аристотеля уже предполагает некоторую новизну нашего подхода.

Прежде чем переходить к разработке этого подхода, приведем некоторые справочные сведения об *energeia* в корпусе Аристотеля. Самый базовый и ранний смысл *energeia* сводится к деятельности, которая понимается как реализация способности в отличие от простого обладания этой способностью (*δύναμις*)<sup>18</sup>. Сразу отметим, что данное различие, проистекающее еще из «Протрептика», остается актуальным для Аристотеля и в «Никомаховой этике», где он специально обращает наше внимание на то, что обладание способностью не самое главное, важнее – ее применение и реализация, поскольку и добродетели обретаются через это. «Далее, [все] то, чем мы обладаем по природе, мы получаем сначала [как] возможность (*δυνάμις*), а затем осуществляем в действительности (*τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν*). Это поясняет пример с чувствами. Ведь не от частого взглядывания и вслушивания мы получаем чувства [зрения и слуха], а совсем наоборот: имея чувства, мы ими воспользовались, а не то что воспользовавшись – обрели. А вот добродетель мы обретаем, прежде [что-нибудь] осуществив (*ἐνεργήσαντες*), так же как и в других искусствах» (EN 1103a26–32)<sup>19</sup>. С другой стороны, противопоставление *dunamis* и *energeia*, а также значительная роль последней в рамках практической философии Аристотеля проявляются в подходе к определению человеческого счастья. Определяя счастье как деятельность души сообразно добродетели, Аристотель обращает внимание, что деятельность главнее (*κυριώτερον*), нежели обычное обладание (EN 1098a7, 17)<sup>20</sup>.

Помимо изначального смысла понятия *energeia* как деятельности, Аристотель выделяет другие смыслы. В пассаже *De anima* (255b8–12) Аристотель говорит, что «*energeia* легкого тела состоит в том, чтобы оказаться наверху». Д. Брэдшоу отмечает, что в оксфордском переводе *energeia* передается как «деятельность» (activity). «Но само это предположение довольно несуразное: как правило, мы не думаем о пребывании в каком-то месте как о деятельности»<sup>21</sup>. Скорее здесь речь идет об актуализации природы вещи, причем актуальность понимается в широком смысле, т. е. как реализация без активности. Так, *energeia* постепенно освобождается от ассоциаций с движением и изменением<sup>22</sup>. В этом направлении сквозным сюжетом для философии Аристотеля будет различие *kinēsis* и *energeia*.

В «Метафизике» (IX.6), «Никомаховой этике» (X.3) и «Евдемовой этике» (II.1) Аристотель различает действия, имеющие своей целью нечто помимо себя (цель похудения заключена не в самом процессе, а в его цели – худобе), и действия, имеющие цель в самих себе (в качестве примеров Аристотель приводит процесс видения и размышления, счастливую жизнь)<sup>23</sup>. Первые суть движения (*kinēseis*), ибо «всякое движение происходит во времени и направлено к известной цели (как, скажем, движется строительство), и оно завершено, когда достигнет того, к чему стремится, т. е. по прошествии всего срока или

<sup>18</sup> Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А.И. Кырлежева, А.Р. Фокина. М., 2012. С. 26.

<sup>19</sup> Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 78.

<sup>20</sup> Там же. С. 64.

<sup>21</sup> Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. С. 30.

<sup>22</sup> Там же. С. 31.

<sup>23</sup> Аристотель. Никомахова этика. С. 242.



в это время [завершения]» (1174a19–21)<sup>24</sup>. Действия второго типа называются *energeiai* или *осуществлениями*. Поскольку действия такого рода заключают в самих себе цель, они не требуют ничего, что, появившись позже, завершит их *eidōs*<sup>25</sup>, поэтому они считаются совершенными или завершенными.

Различение *kinēsis* и *energeia* имело огромное значение для практической философии Аристотеля, что видно буквально из первых страниц «Никомаховой этики», где постулируется, что наивысшее благо человека должно быть совершенным и самодостаточным, а значит, быть тем, что преследуется *само по себе и ради него самого*. В конечном итоге таковым окажется особая *energeia* души, ценная сама по себе, имеющая начало и конец в самой себе, достигающая цели в самой себе. Таковой может быть только *energeia*, согласная с добродетелью, поскольку добродетельные поступки совершаются не ради внешних результатов и целей, но ради самих себя. «Дело в том, что принципы поступков (*αἱ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν*) – это то, ради чего они совершаются, но для того, кто из-за удовольствия или страдания развращен, принцип немедленно теряет очевидность, как и то, что всякий выбор и поступок надо делать ради этого принципа и из-за него. Действительно, порочность уничтожает [именно] принцип» (EN 1140b16–20)<sup>26</sup>. Относительно этого отрывка из «Никомаховой этики» следует задаться двумя вопросами: что значит «начала/принципы поступков»? Что значат слова «выбор и поступок надо делать ради этого принципа»? Если под началом или принципом поступка подразумевается причина и источник поступка, то таковыми, как явствует из текста, следует считать цели поступков («то, ради чего они совершаются»). Но не теряют ли тогда смысл слова «выбор и поступок надо делать ради этого принципа»? В самом деле, коль скоро каждый выбор и поступок направлен к цели, которая в свою очередь и есть начало поступка, то к чему Аристотель еще раз акцентирует наше внимание на этом очевидном положении? Поскольку обсуждение ведется в контексте противостояния благоразумия и рассудительности, с одной стороны, и удовольствия и страдания, с другой, постольку, вероятно, речь идет об автономности воли морального субъекта и законосообразности его поступков, как бы анахронично это ни звучало. Иначе говоря, моральным поступок будет тогда, когда он совершается ради самого себя. Поэтому счастье как наивысшее благо человека представляет собой *деятельность*, смысл и цель которой заключены в ней же самой.

Из только что произведенного обзора ясно, что понятие «энергия» в философии Аристотеля имеет несколько смысловых уровней. На первом уровне оно обозначает реализацию способности, на втором – актуализацию природы вещи, на третьем – деятельность, цель которой заключена в самой этой деятельности. Представляется, что *энергия*, наряду с сущностью, может выступать одним из базовых метафизических понятий, которые значительным образом определили ряд положений этики Аристотеля. При этом два первых смысловых уровня понятия «энергия» отчасти согласуются с понятием «сущность»<sup>27</sup> (поскольку сущность есть не что иное, как реализация природы вещи) и в силу

<sup>24</sup> Аристотель. Никомахова этика. С. 272.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. С. 177.

<sup>27</sup> Ср.: «сущность и форма – это действительность» (Met. IX, 1050b2).

этого в той же мере репрезентируют тот образ этики Аристотеля, о котором мы говорили выше. Однако третий уровень понятия «энергия» позволяет нам посмотреть на этот вопрос под иным углом зрения. Если ранее мы рассматривали добродетель только как реализацию заложенных потенциалов, то теперь, описывая добродетель через *энергию*, мы видим, что она представляет собой некоторую активность, причины, основания и цели которой нельзя искать вне этой деятельности. Собственно в этой плоскости и появляется до сих пор плохо просматриваемое деонтологическое измерение в этике Аристотеля, когда он признает, что добродетельные действия следует совершать ради них самих (именно так следует понимать тезис о первенстве принципов поступков).

К числу исследователей, которые придерживаются скорее энергийного подхода, нежели эссенциального, относится, с нашей точки зрения, О.П. Зубец. В своей недавней статье она предприняла попытку отыскать основания содержательного единства метафизики и этики Аристотеля именно через понятие «энергия». Вообще статья посвящена аристотелевскому описанию образа Величавого (*μεγαλόψυχος*), который, по мнению автора статьи, репрезентирует образ добродетельного человека в целом. Величавый есть презирующий и жаждет превосходства, причем «речь идет о превосходстве с точки зрения действия, выражающемся в возведении начала поступка к самому себе, к господствующей части души, то есть о превосходстве бытия в качестве субъекта»<sup>28</sup>. Деятельное начало является довлеющим в образе добродетельного человека, для которого важно совершить добродетельный поступок, а не претерпеть его, поскольку во время совершения этого поступка он *есть* тот, кем он желает быть и кем он должен быть. Так сливаются бытие самим собой и бытие добродетельным человеком<sup>29</sup>. В связи с этим особое значение приобретает смысл понятие «возведение»: «он говорит о возведении (*ἀνάγεται*) способности, возможности (*δύναμις*) к деятельности, так как главное заключено в деятельности, действительности (*ἐνέργεια*) (EN 1170a 15). Это высказывание из «Никомаховой этики» можно считать ключевым для понимания содержательного единства аристотелевской этики и метафизики – оно выражено в понятийном единстве: в понятиях *δύναμις* и *ἐνέργεια*, которые и непосредственно присутствуют и в метафизике, и в этическом рассмотрении и, кроме того, обретают своих этических двойников, а именно: понятия *ἕξις* и *πράξις*, устойчивое состояние души и поступок»<sup>30</sup>. Относительно различия *kinesis* и *energeia* О.П. Зубец резюмирует: «...отличие движения от *ἐνέργεια* (и поступка) заключается в том, что в последней человек *пребывает* действующим, собственно сама цель и заключается в *бытии поступающим*. И в этом смысле деятельностное бытие всегда актуально и завершено... тождественность *ἐνέργεια* и поступка – это и есть деятельное бытие, бытие человеческое»<sup>31</sup>. Онтологическое превосходство «деятельности», таким образом, неизбежно приводит к тому, что свою актуальность и завершенность человек обретает только *будучи поступающим*.

<sup>28</sup> Зубец О.П. Что презирует и что превосходит добродетельный человек // Этическая мысль. 2016. Т. 16. № 2. С. 34.

<sup>29</sup> Там же. С. 37.

<sup>30</sup> Там же. С. 40.

<sup>31</sup> Там же. С. 42.

Итак, только что кратко представленная точка зрения отчасти согласуется с нашим подходом. Автор также учитывает разные смыслы понятия «энергия». Однако для О.П. Зубец в конечном итоге и *energeia* как реализация/актуализация способности, и *energeia* как деятельность, цель которой заключается в ней самой, являются только маркером деятельного, поступающего бытия. Таким образом, этика и онтология сопрягаются в единое целое. С нашей же точки зрения, *energeia* позволяет не только высветить в этике онтологический аспект, но и задать особое нормативное измерение в этике Аристотеля, что не удается сделать через понятие «сущность».

### Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
- Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А.И. Кырлежева, А.Р. Фокина. М.: Яз. славян. культуры, 2012. 384 с.
- Вольф М.Н.* Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 382 с.
- Зубец О.П.* Что презирает и что превосходит добродетельный человек // *Этич. мысль*. 2016. Т. 16. № 2. С. 34–50.
- Макеева Л.Б.* Язык, онтология, реализм. М.: НИУ ВШЭ, 2011. 310 с.
- Санжениаков А.А.* Две истины Аристотеля и теория интенциональности Дж. Сёрля // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2016. 2(1–2). С. 39–47.
- Сёрль Дж.* Рациональность в действии / Пер. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 336 с.
- Тантлевский И.Р.* Что есть человек? Абрис ответа в «Протрептике» Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах Стагирига // *Scholé*. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. Вып. 2. С. 460–465.
- Achtenberg D.* Human Being, Beast and God: The Place of Human Happiness According to Aristotle and Some Twentieth-Century Philosophers // *The St. John's Review*. 1988. Vol. 38. No. 2. P. 21–47.
- Halper E.* The Substance of Aristotle's Ethics // *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics* / Ed. by M. Sim. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995. P. 3–28.
- Irwin T.* The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics // *Essays on Aristotle's Ethics* / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California Press. 1980. P. 35–53.
- Roche T.* On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics // *Ancient Philosophy*. 1988. Vol. 8. No. 1. P. 49–62.
- Roche T.* In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory // *Phronesis*. 1992. Vol. 3. No. 1. P. 46–84.
- Sim M.* Sense of Being in Aristotle's Nicomachean Ethics // *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics* / Ed. by M. Sim. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995. P. 51–77.

## Aristotle's Metaphysics as Basis of His Ethics

*Alexander A. Sanzhenakov*

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of RAS. 8 Nikolaeva Str., Novosibirsk, 630090, Russia Federation; e-mail: sanzhenakov@gmail.com

The paper deals with the problem of correlation of Aristotle's metaphysics and ethics. I argue that a number of metaphysical notions had affected to Aristotle's ethics. First, I show that a thesis from the first book of the *Nicomachean Ethics* about happiness of human being as its peculiar activity becomes justified and reasonable due to consideration of the notion "essence". The representatives of this point of view became are T. Irwin, E. Halper, D. Achtenberg, M. Sim. This approach which I refer to as "essentialism" describes Aristotle's ethics appropriately insofar as it is the virtue ethics. However, in EN 1140b16–20 Aristotle said that there are the first principles of action (for which actions are performed) and that we ought to choose and do everything for sake of these first principles. I suppose that this passage reveals an obvious deontological line in Aristotle's ethics which cannot be represented in "essentialism". Indeed, while "essentialism" is concentrated on the essence of being (including human being), deontology takes in account first the essence of morality. Therefore, I offer to appeal to the notion "actuality" (*energeia*) because it can represent both aretological and deontological lines of Aristotle's ethics. Thus, the metaphysical basis of Aristotle's ethics can be shown by both "essence" and "actuality", although the latter is preferable since it is more universal.

**Keywords:** ethics, metaphysics, Aristotle, essence, activity, actuality, virtue, deontology

### References

Achtenberg, D. "Human Being, Beast and God: The Place of Human Happiness According to Aristotle and Some Twentieth-Century Philosophers", *The St. John's Review*, 1988, Vol. 38, No. 2, pp. 21–47.

Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Complete Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)

Bradshaw, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade: Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom], trans. by A.I. Kyrlezhev and A.R. Fokin. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2012. 384 pp. (In Russian)

Halper, E. "The Substance of Aristotle's Ethics", in: *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, ed. by M. Sim. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995, pp. 3–28.

Irwin, T. "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics", in: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by A.O. Rorty. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 1980, pp. 35–53.

Makeeva, L.B. *Yazyk, ontologiya, realizm* [Language, Ontology and Realism]. Moscow: NIU VShE Publ., 2011. 310 pp. (In Russian)

Roche, T. "On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics", *Ancient Philosophy*, 1988, Vol. 8, No. 1, pp. 49–62.

Roche, T. "In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory", *Phronesis*, 1992, Vol. 3, No. 1, pp. 46–84.

Sanzhenakov, A.A. "Dve istiny Aristotelya i teoriya intentsional'nosti Dzh. Serlya" [Aristotle's Two Truths and John Searle's Theory of Intentionality], *Juzhnyj poljus. Issledovanija po istorii sovremennoj zapadnoj filosofii* [South pole. Researches in the History of the Contemporary Western Philosophy], 2016, Vol. 2, No. 1–2, pp. 39–47. (In Russian)

Searle, J. *Ratsional'nost' v deistvii* [Rationality in Action], trans. by A. Kolodiya, E. Rummyantsevoi. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2004. 336 pp. (In Russian)

Sim, M. "Sense of Being in Aristotle's Nicomachean Ethics", in: *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, ed. by M. Sim. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995, pp. 51–77.

Tantlevskii, IR. "Chto est' chelovek? Abris otveta v «Protreptike» Aristotelya i ego obosnovanie i razvitie v posleduyushchikh rabotakh Stagirita" [What Is Man? Outlines of the Answer in Aristotle's "Protrepticus" and its Substantiation and Development in the Stagirite's Subsequent Works], *Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaja tradicija* [Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya], 2017, Vol. 11, No. 2, pp. 460–465. (In Russian)

Volf, M.N. *Filosofskii poisk: Geraklit i Parmenid* [Philosophical Quest: Heraclitus and Parmenides]. St.-Petersburg, RHGA Publ., 2012. 382 pp. (In Russian).

Zubets, O.P. "Chto preziraet i chto prevoskhodit dobrodetel'nyi chelovek" [What the Virtuous Person Despises and Is Superior to], *Eticheskaya mysl'*, 2016, Vol. 16, No. 2, pp. 34–50. (In Russian)

*О.П. Зубец*

## **Не метафизические основания этики, но этика как первая философия**

*Зубец Ольга Прокофьевна* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: olgazubets@mail.ru

Статья основана на критике анализа связи аристотелевской этики с метафизикой через выявление метафизических оснований этики, которое неизбежно низводит этику до некоего следствия, вывода из метафизики. Автор показывает, что с самого возникновения философии два центральных вопроса о начале и познании самого себя были этическими и возникли как вопросы бытия философа самим собой. Их этическое основание проявляет себя и в том едином ответе, который дан в аристотелевском этическом учении, отождествляющем бытие самого себя с бытием начала поступка. Не только единство важнейших понятий метафизики и этики Аристотеля, но, в первую очередь, предельность понятия поступка как актуальной действительности, единого и единственного бытия человека как самого себя указывает на возможность понимания этики как первой философии.

**Ключевые слова:** Аристотель, этика, бытие, поступок, ἐνέργεια, бытие самого себя, начало (ἀρχή), первая философия

Мое главное и исходное возражение А.А. Санжениакову связано с критикой подхода, с самой постановкой им задачи, которую он формулирует как выявление метафизических оснований этики, в данном случае – аристотелевской этики. Предлагаемый взгляд, основанный на идее приоритета метафизики и гносеологии, оборачивается еще большим укоренением гносеологизма в способе рассмотрения этических вопросов и приводит к еще большему разрыву метафизики и этики. Сама задача «выявления метафизических оснований этики», на мой взгляд, философско-этически ущербна, так как изначально низводит этику на место выводимого следствия. Ей противостоит как понимание этических оснований самого формирования метафизической и гносеологической проблематики в античности, так и вырастающее из него понимание этики как первой философии, как метафизики, как философии бытия.

Обратимся сначала к первому. Философия с самого начала, с античности была этикой. Она не приходит к этическим вопросам после удовлетворения своих метафизических и гносеологических амбиций: она начинает с этических вопросов, когда философское мышление возникает через захваченность

двумя целями – поиском *самого себя* и поиском *начала*, первоначала мира, объединенным устремлением к бытию как тому, что избирает, к чему стремится человек. В поисках совершенного образа жизни и знания человек обращается к предельным понятиям, которые не могут быть ни результатом, ни инструментом познания. Так рождается философия. Стремление дойти до единого, целого, самодостаточности и бескачественного имеет моральное основание и не может быть результатом познавательного усилия, так же как невозможно прийти к предельным понятиям бытия и поступка через познание: наука о них невозможна.

И закономерно этический смысл двух начальных вопросов, по своему звучанию гносеологических и онтологических, обернулся тем, что в некоей кульминационной точке они получают этический ответ, когда Аристотель находит действительность, бытие *самого себя* человека в самодостаточном поступке, начало которого возведено к самому человеку. *Самое себя* было понято им как абсолютное *начало* поступка и стало понятием субъекта, о формировании которого, по словам Пьера Адо, прежде всего думала античность.

Аристотелевская этика основана на понимании, что невозможно дать ответ о содержании добродетели, не отвечая на вопрос о том, как *быть* добродетельным, что для нее есть, в первую очередь, вопрос о поступке, о несоизмеримости активности и пассивности, об основополагающей для человека аксиологической асимметрии, порожденной стремлением к бытию: тут этический вопрос оказывается метафизическим. Философская этика оборачивается метафизикой, так как в ней мысль обращена к человеку как абсолютному началу и к человеческому бытию, а метафизика – этикой в силу того, что ее идеи абсолюта и бытия в своей полноте включают человека, причем именно того самого человека, который решается на поступок помыслить их и сам бытию-еству как абсолютное начало.

Понятие поступка отвечает на важнейший и изначальный вопрос философа: как возможно мое бытие? Как возможно мое бытие как *самого себя* (а всякое иное не есть *мое*). Можно сказать, что это ключевой и исходный онтологический вопрос. Для мыслителя вопрос о бытии есть вопрос о *его* бытии и избираемом *им* бытии, что есть одно и то же и в этой тождественности выражает не только специфику вопроса о человеке, но и специфику философской постановки вопроса о бытии как таковом и о мире. Как философское понятие поступок задается в оптике самого философа, а в ней бытие осуществляется в мыслительной деятельности. С точки зрения бытия она не порождена своим содержанием и не скована им: речь о бытии мыслящего, а не о содержании мысли. Идея бытия философа в акте мысли порождает этику в ее противостоянии гносеологии и полагает идею самодостаточности человеческой активности. Напряжение между этическим и гносеологическим возникает вновь, когда философ задумывается о бытии добродетельным человеком, то есть о бытии человеком в действии и речи, и связывает доброкачественность последних со знанием: тут философия переходит от Парменида к Сократу. Но очарование знанием было не долгим – Сократ задает вопросы, но почти не дает ответов, и если дает – то понимая само знание не чисто гносеологически, но предзадавая его и проверяя его тем же действием и речью, понимаемыми этически. Для философа человек (он сам) есть мыслящее и не знающее существо, стремящееся

к истине как к завершенности, неотменимости и полноте, которые не может дать ему ни вечно незавершенное познание, ни бесконечно себя продолжающее мышление. И это этически укорененное стремление приводит философа к этическому ответу: мысль тогда становится полной и неотменимой, когда является поступком. Парменидовское тождество бытия и мышления здесь разворачивается в единстве двух открытий: мысль сама является образом жизни, более того, поступком философа в силу того, что он признает ее своей и ответственен за нее, а мышление тогда лишь способно дать ответ на собственные вопросы, когда обрушивается в поступок как действие и речь. Так, Сократ, погружившийся в описание случаев справедливой и несправедливой лжи, находит ответ лишь в одном – в том, что сам он никогда не лжет, и в этом его мысль обретает искомую завершенность и абсолютность. В этой точке философия поступка или этика открыто обнаруживает себя как первая философия.

Философ, одинокий в мышлении, тем не менее не был одинок в самодостаточности: его сопровождали еще два образа – героя и бога. Идея бога воплощала мысль об абсолютном начале мира, а идея героя – мысль об абсолютном начале деяния, о том, кто принимает решение о действии и слове. Так Сократ оказался лицом к лицу с Ахиллом, так возник вопрос: есть ли нечто общее, что делает их самодостаточными? Этот вопрос сформулирован Аристотелем как бы мимоходом во «Второй Аналитике» как вопрос о нескольких или одном понятии величавости. Ответ на него дан в «Никомаховой этике», где Аристотель задает лишь одно, единое понятие величавости, создавая почти скульптурный портрет Величавого и утверждая то общее, что есть у Сократа и Ахилла, – это самодостаточное бытие началом (субъектом): в одном случае действия и речи, а в другом – мысли (которая, принятая всерьез как своя, тоже становится действием и речью). Таким образом, вопрос о бытии самого себя получил этический ответ: это бытие начала поступка (морального субъекта).

Единство этики и метафизики у Аристотеля выражено уже в их понятийном единстве: в «Никомаховой этике» понятия ἐνέρυεια, δὴναμις (и их этические корреляты πρᾶξις и ἔξις) и ἀρχή являются важнейшими, именно они раскрывают сущность понятия поступка – центрального понятия аристотелевской этики, а в «Метафизике» Аристотель обращается к понятию поступка для раскрытия содержания этих понятий. В сущности, понятия деятельного актуального бытия (ἐνέρυεια) и поступка являются синонимичными. Но обнаружение понятийной (терминологической) близости есть лишь касание поверхности, в глубине же – идея аристотелевской этики как метафизики, которая хотя и кажется вызывающей, имеет целый ряд сторонников. Достаточно назвать М.М. Бахтина с его утверждением: «Только изнутри действительного поступка, единственного, целостного и единого в своей ответственности, есть подход и к единому и единственному бытию в его конкретной действительности, только на нем может ориентироваться первая философия»<sup>1</sup>, – и, например, книгу современного антиковеда Клаудии Бараччи «Аристотелевская этика как первая философия»<sup>2</sup>, или вывод Герберта Грэнджера, «что моделью, лежащей в основе аристотелевской телеологии, природной или метафизической, является не его биология и даже не искус-

<sup>1</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. М., 2003. Т. 1. С. 28–29.

<sup>2</sup> Baracchi C. Aristotle's Ethics as First Philosophy. N. Y., 2008.



ства, но его теория поступка»<sup>3</sup>, или работы А.А. Гусейнова о нравственной философии как первой философии<sup>4</sup>, или понимание аристотелевской этики как «онтологической радикализации» поступка, высвечивающей «бытийный характер «ἐξίς и ... ἀρετή», у М. Хайдеггера<sup>5</sup>.

Поступок как единое и единственное бытие в его конкретной действительности, как актуальная действительность, есть предельное понятие, соразмерное и родственное понятию бытия: они есть *предельные* понятия и схватываются только философским мышлением, ни в какой иной области знания и не через рациональные процедуры (которые вторичны): об этом пишет В.В. Бибахин<sup>6</sup>. К ним неприменима логика детерминизма, детерминистическое описание и объяснение: поступок предельно и в том, что отменяет последние. Отношение между началом поступка и самим поступком не есть отношение причины и следствия: начало существует лишь в самом поступке, это его бытие, оно не предшествует ему и не умирает в нем, подобно причинам эмпирического мира. Оно не предшествует ему во времени и не отделено от него в пространстве. И именно поэтому поступок дан мне в чувствующем разуме или разумном чувстве именно так, как это описывает В.В. Бибахин: «Положение человека перед последними, “отдельными” вещами такое же странное, как перед первыми сущностями. Руководства его оставили. Он впервые и вдруг абсолютно свободен»; но при этом и отдан чему-то другому, неотменимости поступка: «человеческая жизнь открывается как место, где события могут случаться неотменимо», и именно в этой неотменимости светит абсолютность поступка как ἐνέργεια<sup>7</sup>.

Актуальное деятельное бытие человека, ἐνέργεια, есть πράξις: оба эти понятия (о тождественности которых он говорит напрямую) Аристотель связывает с *имманентностью цели и бытием действующего в действии*, принципиально отличая от движения, дела и творения. Но ведь и сама цель заключается в бытии поступающим: цель и бытие слиты. И в этом смысле деятельное бытие всегда и актуально и завершено, оно отменяет причинно-следственное понимание целеполагания. И тут проявляет себя ущербность языка: полнота бытия в поступке собственно не может быть целью, само целеполагающее существо бытийствует лишь в нем и не может бытийствовать частично, но лишь в своей полноте. В этом смысле поступок абсолютен и бесцелен (ἀ-τελής), как и бытие как таковое. Эмпирическое действие никогда не полно и не завершено, продолжаясь и переосмысливаясь в бесконечных следствиях, но поступок изначально полон, завершён и вневременен, его смысл и ценность даны в нем и неизменны в вечности: совершивший зло навечно остается совершившим зло. Полнота бытия в поступке выражается в его неустрашимости, окончательности и в том, что оно охватывает собой все: у бытия и у поступка нет результатов, нет следствий, невозможно выйти за их пределы.

<sup>3</sup> Granger H. Aristotle on the Analogy between Action and Nature // The Classical Quarterly. New Series. 1993. Vol. 43. No. 1. P. 168 (“This indicates that the model behind Aristotle’s teleology, whether natural or metaphysical, is not his biology, or even the arts, but his theory of action”).

<sup>4</sup> Гусейнов А.А. Философия поступка как первая философия // Вopr. философии. 2017. № 6, 7.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб., 2012. С. 139.

<sup>6</sup> Бибахин В.В. Понятие предела у Аристотеля. URL: [http://www.bibikhin.ru/chuvstvo\\_predela\\_u\\_aristotelya](http://www.bibikhin.ru/chuvstvo_predela_u_aristotelya) (дата обращения: 22.01.2018).

<sup>7</sup> Там же.

У В.В. Библихина есть такое высказывание, что «катастрофа, происходящая с моей мыслью в чужой голове, это одновременно рождение там новой мысли». И в этом смысле то, как А.А. Санжеников излагает мою мысль в последнем абзаце, есть катастрофа (ἐνέρυεια как человеческое бытие не реализует некую возможность, существующую вне нее и до нее, но порождает возможность, мощь бытия: и эта возможность существует только в поступке, а вне его ее нет, как нет небытия), но, по-видимому, это есть и рождение собственной идеи автора доклада. И все же путь от метафизики к этике закономерно оборачивается неблагоприятием, аристотелевская этика остается скрытой, если не уничтоженной, таким подходом, а ее основные понятия и идеи незамеченными<sup>8</sup>. Даже обнаруживая некоторое разочарование результатом, нельзя не выразить удовлетворение самой постановкой вопроса, стремлением соединить, состыковать, выявить внутреннее единство этики и метафизики.

### Список литературы

Гусейнов А.А. Философия поступка как первая философия. (Опыт интерпретации нравственной философии М.М. Бахтина) Статья первая: Быть – значит поступать // *Вопр. философии*. 2017. № 6. С. 5–15.

Гусейнов А.А. Статья вторая: Первая философия как нравственная философия // *Вопр. философии*. 2017. № 7. С. 65–74.

Бахтин М.М. К философии поступка // *Бахтин М.М. Собр. соч.* М.: Рус. слов.; Яз. славян. культуры, 2003. Т. 1. С. 7–68.

Библихин В.В. Чувство предела у Аристотеля. URL: [http://www.bibikhin.ru/chuvstvo\\_predela\\_u\\_aristotelya](http://www.bibikhin.ru/chuvstvo_predela_u_aristotelya) (дата обращения: 22.01.2018).

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитар. Акад., 2012. 224 с.

Baracchi C. Aristotle's Ethics as First Philosophy. N. Y.: Cambridge UP, 2008. 342 p.

Granger H. Aristotle on the Analogy between Action and Nature // *The Classical Quarterly*. New Series. 1993. Vol. 43. No. 1. P. 168–176.

## On Ethics as the First Philosophy but Not on the Metaphysical Foundations of Ethics

*Olga P. Zubets*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gocharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: [olgazubets@mail.ru](mailto:olgazubets@mail.ru)

The article is based on the disagreement with the attempts to see the connection between ethics and metaphysics through the idea of the metaphysical foundation of ethics which puts ethics on the secondary, derived part of philosophy. From the very beginning of philosophy it put forward two interconnected questions of the one whole basis of the world, of the ἀρχή

<sup>8</sup> Среди них укажем, в первую очередь, саму теорию поступка, добродетели. А. Санжеников обращает внимание на аристотелевское разведение кинесиса и энергии, но совсем упускает из виду то различие, которое является важнейшим именно в этике – поступка и творения. Можно привести и много иных примеров.

and of the being oneself, both of which were basically ethical and could not get their answer through cognition. Even more, they were the questions about being oneself of a philosopher in the act of thinking. The ethical essence of these questions becomes especially vivid when Aristotle unites them in his answer when he finds the way of being oneself in being ἀρχή of an act, of πράξις. In the *Nicomachean Ethics* Aristotle directly indicates the identification of ἐνέργεια with the act: the point is not in the fact that Aristotle uses metaphysical and ethical terms for their intermutual definition, but in their essential identity and ethical basis: they mean the immanency of goal and the acting one's being in the act. The notion of an act appears to be the final philosophical concept realizing ethics as the first philosophy.

**Keywords:** Aristotle, ethics, Being, Act, ἀρχή, ἐνέργεια, Being of oneself, the first philosophy

## References

Bakhtin, M.M. “K filosofii postupka” [Towards the Philosophy of an Act], in: M.M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii* [Complete works], vol. 1. Moscow: Russkie slovari Publ.; Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 7–68. (In Russian)

Baracchi, C. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. New York: Cambridge UP, 2008. 342 pp.

Bibikhin, V.V. “Chuvstvo predela u Aristotelya” [The Feeling of the Limit in Aristotle], [[http://www.bibikhin.ru/chuvstvo\\_predela\\_u\\_aristotelya](http://www.bibikhin.ru/chuvstvo_predela_u_aristotelya), accessed on 22.01.2018]. (In Russian)

Granger, H. “Aristotle on the Analogy between Action and Nature”, *The Classical Quarterly. New Series*, 1993, vol. 43, No. 1, pp. 168–176.

Guseynov, A.A. “Filosofiya postupka kak pervaya filosofiya. (Opyt interpretatsii npravstvennoi filosofii M.M. Bakhtina.) Stat'ya pervaya: Byt' – znachit postupat'” [The Philosophy of an Act as the First Philosophy (An Interpretation of the M. Bakhtin's Moral Philosophy.) The First Article: To Be Means To Act], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 6, pp. 5–15. (In Russian).

Guseynov, A.A. “Stat'ya vtoraya: Pervaya filosofiya kak npravstvennaya filosofiya” [The Second Article: The First Philosophy as The Moral Philosophy], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 7, pp. 65–74. (In Russian)

Heidegger, M. *Fenomenologicheskie interpretacii Aristotelja (Jekspozicija germenevticheskoi situacii)* [Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research], trans. by N.A. Artemenko. St. Petersburg: Gumanitarnaja Akademija Publ., 2012. 224 pp. (In Russian)

*А.П. Скрипник*

## **Какие онтологические основания раскрывает аристотелевская этика?**

*Скрипник Анатолий Петрович* – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и истории. Саровский физико-технический Институт, филиал Национального исследовательского ядерного университета МИФИ. Российская Федерация, 607186, г. Саров, ул. Духова, 6; e-mail: sapsarov@yandex.ru

В статье поддерживается вывод о том, что энергичная интерпретация метафизических основ аристотелевской этики плодотворнее эссенциалистской. У Аристотеля ἐνέργεια противопоставляется ἔργον как деятельность, имеющая цель в самой себе, деятельности, направленной на внешние цели. Добродетельная деятельность расположена посередине между созерцанием и творчеством, но на самом деле по своему онтологическому статусу она значительно ближе к творчеству. Эссенциалистская тенденция аристотелевской этики основана на идее, что покой совершеннее движения. Эта тенденция позволяет считать Аристотеля этическим реалистом. Перемещение акцента на ἐνέργεια дает возможность трактовать его как предшественника этического конструктивизма. Добродетельная деятельность создает реальность особого рода: более высокое качество полисной жизни, добродетельный склад души и отношений между людьми. Плодотворность энергичной интерпретации перипатетической этики обнаруживается также в решении проблемы онтологического статуса моральных фактов, их отношения к природным и социальным фактам. Заимствованный у Аристотеля термин «сопутствование», переведенный в англоязычной аналитической философии как “supervenience” («супервентность»), был распространен на отношение между моральными и естественными свойствами. Мораль сопутствует человеческой практике, наделяя ее особой направленностью и колоритом, делая ее самоценной, побуждая совершать добро только потому, что это добро. Будучи супервентной, мораль, однако, не может сделать человека самодостаточным существом. Наоборот, она формирует человечность как взаимозависимость и готовность к сотрудничеству.

**Ключевые слова:** Аристотель, этика, ἐνέργεια, ἔργον, этический реализм, этический конструктивизм, супервентность

Энергичная интерпретация метафизических основ аристотелевской этики, предложенная А.А. Санжениаковым, на мой взгляд, перспективнее эссенциалистской. Не в том смысле, что она точнее соответствует намерениям Аристотеля, а потому, что она открывает более широкие горизонты для исследований, в том числе и для современных. Известный элемент эссенциализма (трактовка добродетели в ракурсе отношения между формой и материей) действительно

присутствует в этическом наследии Стагирита, но не исключено, что он является следствием не вполне изжитого платонизма, избыточной данью своему учителю и другу.

Понятие «ἐνέργεια» по праву может служить связующим звеном между метафизикой и этикой, поскольку оно почти одинаково часто используется и в главном сочинении Аристотеля, и в «Никомаховой этике». По своему содержанию оно является достаточно широким, и в «Метафизике» Аристотель отождествляет его с формой и сущностью. Данное понятие положено в основу аристотелевской классификации наук, а именно употребляется для отделения практических наук от творческих. В этом плане понятие «ἐνέργεια» (А.А. Санжеников называет его «третьим смысловым уровнем») противопоставляется однокоренному понятию «ἔργον», с чего, собственно, и начинается «Никомахова этика» (EN 1094a 5–6). И тот, и другой термин имеет в ряду своих значений деятельность, но если второй относится к деятельности, цель которой является для нее внешней, то первый характеризует деятельность, цель которой содержится в ней самой. Высшей человеческой целью для Аристотеля выступает счастье (εὐδαιμονία). Ἐνέργεια – это деятельность, которая хороша сама по себе, поскольку она делает человека более совершенным и счастливым.

Казалось бы, ориентация деятельности на счастье подчиняет ее внешней цели: человек поступает нравственно с целью обеспечить себе счастливую жизнь. Но Аристотель понимает счастье весьма своеобразно – не как душевное состояние человека, а как деятельность, сообразную с добродетелью. Счастье справедливого человека не в том, что он получает за свои справедливые поступки сторицей, а в том, что он поступает справедливо, говоря более поздним языком, является виртуозом справедливости, т. е. возвышает свой онтологический статус.

То, что мы сейчас понимаем под нравственностью, ближе всего к понятию «благая деятельность» («εὐπραξία») (EN 1139b 4). Она располагается у Аристотеля как бы посредине между созерцанием и творчеством. Созерцание как высшая форма энергии вполне самодостаточно, ибо придает человеку божественный статус. Творчество всегда предпринимается ради чего-то иного. Благая деятельность имеет черты и того, и другого. С созерцанием ее роднит самодостаточность, а с творчеством – то, что она придает определенность обстоятельствам, которые могут быть такими или иными. Евпраксия вместе с необходимой для нее добродетелью рассудительности мыслится Аристотелем как своего рода подготовка к созерцательному образу жизни. Центральным моментом в этой подготовке выступает освобождение деятельности от подчинения внешним целям, превращения ее в самоценную деятельность, чем, собственно, ἐνέργεια и отличается от ἔργον. На самом деле это различие не так радикально, и нравственность располагается значительно ближе к творчеству, чем к созерцанию.

Связь нравственности с созерцанием и, соответственно, этики с метафизикой, несмотря на все старания Аристотеля, остается проблематичной. Они отнесены к различным частям разумной души: созерцание – к эпистемической, а благая деятельность – к логистической (рассчитывающей) части (EN 1139a 8–14). Добродетелью эпистемической части души выступает мудрость (σοφία), а добродетелью логистической – рассудительность (φρόνησις). Мудрость свя-

зана с наукой и направлена на созерцание вечного и неизменного. Рассудительность относится к решениям о поступках, которые могут быть такими или иными. Несмотря на все заверения Аристотеля, что рассудительность не главнее мудрости, остается не проясненным, какой прок рассудительному человеку от добавления мудрости, если сам Стагирит признается, что «рассудительность не пользуется мудростью, но только следит, чтобы мудрость возникла [и развивалась]» (EN 1145a 7–8). Более того, люди типа Фалеса или Анаксагора являются мудрыми, но не рассудительными, поскольку они знают вещи совершенные, удивительные и божественные, но не имеющие отношения к человеческому счастью и потому бесполезные.

Разумеется, у Аристотеля есть объяснение, почему мудрость важнее рассудительности, а созерцание – практической деятельности и творчества. Но это объяснение отдает безусловное предпочтение покою перед всяким движением. Корни подобного объяснения убедительно показывает Ханна Арендт. «Абсолютный примат созерцания над любой деятельностью опирался в конечном счете на убеждение, что никакое создание человеческих рук не способно тягаться в красоте и истине с природой и космосом, разметнувшимися из вечности в вечность непреходяще и неизменно, не нуждаясь во вмешательстве или помощи людей. Это вечное бытие переменчивым смертным может приоткрыться только когда они соберутся в себя от всех движений и всякой деятельности и придут в полный покой»<sup>1</sup>. Созерцание неизменных принципов вещей повышает онтологический статус лица, сближает его с божественными существами, которые, будучи самодостаточными, ведут исключительно созерцательную жизнь, оказывая влияние на человеческий быт не своими поступками, а одним своим существованием. Мудрость, ум – это божественное начало в человеке. Постигая неизменные начала вещей, человек становится богом в том смысле, что выводит себя из житейской суеты, но тогда ему надо забыть о том, что он есть «политическое животное», и отказаться от активной жизни. **В созерцательном образе жизни теряют смысл добродетели мужества и справедливости, а вместе с ними и все то, что Аристотель называет евпраксией.** Это путь монашествующего анахорета, а не добропорядочного гражданина.

Руководствуясь эссенциалистской трактовкой, некоторые современные этики считают Аристотеля адептом морального реализма, исходящего из положения о том, что моральные свойства объективны. Однако имеются веские основания считать Аристотеля предшественником конструктивизма, хотя авторов, придерживающихся подобной точки зрения значительно меньше<sup>2</sup>. Этический конструктивизм Дж. Ролза, О.О'Нил, К. Корсгаарда и др., как и этический реализм, признает существование моральных фактов, но в отличие от него считает эти факты зависимыми от практического разума и проблем, встающих перед человеком, т. е. признает их реальность, но в своем роде. Перипатетическая евпраксия тоже создает особую реальность. Согласно букве аристотелевских текстов, это особое качество полисной жизни, выраженное в устройстве и функционировании государства. Но для нас важнее другое: внутренний склад

<sup>1</sup> Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб., 2000. С. 24–25.

<sup>2</sup> К ним относится, в частности, М. Лебар. См.: *LeBar M. Aristotelian Constructivism // Social Philosophy and Policy*. 2008. Vol. 25. Issue 1. P. 182–183.

человеческой души и особый тип отношения человека к человеку. Энергии, которые разворачиваются в этом плане, определяются второй природой человека (его характером) и вместе с тем формируют эту природу.

Серьезную проблему как для конструктивистов, так и для реалистов представляет онтологический статус моральных фактов, а именно их отношение к природным и социальным фактам. В решении данной проблемы современная этика обратилась опять-таки к наследию Аристотеля. В 10-й книге «Никомаховой этики» основатель Ликеев сформулировал положение, сыгравшее ключевую методологическую роль в аналитической философии XX в.: не только в отношении нравственности к бытию, но и сознания к нейронным процессам. Речь идет о положении EN 1174b 31–33: «Удовольствие делает деятельность совершенной [и полной] не как свойство, в ней заложенное, но как некая полнота, возникающая *попутно* (курсив мой. – А.С.), подобно красоте у [людей] в расцвете лет». Аристотель здесь определяет удовольствие как то, что сопутствует деятельности и придает ей совершенство. Те, кому деятельность доставляет удовольствие, лучше судят о предмете и более тонко разбираются в деле.

У Р. Хэра это аристотелевское «сопутствование» (в оригинале «ἐπιγυόμενόν» – причастие от «ἐπιγύομαι») было передано термином “supervenience” («супервентность») и перенесено с отношения между деятельностью и удовольствием на отношение между естественными и нравственными свойствами<sup>3</sup>. Супервентными считаются свойства более высокого уровня, которые особым образом связаны со свойствами более низкого уровня, называемыми субвентными. Эта связь включает в себя ковариантность, зависимость и нередуцируемость. Нравственные качества супервентны по отношению к психическим свойствам личности, а нравственные отношения – к общественным отношениям.

В понятии супервентности ищут решения проблемы не только этические реалисты, но и их противники. При этом от той роли, которую играло «сопутствование» в «Никомаховой этике», в современной трактовке остается только функциональное сходство. Удовольствие сопутствует деятельности, придавая ей интенсивность и полноту. Сходным образом и мораль сопутствует человеческой практике, наделяя ее особой направленностью и колоритом, делая ее самоценной, побуждая совершать добро только потому, что это добро. Но мораль не может сделать человека существом самодостаточным. Наоборот, она формирует человечность как взаимозависимость и готовность к сотрудничеству. Никакое созерцание вечных истин – звездного неба, совершенных геометрических фигур и даже видовой сущности человека – не может заменить собой реальную синергию, которая поднимает человека над его индивидуальным существованием.

<sup>3</sup> См.: Hare R. Supervenience // Aristotelian Society Supplementary Volumen. 1984. Vol. 58. P. 3.

## Список литературы

- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
- Аристотель.* Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
- Hare R.* Supervenience // *Aristotelian Society Supplementary Volumen.* 1984. Vol. 58. P. 1–16.
- Korsgaard C.* Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy // *Korsgaard C. The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology.* Oxford: Oxford UP, 2008. P. 302–326.
- LeBar M.* Aristotelian Constructivism // *Social Philosophy and Policy.* 2008. Vol. 25. Is.1. P. 182–213.
- O'Neil O.* *Towards Justice and Virtue: A Constructivist Account of Practical Reasoning,* Cambridge: Cambridge UP, 1996. 230 p.
- Rawls J.* *Political Liberalism.* N. Y.: Columbia UP, 1996. P. 99–101.

## What Ontological Foundations Does Aristotelian Ethics Reveal?

*Anatoliy P. Skripnik*

Department of Philosophy and History. Sarov State Physics and Technical Institute (National Nuclear Research University, МЭФИ). 6 Duchov Str., Sarov, 607186, Russian Federation; e-mail: sapsarov@yandex.ru

The paper supports the conclusion that the energetic interpretation of the metaphysical foundations of Aristotelian ethics is more fruitful than essentialist one. For Aristotle, ἐνέργεια as activity, having an end in itself, is opposed to ἔργον as activity aimed at external objectives. Virtuous activity is between contemplation and creativity, but in fact, in its ontological status, it is much closer to creativity. The essentialist trend of Aristotelian ethics is based on the idea that immobility is better than movement. That trend allows to identify Aristotle as an ethical realist. The shift towards ἐνέργεια makes it possible to interpret him as a precursor of ethical constructivism. Virtuous activity creates the reality of a special kind: the high quality of the city-state life, virtuous disposition of soul and of human relations. The fruitfulness of the energetic interpretation of the peripatetic ethics is also found in solving the problem of the ontological status of moral facts, their relation to natural and social facts. Borrowed from Aristotle, the term “ἐπιγινόμενόν”, translated in Anglophone analytical philosophy as “supervenient”, was extended to the relationship between moral and natural properties. Morality supervene on the human practice, giving it a special focus and flavor, making it self-valuable, encouraging to do good only because it is good. Being supervenient, morality, however, cannot make a person a self-sufficient creature. On the contrary, it shapes humanity as interdependence and readiness for cooperation.

**Keywords:** Aristotle, ethics, ἐνέργεια, ἔργον, ethical realism, ethical constructivism, supervenience



## References

- Arendt, H. *Vita Activa, ili O deyatel'noi zhizni* [Vita activa oder Vom tätigen Leben], trans. by V.V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 437 pp. (In Russian)
- Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)
- Hare, R. "Supervenience", in: *Aristotelian Society Supplementary Volumen*, 1984, Vol. 58, pp. 1–16.
- Korsgaard, C. "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy", in: C. Korsgaard. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford UP, 2008, pp. 302–326.
- LeBar, M. "Aristotelian Constructivism", *Social Philosophy and Policy*, 2008, Vol. 25, Issue 1, pp. 182–213.
- O'Neill, O. *Towards Justice and Virtue: A Constructivist Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. 230 pp.
- Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia UP, 1996, pp. 99–101.

*А.Г. Гаджикурбанов*

## **О приоритетах этики и метафизики**

*Гаджикурбанов Аслан Гусаевич* – доктор философских наук, доцент кафедры этики. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, учебный корпус «Шуваловский»; e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

В статье представлены некоторые размышления относительно взаимоотношения метафизики и этики в моральной философии Аристотеля в связи с докладом А.А. Санженикова на соответствующую тему. Вполне актуальными являются замечания автора доклада об элиминировании нравственной проблематики во многих современных аналитических исследованиях человеческого бытия, об упразднении в них аксиологического дискурса, утрате интереса к метафизическим основаниям моральной теории. Как мы полагаем, именно метафизика как общая теория бытия выстраивает собственную иерархию ценностей, которая может выступать в качестве аксиологического каркаса для этики. Вместе с тем некоторые идеи автора доклада, касающиеся важных сторон моральной доктрины Аристотеля, требуют существенного уточнения и дополнения.

**Ключевые слова:** Аристотель, метафизика, этические добродетели, добродетели созерцания, мудрость, счастье, энергия, сущность, человеческие пределы

Доклад А.А. Санженикова «Метафизика Аристотеля как основа его этики» представляет собой редкий в наши дни пример обращения к проблематике взаимосвязи метафизики и этики. Вполне актуально звучит замечание автора об элиминировании нравственной проблематики из многих современных аналитических исследований человеческого бытия, об упразднении в них аксиологического дискурса. Он не только подробно останавливается на метафизической составляющей аристотелевской этики, опираясь на исследования известных современных авторов, но и перекидывает мостик из далекого прошлого этической науки к ее современным представителям, в частности к концепции Сёрла. Это можно рассматривать как заявку на более основательные исследования в заявленной им сфере научных интересов.

В то же время хотелось бы высказать несколько общих и частных соображений, касающихся некоторых идей, высказанных автором данного доклада.

1. Мораль как способ человеческого существования опирается на устойчивую нормативную базу, складывающуюся из привычных форм жизни, нравов, обычаев, объективно существующих в социальном пространстве, моделирующих тот или иной тип поведения и предшествующих любой моральной рефлексии.

сии. Мораль сама по себе не создает моральных ценностей, но, как говорил Аристотель, она представляет собой привычку жить, следуя уже сложившимся в обществе нравам.

2. Как показывает история философской мысли, высшим основанием этики как теоретической дисциплины могут стать метафизические абсолюты, или основания бытия, сами по себе моральной природой не обладающие. Не случайно, что первичные определения бытия у Аристотеля моральной природой не обладают – первое и главное начало в иерархии бытия не обязательно означает лучшее или благое. Метафизика как таковая безразлична к моральным атрибуциям, у нее своя аксиология. И в то же время именно метафизика создает аксиологический каркас для этики, поскольку моральная практика представляет собой форму отношения человеческого субъекта к некоторой объективной законодательной основе всего сущего, пусть даже и иррелевантной к нравственным определениям.

3. Очень хорошо, что А.А. Санжеников вовлекает в свое рассмотрение довольно широкий и достаточно репрезентативный список аристотелевских определений сущего, чрезвычайно значимых для этики, но почему он останавливается только на этих метафизических началах моральной философии Аристотеля? Чтобы представить себе то многообразие значений бытия, которое включает в себя онтология Аристотеля, достаточно обратиться к известной книге Ф. Брентано «О многозначности сущего по Аристотелю», прибавив к этому еще одно определение сущего – «сути бытия» или «чтойности» (*to ti en einai*)<sup>1</sup>.

4. Еще одна проблема понимания этики Аристотеля, которая, к сожалению, не нашла своего отражения в рассматриваемом нами докладе, – это различие двух типов добродетели у Аристотеля: собственно этической (добродетели нравов) и добродетелей созерцания. Как оказывается, у Аристотеля в пространстве высшей эвдемонии (добродетели созерцания) этическое начало как таковое практически совпадает с метафизическим, утрачивая свои отличительные черты. В X книге «Никомаховой этики» мы фактически оказываемся в сфере «первой философии», где «человеческие» добродетели нравов уступают место высшим приоритетам моральной доктрины Аристотеля, являющимся не инструментариями практического действия, а объектами умозрения<sup>2</sup>.

5. В связи с этим при попытке современной интерпретации этической доктрины Аристотеля нас не должна пугать перспектива утраты человеческого содержания в предлагаемой им идее совершенной добродетели.<sup>3</sup> Автор доклада, ссылаясь на статью Д. Ахтенберг, задается вопросом о нахождении надлежащего места человека, связывая его определение с присущей человеку разумной деятельностью. Между тем нельзя упускать из виду тот факт, что высшая добродетель созерцания у Аристотеля, о которой прежде всего говорится в X кни-

<sup>1</sup> См.: Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю / Пер. Н. Ильина. М., 2013.

<sup>2</sup> См.: Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 267–293. Далее цитирование текстов Аристотеля на русском языке приводится в соответствии с пагинацией по изданию: Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984.

<sup>3</sup> См.: Broadie S. *Ethics With Aristotle*. Oxford, 1991. P. 406. Марта Нусбаум отмечает, что в EN X 7 однозначно утверждается исключительный характер одной лишь теоретической (созерцательной) деятельности души (Nussbaum M.C. *Aristotle // Ancient Writers* / T. J. Luce, ed. N. Y., 1982. P. 403). Рассмотрение коллизии теоретической и этической позиции у Аристотеля см.: Kenny A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford, 1996. P. 89.

ге «Никомаховой этики», на самом деле превосходит возможности человека как ординарного субъекта собственно этических добродетелей (добродетелей нравов), поскольку выражает, по словам Аристотеля, присутствие божественного в человеке (EN 1177a 10–20). И в этом смысле человек, реализуя свое высшее моральное предназначение в соответствии с высшей и главной частью своей души, действительно превосходит собственные человеческие пределы.

6. Соответственно, вызывает возражение следующий тезис А.А. Санженакова: «...в “Никомаховой этике” Аристотель упорно отказывается обсуждать вопросы, выходящие за рамки этической проблематики»<sup>4</sup>. Ведь в самом рассматриваемом нами тексте доклада в соответствии с поставленной в нем задачей приводятся многочисленные свидетельства того, что Аристотель в «Никомаховой этике» использует обширный арсенал своей метафизики при рассмотрении важнейших положений своей моральной доктрины, привлекая для этого разнообразный метафизический инструментарий. Не говоря уже о том, что X книга «Никомаховой этики» прямо обращается к метафизическим и теологическим идеям его философского универсума.

7. Почти в духе стоиков звучит следующее рассуждение автора доклада, когда он переходит к энергичной интерпретации морального действия: «...теперь, описывая добродетель через энергию, мы видим, что она представляет собой некоторую активность, причины, основания и цели которой нельзя искать вне этой деятельности. Собственно в этой плоскости и появляется до сих пор плохо просматриваемое нормативно-этическое измерение в этике Аристотеля, когда он признает, что добродетельные действия следует совершать ради них самих (именно так следует понимать тезис о первенстве принципов поступков)»<sup>5</sup>. Поскольку, как мы заметили, автор не разделяет два типа добродетелей у Аристотеля, возникает вопрос: О каких добродетельных действиях в данном случае идет речь? Если говорится о добродетели нравов (рассматривается величавость), то может ли она и подобные ей этические добродетели претендовать на то, чтобы быть целью самих себя? Аристотель утверждает, что политические добродетели ставят перед собой определенные цели и не избираются ради них самих (EN 1177b 15–20). Как показывает Аристотель (EN X 7–8), только добродетель созерцания (мудрость) желательна сама по себе, желательна не с целью достижения чего-либо иного, и все другие цели желаемы ради нее одной. Он проводит различие между совершенным счастьем, состоящим в созерцательной жизни, и другими, вторичными типами счастья, к числу которых относится счастье политического деятеля, или жителя полиса. Если целью всякой добродетели является счастье, то, как отмечает Р. Краут, для Аристотеля «совершенное счастье состоит в реализации наиболее совершенной добродетели, в то время как вторичные типы счастья состоят в реализации добродетелей, которые не являются безусловно совершенными»<sup>6</sup>. Только в добродетели мудрости как самой совершенной добродетели совпадают сама деятельность и ее цель. Все остальные добродетели не могут рассматриваться как цель в себе, потому что Аристотель выстраивает иерархию ценностей и соответствующую ей иерархию добродетелей, в которой этические добродетели (добродетели нравов) оказываются вторичными после добродетели созерцания.

<sup>4</sup> Санженакоев А.А. Метафизика Аристотеля как основа его этики // Наст. изд. С. 68 (сноска 6)

<sup>5</sup> Там же. С. 74.

<sup>6</sup> Kraut R. Aristotle on the Human Good. Princeton, 1991. P. 241.

Далее, утверждение А.А. Санженакова о том, что целью добродетели является сама добродетель, не отвечает духу аристотелевской этики – это, скорее, стоический тезис<sup>7</sup>. Поскольку для Аристотеля целью добродетельного действия является достижение счастья, то, если бы все описанные им типы добродетельных действий совершались ради них самих, можно было бы предположить, что для счастья было бы достаточно одной добродетели. Но, как оказывается, это далеко не так, или, по крайней мере, данный тезис не касается собственно этических добродетелей (добродетелей нравов). Аристотель утверждает, что для счастья полисного гражданина, то есть носителя этических добродетелей, кроме самих добродетелей необходимы еще и внешние блага (EN 1099a24–b7). Одной добродетели для счастья оказывается мало, и, соответственно, обычные добродетели не могут рассматриваться в качестве целей самих себя. О совпадении добродетельного действия со счастьем можно говорить только применительно к мудрости, т. е. добродетели созерцания, которая практически не отличается от неморального акта созерцания высших начал бытия. Другими словами, обычные этические добродетели, скорее всего, могут энергично реализовать потенцию человеческой сущности, но только не в ее высшем выражении, которое превосходит границы человеческой природы. А это уже прерогатива мудрости.

### Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
- Брентано Ф.* О многозначности сущего по Аристотелю / Пер. Н. Ильина. М.: Изд-во Ин-та «Высш. религиоз. шк.», 2013. 252 с.
- Санженак А.А.* Метафизика Аристотеля как основа его этики // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2018. Т. 18. № 1. С. 66–77.
- Broadie S.* *Ethics with Aristotle*. Oxford. Oxford University Press, 1991. 462 p.
- Irwin T.* *Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle* // *Monist*. 1990. Vol. 73. No. 1. P. 59–79.
- Kenny A.* *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 173 p.
- Kraut R.* *Aristotle on the Human Good*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991. 379 p.
- Nussbaum M.C.* *Aristotle* // *Ancient Writers: Greece and Rome* / T. J. Luce, ed. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1982. P. 377–416.

### On the Priorities of Ethics and Metaphysics

*Aslan G. Gadzhikurbanov*

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 27 Lomonosovsky prospekt, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

The article presents some reflections on the relationship between metaphysics and ethics in moral philosophy of Aristotle in connection with A. Sanzhenakov's paper. His remarks concerning the undervaluation of moral problems in modern analytical studies, focused on

<sup>7</sup> См.: *Irwin T.* *Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle* // *Monist*. 1990. Vol. 73. № 1. P. 59–79.

human existence, the disregard of axiological discourse, the loss of interest in the metaphysical foundations of moral theory, are very penetrating. It is metaphysics, as a general theory of being, that constitutes its own hierarchy of values, which serves an axiological framework for ethics. However, some of the author's ideas concerning the significant aspects of Aristotle's moral theory do require some clarification and supplementation. In particular, he emphasized the metaphysical principles of Aristotle's moral philosophy and misses many others that are no less significant. A. Sanzhenakov pays not enough attention to the important distinction between two types of virtue – the ethical virtues and the virtues of contemplation. Lastly, the concept of virtue as an end in itself, which Sanzhenakov associates with Aristotle, is peculiar rather to Stoic ethics, and not to Aristotle's one.

**Keywords:** Aristotle, metaphysics, ethical virtues, virtues of contemplation, wisdom, happiness, energy, essence, human limits

### References

- Aristotle. *Sochinenija* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984. 832 pp. (In Russian)
- Brentano, F. *O mnogoznachnosti sushchego po Aristotelju* [On the Several Senses of Being in Aristotle], trans. By N. Ilyin. Moscow: Institut «Vysshaya religioznaya shkola» Publ., 2013. 252 pp. (In Russian)
- Broadie, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991. 462 pp.
- Irwin T. "Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle", *Monist*, 1990, Vol. 73, No. 1, pp. 59–79.
- Kenny, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 173 pp.
- Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991. 379 pp.
- Nussbaum, M.C. "Aristotle", in: *Ancient Writers: Greece and Rome*, ed. by T.J. Luce. New York: Charles Scribner's Sons, 1982. P. 377–416.
- Sanzhenakov, A.A. "Metafizika Aristotelya kak osnova ego etiki" [Aristotle's Metaphysics as Basis of his Ethics], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2018, Vol. 18, No. 1, pp. 66–77 (In Russian).

*Р.С. Платонов*

## **Связь метафизики и этики в философии Аристотеля: понятие «энергия»**

*Платонов Роман Сергеевич* – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roman-vsegda@mail.ru

В статье анализируется статья А.А. Санженакова «Метафизика Аристотеля как основа его этики». Показывается, что «эссенциальный» подход в рассмотрении связи метафизики и этики Аристотеля не редуцирует счастье к чисто интеллектуальной деятельности, как это утверждает Санженак. Наоборот, понятие «сущность» относительно человека включает в себя ряд характеристик (рациональность, речь, социальность). Утверждение Санженакова, что понятие «энергия» является ключевым для этики Аристотеля, поддерживается, но с поправкой – роль этого понятия шире, чем он полагает. «Энергия» выражает не только добродетельный поступок как самоценный, но и всю сложность природы человека, существующего не только индивидуально, но и на уровне рода.

На этом основании предлагается рассматривать связь метафизики и этики комплексно, посредством развернутого описания природы человека.

**Ключевые слова:** Аристотель, этика, метафизика, энергия, коммуникация, сущность

В разработке своего подхода к исследованию этики Аристотеля А.А. Санженак (далее сокращенно А.С.) отталкивается от уточнения сложившейся в аристотелеведении дихотомии оценки целостности философской системы Аристотеля. Указывая на стандартное разделение мнений исследователей (утверждение связи между метафизикой и этикой и ее отрицание)<sup>1</sup>, он выделяет в первом «лагере» (называя его унитаристским) три подхода (метафизика в основе этики, этика в основе метафизики, метафизика и этика «взаимообусловлены»). В целом позиционируя себя как сторонника первого из подходов, он, однако, интерпретирует его как «эссенциальный», где ключевым метафизическим понятием для этики полагается понятие «сущность». В таком его виде

<sup>1</sup> По сути, речь давно ведется о том, есть ли философская система у Аристотеля или такая целостность, скорее, специфика философии Нового времени (в первую очередь классической немецкой) и не была характерна для античности в целом и для Аристотеля в частности. Конечно, никто не утверждает, что у Аристотеля не было целостного мировоззрения, как у любой личности, поэтому можно сложить мозаику его произведений в более-менее целостную картину, но нельзя выстроить именно философскую систему взаимосвязанных понятий (см.: Eriksen T. Berg. *Bios Theoretikos: Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X*, 6–8. Oslo, 1976; Burnet J. *Introduction // The Ethics of Aristotle*. London, 1900. P. XI–LII).

А.С. находит ряд недостатков, что и позволяет ему представить свой вариант первого подхода – «энергичный». Этот вариант он также противопоставляет двум другим подходам в унитаризме.

На мой взгляд, наибольший интерес в докладе представляет именно противопоставление «эссенциального» и «энергичного» вариантов первого подхода. Во многом потому, что остальные два подхода на сегодняшний день не представляют собой достаточно разработанных и внятных концепций и, скорее, являются отдельными идеями, замеченными А.С. в исследовательской литературе (в отличие от уже устоявшейся дихотомии относительно целостности самой философии Стагирита).

Эссенциальный вариант, по мнению А.С., не раскрывает всей сложности этической проблематики, какой она представлена у Аристотеля, так как, опираясь на понятие «сущность», ставит в центр внимания рациональность как существенную характеристику, соответственно, неизбежно редуцирует всю специфическую деятельность человека к созерцанию. Даже когда эссенциалистами предпринимаются попытки представить человека более широко (А.С. приводит в пример Д. Ахтенберг), они все равно не могут избежать такой редукции. Ориентир на понятие «энергия», как полагает А.С., должен дать нам, с одной стороны, более масштабную, с другой – более точную картину этики Аристотеля, так как в центре внимания окажется добродетель как самоценное действие (собственно *энергия*). Это позволит увидеть в этике Стагирита «нормативно-этическое измерение», ведь в основе добродетельного поступка, таким образом, окажется некий принцип, самодовлеющее начало.

К сожалению, в рамках доклада А.С. не указан сам механизм выявления такого начала в поступке посредством понятия «энергия», и проанализировать энергичный вариант унитаристского подхода пока не представляется возможным. Такой анализ был бы особенно важен для меня не только потому, что он раскрыл бы основную идею статьи, но и потому, что в своем диссертационном исследовании на тему «Коммуникативная интерпретация этики Аристотеля» я опираюсь именно на *унитаристскую* позицию в ее, так сказать, «эссенциальном» варианте, но при этом ключевым для реализации моего исследования (как раз в вопросе связи метафизики и этики) является понятие «энергия». Мне интересно выяснить, в чем наши подходы похожи, а в чем различаются, поэтому пока я выскажу только несколько замечаний по поводу критики «эссенциального» варианта и использования понятия «энергия», которые, как мне кажется, в дальнейшем могли бы помочь прояснить вероятные сходства и различия.

В первую очередь, на мой взгляд, «эссенциальный» вариант представлен А.С. несколько неточно как редукционистский, ведь такой жесткой редукции не проводится. Тот же Т. Ирвин в обсуждении счастья прямо указывает на сложность человеческой природы, на необходимость реализации ее во всей полноте, без чего состояние счастья в рамках философии Аристотеля невозможно<sup>2</sup>. Еще один знаменитый исследователь, которого можно отнести к унитаристскому лагерю, – это А. Макинтайр. В своей работе «После добродетели» он даже специально придумывает термин для выражения той концептуальной основы, на которой Аристотель строит свою этику, – «мета-

<sup>2</sup> Irwin T. The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. I. Oxford, 2007. P. 135–136.



физическая биология» (*metaphysical biology*)<sup>3</sup>. Другое дело, как тот или иной «унитарист» рассматривает связь метафизики и этики. Ирвин просто описывает сложность реализации человеком самого себя, не выделяя никаких механизмов такой реализации. А. Макинтайр представляет такой механизм, с одной стороны, логически – через свой вариант опровержения так называемой «гильотины Юма» с помощью основополагающего утверждения «человек – это хороший человек», с другой стороны, практически – через формирование социальных ролей (хотя практической стороне он уделяет мало внимания)<sup>4</sup>. Разногласия же Э. Халпера с Ирвином, на которые обращает внимание А.С., также не совсем точно представлены им как эссенциализм (Халпер) против еще более жесткого эссенциализма (Ирвин). В последнем даже как бы и не делается разделения между двумя дианоэтическими добродетелями (мудростью и рассудительностью), настолько абсолютизируется роль разумной части души. С такой трактовкой трудно согласиться: все-таки эти разногласия не заходят столь глубоко, чтобы представлять различие в понимании природы человека, и касаются именно спора об инклюзивных благах<sup>5</sup>. Однако подобные детали уже можно опустить.

Вероятно, именно ориентир на понятие «сущность» и создал у А.С. впечатление редукции. Но к этому понятию надо отнестись более внимательно. Абсолютное, а вместе с тем и невыразимое единство представляет лишь «первая сущность» (определяемая только указующим жестом – *τόδε τι*), а вот «вторая сущность» (та самая «чтойность» – *τὸ τί ἦν εἶναι*) – это уже набор существенных признаков / сущностных характеристик. А таких характеристик для человека в текстах Аристотеля можно найти три: 1) разумность/рациональность: человек – это существо, «обладающее суждением», то есть осуществляющее «деятельность души и поступки при участии суждения» (EN 1098 a 1–5)<sup>6</sup>; 2) речь (*λόγος*; Pol 1253 a 10–20), то есть способность к вербальному, понятийному общению (*ὁμιλία*), что репрезентирует рациональность и выводит на более высокий уровень коммуникации; 3) социальность: «человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные» (Pol 1253 a 5–10), то есть находящееся на более высоком уровне коммуникации. Как видим, все три родовые характеристики тесно связаны друг с другом, но все-таки одна к другой несводимы.

Поэтому второе, на что хотелось бы обратить внимание, – это бóльшая функциональность понятия «природа», а не «сущность» при исследовании этики Аристотеля и ее связи с метафизикой. Именно полноценная реализация природы человека есть задача этики, по Аристотелю, и понятие «природа» выражает полноту реализации возможного – «состояние, которое получается при завершении... развития» (Pol 1252 b 30). Метафизическое же основание этики важно ровно настолько, насколько на нем выстраивается понимание этой природы и связи как каждого отдельного человека, так и рода с прочим сущим.

<sup>3</sup> Macintyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, 2007. P. 58.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Тем более, как уже было сказано, позиция Ирвина совсем не такова, как она представлена в докладе А.С.

<sup>6</sup> Здесь и далее цитирование текстов Аристотеля на русском языке приводится в соответствии с пагинацией по изданию: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984.

Соответственно, если и называть такой унитаристский подход «эссенциальным», то он будет не редуccionистским, а, если так можно выразиться, комплексным. В этом случае, когда чтойность раскрывается в целом наборе характеристик, сразу становится очевидным, что связь метафизики и этики проходит через антропологию – метафизическое основание природы человека определяет конкретику реализации этой природы (этику, политику). Значит, чтобы сохранить концептуальную целостность философии Стагирита, именно в антропологии нужно искать трансформацию ключевых метафизических понятий (неважно, это понятие «сущность» или «энергия»). Но, кажется, антропология не играет роли в подходе А.С. (во всяком случае, она никак не была заявлена при упоминании «энергийного» варианта). Если же трансгрессия этих понятий из метафизики в этику не будет показана, мы так и остаемся с двумя несвязанными проблемными областями в философии Аристотеля, и правы будут те, кто утверждает, что нет системы, а есть сходства, параллели и прочее, обусловленные целостностью мировоззрения Аристотеля как личности.

Но если мы говорим о комплексном эссенциальном унитаристском подходе, то «энергийный» вариант – это уже не вариант, а дополнение, следующий шаг в анализе. Равно как и понятие «энергия», действительно ключевое для понимания этики Аристотеля, дополняет, раскрывает природу человека, концептуально дополняет понятие сущности. Посредством него выражается как онтологический статус человека (постоянная изменчивость, бытие в состоянии перманентного перехода из потенциального в актуальное, невозможность достигнуть окончательного телоса/совершенства), так и специфика его добродетельной деятельности (направленность на актуализацию себя во всей полноте своей природы как существа телесного, мыслящего и социального, а также существующего не только индивидуально, но и на уровне рода). Такое дополнение выведет не только на понятия «нрав» и «добродетель», но и на понятия с коммуникативным содержанием: «общение» (ὄμιλία, κοινωνία), «дружба» и «дружественность» (φιλία), что позволит представить этику, по Аристотелю, по-настоящему всесторонне – и в аспекте внутреннего развития человека, выделяя его самодостаточность, и в аспекте сложной системы социальных связей, акцентируя внимание на его встроенности в родовое развитие, на его зависимости от прочего сущего, на межличностное общение.

Именно такой – комплексный – подход я использую в своем диссертационном исследовании, конечно же, пристрастно считаю его более перспективным, поэтому мне бы очень хотелось в дальнейшем более детально ознакомиться с разработками А.С., увидеть результаты их применения в анализе текстов Аристотеля и сравнить с тем, что получается у меня. Уверен, что это будет интересное расширение опыта с плодотворными дискуссиями.

### Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
- Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 375–644.

*Burnet J.* Introduction // *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen, 1900. P. XI–LII.

*Eriksen T. Berg.* *Bios Theoretikos: Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X*, 6–8. Oslo: Universitetsforlaget, 1976. 272 p.

*Irwin T.* *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. I: From Socrates to the Reformation. Oxford; N. Y.: Oxford UP, 2007. 812 p.

*Macintyre A.* *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.

## **The Connection Between Metaphysics and Ethics in the Philosophy of Aristotle: the Concept of “Energy”**

*Roman S. Platonov*

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

The article analyses the paper of A.A. Sanzhenakov “The metaphysics of Aristotle as the basis of his ethics”. Special attention is given to his criticism against the “essential” method of research the connection between Aristotle’s metaphysics and ethics in the research literature. It is shown that this method doesn’t lead to a reduction of human nature solely to intellectual activity, as Sanzhenakov asserts. On the contrary, the concept of human “essence” as “quidditas”, according to Aristotle, includes several essential characteristics (rationality, speech, sociality). The article supports Sanzhenkov’s opinion the concept “energy” is key-concept to the ethics of Aristotle, but it is shown that the role of this concept is more meaningful. It expresses both the virtuous human act as self-valuable (exactly this is important for Sanzhenakov), and also the whole complexity of human as a being of body, thinking and social, and existing not only individually but at the generic level. In that way, the concept “energy” leads us not only to the concepts “disposition” and “virtue”, but also to concepts with communicative content: “communication” (homilia, koinonia), “friendship” and “friendliness” (philia). Accordingly, human nature is revealed more precisely. Therefore, the article proposes to consider the connection between metaphysics and ethics in a complex (i. e. taking into account the complex nature of human). In this case, the connecting link between metaphysics and ethics is anthropology, and the main methodological principle of research is to show how the metaphysical content of the concept “energy” becomes anthropological and ethical.

**Keywords:** Aristotle, ethics, metaphysics, energy, communication, essence

### **References**

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Ethica Nicomachea], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)

Aristotle. “Politika” [Politics], trans. by S. Zhebelev, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 375–644. (In Russian)

Burnet, J. “Introduction”, in: *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen, 1900. XI–LII pp.

Eriksen, T. Berg. *Bios Theoretikos: Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X*, 6–8. Oslo: Universitetsforlaget, 1976. 272 pp.

Irwin, T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. I: From Socrates to the Reformation. Oxford; New York: Oxford UP, 2007. 812 pp.

Macintyre, A. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 286 pp.

Е.В. Алымова

## Аристотель и проблема единства метафизического и этического дискурсов

*Алымова Елена Валентиновна* – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии. Институт философии СПбГУ. Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5; e-mail: ealymova@yandex.ru

Данный текст является отзывом на доклад А.А. Санженакова, который предлагает переосмыслить отношения между аристотелевской этикой (практикой) и первой философией (теорией) и тем самым поставить под вопрос сложившуюся в традиции и жестко проводимую классификацию между науками теоретическими и практическими. Автор этого текста принимает позицию автора, а именно: этику Аристотеля (его практическую философию) нельзя рассматривать в отрыве от его первой философии. Такая точка зрения имеет серьезные основания, так как этика занимается поступком в аспекте его цели, что отсылает нас к телеологии Аристотеля с ее вопросами о цели, сущности, природе, сути бытия, а поступок, в свою очередь, предполагает деятеля, то есть человека, что отсылает к единству природы человека и проблемам, связанным с проявлением этой природы и их описаниями. Два подхода, обозначенные и обсуждаемые докладчиком, а именно *эссенциальный* и *энергийный*, при ближайшем рассмотрении не представляются основывающимися на разных принципах. Разделяя общую установку автора, мы не соглашаемся с различием *эссенциального* и *энергийного* подходов.

**Ключевые слова:** Аристотель, первая философия, практическая наука, начала, этика, телеология

Традиционная классификация наук по Аристотелю, каждая из которых должна иметь/имеет свой предмет и метод, заставляет определить аристотелевскую этику в разряд наук практических, отличив ее от теоретических (первой философии, иначе – метафизики, и физики), с одной стороны, и от наук поэтических – с другой. У нас давно возникло подозрение, что эту классификацию не стоит принимать слишком близко к сердцу и уму. А. Санженакоев предложил рассмотреть «проблему выявления метафизических оснований аристотелевской этики». Однако в своем рассуждении он показал, что «проблемы» тут никакой нет – этика Аристотеля вполне может быть рассмотрена в свете его первой философии. Надо сказать, что мне близок данный тезис. Именно в этом ключе я представила тему мужества у Аристотеля в докладе в рамках Международного семинара «*Никомахова этика* в истории европейской мысли»<sup>1</sup> и в

<sup>1</sup> Международный семинар «Никомахова этика в истории европейской мысли». Санкт-Петербург. 18–19 ноября 2016 г.

статье, опубликованной по мотивам этого доклада<sup>2</sup>. Если этика – практическая наука (и здесь акцент на слове *наука*), то как таковая она должна базироваться на определенных началах. Прояснение таких начал – важнейшее дело. Однако актуальность предложенного исследования продиктована озабоченностью «деаксиологизацией дискурса», которая наблюдается в современной философии, и «элиминированием нравственной проблематики из теоретических изысканий, касающихся человеческой практики». «Сегодня перед философией в целом, – утверждает автор доклада, – и перед этикой в особенности стоит серьезная задача: решить, каким образом моральная составляющая практического разума может быть актуализирована в условиях современного дискурса. Для этого потребуются... указать, как метафизика (или то, что играет ее роль в современных условиях) может стать основой моральной философии»<sup>3</sup>.

Обращение за помощью к Аристотелю в связи с таким образом артикулированной озабоченностью мне представляется весьма проблематичным. Во-первых, у аристотелевского *νοῦς πρακτικός* нет «моральной составляющей», а во-вторых, возникает вопрос: что же играет/может играть роль метафизики (в собственном, или аристотелевском, смысле этого слова – как первой философии, занимающейся началами сущего, а не сущим – *sic!*) «в современных условиях»? А вопрос, «почему Аристотель мог позволить себе использование эпистемического понятия (*sc.* истины. – *Е.А.*) в непривычном контексте практического разума, а современные философы не могут», по-моему, имеет естественный ответ: изменились философские основания, истина (она, конечно же, исторична) понимается иначе. Этика Аристотеля не имеет дело с нравственной проблематикой, да и с моральным субъектом Стагирит едва ли знаком. Оговорюсь: дело не в том, что мы просто говорим на другом языке, а в том, что, говоря на другом языке, мы говорим другое.

Я соглашаюсь с тем, что «в философских системах прошлого метафизика выступала единым фундаментом как для теории познания, так и для этики»<sup>4</sup>, правда, хотелось бы уточнить, о каком прошлом идет речь. Платон? Фома Аквинский? Декарт? Кант?

Вообще-то, обращение к истории мне как раз очень близко, особенно если ее конфигурация основана на текстах и контекстах.

Итак, мы находимся в поле этического, или практического, дискурса. А. Санженатов напоминает о «различии эпистемического и практического поисков по их *предмету, методу и цели*: первый имеет своим предметом сущее (правда, первая философия не занимается сущим – она занимается сущим с точки зрения *сущности*, а это не одно и то же, см.: *Met. Z 1028b3–7.* – *Е.А.*), начала которого не могут быть иными, методом – эпистемический силлогизм (правда, силлогизм не приводит к познанию начал, см.: *An. Post. 100b5–17.* – *Е.А.*), а целью – *эпистему*; второй в качестве предмета имеет сущее, начала которого могут быть иными, метода – практический силлогизм, и цели – поступок»<sup>5</sup>. И вот здесь я должна отметить: «практический поиск» в качестве цели должен иметь не *просто* поступок, а поступок в аспекте цели. Такой

<sup>2</sup> Алымова Е.В. Тема мужества в этике Аристотеля // *Verbum*. 2017. Вып. 19. С. 65–77.

<sup>3</sup> Санженатов А.А. Метафизика Аристотеля как основа его этики // *Наст. изд.* С. 67–68.

<sup>4</sup> Там же. С. 67.

<sup>5</sup> Там же. С. 68.

вывод следует из контекстуального чтения этических сочинений Аристотеля: так, EN 1095a5–16 я предлагаю читать в общем контексте не только всей «Никомаховой этики», но и, скажем, помнить пассаж из «Евдемовой этики» – EE 1218b1–27. Таким образом, мы так или иначе оказываемся в контексте аристотелевской телеологии, которая, в свою очередь, формальна, то есть речь идет о цели как совершенстве природы (того или иного сущего). Если в практическом дискурсе основной агент – человек, значит, речь должна идти о природе (точнее – естестве) человека. Вопрос о естестве (природе) ведет нас к вопросу о сущности человека (а по сути им и является). Так поставленный вопрос является метафизическим отчасти: первая философия (метафизика) не занимается человеком, но занимается началами сущего как сущего, зато человеком занимается вторая философия – физика (будучи наукой, она имеет метафизические основания) – как одушевленным (оформленным) телом, имеющим начало движения в себе самом.

Судя по всему, мой подход стоит определить как «унитарный». А. Санженанов, кажется, тоже склоняется именно к нему, но доводы в пользу сторонников «унитарного подхода» не являются доводами, явно артикулированными, хотя мне хотелось бы видеть их именно такими, вместо этого предложены «три возможных варианта взаимоотношений: 1) метафизика является базой для этики; 2) этика выступает основанием метафизики; 3) обе дисциплины взаимообусловлены», рассматривается первый – метафизика как база для этики.

Рассмотрение развернуто в перспективе двух подходов – *эссенциального и энергийного*, изложены позиции представителей того и другого подхода. Первые «расценивают этику Аристотеля как некоторое продолжение к его онтологии. Другими словами, практическая область, где человек ставит цели и достигает желаемого, переживает те или иные страсти, вступает в разного рода отношения с другими людьми – вся эта область призвана быть набором условий, благодаря которым или вопреки которым человек реализует свое видовое различие и тем самым актуализирует свою сущность»<sup>6</sup>, вторые исходят в первую очередь не из понятия сущности, но из ключевого для Аристотеля понятия *ἐνέργεια*. В приведенной цитате улавливается упрек в адрес эссенциалистов, подход которых превращает все обстоятельства человеческого существования в нечто второстепенное по отношению к сущности. Замечу, что целеполагание и достижение цели, отношения между людьми относятся к области практического, а значит – к этике и политике, а вот страстями и чувствами аристотелевская этика не занимается, поэтому в этом отношении эссенциалистский подход никак не может обеднить этический дискурс. Мне кажется, что сам Аристотель не дает повода для противопоставления этих двух подходов (вообще их обособления).

А. Санженанов склоняется к энергийному подходу на том основании, что «*energeia* позволяет не только высветить в этике онтологический аспект, но и задать особое нормативное измерение в этике Аристотеля, что не удастся сделать через понятие “сущность”»<sup>7</sup>. Я совершенно согласна с первой частью тезиса и не могу согласиться со второй. Сущность человека, как это следует из анализа позиции эссенциалистов, дает о себе знать в «актуализации разумной

<sup>6</sup> Санженанов А.А. Метафизика Аристотеля как основа его этики // Наст. изд. С. 71.

<sup>7</sup> Там же. С. 75.

части души», «актуализация этих частей приводит к развитию двух разных добродетелей – мудрости (*sophia*) и рассудительности (*phronesis*)». Вопрос о том, что именно в таком случае следует считать приоритетным – рассудительность или созерцательную способность, – я бы не ставила (или не учитывала бы это разделение, как Теренс Ирвин). Почему? Потому что, как мне представляется, для Аристотеля, как и для Платона, они взаимосвязаны<sup>8</sup>.

В каких бы контекстах Аристотель ни употреблял это образованное им самим слово ἐνέρχεται, он везде употребляет его, следуя этимологии – ἐν-ἔρχομαι – быть-в-действии. И всякое сущее *действует* сообразно своему естеству (φύσις), другими словами – сущности. Собственно, в самом понятии φύσις мыслится быть-в-действии (греческие существительные на – σις суть *nomina actionis*). В плане этики (а также политики) тем сущим, которое действует, является человек. Стало быть, возникает вопрос о его естестве. Аристотель нигде не дает единственного и универсального определения человека. Значит ли это, что такового нет? Не значит. Аристотель описывает человеческую природу в разных дискурсивных контекстах, проливая свет на разные ее аспекты: в «Метафизике» – стремление знать, в трактате «О душе» человек представлен как одушевленное тело, в «Политике» – как имущее логос полисное существо, в «Никомаховой этике» – как существо, стремящееся к счастью. Все это суть проявления одной и той же природы, которая актуализирует себя в бытии-в-действии. В обсуждаемой связи человек действует, то есть совершает поступок не ради него самого (не для того, чтобы *быть поступающим*), а ради достижения счастья, причем соответствующего его естеству. В связи с этим я не вижу оснований для упреков в адрес так называемых эссенциалистов. Конечно, присущая человеку деятельность основана на логосе, а естественным для реализации человеческой природы топосом является полис.

В заключение сошлюсь на экспликацию той же проблематики и в том же ключе – замыслу истолковать аристотелевскую этику на фоне его онтологии, предложенную А.Г. Черняковым в монографии «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера»<sup>9</sup>.

### Список литературы

- Алымова Е.В. Тема мужества в этике Аристотеля // Verbum. 2017. Вып. 19. С. 65–77.  
 Алымова Е., Караваева С. Лекция Платона «О благе» в свете его писаного учения // Платоновские исследования. V (2016 / 2). С. 24–45.  
 Санженяков А.А. Метафизика Аристотеля как основа его этики // Этич. мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 1. С. 66–77.  
 Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 2001. 460 с.  
 Aristotelis Ethica Nicomachea / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1894. 264 p.  
 Aristotelis Ethica Eudemia / Recensuerunt brevique adnotatione critica instruxerunt R.R. Walzer and J.M. Mingay. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1991. 162 p.

<sup>8</sup> Алымова Е., Караваева С. Лекция Платона «О благе» в свете его писаного учения // Платоновские исследования. V (2016 / 2). С. 24–45.

<sup>9</sup> См.: Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 234–250.

Aristotelis *Metaphysica* / *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W. Jaeger. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1957. 312 p.

Aristotelis *Analytica Posteriora* // *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora* / *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W.D. Ross; praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1964. 210 p.

## **Aristotle and the Problem of Coherence of the Metaphysical and Ethical Discourses**

*Elena V. Alymova*

Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University. Mendeleevskaya liniya, 5, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: ealymova@yandex.ru

The paper is a contribution to a discussion on a report of Alexander Sanzhenakov who proposes an original interpretation of relations between Aristotle's ethics (praxis) and his metaphysics (theory). Hereby the rigid traditional distinction of the theoretical and practical disciplines of Aristotle's philosophy is being challenged. The interpretation presented by Alexander Sanzhenakov, that is the consideration of the ethics (as well as the other practical sciences) of Aristotle should not be detached from the context of his metaphysics, is accepted in general terms in the following paper. This point of view being not very popular deserves attention because it seems consistent with the principal theses of Aristotle's philosophy and can hold ground: the subject of ethics is human praxis and act in function of the final end (telos) which directs us to Aristotle's teleology with its questions about the end (finality), the essence, the nature, the being, whereas the praxis and act presuppose an acting human being that is makes it necessary to take into consideration the identity of the human nature and the problems of its actualization and its description. Alexander Sanzhenakov distinguishes two approaches which he calls *essentialist* and *energetic*. These approaches being scrutinized do not seem to have different foundations. Supporting the main objective of the author of the report submitted to discussion we cannot agree with this distinction. Some argument is being put forward.

**Keywords:** Aristotle, praxis, metaphysics, the principles, ethics, teleology

### **References**

Alymova, E.V. "Tema muzhestva v etike Aristotelya" [The Idea of Courage in Aristotle's Ethics], *Verbum*, 2017, Issue 19, pp. 65–77. (In Russian)

Alymova, E., Karavaeva, S. "Lektsiya Platona 'O blage' v svete ego pisanogo ucheniya" [Plato's Lecture 'On the Good' in the Light of His Written Teaching], *Platonovskie issledovaniya*, V (2016 / 2), pp. 24–45. (In Russian)

Aristotelis *Ethica Nicomachea* / *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* I. Bywater. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1894. 264 pp.

Aristotelis *Ethica Eudemia* / *Recensuerunt brevique adnotatione critica instruxerunt* R.R. Walzer and J.M. Mingay. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1991. 162 pp.

Aristotelis *Metaphysica* / *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W. Jaeger. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1957. 312 pp.

Aristotelis *Analytica Posteriora* // *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora* / *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W.D. Ross; praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1964. 210 pp.



Chernyakov, A.G. *Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya, Khaideggera* [Ontology of Time: Being and Time in the Philosophy of Aristotle, Husserl, and Heidegger]. Saint-Peterbourg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001, 460 pp. (In Russian)

Sanzhenakov, A.A. “Metafizika Aristotelya kak osnova ego etiki” [Aristotle’s Metaphysics as Basis of his Ethics], *Eticheskaya mysl’ / Ethical Thought*, 2018, Vol. 18, No. 1, pp. 66–77. (In Russian)

*П.А. Мишагин*

## **Энергийный подход к взаимосвязи этики и метафизики как путь к философии свободы**

*Мишагин Павел Андреевич* – старший преподаватель кафедры философии и социальных наук. ФГБОУ ВО «Сибирский государственный университет науки и технологий имени академика М.Ф. Решетнева». Российская Федерация, 660037, г. Красноярск, проспект им. газеты Красноярский рабочий, дом 31; e-mail: phileophroneis@mail.ru

В статье выделяются и анализируются ключевые положения энергийного подхода к пониманию взаимосвязи этического и метафизического аспектов учения Аристотеля (представленного А.А. Санжениаковым и с рядом оговорок – в работах О.П. Зубец), прослеживаются связи энергийного подхода с эссенциальным (представленным работами Т. Ирвина, Э. Халпера и Д. Ахтенберг), выявляются особенности, достоинства и недостатки эссенциального подхода, а также преимущества энергийного подхода, демонстрируется актуальность, интерпретативные возможности энергийного подхода в трактовке соотношения метафизики и этики в учении Аристотеля. В результате формулируются выводы о том, что при предложенном Санжениаковым решении эссенциальный подход может быть рассмотрен как частный случай энергийного на основе тождества первых двух смысловых уровней функционирования понятия “*energeia*” (как реализации способности и как актуализации природы вещи). Третий же смысловой уровень понятия “*energeia*” (как самоценной деятельности) дает принципиально новый вариант понимания связи метафизики и этики, который обеспечивает основания и перспективы для рассмотрения линий преемственности между эвдемонистической этикой Аристотеля и ригористической этикой И. Канта как принципиально родственных моральных систем, рассматривающих этику как науку, направленную на изучение самоценной, свободной деятельности.

**Ключевые слова:** метафизика, этика, деаксиологизация этики, деонтологизация этики, эссенциальный подход, энергийный подход

Статья А.А. Санжениакова «Метафизика Аристотеля как основа его этики» посвящена крайне актуальной для современного этического знания проблеме онтологических (метафизических) оснований морали. Названная проблема связывается автором с современным трендом на деаксиологизацию теоретического дискурса, берущую свое начало с работ Дж. Сёрля, посвященных интенциональности, и состоящую в очищении научных изысканий от нравственной проблематики как чего-то принципиально ненаучного и избыточного, следствием чего является оценивание человеческой деятельности по критерию успешности, понимаемому как достижение целевых показателей, в противовес

традиционному критерию правильности и отказ от дихотомии «истина–ложь» применительно к этической сфере, что, в свою очередь, может свидетельствовать, с одной стороны, об обезценивании нетеоретических форм деятельности и, с другой, выступать оправданием теоретическому произволу и аморализму и даже стимулировать их.

Автор пытается показать, что весьма популярный сегодня тренд на деаксиологизацию теоретического дискурса вместе с тем не является единственной возможной тенденцией развития отношений между теоретической и практической сферами человеческой деятельности, демонстрируя их органичное и продуктивное сочетание на примере концепции Аристотеля, в которой как истинностные суждения, так и общеонтологические положения были успешно интегрированы в сферу морального поступания.

Для достижения поставленных целей Санженакوف рассматривает проблему соотношения этики и метафизики на примере соотношения этики и метафизики в учении Аристотеля. Рассматривая современные подходы к проблеме взаимосвязи этики и метафизики у Аристотеля, автор выделяет две антагонистические линии в ее решении: «унитарный подход», согласно которому этика и метафизика Аристотеля взаимосвязаны, причем моральная тематика является следствием тематики онтологической, а также подход, согласно которому метафизика и этика являются автономными и не связанными разделами, о чем свидетельствует «строгое дисциплинарное различие, введенное самим Аристотелем»<sup>1</sup>.

Далее автор останавливается на различных современных концепциях, сложившихся в рамках «унитарного подхода» как наиболее реалистичного и конструктивного в плане решения проблемы соотношения метафизики и этики в современном теоретическом дискурсе. Среди представителей унитарного подхода автор предлагает выделить тех, кто в качестве ключевой категории в определении метафизических оснований аристотелевой этики выделяет категорию «сущность», – сторонников «эссенциального подхода». «Эссенциальный подход» на сегодняшний день является доминирующим, и среди его представителей такие видные авторы, как Т. Ирвин, Э. Халпер и Д. Ахтенберг.

Согласно Ирвину, Аристотель в «Никомаховой этике» выходит за рамки собственно этической проблематики и активно обращается к метафизике и психологии, беря за основу учение Аристотеля о душе как сущности и форме тела, которое и выступает необходимым основанием его этики и без которого сама эта этика попросту невозможна. Э. Халпер в качестве фундаментального основания этики Аристотеля рассматривает учение о двусоставном характере разумной части человеческой души (что также выходит за рамки собственно этической проблематики). Д. Ахтенберг также считает метафизику Аристотеля основанием его этики и изучение корреляции между человеком как биологическим видом и присущими ему формами счастья считает фундаментально важным, поскольку это позволяет видеть человека как человека, а не предъявлять к нему заведомо невыполнимых сверхчеловеческих требований.

Эссенциальный подход, несмотря на всю его взвешенность и аргументированность, имеет определенные недостатки: он избыточно «метафизичен», тяготеет к предельным формам обобщения: «человеку» как таковому, «счастью»

<sup>1</sup> Санженаков А.А. Метафизика Аристотеля как основа его этики. URL: [https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive\\_events/2017/07\\_12\\_2017\\_sanzenakov.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2017/07_12_2017_sanzenakov.pdf) (дата обращения: 02.03.2018).

как таковому, «благу» как таковому, в силу чего является в достаточной степени оторванным от перипетий и шероховатостей феноменально-эмпирического бытия, а также по этой же причине названный подход в силу своей специфики игнорирует ряд нюансов и частных случаев Аристотелева учения, вне которых оно предстает избыточно рафинированным и теоретически выверенным, но в то же время отношения между онтологической и этической частями системы предстанут в искаженном, подогнанном под заранее смоделированный ответ, свете.

В качестве альтернативы Санженаков предлагает «энергийный подход», учитывающий имеющиеся недостатки эссенциального подхода. Он восходит к оригинальному учению Аристотеля в его современном прочтении. Энергийный подход автор выделяет в результате скрупулезного анализа важного в этике Аристотеля понятия “energeia” и его связи с понятиями родственными (“δύναμις”, “kinēsis”); **через рассмотрение трех смысловых уровней функционирования понятия “energeia”** (как реализации способности; как актуализации природы вещи; как самоценной деятельности). Особенность энергийного подхода Санженакова, среди прочего, состоит в его широте: так, первые два уровня функционирования понятия “energeia” **фактически включают в себя фундаментальное понятие сторонников эссенциального подхода – «сущность»**. Таким образом, можно сказать, что эссенциальный подход может рассматриваться как частный случай подхода энергийного. Третий же смысловой уровень понятия “energeia” (как самоценная деятельность) дает принципиально новое видение как в целом этики Аристотеля, так и отношений между метафизикой и этикой в рамках его учения, а также, на наш взгляд, предельно сближает эвдемонистическую этику Аристотеля с традиционно противопоставляемой ей ригористической этикой И. Канта.

Энергийный подход к этике Аристотеля, предложенный Санженаковым, представляется ценным также и потому, что, рассматривая «энергейю» (деятельность) в качестве узлового понятия этики, мы с неизбежностью приходим к феномену свободы, центральному, по мнению ряда исследователей, для этического дискурса и моральной практики, поскольку понимание свободы как сознательного выбора добродетели как раз и проистекает из Аристотелева анализа произвольности и непроизвольности действия в третьей книге «Никомаховой этики». Здесь мы видим, что свободная воля и разум выступают тождественными по содержанию: воля практически, энергийно осуществляет то, на что указывает разум. Для того чтобы состоялся свободный акт, необходимы два условия – разум и воля. Воля без разума не имеет никаких оснований для действия, ведь эти основания заключены не в потребностях и силах человека, а в разуме. Поэтому свободной воле без разума просто нечего хотеть. В то же время заключение разума о том, как следует поступать, ничего не означает, если человек не совершит свободного усилия воли. Соединившись вместе, разум и свободная воля составляют единое содержание, которое разум представляет в форме мысли, а воля – в форме силы: «Вот почему сознательный выбор невозможен ни помимо ума и мысли, ни помимо нравственных устоев... Сознательный выбор – это стремящийся ум, т. е. ум, движимый стремлением, или же осмысленное стремление, т. е. **стремление, движимое мыслью, а именно такое начало есть человек**»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 174.

Деаксиологизацию и деонтологизацию современной этики можно рассматривать как своеобразную реакцию на моральные системы, к которым относятся эвдемонистическая этика Аристотеля и трансцендентальная (ригористическая) этика И. Канта, укорененные в онтологии и апеллирующие непосредственно к самому бытию, а не напрямую к его феноменально-эмпирическим манифестациям. Современная тенденция к деаксиологизации и деонтологизации морали размывает собственно этическую проблематику, лишает ее бытийных корней и сводит исключительно к сфере феноменально-эмпирического бытия. Основания морали при этом обнаруживаются не в самом бытии, а в социальных отношениях, психологических переживаниях и т. д., что, по сути, возвращает этику назад к «доисторическим» «гетерономным» временам.

Проблематика, затрагиваемая в статье А. Санженакова, заслуживает дальнейшего изучения и разработки, а сформированный автором на основе анализа сильных и слабых сторон современных этических концепций энергичный подход в его очищенном виде представляется конструктивным в решении поставленных автором задач – как в плане изучения отношений между онтологией и этикой в конкретной системе Аристотеля, так и в философской этике в целом.

### Список литературы

*Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.

*Мишагин П.А.* Свобода как объект морально-философской рефлексии // Альманах «Дискурсы этики». 2014. № 1 (6). С. 35–46.

*Санженakov А.А.* Метафизика Аристотеля как основа его этики. URL: [https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive\\_events/2017/07\\_12\\_2017\\_sanzenakov.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2017/07_12_2017_sanzenakov.pdf) (дата обращения: 02.03.2018).

## **An Energetic Approach of the Relationship Between Ethics and Metaphysics as a Path to the Philosophy of Freedom**

*Pavel A. Mishagin*

PhD in Philosophy. Reshetnev Siberian State University of Science and Technology. 31 Prospekt to them. newspapers Krasnoyarsk worker, Krasnoyarsk, 660037, Russian Federation; e-mail: phileophonesis@mail.ru

The author focuses on the key points of the energetic approach to understanding of the relations between ethical and metaphysical aspects of Aristotle's doctrine, presented by A. Sanzenakov and O. Zubets (with some reservations) and on the connections between the energetic approach and the essentialist one (presented by T. Irvin, E. Halper and D. Ahtenberg). The special features, advantages, and disadvantages of the essentialist model are revealed, as well as advantages of the energetic concept and its heuristic potential for the interpretation of interrelations between metaphysics and ethics in Aristotle's teaching. The author comes to the conclusion that in accordance with Sanzenakov's approach, the essentialist interpretation can be considered as a special case of the energetic one on the basis of the identification of the following semantic levels of the concept "energeia" (as the realization of the ability and as an actualization of the nature of things). The third semantic level of the concept "en-

ergeia” (as a self-valuable activity) opens new way of understanding the connection between metaphysics and ethics, which provides grounds and prospects for an examination of lines of continuity between Aristotle’s eudemonic ethics and Kant’s rigorous ethics as essentially related moral systems. For both of them ethics is a study of voluntary activity of intrinsic value.

**Keywords:** metaphysics, ethics, deaxiologization of ethics, deontologization of ethics, essential approach, energetic approach

### References

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Ethica Nicomachea], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)

Mishagin, P.A. “Svoboda kak ob”ekt moral’no-filosofskoj refleksii” [Freedom as the object of moral philosophy reflection], *Al’manah “Diskursy jetiki”*, 2014, No. 1 (6), pp. 35–46. (In Russian)

Sanzhenakov, A.A. *Metafizika Aristotelja kak osnova ego jetiki* [[https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive\\_events/2017/07\\_12\\_2017\\_sanzhenakov.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2017/07_12_2017_sanzhenakov.pdf) accessed on 02.03.2018]. (In Russian)

С.С. Аванесов

## Аксиологический аспект метафизики Аристотеля

*Аванесов Сергей Сергеевич* – доктор философских наук, зав. кафедрой философской и педагогической антропологии. Томский государственный педагогический университет. Российская Федерация, 634061, г. Томск, ул. Киевская 60; e-mail: iskiteam@yandex.ru

В этом материале идет речь о соотношении метафизического дискурса и этического (аксиологического) контекста в философии Аристотеля<sup>1</sup>. Рассуждение ведется в связи с артикулированной А.А. Санжениаковым проблемой «деаксиологизации» теоретического знания в современной философии. Поставлен вопрос о соотношении спекулятивно-го и аксиологического аспектов в построении теории знания у Аристотеля. Аргументирован тезис, согласно которому и разделение знания на теоретическое и практическое, и утверждение высшего статуса теоретической эпистемы в сравнении с практической в философии Аристотеля обоснованы строго аксиологически. Утверждается, что человеческая деятельность описана у Аристотеля как энергично выявленный логос, а подлинность этого внешнего выявления (реализации) *нормативно* обусловлена. Автор указывает на примеры такой нормативной парадигмы у Платона, который акцентирует внимание на том, что ценность физической вещи в контексте человеческого опыта связана не с ее «природой», но с ее «употреблением». Исток такого взгляда на сущее (взаимное сочетание онтологического и нравственного измерений в рамках единства реальности) автор видит еще в философии досократиков, в частности у Анаксимандра. В ионийском мышлении, свободном от аналитической фрагментации реальности, описание наличного порядка естественным образом включает в себя «правило действия», которое не «следует» из этого порядка, а является его неустранимым элементом. Лишь принудительное разделение онтологии и этики (сущего и должного, дескрипции и прескрипции) в новоевропейской философии порождает искусственную проблему их соотношения и заставляет воздвигать гильотину Юма. Показано, что эпистемологический дискурс Аристотеля изначально выстраивается в рамках такой метафизической парадигмы, которая предполагает нормативность в качестве неустранимого элемента релевантного суждения о реальном положении дел.

**Ключевые слова:** Аристотель, метафизика, эпистемология, этика, аксиология, Платон, античная философия, сущее и должное

<sup>1</sup> Сокращенные обозначения аристотелевских текстов соответствуют аббревиатурам, используемым в словаре: Liddel H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. Аристотель цитируется по следующим русским переводам: *Аристотель. Метафизика* / Пер. А.В. Кубицкого. Ростов н/Д., 1999; *Аристотель. Этика* / Пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер. М., 2002.

Рассуждение А. Санженакова призвано продвинуть философскую мысль сразу в двух направлениях: 1) к лучшему уяснению этической аргументации Аристотеля и 2) к новому уровню понимания соотношения между дескриптивными и прескриптивными суждениями в языке философии. Как это часто бывает (и как этому и положено быть), историко-философский и философско-теоретический подходы к единой проблеме взаимно усиливают друг друга. Проблема же, которую автор рассуждения видит и старается разрешить (за что ему изрядный *respect* и многая лета), состоит, по его словам, в «деаксиологизации» современного философского дискурса, а именно – в «элиминировании нравственной проблематики из теоретических изысканий, касающихся человеческой практики»<sup>2</sup>. Действительно, это серьезная проблема так называемой «современной» философии и, более того, настоящий скандал для философской мысли, на который мало кто обращает внимание – в силу все большей утраты этой самой мыслью коренных признаков философичности. Потому сам факт артикуляции данной проблемы делает честь автору и свидетельствует о его способности формулировать важные и глубокомысленные вопросы. Актуальность подобных вопросов, к счастью, определяется не модой дня сего и не массовым спросом, а их «диагностическим» характером, позволяющим вскрыть и отрефлексировать действительное положение дел, а также – по мере сил – предложить пути преодоления обнаруженных проблем.

Каков же предлагаемый путь? А. Санженак **полагает, что «перенос понятия истины на почву практического разума... позволяет избежать тотальной деаксиологизации»**<sup>3</sup> и тем самым вырвать эпистемологию, да и вообще теорию, из-под ножа гильотины Юма. Для этого и полезно вернуться к Аристотелю, который мог вести речь о теории в контексте не только отвлеченно-логическом, но и нравственно-практическом. Что же позволяло Стагириту именно так строить свой дискурс? По мнению автора, для Аристотеля (и для многих иных) метафизика выступала единым фундаментом как для теории познания, так и для этики, что и позволяло не отрывать эпистемологию от этики, не заставляло радикально обособлять их друг от друга. Утрата названного метафизического фундамента, «планомерное удаление метафизических оснований из-под здания эпистемологии» и приводит в конце концов к полной деаксиологизации теоретического (спекулятивного) дискурса. Следовательно, требуется эксплицитировать и снова актуализировать указанное «основание». При этом подразумевается, что поиски общего фундамента эпистемологии и этики позволят не только вернуть теорию в сферу «практического разума», но и представить «метафизику» в качестве подлинной «основы моральной философии»<sup>4</sup>.

Но не слишком ли революционную программу выдвигает автор? Не призывает ли он разрушить некие *объективные* и потому «священные» границы между спекулятивным и практическим, между теоретической дескрипцией и этической прескрипцией, между «сущим» и «должным», между логическим значением и экзистенциальной значимостью? И по праву ли он привлекает Аристотеля к этому спору в качестве своего союзника? Ведь многие соглашались с тем, что сам Стагирит жестко, дисциплинарным образом разделил ме-

<sup>2</sup> Санженак А.А. Метафизика Аристотеля как основа его этики // Наст. изд. С. 67.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 67–68.



тафизические и моральные суждения, отнеся первые к «теоретическому» знанию, а вторые – к «практическому». Однако важно понимать, каким критерием руководствовался Аристотель, предлагая эту свою классификацию «наук», точнее, *видов знания* (ἐπιστήμη), относимую к числу его основных *теоретических* заслуг. На этот критерий прямо указывает такая важнейшая характеристика его классификации, как *иерархичность*.

Теоретическая философия, согласно Аристотелю, есть высшая (наиболее *ценная*) деятельность, потому что она имеет дело с высшим (наиболее *важным*) знанием (*Met.* I 983 а 3–12). Поэтому созерцательная жизнь выше всякой прочей жизни и ее должно предпочитать всему остальному – всему тому, что иерархически *ниже* созерцания «божественных» вещей: «теоретические науки заслуживают наибольшего предпочтения по сравнению со всеми остальными, а наша наука – среди теоретических наук» (*Met.* VI 1026 а 20–25); она, *первая* философия, движимая высшей мудростью, является «словно бы заглавной наукой о том, что всего ценнее» (*EN* 1141 а 20). **Подобные высказывания обнаруживаются** у Стагирита в огромном числе. Здесь теоретическая квалификация знания неотделима от его аксиологической квалификации; и если формально метафизика и этика (аксиология) разделены и разведены на разные уровни знания и деятельности, то все же разделены и разведены они на основании *фундаментальной аксиологической позиции*, то есть с точки зрения ценности. Именно аксиологическое суждение является тем основанием, на которое опирается различие метафизики и этики (аксиологии). И, **следовательно, оказывается**, что обосновать превосходство метафизики над аксиологией можно только аксиологически. Так замыкается круг, в котором теоретический разум обосновывает свое преимущество над практическим разумом только путем уступки последнему исключительного права на такое обоснование.

В свете вышеизложенного вовсе не кажутся абсурдными такие, например, заключения: «Аристотель поставил науку (разум) выше нравственности (совести), сделав тем самым *нравственным идеалом* созерцательную жизнь»<sup>5</sup>. Добавим, что Стагирит при этом настойчиво апеллирует к природе самого человека, к его *иерархическому* «устройству». Ум человека – наивысшая часть его души, он «начальствует и ведет», он имеет понятие о «прекрасных и божественных» предметах. Деятельность этой «божественной» части человеческой души, то есть *теоретическое* познание, является «высшей <деятельностью>, так как и ум – высшее в нас, а из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум». Наконец, такая организация общей человеческой деятельности, которая строго ориентирована на главенство ума, и есть «деятельность, подобная добродетели», то есть «счастье» (*EN* 1177 а 13–21). Поэтому Аристотель и утверждает, что «дело человека – деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения» (*EN* 1098 а 7–8). Дело человека – не просто энергия и не один только логос, но *логически организованная энергия* или *энергийно выявленный логос*.

А. Санженakov реконструирует это логико-энергийное единство у Аристотеля как прямое следствие структуры его мышления, в котором *метафизика* выступает «базой для этики», не принимая во внимание две другие версии объяснения этого единства. Автор отмечает, что на основании названной

<sup>5</sup> Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель*. Этика. М., 2002. С. 36.

«унитарной» позиции современные комментаторы Аристотеля «по большей части склоняются к *эссенциальному подходу*», в рамках которого «понятию “сущность” отводится главенствующая роль в определении метафизических оснований аристотелевской этики». А. Санжеников усматривает в таком подходе определенную слабость, не позволяющую в полной мере ввести в исследовательское поле *конкретные* мотивы и предпочтения, обуславливающие конкретные же способы выявления человеческой сущности. Поэтому автор предлагает сделать акцент на *энергии* как способе актуализации сущности, не отвергая само понятие сущности, но рассматривая ее в качестве потенции, чье оформление всегда остается вариативным. Такой «*энергичный* подход» позволяет увидеть, что в философии Аристотеля «обладание способностью – не самое главное, важнее – ее применение и реализация, поскольку и добродетели обретаются через это»<sup>6</sup>. Следовательно, условием подлинного счастья оказывается не обладание сущностью, а *деятельность*, связанная с ее конкретной реализацией. Указанный акцент, позволяющий, в частности, различить деятельность и простое изменение (движение), действительно дает возможность понять, каким образом теоретический разум у Аристотеля является в то же время и практическим.

Позволю себе заметить, что тема *правильной* актуализации потенции ясно звучит и у Платона. «Правильное применение» человеческих качеств делает их полезными, неправильное – вредными (*Мен.* 88 а). Это касается даже ума: «любое умение в отрыве от справедливости и других добродетелей оказывается хитростью, но не мудростью» (*Менех.* 247 а). Есть ли у души, интересуется Сократ, «какое-либо назначение, которое нельзя выполнить решительно ничем другим из существующего»? Выясняется, что к назначению души относятся такие способности, как «заботиться», «управлять», «советоваться», а также поддерживать жизнь. «Стало быть, – заключает Сократ, – мы признаем, что у души есть какое-то присущее ей достоинство»; лишившись этого «присущего ей достоинства», душа *не может* «хорошо выполнять свое назначение» (*Государство* 353 d–e). Что же касается не человека, а вещи мира, то в этой области Платон просто не знает усталости, развенчивая заблуждение о благе и зле, якобы присущих вещам «по природе», и многократно утверждает, что указанные «этические» характеристики связаны не с их сущностью, а с их *употреблением*. А это означает только то, что всякая вещь, вовлеченная в человеческий опыт, является не безразличным объектом с нулевой ценностью, но аксиологически маркированным предметом отношения. «Дискурс Аристотеля, – отмечает С.С. Хоружий, – не так подчеркнуто иерархичен, как дискурс Платона, но также и в нем прочно присутствует аксиология; к вещам и явлениям прилагаются понятия высшего и низшего, благородного и низменного, более или менее достойного»<sup>7</sup>. И эта позиция, общая для Платона и Аристотеля, уходит корнями в досократическую философию, к нормативной онтологии Анаксимандра из Милета.

Форма известного высказывания Анаксимандра по меньшей мере *не включает* осмысления природных процессов в социально-этических категориях, а также и перевода социально-этических проблем на язык природных

<sup>6</sup> Санжеников А.А. Метафизика Аристотеля как основа его этики. С. 72.

<sup>7</sup> Хоружий С.С. Вещь в работе // Человек.RU. 2006. № 2. С. 178.

процессов<sup>8</sup>. «Нравственное» или «правовое» в то время, которому принадлежит Анаксимандр, не мыслятся в границах специальных дисциплин («этики» или «юриспруденции»); и физика с космологией вовсе не лишены аксиологического измерения. При этом надо понимать, что отсутствие четкой грани между естествознанием и этико-правовой (нормативной) сферой не означает отрицания наличия права и этики как таковых: можно мыслить и правовое, и этическое, и физическое, зная в то же время, что непроходимой границы между ними нет – как в мысли, так и в реальности. Там, где отсутствуют границы указанных «специальностей», нет никакой возможности для преступающих границ, для противозаконного распространения положений права и этики на область онтологии или естествознания. Незнание или непризнание подобных границ проясняет ту позицию, с которой эти границы видятся относительными и необязательными; именно с этой позиции «может приходиться к речи свободный от всякого отраслевого упрощения собственный остов чисто мыслимого предмета»<sup>9</sup>, которому не навязаны никакие искусственные дисциплинарные разделения. В таком мышлении, свободном от аналитической фрагментации реальности, описание наличного порядка естественным образом включает в себя и «правило действия», которое не «следует» из этого порядка, а является его неустранимым элементом. Лишь принудительное разделение онтологии и этики (сущего и должного) порождает искусственную проблему их соотношения и заставляет воздвигать Юмову гильотину.

Если Аристотель стоит на подобной позиции, то у нас вообще нет необходимости решать проблему соотношения метафизики и этики в философии Стагирита, поскольку ясно, что то и другое суть неотрывные друг от друга аспекты единой картины мира. А этот мир, в свою очередь, является как физическим, так одновременно и «нравственным» конструктом. И **само начало этого мира неизбежно** понимается Аристотелем в известном смысле *аксиологически*. «Аристотелевское “начало”, – пишет А.Ф. Лосев, – есть высшее благо и высшая красота, и, наоборот, благо и красота есть высшее начало в смысле цели, являющейся причиной всякого развития... Это значит, что все исходит из самодовлеющей структурной и органической завершенности и что все к ней же возвращается»<sup>10</sup>. Посмотрим же, как Аристотель рассуждает о первом («божественном») начале. Здесь мы увидим и отличие энергии от кинесиса, и строгую обращенность деятельности совершенного разума на самого себя, и различение способности и акта, и связь актуального бытия разума с его достоинством (ценностью).

«А что касается <верховного> разума, то в отношении его встают некоторые вопросы: он представляется наиболее божественным из всего, что мы усматриваем, но как при этом обстоит с ним дело, здесь есть некоторые трудности. Если он ничего не мыслит, тогда – в чем его достоинство? Он <в таком случае> подобен спящему. **А может быть, он мыслит, но эта деятельность мысли** зависит от <чего-то> другого (ибо то, что составляет его сущность, это – не мысль, но способность <к мысли>). Тогда мы не имеем в нем наилучшей сущности: ценность он получает из-за мышления» (*Met.* XII 1074 b 15–20).

<sup>8</sup> Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 29.

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 36.

<sup>10</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 2000. С. 258.

«Далее, независимо от того, будет ли составлять его сущность разум (как способность мыслить. – С.А.) или (само. – С.А.) мышление, что именно мыслит он? Либо – сам себя, либо – что-нибудь другое; и если что-нибудь другое, то или всегда одно и то же, или – разное. Так вот, есть ли здесь разница, или это – все равно, мыслить ли то, что прекрасно, или – любую случайную вещь? Но, пожалуй, даже неуместно думать о некоторых вещах. Поэтому очевидно, что (высший. – С.А.) разум мыслит самое божественное и самое ценное и не подвергается изменению: ибо изменение – к худшему, и это уже некоторое движение<sup>11</sup>» (*Met.* XII 1074 b 20–26).

«Прежде всего <надо сказать, что> если разум не есть мысль, но способность <к мысли>, тогда непрерывность мышления, естественно, должна быть ему в тягость<sup>12</sup>. Затем очевидно, что <в этом случае> (то есть в случае непрерывности мышления. – С.А.) существовало бы нечто другое, более ценное, нежели разум, – именно, предмет разума<sup>13</sup>. Ибо и мышление, и мысль мы будем иметь и тогда, если мыслить наихудшее. А если подобных вещей надо избегать (лучше и не видеть иные вещи, нежели видеть), значит – мысль не могла бы быть тем, что всего лучше. Следовательно, разум мыслит сам себя, раз мы в нем имеем наилучшее, и мысль <его> есть мышление о мышлении» (*Met.* XII 1074 b 27–33).

Как видим, в процессе обоснования характера и статуса высшего разума (а по аналогии с высшим разумом – и разума как такового) Стагирит апеллирует прежде всего к аксиологическим аргументам: к понятиям о наилучшем и совершенном как неизменном, не подверженном внешним определениям. Эпистемологический дискурс Аристотеля, таким образом, изначально выстраивается в рамках такой метафизической парадигмы, которая предполагает нормативность в качестве неустраняемого элемента релевантного суждения о реальном положении дел.

### Список литературы

- Аристотель.* Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого. Ростов-н/Д.: Феникс, 1999. 602 с.  
*Аристотель.* Этика / Пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер. М.: АСТ, 2002. 494 с.  
*Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. 592 с.  
*Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель.* Этика. М.: АСТ, 2002. С. 5–37.  
*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: АСТ, 2000. 880 с.  
*Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991. С. 28–68.  
*Хоружий С.С.* Вещь в работе: Два фрагмента // *Человек.RU.* 2006. № 2. С. 175–184.  
*Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R.* A Greek-English Lexicon: Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996. 320 p.

<sup>11</sup> То есть нечто незавершенное и потому несовершенное.

<sup>12</sup> Иначе говоря, если природа разума – не мышление, а способность мышления, то наиболее естественным для него будет не постоянно мыслить, а то мыслить, то не мыслить.

<sup>13</sup> Другими словами, если природа разума – мышление, а не способность к мышлению, тогда более ценным, чем сам разум, является его условие, а именно – то, на что направлено мышление, то внешнее, благодаря чему оно может совершаться.

## The Axiological Aspect of Aristotle's Metaphysics

Sergey S. Avanesov

Tomsk State Pedagogical University. 60 Kievskaya Str., Tomsk, 634061, Russian Federation; e-mail: iskiteam@yandex.ru

The article deals with the relationship between metaphysical discourse and the ethical (axiological) context in Aristotle's philosophy. The author discusses this issue in connection with the problem of the "deaxiologization" of theoretical knowledge in modern philosophy, articulated in the report of Alexander Sanzhenakov. The question is raised about the correlation of speculative and axiological aspects in the construction of the theory of knowledge in Aristotle's philosophy. The author argues the thesis according to which the division of knowledge into theoretical and practical, and the affirmation of the higher status of the theoretical episteme in comparison with the practical episteme are strictly axiologically grounded in the philosophy of Aristotle. He also claims that human activity is described by Aristotle as an energetically revealed logos, and the authenticity of this external revelation (realization) is normatively conditioned. The author points to examples of such a normative paradigm in Plato, who emphasized that the value of a physical thing in the context of human experience is not related to its "nature", but to its "use". The author sees the source of this view in the philosophy of the pre-Socratics (first of all, in Anaximander): the mutual combination of ontological and moral dimensions within the unity of reality. In the thought of the Miletus School, devoid of analytic fragmentation of reality, the description of the existing order naturally includes the "rule of action", which does not "follow" from this order, but is its necessary element. Only violent separation of ontology and ethics (is and ought, description and prescription) in the philosophy of Enlightenment gives rise to a false problem of their correlation and makes it necessary to build the Hume guillotine. It is shown that the epistemological discourse of Aristotle is built within the framework of metaphysical paradigm, which assumes normativity as an ineradicable element of the relevant judgment about the real state of affairs.

**Keywords:** Aristotle, metaphysics, epistemology, ethics, axiology, Plato, ancient philosophy, real and proper

### References

- Aristotle. *Etika* [Ethics], transl. by N. Braginskaya, T. Miller. Moscow: AST Publ., 2002. 494 pp. (In Russian)
- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], transl. by A. Kubicki. Rostov-na-Donu: Feniks Publ., 1999. 602 pp. (In Russian)
- Guseynov, A.A., Irrlitz, G. *Kratkaya istoriya etiki* [A Brief History of Ethics]. Moscow: Mysl' Publ., 1987. 592 pp. (In Russian)
- Kessidi, F.Kh. "Eticheskiye sochineniya Aristotelya" [Ethical writings of Aristotle], in: Aristotel. *Etika* [Ethics]. Moscow: AST Publ., 2002, pp. 5–37. (In Russian)
- Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S., McKenzie, R. *A Greek-English Lexicon: Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996. 320 pp.
- Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. Aristotel i pozdnyaya klassika* [The History of Ancient Aesthetics. Aristotle and the Late Classics]. Moscow: AST Publ., 2000. 880 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. "Izrecheniye Anaksimandra" [The Utterance of Anaximander], in: M. Heidegger. *Razgovor na prosyolochnoy doroge* [Conversation on a Country Road]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1991, pp. 28–68. (In Russian)
- Horujy, S.S. "Veshch v rabote: Dva fragmenta" [Thing in the work: The two fragments], *Chelovek.RU*, 2006, Vol. 2, pp. 175–184. (In Russian)

В.Н. Назаров

## Возможна ли «метафизика пороков» в этике Аристотеля?

**Назаров Владимир Николаевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии. Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого. Российская Федерация, 300026, Тула, пр. Ленина, 125; e-mail: sophiya@yandex.ru

Главный тезис данного рассуждения, построенного в виде средневекового университетского диспута, сводится к доказательству того, что этика Аристотеля включает в себя «метафизику пороков». Вначале приводятся три возражения против этого тезиса. Первое заключается в том, что, согласно Аристотелю, «порочность уничтожает принцип», определяющий метафизическое основание поступка. Второе – что Аристотель описывает порочность со стороны психологических и антропологических отклонений, и это предполагает скорее антропологию, чем «метафизику пороков». И, наконец, третье возражение связано с отсутствием в этике Аристотеля «метафизики зла» как сущностного первоначала наравне с добром. Затем приводится противоречащее положение, свидетельствующее о сущностной взаимосвязи пороков и добродетелей: коль скоро добродетели, совершаемые на основании принципов, соотносятся с метафизическими ценностями (высшим благом, стремлением к прекрасному и др.), то и пороки должны иметь определенное метафизическое основание. В противном случае мы будем иметь «раздвоенную» этику, состоящую из «метафизики добродетелей» и «антропологии пороков», что противоречит целостности этической доктрины Аристотеля. После этого дается сам ответ (*respondeo*), суть которого в том, что метафизический принцип этики заключается не в обосновании природы и источника негативных ценностей (пороков), а в возможности их сознательного выбора и свободного предпочтения. Это означает, что нравственные ценности (добродетели и пороки) сущностно связаны со свободой воли. Метафизический принцип заключается здесь в том, что «личность не просто обременена добродетелью или пороком» (Н. Гартман), но является субъектом волеизъявления, предполагающего свободный выбор того или другого, в том числе сознательное нарушение и отвержение принципа высшего блага. В заключение приводятся ответы на возражения.

**Ключевые слова:** метафизика нравов, «триада» порочных нравов, метафизика пороков, антропология пороков, метафизика зла, принцип порочности, метафизика должностования, выбор пороков

В рассуждении А.А. Санженаква проводится мысль, что «что *энергия* наряду с сущностью, может выступать одним из базовых метафизических понятий, которые значительным образом определили ряд положений этики Аристотеля»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Санженак А.А. Метафизика Аристотеля как основа его этики // Наст. изд. С. 73.

При этом «energeia души» как самодостаточная ценность, «имеющая начало и конец в самой себе», соотносится с добродетелью, поскольку добродетельные поступки совершаются не ради внешних результатов и целей, но ради них самих. Значит ли это, что в рамках этики Аристотеля мы можем говорить только об «energeia добродетели», но не об «energeia порока», так как, согласно Аристотелю, «порочность уничтожает принцип» как самоценность и самоцель поступка (EN 1140b 16–20)? Но как быть тогда с аристотелевским определением порока распушенности, совершаемого «по сознательному выбору и не ради чего-то другого, а ради него самого» (EN 1150a 19–22). И не приведет ли это к раздвоению этики Аристотеля на «метафизику добродетелей» и «прагматику пороков»? Ответ на этот вопрос представляется нам столь противоречивым, что мы сочли возможным воспользоваться логической схемой средневекового университетского диспута, который, на наш взгляд, идеально подходит к данной дискуссии.

Итак, возможна ли «метафизика пороков» в этике Аристотеля, если исходить из посылки «energeia» как метафизической основы его этики?

Возражение 1. Кажется, что метафизика пороков невозможна. Дело в том, что Аристотель отказывает порочным поступкам (в отличие от добродетельных) в их совершении на основании принципа, то есть в их согласии и взаимосвязи с метафизическими ценностями (высшее благо, прекрасное и др.), которые побуждают совершать поступки не ради внешних результатов, а ради них самих. Согласно Аристотелю, «принципы поступков (αἱ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν) – это то, ради чего они совершаются, но для того, кто из-за удовольствия или страдания развращен, принцип немедленно теряет очевидность». Соответственно, «всякий выбор и поступок надо делать ради этого принципа и из-за него. Действительно, порочность уничтожает [именно] принцип»<sup>2</sup>.

Возражение 2. Аристотель относит пороки к «дурному складу души» (наряду с невоздержностью и зверством). «Существует три вида такого, – пишет он, – чего избегают в нравах: порок, невоздержность, зверство (kakia, akrasia, thēriotēs)»<sup>3</sup>. При этом он описывает дурные нравы со стороны их психологических и антропологических отклонений. Так, невоздержный склад души он рассматривает со стороны влияния страстей, а звероподобный склад – как следствие болезней.

Именно психологические и антропологические характеристики пороков в наибольшей степени соответствуют их природе, что может способствовать их успешному преодолению. Как заметил в этой связи в «Метафизике нравов» И. Кант: «...в самом деле, какое же мы можем составить убедительное, обладающее геркулесовой силой понятие для преодоления порождающих пороки склонностей, если этика должна брать себе оружие из арсенала метафизики?»<sup>4</sup>.

Действительно, если воспитание добродетелей вполне может быть основано на метафизическом принципе высшего блага и «стремления к прекрасному»<sup>5</sup>, то преодоление пороков должно основываться на методе антропологической прагматики.

<sup>2</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 177.

<sup>3</sup> Там же. С. 191. Следует иметь в виду, что «порок» и «зло» («злоба») обозначались в древнегреческом языке одним и тем же термином – kakia.

<sup>4</sup> Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 415.

<sup>5</sup> См.: Аристотель. Большая этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 316, 317.

Следовательно, правильнее было бы говорить не о «метафизике пороков», а об «антропологии пороков» в этике Аристотеля.

Возражение 3. Метафизическое обоснование пороков невозможно, поскольку в этическом учении Аристотеля отсутствует сама идея метафизики зла, то есть Аристотель не допускает зло как сущностное первоначало наряду с добром. Действительно, как показал Фома Аквинский, ссылаясь на «Философа», нет никакого единого первоначала зла в том смысле, в каком есть единое первоначало блага.

Во-первых, потому что первоначало блага есть сущностное благо. Но ничто не может быть сущностным злом. Ибо все сущее – в той мере, в какой оно сущее, – есть благо, и зло может существовать только в благом как в своем субъекте.

Во-вторых, не может быть никакого высшего зла; ведь хотя зло и умаляет благо, однако полностью никогда его не уничтожает; и благо, следовательно, пребывает всегда, и ничто не может быть полностью и совершенным образом злым. «Потому-то Философ и говорит, что “целокупное злое уничтожило бы самое себя” и что с уничтожением всякого блага (а это необходимо для осуществления целокупности зла) уничтожилось бы и само зло, ибо субъект зла – благо» (STh. I, q. 49, a. 3).

Этому противоречит то, что порок является избытком или недостатком добродетели (как середины страсти или поступка) и, следовательно, неразрывно и сущностно связан с нею. А коль скоро добродетели, совершаемые на основании принципов, соотносятся с метафизическими ценностями (высшим благом), то и пороки должны иметь определенные метафизические основания. В противном случае мы будем иметь «раздвоенную» этику, состоящую из двух частей: «метафизики добродетелей» и «антропологии пороков», что противоречит целостности этической доктрины Аристотеля.

Кроме того, как показал Кант, если относительно какого-то предмета существует философия (система познания разумом из понятий), к каковому можно отнести понятия добра и зла, то для этой философии должна также существовать система чистых, независимых от всяких условий созерцания понятий разума, т. е. некая метафизика. В этом смысле ни один моральный принцип (будь то принцип добра или зла) не может основываться исключительно на каком-либо чувстве, но есть не что иное, «как смутно представляемая метафизика», заложенная от природы в разуме каждого человека<sup>6</sup>. Эти рассуждения Канта вполне могут быть отнесены к предмету зла и вытекающим из него порокам.

Respondeo (Отвечаю): Метафизический принцип этики заключается не в обосновании природы и источника негативных ценностей (пороков), а в возможности их сознательного выбора и свободного предпочтения. Как пишет Аристотель, «добродетель, как и порочность, зависит от нас. И в чем мы властны совершать поступки, в том – и не совершать поступков, и в чем [от нас зависит] “нет”, в том – и “да”. Следовательно, если от нас зависит совершать поступок, когда он прекрасен, то от нас же – не совершать его, когда он постыден; и если не совершать поступок, когда он прекрасен, зависит от нас, то от нас же – совершать, когда он постыден»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Кант И. Метафизика нравов. С. 415–416.

<sup>7</sup> Аристотель. Никомахова этика. С. 105.



Как комментирует это положение Фома Аквинский, человек «действует на основании свободного решения и сохраняет способность склоняться к различным вещам. В самом деле, разум, когда речь идет о вещах возможных, может выбирать из противоположностей» (STh. I, q. 83, a. 1).

Это значит, что нравственные ценности (добродетели и пороки) сущностно связаны со свободой воли. Метафизический принцип заключается здесь в том, что «личность не просто обременена ценностью (или неценностью)» (Н. Гартман)<sup>8</sup>, но является субъектом свободного волеизъявления, предполагающего нарушение или отвержение принципа. Аристотелевское положение – «порочность уничтожает принцип» – фактически и есть это нарушение или отвержение принципа.

Кроме того, свободный выбор предполагает метафизику долженствования. Моральный субъект является посредником между миром ценностей как «бытием в возможности» и миром объектов как «бытием в действительности». Метафизическое предназначение человека заключается в возможности нереализации ценностей (добродетелей) или реализации неценностей (пороков). Следовательно, метафизика долженствования необходимо ведет к метафизике пороков.

Ответ на возражение 1.

Возможно ли, согласно Аристотелю, существование таких пороков, которые бы совершались ради них самих (т. е. имели бы под собой определенные принципы)? Отчасти таким пороком может считаться распущенность, которая, согласно Аристотелю, представляет собой стремление к удовольствию ради него самого. «Человек, который ищет излишеств в удовольствиях по сознательному выбору, т. е. ради самих [излишеств], но отнюдь не ради чего-то другого, – такой человек и есть распущенный»<sup>9</sup>.

Следовательно, в какой-то степени можно говорить о «метафизике распущенности».

Ответ на возражение 2.

Невоздержность и зверство (*akrasia* и *thēriotēs*), входящие наряду с пороком (*kakia*) в «триаду дурных нравов», нельзя отнести к собственно порокам. Как пишет Аристотель, ни тот, ни другой склад души нельзя представлять ни тождественным с добродетелью, ни отличным от нее по роду<sup>10</sup>. Так, человек невоздержный, по Аристотелю, всего лишь «наполовину порочный» (*hēmiponēros*)<sup>11</sup>. Что касается зверства, то этот склад души можно было бы назвать «подобием порочности». Зверство и порок подобны отношению «неодушевленного и одушевленного по степени порочности»<sup>12</sup>. Оттого и противоположности у всех членов «триады дурных нравов» разные: у порока это добродетель, у невоздержности – воздержность, а у зверства – героическое начало<sup>13</sup>. В этом смысле правильнее было бы говорить не о психологии и антропологии пороков в целом, а о «психологии невоздержности» (страстях души) и «антропологии зверства».

<sup>8</sup> Гартман Н. *Этика*. Часть третья: Проблема свободы воли (Метафизика нравов). СПб., 2002. С. 548.

<sup>9</sup> Аристотель. *Никомахова этика*. С. 205.

<sup>10</sup> Там же. С. 191.

<sup>11</sup> Аристотель. *Евдемова этика* / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011. С. 215.

<sup>12</sup> Аристотель. *Никомахова этика*. С. 204.

<sup>13</sup> Там же. С. 91.

Следовательно, метафизика противоположностей «добродетель–порок» должна иметь место в этике Аристотеля.

Ответ на возражение 3. Хотя зло как источник пороков и не является сущностным первоначалом, оно метафизически противостоит добру, пусть и не в абсолютном, но в относительном смысле. Как пишет Фома Аквинский, «когда зло есть лишенность блага, оно противоположно тому благу, которое отчасти потенциально, но отнюдь не высшему благу, которое суть чистая актуальность» (STh. I, q. 49, a. 3).

Следовательно, определенная метафизика зла все же присуща этике Аристотеля.

### Список литературы

*Аристотель*. Большая этика / Пер. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 295–374.

*Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солопова. М.: Канон+, 2011. 408 с.

*Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.

*Гартман Н.* Этика / Пер. А.Б. Глаголева. СПб.: Владимир Даль, 2002. 707 с.

*Кант И.* Метафизика нравов / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн, Ц.Г. Арзаканьян // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 224–543.

*Санженатов А.А.* Метафизика Аристотеля как основа его этики // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2018. Т. 18. № 1. С. 66–77.

*Thomas Aquinas.* Summa Theologica: in 6 vols. Romae: Forzani et S., 1894.

### Is the “Metaphysics of Vices” Possible in the Ethics of Aristotle?

*Vladimir N. Nazarov*

Tula State Pedagogical University named after L.N. Tolstoy. 125 Lenina Str., Tula, 300026, Russian Federation; e-mail: sophiya@yandex.ru

The main thesis in the article is put in the form of a medieval university debate, it consists in proving that Aristotle’s ethics presuppose “metaphysics of vices”. Three objections are raised against this thesis. The first is that according to Aristotle, “viciousness destroys the principle”, which determines the metaphysical basis of the act. The second is that Aristotle describes depravity on the part of psychological and anthropological deviations, which presupposes an anthropology rather, than a “metaphysics of vices”. And, finally, the third objection is connected with the lack of “metaphysics of evil” in Aristotle’s ethics, as an essential first principle along with good. Then a contradictory proposition is given, indicating the essential interconnection of vices and virtues: if virtues based on principles are correlated with metaphysical values (supreme good, striving for beauty, etc.), then vices must have a certain metaphysical basis. Otherwise, we will have a “bifurcated” ethic consisting of “metaphysics of virtues” and “anthropology of vices”, which contradicts the ethical doctrine of Aristotle.

After that, the answer itself is given, the essence of which is that the metaphysical principle in ethics is not in substantiating the nature and source of negative values (vices), but in the possibility of conscious choice and free preference. This means that moral values (virtues and

vices) are related essentially to free will. The metaphysical principle here is that “a person is not simply burdened with virtue or vice” (N. Hartmann), but he/she is an agent of will expression, presupposing a free choice of one or the other, including intended violation and rejection of the principle of the highest good.

**Keywords:** the *metaphysics of morals*, “triad” of vicious morals, metaphysics of vices, anthropology of vices, metaphysics of evil, the principle of viciousness, the choice of vices

## References

Aristotle. “Bol’shaya etika” [Magna Moralia], trans. by T.A. Miller, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 295–374. (In Russian)

Aristotle. *Evdemova etika* [Eudamian Ethics], trans. by T. Vasil’eva, T. Miller, M. Solopova. Moscow: “Kanon+” Publ., 2011. 408 pp. (In Russian)

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Ethica Nicomachea], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)

Hartmann, N. *Etika* [Ethik], trans. by A.B. Glagolev. St. Petersburg: “VLADIMIR DAL” Publ., 2002. 707 pp. (In Russian)

Kant, I. “Metafizika nravov” [Die Metaphysik der Sitten], trans. by S.J. Sheinman-Topshtein, C.G. Arzakan’jan, in: I. Kant. *Sochinenija*, 8 t. [Works], vol. 6. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 224–543. (In Russian)

Sanzhenakov, A.A. “Metafizika Aristotelya kak osnova ego etiki” [Aristotle’s Metaphysics as Basis of his Ethics], *Eticheskaya mysl’ / Ethical Thought*, 2018, Vol. 18, No. 1, pp. 66–77 (In Russian)

Thomas Aquinas. *Summa Theologica*: in 6 vols. Romae: Forzani et S., 1894.

*А.В. Скоморохов*

## **Метафизика как основа моральной философии: состояние и возможности**

*Скоморохов Алексей Вячеславович* – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: alskom2@mail.ru

В статье ставится вопрос о том, может ли метафизика стать основой моральной философии в современных условиях и в какой мере решению этой задачи могут способствовать идеи Аристотеля. Вопрос предлагается разрешить, а) выявив причину эмансипации моральной философии от метафизики в современной (новоевропейской) мысли, б) определив, в какой мере аристотелевский способ связывания метафизики и этики может быть перенесен на почву современной мысли (исходя из ее существенных характеристик).

Показано, что сущностным истоком эмансипации моральной философии от метафизики выступает новоевропейское обоснование морали на фундаменте проблемы метафизики (И. Кант). Не лишение этики метафизического фундамента, а устройство этики на фундаменте проблемы метафизики выступает причиной девальвации морального измерения человеческой деятельности. Установлена принципиальная невозможность обоснования этики на фундаменте метафизики в рамках новоевропейской логики мысли. Как следствие, задача метафизического обоснования моральной философии предстает как задача поиска новых оснований, т. е. как задача обращения не к отдельным идеям Аристотеля, но к античным началам философии, в частности к основополагающей идее античности, идее целостности бытия, и к триединству добра, истины и красоты. Содержательное единство метафизики и этики Аристотеля предложено искать в понятии «золотой середины».

**Ключевые слова:** проблема метафизики, обоснование морали, начала, основания, бытие и мышление, «золотая середина»

Ответить на принципиальный вопрос доклада А.А. Санженакова – как в современных условиях метафизика может стать основой моральной философии – возможно, предварительно озадачившись вопросом: почему и в каком смысле современная мысль эмансипируется от метафизики? Только разрешив этот вопрос, нам удастся понять, возможно ли в принципе (и как возможно) обосновать этику на фундаменте метафизики и в какой мере здесь могут быть полезны уроки Аристотеля. «В принципе» значит: вне зависимости от «точек зрения», «взглядов», потребностей, исходя из сущностных характеристик новоевропейской мысли.

Такой подход предполагает: антиметафизический поворот современной мысли не есть недоразумение отдельных авторов или целых философских школ (положим, аналитической философии), которое требуется «доразуметь» (с тем, чтобы «актуализировать моральную составляющую практического разума в условиях современного дискурса»); в основе этого поворота лежит глубокая закономерность, определившая радикальное переосмысление метафизического и нравственного опытов.

Для прояснения смысла антиметафизического поворота современной философии и установления причин разрыва метафизики и этики рассмотрим способ, каким новоевропейский ум (в лице И. Канта) мыслит метафизику и конституирует связь метафизики и этики.

Неснимаемые противоречия (антиномии чистого разума), к которым приходит новоевропейский ум в попытке помыслить универсальные целокупности, вынуждают мысль включать в идею о бытии идею о невключаемости бытия в мысль, т. е. идею несхождения тождества бытия и мышления. Как следствие, сущность метафизического опыта переосмысливается, и его возможность накрепко соединяется с **возможностью свободы**. **Обнаруживается: не метафизические идеи возвышают человека над миром обыденного («физического») существования, но, напротив, добытая в несхождении тождества «свобода есть... то самое “мета”, благодаря которому человек обитает не только в физическом мире»<sup>1</sup>**. Сверхчувственные сущности (Добро, Истина, Красота) не заданы (естественно или сверхъестественно), а загаданы и, апеллируя к «доброй воле», требуют разгадки – изобретения (постулирования) практическим разумом. Человек ничем не обусловлен и призван обрести из себя (изобрести) все «мета» метафизики – включая самого Бога (см. постулаты практического разума).

Укоренение метафизического опыта в ноумене свободы придает проблеме метафизики этический смысл. Предполагается: расстраивая тождество (заданный порядок), проблема метафизики освобождает место для нравственной ответственности. Так, проблема (метафизики) становится основанием (морали), а мораль – «храмом, построенным на расчищенном [от догматической метафизики] месте» (Л. Толстой).

Артикулированная И. Кантом логика связи метафизики и этики (метафизический проблематизм – ноумен свободы – нравственная практика) фундирует большинство новоевропейских учений, определяя их существенные черты. К ним прежде всего относится представление о радикальной поврежденности (не-благости) всего сущего и понимание нравственной практики как процесса воссоздания, изобретения и полагания «блага» из автономного морального субъекта. В проблеме метафизики коренится основание возможности столь разных (на первый взгляд) интеллектуальных сюжетов, как: автономия морального субъекта (Кант), этика сверхчеловека и воли-к-власти (Ницше), оппозиция экзистенции и эссенции (Сартр), философия поступка (Бахтин), философия абсурда (Камю), «негативная диалектика» (Адорно), философические романы Ф. Достоевского («*Вся проблема героев Достоевского, – указывает М. Мамардашвили, – состоит в том, чтобы нечто, – что принято, что красиво, что добро, – выросло из меня самого*»<sup>2</sup>).

<sup>1</sup> Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 477.

<sup>2</sup> Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С. 173.

Поскольку в нововременной логике метафизический проблематизм выступает основанием возможности нравственной практики, понятой как свободное творение блага «из меня самого», критика (догматической) метафизики становится насущной потребностью морального сознания. Неудивительно, что именно моральное сознание (а не сознание, нацеленное на снятие противоречий в мышлении) выступает наиболее жестким критиком метафизики. Именно моральное сознание обвиняет метафизику в порождении технической цивилизации, в санкционировании гетерономного порядка, в претензии на окончательное решение философского вопроса.

Из сказанного становится достаточно ясно, что антиметафизический настрой (пафос) современной философии – необходимое следствие новоевропейской логики мысли, в частности следствие укоренения морали в проблеме метафизики (ноумене свободы).

Несколько менее ясным остается то, что и девальвация морального измерения человеческой деятельности, на которую справедливо указывает А.А. Санжеников, обусловлена не разрывом метафизики и этики, но обоснованием морали на фундаменте проблемы метафизики. Иными словами, в случившемся повинен не позитивист, рассчитывающий преодолеть метафизику «логическим анализом языка» (Р. Карнап), а автор «метафизики нравственности» и моралист *par excellence* (И. Кант).

Суть в том, что переход от разрушения метафизики к строительству «храма на расчищенном месте» представляет собой главную неразрешимую проблему новоевропейской этики. Проблема заключается в следующем: возможно ли до конца принять, сделать своим, обрести то, что всего лишь изобретено (обретено-из-себя)? Возможна ли, скажем, вера в «постулированного» Бога?

Как показано Я. Голосовкером в работе «Достоевский и Кант», метафизический проблематизм теоретического разума в его экзистенциальной проекции – перипетиях романов Достоевского – оборачивается не производством блага, а нравственной катастрофой<sup>3</sup>. Критик метафизики – подпольный человек – не строит храм на месте, расчищенном от метафизики (от цели, пути, порядка). Иван Карамазов заключает от пустоты Ничто («Бога нет») к нигилизму («все дозволено»). Политический деятель, «выходя из свободы, заключает безграничным деспотизмом». «Из меня самого», показывает Ф. Достоевский, производится то, что неправильно, не добро, а зло; и в конце концов на «расчищенном месте» строится не «храм», а концлагерь (царство Великого инквизитора).

Из вышесказанного следует вывод: «актуализировать моральную составляющую практического разума в условиях современного дискурса» (т. е. решить поставленную X задачу) невозможно, поскольку современный дискурс сам является источником девальвации моральных суждений. Укорененность проблемы в началах новоевропейского мышления (а не в ошибках отдельных авторов и философских школ) требует искать ее решения не на путях обращения к идеям античных авторов (в частности, идеям Аристотеля), которые можно было бы использовать в рамках данного дискурса, но на путях изменения начал, оснований (Нового времени).

<sup>3</sup> См.: Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963.

В этом контексте обращение к мысли Аристотеля значимо прежде всего потому, что оно предполагает также обращение к античным началам философии, т. е. к сути времени, в котором Аристотель творил.

Как связываются метафизика и этика в системе Аристотеля?

А. Санженатов усматривает точку пересечения метафизики и этики Аристотеля в понятии «энергия» – как чистой актуальности, «деятельности, смысл которой заключен в самой этой деятельности», «некоторой активности, причины, основания и цели которой нельзя искать вне этой деятельности». (При этом «энергийный» подход к выявлению фундамента этики Аристотеля противопоставляется «эссенциальному» подходу, в рамках которого содержательное единство метафизики и этики Аристотеля усматривается в понятии «сущность».)

Прислушаемся к данным формулировкам: в них отчетливо звучат обороты на новоевропейской этике. В оппозиции «энергии» и «эссенции» угадывается оппозиция экзистенции и эссенции, в идее «самодовлеющей деятельности» узнается принцип моральной автономии, в образе Величавого проступают черты сверхчеловека... Можно, конечно, прочесть Аристотеля и таким образом (из перспективы новоевропейской мысли) и, быть может, понять что-то глубже как в мысли Аристотеля, так и в самой новоевропейской этике. Однако, как было указано выше, все значимые идеи и мотивы новоевропейской этики являлись не «воззрениями» отдельных философов (Канта, Ницше, Сартра), но закономерно проистекали из логики мысли (начал) Нового времени. Отсюда возникает вопрос: каково их возможное основание в системе Аристотеля и в целом античной мысли? Т. е. **в рамках мысли, преобразующей «хаос разнообразно изменчивого в единообразный космос» и «охватывающей изменчивость существования совпадающим с собой бытием»?**<sup>4</sup> Проще говоря: где в «плотном», ладно скроенном античном «космосе» возможно обнаружить свободное пространство для построения «храма», из-себя-самого полагания поступка, самодовлеющей активности и чистой актуальности?

«Картина мира» Аристотеля, в которой структурой «естественных мест» и образом равновесного состояния примиряются движение и покой, кажется, совсем не оставляет места «храму» морали в ее энергийно-экзистенциальном новоевропейском облике. Ведь там, где новоевропейский ум усматривает (изобретает) разлады и противоречия (в рамках стратегии «разделяй и властвуй [над природой]») и в конце концов открывает несхождение тождества бытия и мышления и пустоту Ничто (проблему метафизики), античный «ум-художник» (А. Ахутин) **сглаживает разлады и открывает единство, гармонию, меру и лад космоса.** Следуя логике толстовской метафоры, можно сказать: античная мысль не расчищает место для строительства храма – ей сам космос представляется храмом.

Остается предположить: либо этика Аристотеля действительно предвосхищает мотивы и идеи новоевропейской этики (автономии морального субъекта и пр.), но тогда она не фундирована его метафизикой и, главное, не связана с античной логикой мысли, – либо знаковые черты новоевропейской этики инородны этике Аристотеля и единство метафизики и этики Аристотеля следует искать в иной сфере.

<sup>4</sup> Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2007. С. 331.

Мне близка вторая возможность. Но в рамках данных раздумий возможно лишь предварительно очертить направление поиска. Одним из главных теоретических достижений Аристотеля является, как известно, решение проблемы движения: включение движения в онтологическую картину мира. Как это решение стало возможным? Мы упоминали выше про состояние равновесия. Именно в состоянии равновесия содержится «возможность переводить понятие движения в понятие покоя и обратно»<sup>5</sup>. Именно в равновесии заключена возможность «многообразия возможных приключений – изменений, проявлений, рождения и гибели» всего сущего»<sup>6</sup>, перехода из движения в покой и из покоя в движение. Заметим, что в этике Аристотеля теоретической идее равновесного состояния соответствует идея «золотой середины»: в точке «золотой середины» (в равновесной точке), как в мере, содержится все многообразие возможных отклонений (избытков и лишений) человеческой деятельности, и одновременно «золотая середина» есть идеал (цель) совершенного (добродетельного) бытия: осуществленность, покой, исполненность, полнота индивидуального бытия (счастье). Отсюда можно провести параллель между решением проблемы движения, позволившим мыслить сущее в полноте его бытия (в его осуществленности) как тождество формы и движения, и решением этической проблемы, позволившим мыслить добродетельного человека в полноте (в осуществленности) его индивидуального бытия.

Подведем итог. Соглашаясь с А. Санженаковым относительно необходимости метафизического обоснования моральной философии, мы полагаем, что для решения этой задачи необходимо отказаться от новоевропейской логики «разделяй и властвуй» (обеспечивающей господство над природой) и обратиться к античной логике (обеспечивающей триединство добра, истины и красоты).

### Список литературы

- Ахутин А.В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 783 с.  
*Ахутин А.В.* Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. 743 с.  
*Голосовкер Я.Э.* Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М.: Изд-во АН СССР, 1963. 102 с.  
*Мамардашвили М.К.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995. 548 с.

## Metaphysics as the Basis of Moral Philosophy: Status and Possibilities

*Alexsey V. Skomorokhov*

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: alskom2@mail.ru

The article focuses on establishing conditions that may allow metaphysics to be the basis of moral philosophy under the rule of modern discourse, and specifically on Aristotle's thought contribution to solving this problem. In this regard the objectives of the article are: a) to

<sup>5</sup> *Ахутин А.В.* Античные начала философии. С. 329.

<sup>6</sup> Там же.



identify the primary causes of moral philosophy and metaphysics dissociation in modern thought, b) to find out, whether Aristotle's way of metaphysics and ethics association can be useful under the conditions of modern discourse. Therefore, the problem of identifying the metaphysical foundations of Aristotle's ethics is being considered in the broader context of identifying the cardinal ways of linking metaphysics and ethics in the history of thought. It is shown that moral philosophy and metaphysics dissociation in modern thought is determined not by the arbitrary position of philosophical schools, but by fundamental origins of the New European thought, in particular by foundation of morality on the metaphysical problem (Kant's antinomies of pure reason). Moral issues of the present days (namely: devaluation of morality) are therefore tracked to origins of New European thought. Overcoming these issues requires the change of foundations of thought, resorting to the ancient origins of philosophy (especially to the crucial idea of integrity).

**Keywords:** problem of metaphysics, origins, foundations of morality, being and thinking, "golden mean"

### References

Akhutin, A.V. *Antichnye nachala filosofii* [Ancient Origins of Philosophy]. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2007. 783 pp.

Akhutin, A.V. *Povorotnye vremena* [Eras' Turning Points]. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2005. 743 pp.

Golosovker, J.E. *Dostoevskiy i Kant. Razmyshleniya chitatelya nad romanom «Bratiya Karamazovy» i traktatom Kanta «Kritika chistogo razuma»* [Dostoevsky and Kant. Reader's Reflection on *The Karamazov Brothers* and on *Critique of Pure Reason*]. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1963. 102 pp.

Mamardashvili, M.K. *Lektsii o Pruste (psihologicheskaya topologiya puti)* [Lectures on Prust (Psychological Topology of Pathway)]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1995. 548 pp.

## НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

*К.Е. Троицкий*

### **В поисках этики миграции. Дискуссия о государственных границах: основные теоретические позиции и аргументы**

*Константин Евгеньевич Троицкий* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: konzstant@inbox.ru

Поиск этических принципов миграционной политики стоит на повестке дня во многих странах. На международном и национальном политическом уровне разворачиваются бурные споры о природе и последствиях текущих миграционных изменений, границах ответственности, а также о том, кому следует, а кому не следует разрешать въезд в страну. Обычно такие обсуждения насыщены этической терминологией и ведутся с пафосом защиты моральных ценностей. Наряду с этим обсуждение тем, связанных с миграцией, находит отражение в увеличивающемся количестве академических публикаций ученых целого ряда дисциплин – от антропологии и психологии до социологии и экономики. Все более широкий спектр вопросов рассматривается в англоязычной философской литературе с акцентом именно на этической проблематике. Но в русскоязычной исследовательской литературе по этике тема миграции почти полностью отсутствует. В предлагаемой статье будет предпринята попытка хотя бы отчасти восполнить существующий пробел и представить авторское введение в этические вопросы, которые часто ассоциируются с миграцией. Акцент при этом будет сделан на критическом рассмотрении ведущегося в англоязычной академической литературе споре о наличии или отсутствии морального права у государства осуществлять суверенный миграционный контроль.

**Ключевые слова:** этика, космополитизм, миграционный контроль, открытые границы, этика иммиграции, миграционная политика, беженцы

### **Ситуация**

Размышления о критериях принадлежности к политическому сообществу, колонизациях, путешествиях и изгнаниях встречаются уже у античных авторов, среди которых Демокрит, Платон, Аристотель, Цицерон, Сенека. Но базовые принципы современной системы международных отношений и политических идей, задавших координаты для дискуссии о миграционных вопросах, были сформулированы в Новое время. Ряд мыслителей той эпохи, внесшие в это развитие наибольший вклад, например, Гуго Гроций, Франсиско де Витория, Эмер де Ваттель<sup>1</sup>, Томас

<sup>1</sup> О взглядах на миграционные вопросы Гроция, Витория, Ваттеля см.: *McAdam J. Intellectual History of Freedom of Movement in International Law: The Right to Leave as a Personal Liberty // Melbourne Journal of International Law. 2011. Vol. 12. P. 27–56.*

Гоббс, Джон Локк, Джон Стюарт Милль не обходили стороной вопросы, связанные с миграционным контролем и обязательствами по отношению к беженцам и мигрантам. Но делали они это скорее аргорос<sup>2</sup> и за их построениями можно лишь угадывать возможные черты миграционной политики, которая была бы для них морально обоснованной. Особый интерес у современных философов в области этики и политической философии, занимающихся темой миграции, вызывают взгляды Иммануила Канта и Генри Сиджвика. Канта, из-за того что он единственный из мыслителей Нового времени, кто, указывая с философской глубиной на недостатки международной системы, выстроенной вокруг суверенного национального государства, задал при этом продуманную космополитическую перспективу<sup>3</sup>. Сиджвика, наоборот, из-за аргументации, которая созвучна положениям многих современных защитников права государства на миграционный контроль<sup>4</sup>.

Резкий рост англоязычных публикаций по этическим вопросам, связанных с миграционными процессами, совпал с выделением в самостоятельное направление практической (прикладной) этики в 80-ые годы прошлого века. Непосредственно начало современного этапа обсуждения можно приурочить к выходу сборника «Границы: национальная автономия и ее пределы» под редакцией Питера Брауна (Peter Brown) и Генри Шу (Henry Shue) в 1981 г. Первой в сборнике была представлена статья Майкла Уолцера «Распределение членства в сообществе»<sup>5</sup>, которая вместе с повторяющей ее второй главой книги «Сферы справедливости», вызвала и продолжает вызывать широкий резонанс. Важную роль в развитии дискуссии сыграл один из наиболее авторитетных журналов об этике с одноименным названием «Ethics». В 1980-е годы там были напечатаны сразу несколько тематических статей, посвященных миграции<sup>6</sup>. С годами число публикаций и затрагиваемых аспектов только росло и постепенно все больше авторов стали обозначать спектр этических вопросов, связанных с миграцией, а также предлагаемые на них ответы, понятием «этика иммиграции» (the ethics of immigration)<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Краткое изложение предыстории см.: *Bader V. The Ethics of Immigration // Constellations. 2005. Vol. 12. P. 333–336.*

<sup>3</sup> Одну из наиболее известных современных попыток развития идей Канта в приложении к миграционным вопросам см.: *Benhabib S. The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens. Oxford, 2004.*

<sup>4</sup> Например, к идеям Сиджвика неоднократно апеллирует такой известный защитник миграционного контроля и критик идеи космополитического общества, как Дэвид Миллер (*Miller D. On Nationality. Oxford, 1995.*)

<sup>5</sup> См.: *Boundaries: National Autonomy and Its Limits / Eds. by G.P. Brown, H. Shue. New Jersey, 1981.*

<sup>6</sup> См.: *King T. Immigration from Developing Countries: Some Philosophical Issues // Ethics. 1983. Vol. 93. No. 3. P. 525–536; Shakhove A.E. Who Is a Refugee? // Ethics. 1985. Vol. 95. No. 2. P. 274–284; Miller D. The Ethical Significance of Nationality // Ethics. 1988. Vol. 98. No. 4. P. 647–662; Goodin R.E. What is So Special about Our Fellow Countrymen? // Ibid. P. 663–686.*

<sup>7</sup> Одним из первых словосочетание «этика иммиграции» употребил Джеймс Хадсон (James Hudson), введя его в название своей статьи «Этика иммиграционного ограничения», хотя на самом деле статья содержит критику подобных ограничений (*Hudson J.L. The Ethics of Immigration Restriction // Social Theory and Practice. 1984. Vol. 10. No. 2. P. 201–239.*) Постепенно все больше авторов с разными теоретическими позициями стали использовать это словосочетание в название своих работ, обозначая этим область в практической этике, в которой рассматриваются вопросы, связанные с миграцией (*O'Neill W.R., Spohn W.C. Rights of Passage: The Ethics of Immigration and Refugee Policy // Theological Studies. 1998. Vol. 59. No. 1. P. 84–106; Bader V. The Ethics of Immigration // Constellations. 2005. Vol. 12. P. 331–361; Seglow J.*

В российской этической мысли до сих пор интерес к теме миграции почти никак не проявлялся. Политическая дискуссия в России на первый взгляд присутствует, но если прислушаться, то она почти всегда сводится не к вопросу об оправданности или нет суверенного государственного миграционного контроля, а к обсуждению еще большего ужесточения миграционной политики и усиления контроля за миграцией. Например, в этой дискуссии часто обсуждается то, как взыскать больше налогов или как эффективнее выявлять и штрафовать тех, кого даже некоторые высокопоставленные чиновники называют пренебрежительным словом «нелегалы». Суверенное и неограниченное право государства на миграционный контроль при этом под вопрос не ставится, а слово космополитизм, если и используется, то обычно как ругательное. Политическое представительство интересов трудовых мигрантов в России практически отсутствует.

Не лучше ситуация обстоит с институтом убежища в России. В то время как в англоязычной исследовательской литературе ведется активное обсуждение вопросов относительно обязательств по отношению к беженцам<sup>8</sup>, а также дискутируется наиболее подходящее и с этической точки зрения верное определение для понятия «беженец», в русскоязычных публикациях по этике такая дискуссия полностью отсутствует. Нет и широкого общественного и политического обсуждения серьезнейших дефектов, сложившейся в России системы убежища. Прием беженцев, когда он не отрицается в принципе, обычно понимается как акт благотворительности, а не обязательство государства. Использование критериев национальности, политической «благонадежности», культурной близости при определении, кого впускать, а кого выдворять, часто даже не скрывается политиками и представителями миграционных служб. В то же время российская государственная пропаганда тратит значительное время на представление ситуации с беженцами в Европе как бедствия, острого кризиса, а самих беженцев преимущественно изображает в неприглядном свете, пытаясь с помощью различных манипуляций внедрить в сознание потребителей этой пропаганды ассоциацию между словами «беженец» и «мошенник».

Все это сказывается на текущем плачевном положении института убежища в Российской Федерации. Так, согласно данным Федеральной службы государственной статистики, на 1 января 2018 г. на учете государственной миграционной службы состояло всего 592 человека, которые обладали официальным статусом «беженец», а за весь 2017 год статус беженца в России получило всего 33 чело-

---

The Ethics of Immigration // *Political Studies Review*. 2005. Vol. 3. P. 317–334; *Pevnick R.* Social Trust and the Ethics of Immigration Policy // *The Journal of Political Philosophy*. 2009. Vol. 17. No. 2. P. 146–167). Импульс к дальнейшему распространению этого понятия дала книга, в которой был представлен спор между представителями двух полярных взглядов на моральное право или отсутствие оно у государства контролировать свои границы (*Wellman H.C., Cole P.* *Debating the Ethics of Immigration. Is there a Right to exclude?* Oxford, 2011, а также книга Джозефа Каренса (Joseph Carens) с одноименным названием, быстро ставшая классической и представившая систематическое изложение всех основных тем, входящих в «этику иммиграции» (*Carens J.H.* *The Ethics of Immigration*. Oxford, 2013).

<sup>8</sup> Вопрос об обязательствах к беженцам рассматривает уже Уолцер (*Walzer M.* *Spheres of Justice*. N. Y., 1983. P. 48–51; вопрос об определении понятия «беженец» в свете практической этики одним из первых ставит Шекнов (*Shaknove A.E.* *Who Is a Refugee?* // *Ethics*. 1985. Vol. 95. No. 2. P. 274–284). Среди прочих большой вклад в этические вопросы, связанные с институтом убежища, внесли следующие работы: *Dummett M.* *On Immigration and Refugees*. L., 2001 и *Gibney M.J.* *The Ethics and Politics of Asylum. Liberal Democracy and the Response to Refugees*. Oxford, 2004.

века. Дополнительным гуманитарным статусом «временное убежище» обладали 125442 человека, 98,4 % из них – граждане Украины, решение о выдаче статуса которым было принято в 2014 году на самом высоком уровне. Таким образом, на 1 января 2018 г. в России насчитывалось лишь 2008 обладателей статуса «временное убежище» из всех стран, не считая Украины. При этом именно статус «беженец» наиболее полно соотносится с ратифицированной Российской Федерацией Конвенцией ООН «О статусе беженцев», то есть возлагает на государственные институты всю полноту ответственности. Присваивая статус временного убежища, государство не берет на себя ряд обязательств, при этом налагая требование продления статуса не реже одного раза в год. Последнее само по себе является сложной процедурой, а в миграционном ведомстве часто склоны отказывать в продлении статуса без какого-либо разумного основания. Само миграционное ведомство в апреле 2016 г. вновь было сделано одним из отделов Министерства внутренних дел, что обозначило превалирование ограничивающего, силового и репрессивного подхода к решению миграционных вопросов в России.

В целом складывается впечатление, что серьезно вопрос о текущем государственном подходе к трудовой миграции и институту убежища в России большинством российских политиков, экспертов и обычных граждан не ставится под сомнение. Как само собой разумеющееся принимается суверенное, даже произвольное право государства в отношении трудовых мигрантов и беженцев. Это отчасти, видимо, объясняет отсутствие внимания к дискуссии об этических вопросах, связанных с миграцией, которые уже несколько десятилетий активно обсуждаются в академической среде многих зарубежных стран. Без какой-либо претензии даже на относительную полноту статья содержит рассмотрение некоторых дискутируемых в англоязычной литературе тем, а также критику попыток вывести и обосновать моральное право государства на суверенный миграционный контроль.

### **Теоретические позиции**

Как это часто бывает при обсуждении этических вопросов, в философской дискуссии о миграции существуют две позиции, задающие ценностные координаты. Их можно обозначить как 1) отстаивание полного суверенитета государства (политического сообщества) в вопросах миграционной политики и 2) утверждение морального права каждого человека на свободу передвижения вне зависимости от государственных границ. Приверженность к одной из двух позиций определяет ответы и линии аргументации на основные дискуссионные темы: от вопросов, связанных с институтом гражданства до оценок современных миграционных правил. Опять же, как во многих иных дискуссиях на этические темы, мало исследователей располагается прямо на одном из полюсов. Чаще позиции лишь ориентируются на один полюс более чем на другой.

Так, Уолцер, отстаивая суверенное право государства<sup>9</sup> на миграционный контроль, в то же время утверждает неоправданность дискриминации по признаку национальности или религии, особенно если такая дискриминация проводится

<sup>9</sup> Уолцер предпочитает говорить не о государстве, а о политическом сообществе, но по сути речь идет именно о суверенном праве государства.

государством с территорией, превышающей нужды сообщества<sup>10</sup>. Он же защищает запрет на выдворение коренных жителей<sup>11</sup>, пишет о долге по приему беженцев<sup>12</sup>. Райан Певник (Ryan Pevnick), критикуя идею открытых границ и высказываясь за оправданность миграционного контроля, в то же время называет свою книгу «Иммиграция и ограничения справедливости: между открытыми границами и абсолютным суверенитетом»<sup>13</sup>, пытаясь в ней сформулировать принципы, ведущие к соблюдению баланса между двумя, как он считает, крайностями.

Джозеф Каренс (Joseph Carens), наоборот, подвергая серьезному сомнению институт государственного миграционного контроля, считает, что в некоторых экстремальных ситуациях (поддержание общественного порядка и национальной безопасности, а также в качестве противодействия крушению либеральных институтов) закрытие границ может быть морально оправдано<sup>14</sup>. Другой сторонник идеи открытых границ, Майкл Даммит (Michael Dummett), пишет: «Из сегодняшней ситуации следует, что принцип открытых границ должен быть принят в качестве нормы, отклонение от которой может быть оправдано только в исключительных обстоятельствах»<sup>15</sup>. Сам он признает только два таких обстоятельства: реальная угроза резкого поглощения одного народа другим и перенаселение. При этом как Каренс, так и Даммит предостерегают от злоупотребления и широкого толкования исключительных обстоятельств, а также от пользования этими допущениями для оправдания существующих ограничительных мер.

Помимо различия по принципу отстаивания суверенного права на миграционный контроль или ценности открытых границ, позиции исследователей, следуя классификации Файта Бадера (Veit Bader), можно разделить на две большие группы: универсалистские и партикуляристские. Первая группа исходит из признания равной моральной ценности каждого индивида вне зависимости от его гражданской принадлежности, а вторая основывается на убеждении в приоритете обязательств к согражданам над обязательствами к представителям других государств или политических сообществ. Среди универсалистских позиций, согласно Бадеру, можно выделить 1) консеквенциалистские, 2) деонтологические, 3) ориентированные на добродетели. Партикуляристские позиции Бадер четко не различает, а лишь отмечает диапазон от либерал-национализма и коммунитаризма до шовинистского национализма и «эксклюзивного патриотизма»<sup>16</sup>.

Райнер Баубек (Rainer Bauböck) выделяет три основных, существующих в исследовательской литературе, ценностных перспективы рассмотрения этических вопросов, связанных с миграцией:

– на справедливость, когда открытие или закрытие границ предполагается в качестве способа уравнивания жизненных шансов и более честного распределения имеющихся благ в неидеальном мире;

<sup>10</sup> См.: *Walzer M. Spheres of Justice. P. 42–46.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid. P. 48–51.*

<sup>13</sup> См.: *Pevnick R. Immigration and the Constraints of Justice. Between Open Borders and Absolute Sovereignty. Cambr., 2011.*

<sup>14</sup> *Carens J.H. Aliens and Citizens: The Case for Open Borders // The Review of Politics. 1987. Vol. 49. No. 2. P. 260.*

<sup>15</sup> *Dummett M. On Immigration and Refugees. P. 73.*

<sup>16</sup> *Bader V. The Ethics of Immigration // Constellations. 2005. Vol. 12. P. 335.*

– на свободу, когда идеал открытых границ принимается как самостоятельная ценность;

– на демократию, где мера открытия или закрытия границ определяется политическим сообществом, а ценностью выступает право на самоопределение<sup>17</sup>.

Помимо перечисленных классификаций существует и ряд других, выделяемых в зависимости от формальных и содержательных признаков. Например, в исследовательской литературе фигурируют разграничения по таким основаниям, как национализм и космополитизм<sup>18</sup>, этатизм, идеал открытых границ и позиция общей идентичности<sup>19</sup>, деонтологический и конвенционалистский подходы<sup>20</sup>, конвенционализм, неидеальные подходы и позиция открытых границ<sup>21</sup>. В зависимости от взглядов авторов вводятся такие направления, как либеральный национализм<sup>22</sup> или римско-католическая социальная мысль<sup>23</sup>.

В числе аргументов в защиту права государства контролировать миграцию используется апелляция к таким идеям, как культурная и национальная идентичность, благосостояние и безопасность сограждан, право на свободу собраний, национальное самоопределение, ценность членства в группе и гражданства. Следует сразу отметить, что те, кто пытается обнаружить моральное право государственных институтов контролировать миграцию, обычно предпочитают говорить о политическом сообществе, культурной общности или нации, хотя в конечном итоге в таких построениях почти всегда государство оказывается единственным полномочным выразителем этих образований.

Бадер критически рассматривает пять линий аргументации защитников миграционного контроля, базисными основаниями для которых служат следующие утверждения: 1) приоритет должен быть отдан согражданам, 2) основные гражданские и 3) политические права могут быть гарантированы только через суверенный контроль государством своих границ, 4) социальные права и распределение благ необходимо охранять, 5) национальная культура должна быть защищена<sup>24</sup>.

Джон Исбистер (John Isbister) выделяет шесть популярных, имеющих общие черты с аргументами Бадера, утверждений против открытых границ и в защиту миграционного контроля. Каждое из них он сопровождает кратким критическим замечанием, отмечая, что с этической точки зрения, отчасти оправдано только последнее утверждение:

1) «Иммигранты претендуют на богатство, которое принадлежит не им, а гражданам этой страны». В ответ на это исследователь выражает сомнение в правомерности выведения некоего коллективного собственника, совпадающего с государством, а также в том, что нынешнее поколение людей может

<sup>17</sup> См.: *Bauböck R.* Global Justice, Freedom of Movement and Democratic Citizenship // *European Journal of Sociology.* 2009. Vol. 50. No. 1. P. 1–31.

<sup>18</sup> См.: *Higgins P.W.* Immigration Justice. Edinburgh, 2013.

<sup>19</sup> См.: *Pevnick R.* Immigration and the Constraints of Justice.

<sup>20</sup> См.: *Schuck P.H.* The Morality of Immigration Policy // *San Diego Law Review.* 2008. Vol. 45. No. 4. P. 865–898.

<sup>21</sup> См.: *Wilcox S.* The Open Borders Debate on Immigration // *Philosophy Compass.* 2009. Vol. 4. No. 5. P. 813–821.

<sup>22</sup> См., например: *Tamir Y.* Liberal Nationalism. New Jersey, 1993.

<sup>23</sup> См., например: *O'Neill W.R. and W.C. Spohn.* Rights of Passage: The Ethics of Immigration and Refugee Policy // *Theological Studies.* 1998. Vol. 59. No. 1. P. 84–106.

<sup>24</sup> *Bader V.* The Ethics of Immigration // *Constellations.* 2005. Vol. 12. P. 344.

считаться тем, кто оправданно претендует на единоличное владение благами страны наподобие того, как наследник имеет право на получение имущества своих родителей;

2) «Иммиграция ведет к разрушению политических ценностей в принимающем сообществе». Исбистер указывает на то, что это утверждение неочевидно, а политические ценности, если имеются в виду демократические права и свободы, могут подвергаться гораздо более серьезным опасностям со стороны собственных граждан;

3) «Существуют другие, более эффективные пути помощи бедным странам». Исбистер замечает, что это не снимает ответственности за помощь в виде приема мигрантов;

4) «Граждане имеют специальные и приоритетные обязательства по отношению к согражданам». Исбистер полагает, что при всей очевидной моральной значимости личных отношений обязательства, например, к членам семьи не поддаются прямому перенесению на отношения к крупным политическим институтам и сообществам;

5) «У человека нет обязательств становиться героем и идти на значимые изменения ради мигрантов». Исбистер считает, что такой аргумент не может считаться убедительным, так как он применим к любой попытке сохранения несправедливых и аморальных привилегий, например, рабства или крепостного права;

6) «Миграционный контроль защищает обездоленных и малоимущих в принимающей стране». Исбистер отмечает частичную обоснованность такого утверждения, но полагает, что из этого следует не столько обоснованность ограничений, сколько необходимость поиска компромисса. В то же время он говорит о недопустимости решать задачу по улучшению жизни малоимущих сограждан за счет часто еще более нуждающихся мигрантов<sup>25</sup>.

Эти и подобные аргументы в защиту миграционного контроля также подвергаются критике, часто более детальной, многими другими авторами, среди которых, кроме уже упомянутых Каренса и Даммита, следует выделить Джеймса Хадсона (James Hudson)<sup>26</sup>, Роберта Гудина (Robert Goodin)<sup>27</sup>, Филиппа Коула (Phillip Cole)<sup>28</sup> и Питера Хиггинса (Peter Higgins)<sup>29</sup>. Необходимо еще упомянуть, что когда речь идет о миграционном контроле, то даже его сторонники признают моральную необоснованность за исключением форс-мажорных ситуаций его применения внутри страны между различными областями или регионами, а также эмиграционного контроля. Поэтому, когда речь идет о субъекте миграционного контроля, то под ним обычно понимается мигрант (иммигрант) из другой страны.

Здесь нет возможности даже кратко осветить все основные аспекты миграции, интересные с этической точки зрения, а также дискуссии вокруг них. Ниже в статье будут рассмотрены лишь следующие темы: 1) использование аналогий,

<sup>25</sup> *Isbister J.* Are Immigration Controls Ethical? // *Social Justice*. 1996. Vol. 23. No. 3(65). P. 54–67.

<sup>26</sup> См.: *Hudson J.L.* The Ethics of Immigration Restriction // *Social Theory and Practice*. 1984. Vol. 10. No. 2. P. 201–239; *Hudson J.L.* Philosophy of Immigration // *The Journal of Libertarian Studies*. 1986. Vol. 8. No. 1. P. 51–62.

<sup>27</sup> См.: *Goodin R.E.* What is So Special about Our Fellow Countrymen? // *Ethics*. 1988. Vol. 98. No. 4. P. 663–686.

<sup>28</sup> См.: *Cole P.* Philosophies of Exclusion. *Liberal Political Theory and Immigration*. Edinburgh, 2000.

<sup>29</sup> См.: *Higgins P.W.* *Immigration Justice*.



которое занимает важное место в работах почти всех авторов, отстаивающих право государства (политического сообщества) контролировать миграцию, 2) самый распространенный содержательный аргумент, когда такое право обосновывается опасностью миграции для национальной и политической культуры. Отдельного критического исследования, которое автор рассчитывает проделать в одной из следующих своих статей, заслуживает проведение сторонниками миграционного контроля нормативного разделения на «мы» и «они», служащее исходным пунктом для всех попыток вывести моральное обоснование миграционного контроля.

Указанные темы соответствуют 1) рассмотрению популярного метода, 2) возможного содержательного последствия, а также 3) базового основания едва ли не всех построений защитников миграционного контроля. Другими словами, это «каким образом», «зачем» и «на основании чего» тех, кто считает морально оправданным государственным институтам на свое усмотрение ограничивать свободу передвижения людей между странами. Предложенное ниже рассмотрение ограничивается критикой попыток морально оправдать суверенное право государства на миграционный контроль и демонстрацией моральной ценности открытых границ. Эти рамки заданы не только в силу взглядов автора, но и по причине того, что именно ограничение свободы и введение институтов принуждения, а не утверждение права каждого на свободу передвижения, требуют убедительного обоснования со стороны этической мысли, если таковое в принципе возможно.

### Использование аналогий

Уже Уолцер прибегает к аналогиям с целью подкрепить свою исходную теоретическую позицию, заключающейся в отстаивании суверенного с некоторыми ограничениями права государства отказывать мигрантам во въезде или пребывании на своей территории. В книге «Сферы справедливости» он пишет, что «мы можем представить государства как клубы с суверенной властью над процессом выбора своих членов»<sup>30</sup>. Он же проводит аналогии между государством и семьей, государством и своим районом (neighborhood). Признавая ограниченность каждой из аналогий, Уолцер отмечает большое значение для развития своих взглядов первых двух (государство похоже на клуб и государство похоже на семью). На основе аналогий он не только делает практические выводы, но и вводит особую терминологию. Например, Уолцер пишет, что ему представляется морально оправданным, когда государства формируют особую благоприятную миграционную политику по отношению к «национальным или этническим родственникам». Руководство такой политики осуществляется на основании того, что Уолцер называет «родственным принципом»<sup>31</sup>. При этом он не приводит убедительные аргументы, которые позволили бы отделить «родственный принцип» от «дискриминирующего принципа».

Широко используют аналогии и другие защитники миграционного контроля. Например, Кристофер Уэллман (Christopher Wellman), написавший кроме прочего статью «Иммиграция» для Стэнфордской философской энциклопе-

<sup>30</sup> Walzer M. Spheres of Justice. P. 41.

<sup>31</sup> Ibid.

дии, в своей защите суверенного права государства на миграционный контроль прибегает к аналогиям государства (политического сообщества) с гольф клубом, семейными отношениями и бизнес компанией<sup>32</sup>.

Аргументацию в защиту права государства на суверенный миграционный контроль, выстраиваемую на аналогиях, можно изобразить с помощью силлогизма: 1) Национальные государства (политические сообщества) в своем праве на контроль членства уподобляются семье, клубу, бизнес компании, владельцу дома; 2) Принимается как очевидное, что морально оправданно членам семьи, клуба, бизнес компании, владельцу дома по своему усмотрению предоставлять или нет членство, пускать или нет «чужих»; 3) Отсюда сторонниками миграционного контроля делается вывод, что для национального государства морально оправданно по своему усмотрению допускать или не допускать иностранцев на свою территорию, предоставлять им или нет легальный статус<sup>33</sup>. В распространенной за пределами академической дискуссии версии этот силлогизм-аналогия принимает форму, где государство уподобляется квартире или дому, а мигрант без легального статуса – незнакомцу, который врывается в дом или оказался по приглашению, но отказывается уходить.

Подобные аналогии и лежащий в их основе силлогизм страдают целым рядом недостатков, искажают предмет дискуссии и не могут считаться обоснованными аргументами в пользу миграционного контроля. Например, если рассматривать приведенную аналогию с домом, то против нее можно выдвинуть следующие замечания:

1) государство не является ни частным владением, ни частной территорией, а общественным пространством, которое принадлежит не одному собственнику, а используется многими людьми с разными взглядами и интересами. Часть из тех, кто использует это пространство – трудовые мигранты и беженцы, еще часть – зарубежные туристы. Наконец, часть – граждане, которые вовсе не против или даже хотят приезда новых мигрантов<sup>34</sup>;

2) далеко не все мигранты это незнакомцы для граждан принимающего государства. Наоборот, очень часто у них уже есть или появляются во время пребывания знакомые, друзья, близкие люди среди граждан. И, наоборот, далеко не все сограждане – знакомые люди;

3) само по себе так называемое «нелегальное пребывание» или «нелегальное проникновение» на территорию государства не включает никакого насилия по отношению к частной собственности и тем более личности. Объектом насилия, наоборот, часто становятся мигранты без документов, порой эксплуатируемые недобросовестными работодателями вплоть до случаев кровенного рабства;

4) хотя правонарушения могут совершаться чаще (что, конечно, совсем не обязательно), представителями некоторых групп мигрантов, чем в среднем по стране, но это верно и для определенных групп граждан такой страны. Будет ли морально оправданным не пускать, например, бедных и необразованных сограждан в большие города и переселить их в изолированные анклав, а то и

<sup>32</sup> См.: *Wellman H.C., Cole P. Debating the Ethics of Immigration.*

<sup>33</sup> Представленный силлогизм представляет собой вариацию на тему, заданную Коулом, см.: *Cole P. Philosophies of Exclusion. Liberal Political Theory and Immigration.* P. 68.

<sup>34</sup> Развитие этого аргумента см.: *Hudson J.L. The Ethics of Immigration Restriction // Social Theory and Practice.* 1984. Vol. 10. No. 2. P. 214.

выслать в другую, согласившуюся их принять, страну на основании того, что среди них в среднем больше потенциальных правонарушителей, чем в среднем по стране? Очевидно, что – нет. Почему же такая практика иногда защищается в отношении мигрантов (тем более, что угроза совершения представителями этой группы большего, чем в среднем по стране, количества правонарушений часто надумана и не имеет никаких оснований)? Вероятно, что единственное различие для защитников таких мер состоит в том, что делается различие между «наши правонарушители» и «их правонарушители». Как уже указывалось выше, разделение на «мы» и «они» в свете рассматриваемой темы заслуживает отдельного критического исследования, но и здесь уже очевидна сомнительность попыток оправдать жесткие миграционные меры через произвольное и дискриминационное деление на основании гражданства.

Аналогия государства (политического сообщества) с клубом по интересам, будучи одной из самых популярных в академической литературе, также страдает рядом недостатков и убедительна лишь на первый взгляд. Здесь опять не учитывается тот факт, что клуб – это добровольная ассоциация или сообщество, а государство – принудительная общественная организация<sup>35</sup>. Членство в клубе *свободно* избирается в зависимости от интересов и убеждений. Никто, не нарушая основных прав и свобод человека, не может заставить быть членом того или иного клуба, а также запретить создать свой собственный. Наряду с этим люди рождаются гражданами той или иной страны и часто не имеют возможности сменить гражданство. Попытки провозгласить собственное государственное образование внутри существующего обычно признается одним из самых тяжелых уголовных преступлений. Плюс, как неоднократно отмечалось и о чем пишет, например, Джонатан Сиглоу (Jonathan Seglow): «Такие аналогии должны использоваться с крайней осторожностью, так как граждане, исключенные из частного клуба, сохраняют доступ к основным благам в общественной сфере»<sup>36</sup>. Другими словами, в клубе можно и не состоять вовсе, что обычно мало или вовсе не влияет на доступ к базовым жизненным благам и возможностям. Напротив, лица без гражданства – одна из самых уязвимых групп, а гражданство той или иной страны часто принципиально меняет уровень благосостояния и жизненных возможностей его обладателей.

Кроме того, согласно Коулу, при аналогиях с клубом заведомо предполагается лишь та форма его организации, в которой вопросы по приему или исключению принимают только действующие члены политического сообщества. При этом, как отмечает исследователь, игнорируется, что членство может определяться также через 1) решение кандидатов в члены, 2) переговоры между кандидатами и членами, 3) голосование на смешанной основе части или всех членов и части или всех кандидатов<sup>37</sup>.

Аналогия государства (политического сообщества) с семьей имеет несколько вариаций. Самые распространенные из них принадлежат к двум разновидностям: 1) сравнение с отношениями между родителями и детьми, 2) сравнение с образованием новой семьи (выбором супруга или супруги). Например,

<sup>35</sup> См., например: *Carens J.H. Aliens and Citizens: The Case for Open Borders // The Review of Politics. 1987. Vol. 49. No. 2. P. 267.*

<sup>36</sup> *Seglow J. Immigration Justice and Borders: towards a Global Agreement // Contemporary Politics. 2006. Vol. 12. No. 3–4. P. 237.*

<sup>37</sup> См.: *Cole P. Philosophies of Exclusion. Liberal Political Theory and Immigration. P. 72.*

Уэллман утверждает, что нет ничего морально предосудительного в том, что родители тратят деньги на учебу в престижном университете для своего ребенка, а не помогают в получении базового образования для нуждающегося незнакомого ребенка из детского дома. Наподобие этого, считает Уэллман, помощь нуждающимся мигрантам также лежит вне зоны строгих моральных обязательств<sup>38</sup>. Вторая разновидность представляет собой аналогию между отсутствием права на иммиграцию при наличии такого на эмиграцию и отсутствием права выйти замуж или жениться без согласия второй стороны при наличии в целом права выходить замуж или жениться<sup>39</sup>.

В указанных аналогиях опять одни качественно разные характеристики уподобляются, а сравнение по другим характеристикам, которые являются наиболее существенными, упускается. Так, *во-первых*, семья обычно предполагает близкое биологическое и мировоззренческое родство, проецируемое на крупные политические образования – это опасный и мощный источник расизма и шовинизма. *Во-вторых*, едва ли возможно признать членом семьи человека, которого осуществляющий такое признание не знает и не видел, а если и видел, то мельком. Именно знакомство и/или кровное родство являются существенными признаками семьи. *В-третьих*, в первой разновидности аналогии, когда проводится параллель с действующими членами семьи, происходит апелляция к установившимся практикам. Сама по себе апелляция к таким практикам не доказывает их моральную обоснованность. Кроме того, очень часто заботливое отношение родителей к детям вовсе не напоминает обычное отношение граждан к своим согражданам. Многие граждане индифферентны к своим нуждающимся согражданам, другие проявляют интерес, но к более узким группам, есть и такие, которые притесняют или стремятся притеснить своих сограждан. Более того, часть граждан имеют реальных, а не по аналогии, родственников среди мигрантов, к которым испытывают гораздо более глубокие чувства, чем к большинству, если не ко всем согражданам. *В-четвертых*, ко второй разновидности аналогии относится критика, прозвучавшая в отношении аналогии-клуба, так как обычно неженатый человек не лишается никаких базовых прав. И, опять же, человек, не рассматривая некоторые страны и примеры-исключения, выходит замуж или женится по своему выбору в совершеннолетнем возрасте, тогда как страну гражданства человек обычно не выбирает, а отсутствие гражданства представляет огромную проблему.

Не более удачны и аналогии с соседством и бизнес компанией, которые также уязвимы для основных пунктов обозначенной критики и несут в себе дополнительные дефекты<sup>40</sup>.

Заканчивая краткий обзор использования аналогий, важно отметить, что помимо обозначенных недостатков в них к тому же упускается принципиальный для рассматриваемой темы момент. Ни семья, ни отдельный район, ни клуб, ни бизнес компания не обладают монополией на насилие – отличительной чертой государства. Монополия на насилие, как демонстрирует исследование Джона

<sup>38</sup> См.: Wellman H.C., Cole P. Debating the Ethics of Immigration. P. 36.

<sup>39</sup> См., например: Miller D. National Responsibility and Global Justice. Oxford, 2007. P. 209.

<sup>40</sup> См.: Hudson J.L. The Ethics of Immigration Restriction // Social Theory and Practice. 1984. Vol. 10. No. 2. P. 214–215.

Торпея (John Torrey), напрямую связана с монополией государства на передвижение. Стремление государства контролировать миграцию своих членов и карать отступников от своих правил ведет к таким практикам, как пограничные и уличные досмотры, визы, заграничные паспорта, депортации, регистрации по месту жительства или пребывания и т.п.<sup>41</sup> Поэтому попытки найти моральное оправдание миграционному контролю дополнительно, хотя и не всегда открыто, включает в себя попытки найти моральное оправдание использования насилия<sup>42</sup>, возможность чего само по себе вызывает серьезное сомнение.

### Аргумент сохранения национальной и политической культуры

Едва ли не все содержательные аргументы в исследовательской литературе против свободы передвижения людей между государствами носят конвенционалистский характер. Сторонники миграционного контроля прогнозируют, что открытие границ может повлечь резкое ухудшение благополучия граждан принимающей стороны, рост преступности, развал системы безопасности, возможные вспышки эпидемий, массовые беспорядки, разрушение демократических институтов, деградацию национальной культуры и т. п. Вероятность и фактическая обоснованность таких прогнозов в каждом конкретном случае и в целом широко дискутируются, не являются очевидными, и относятся к сфере рассмотрения таких научных дисциплин, как экономика, социология, криминология, социальная психология и т. д. Здесь следует подчеркнуть два момента, которые нужно учитывать именно при этическом подходе:

– идеал открытых границ не подразумевает внезапного и изолированного действия. Очевидно, что для перехода к открытым границам требуется целый ряд изменений от серьезных реформ международных институтов, практик и законодательств национальных государств до преобразований отношений людей между собой и господствующего мировоззрения. Подобные изменения не должны осуществляться с помощью насилия и невозможны без скоординированной работы целого комплекса институтов, а также специалистов самых разных научных дисциплин. Это значит, что подобные изменения приведут к постепенной и ненасильственной трансформации множества институтов и практик, включая взгляды отдельных людей. Как отмечает Питер Ниерс (Peter Nyers), новые виды гражданских поступков, которые все чаще находят свое выражение у обреченных до этого на молчание и игнорирование групп, к числу которых принадлежат мигранты без документов, «требуют переосмысления многих предположений, склонностей, предубеждений и очарований современной социальной и политической мысли: привилегированность порядка

<sup>41</sup> См.: *Torrey J. The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State.* Cambr., 2000.

<sup>42</sup> На то, что связь с монополией государства на насилие не второстепенная характеристика, а сама суть миграционного контроля, неоднократно указывал Каренс, который начинает свою программную статью об открытых границах с замечания: «На границах располагаются охранники, а у охранников есть в распоряжении ружья» (*Carens J.H. Aliens and Citizens: The Case for Open Borders // The Review of Politics.* 1987. Vol. 49. No. 2. P. 251). Чандран Кукатас (*Chandran Kukathas*) делает к этому важное добавление: «Охранники располагаются не только на границе и их ружья часто направлены вовнутрь» (*Kukathas C. On David Miller on – Immigration Control // Critical Review of International Social and Political Philosophy.* 2017. Vol. 20, No. 6. P. 718).

над изменением, действия (action) перед поступками (acts), продолжительного перед моментальным, определенного перед возможным, спланированного перед случайным и т. д.»<sup>43</sup>. При этом консеквенциалистская критика открытых границ почти всегда меняет лишь одну переменную (закрытые или открытые границы), оставляя без изменений все остальные;

– взывая к страху Чужого, Иного, Другого, аргументация через апелляцию к якобы неизбежным катастрофическим последствиям открытых границ схожа с аналогиями о вторжении незнакомца в дом и обычно включает или полностью основывается на ксенофобии. Часто подобная аргументация сопровождается манипуляциями, с помощью которых распространяется представление, что миграция – проблема, а мигранты – опасные люди. В то же время эти утверждения не более разумны, чем мнение о том, что стоять лучше, чем ходить. История человечества – это во многом история миграций, а стремление мигрировать, со слов Кваме Энтони Аппиа (Kwame Anthony Appiah), «не менее “естественно”, чем стремление к оседлому образу жизни»<sup>44</sup>. Устоявшееся представление, что формировать устойчивые национальные образования – нормально, а миграция требует специального обоснования, не имеет никакой очевидной нормативной основы.

Открытые границы – это выражение ориентации на утверждение ценности и уникальности любого человека вне зависимости от места рождения. Это признание ценности принадлежности к человечеству в целом. Это также осознание второстепенности, если не третьестепенности принадлежности к тому или иному национальному государству. При этом открытые границы – это моральная цель, достижение которой не должно вестись с помощью насилия и в ущерб людям. Она представляет собой результат ненасильственной реализацию идеала общего мира, в котором царит дружелюбие, уважение к каждому человеку и свобода образовывать открытые сообщества и ассоциации.

Аргумент, что открытие границ приведет к стремительной деградации национальной и политической культуры, один из самых популярных среди защитников миграционного контроля. В то же время даже у отстаивающих этот аргумент исследователей отсутствует единое мнение о том, что такое нация и национальное, что такое политика и политическое, что такое, наконец, культура. Попытки определения этих понятий вызывали и вызывают дискуссии порой весьма ожесточенные. Не лучше дело обстоит в случае обращения к конкретным примерам. Если говорить о российском опыте, то, например, для кого-то может быть то, что называют «советской культурой» – особая и уникальная культура, для кого-то – часть русской или российской культуры, а для кого-то, наоборот, это не культура, а антикультура, деградация русской или российской культуры. Помимо отсутствия консенсуса и высокого уровня опасности возникновения конфликтов при попытках дать однозначные определения понятиям «нация», «политика» и «культура», а тем более при оценке тех или иных конкретных сообществ и политических образований, утверждение об опасности открытых границ для национальной и политической культуры может быть оспорено еще с нескольких сторон:

<sup>43</sup> Nyers P. No One is Illegal Between City and Nation // Studies in Social Justice. 2010. Vol. 4. No. 2. P. 130.

<sup>44</sup> Appiah K.A. Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers. London, 2006. P. xvi.

1) с эмпирической – подобная опасность либо не существуют, либо обычно преувеличивается;

2) с ценностной – а) сомнительность большого значения сохранения национальной и политической культуры по сравнению со спасением или серьезным улучшением жизни мигрантов, б) сомнительность придания приоритета национальной и политической культуре отдельного государства перед культурой других сообществ и мировой культурой;

3) с концептуальной – национальная и политическая культура не нуждается в подобной защите, так как она не имеет строгой привязанности к государственным границам, что доказывает существование культур без четко выраженной территориальной принадлежности;

4) с консеквенциалистской – сохранение через аппарат государственного принуждения национальной и политической культуры ведет не к ее сохранению, а к ее деградации;

5) с консеквенциалистско-концептуальной – усиленная защита национальной и политической культуры с помощью государственных средств принуждения может вести к формированию тоталитарной репрессивной системы, подчиняющей себе культуру и политику, результатом чего становится внешняя изоляция и внутреннее преследование несогласных и меньшинств.

Следует также добавить возражение, сформулированное Коулом против политического реализма, но имеющее отношение к любой критике открытых границ, основывающейся на апелляции к необходимости сохранения национальной культуры и политической системы. Коул исходит из того, что устанавливающая суверенный контроль политическая система, если даже действует по отношению к своим гражданам либерально, то, осуществляя миграционный контроль, действует на границе в отношении неграждан, которым ограничивается въезд, нелиберально. Получается, что апелляция к защите гуманной национальной культуры и сохранению либеральной системы направлена к сохранению политической системы, которая с необходимостью включает нелиберальные элементы. Более того, Коул считает что «национальные идентичности и институты в большинстве своем сами являются абстрактными идеалами»<sup>45</sup>. Другими словами, суть не в том, что защитники суверенного государства отвергают идеализм открытых границ во имя реализма национального государства, а в том, что идеал открытых границ отвергается ими во имя идеала закрытого, культурно и политически однородного сообщества.

Вышеперечисленные аргументы против открытых границ возникают в рамках взглядов и мировоззрений, в которых устанавливается область «мы», где со всей полнотой действует ответственность друг за друга и область «они», на которую «наша» ответственность либо не распространяется, либо распространяется, но в ограниченном порядке. Так, некоторые ученые при рассмотрении миграционных вопросов используют и не ставят под вопрос перспективу национального государства и его интересов, разрабатывая различные версии «национального эгоизма». В отличие от индивидуального эгоизма, ограничивающегося «я» (эго) от других с признанием ценностного приоритета «я», в «национальном эгоизме», который по аналогии можно было бы назвать «но-

<sup>45</sup> *Cole P. Philosophies of Exclusion. P. 174.*

сизмом»<sup>46</sup>, происходит выделение некоего «мы», которое по признаку гражданства или национальности противопоставляется «они». Иными словами, разделение на «мы» (свои, сограждане, местные) и «они» (чужие, неграждане, приезжие) находится в основании, пожалуй, любой попытки найти и вывести моральное обоснование миграционного контроля. В то же время такое разделение вызывает очень серьезные вопросы относительно его моральной оправданности. И этой теме должна быть посвящена отдельная критическая работа.

### Список литературы / References

- Appiah, K.A. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. London: Penguin Books, 2006. 196 pp.
- Bader, V. "The Ethics of Immigration", *Constellations*, 2005, Vol. 12, pp. 331–361.
- Bauböck, R. "Global Justice, Freedom of Movement and Democratic Citizenship", *European Journal of Sociology*, 2009, Vol. 50, No. 1, pp. 1–31.
- Benhabib, S. *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*. Oxford: Oxford UP, 2004. 251 pp.
- Brown, G.P., Shue, H. (eds.). *Boundaries: National Autonomy and Its Limits*. New Jersey: Rowman and Littlefield, 1981. 234 pp.
- Carens, J.H. "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", *The Review of Politics*, 1987, Vol. 49, No. 2, pp. 251–273.
- Carens, J.H. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford UP, 2013. 364 pp.
- Cole, P. *Philosophies of Exclusion. Liberal Political Theory and Immigration*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2000. 226 pp.
- Dummett, M. *On Immigration and Refugees*. London: Routledge, 2001. 160 pp.
- Gibney, M.J. *The Ethics and Politics of Asylum. Liberal Democracy and the Response to Refugees*. Oxford: Oxford UP, 2004. 287 pp.
- Goodin, R.E. "What is So Special about Our Fellow Countrymen?", *Ethics*, 1988, Vol. 98, No. 4, pp. 663–686.
- Higgins, P.W. *Immigration Justice*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2013. 272 pp.
- Hudson, J.L. "The Ethics of Immigration Restriction", *Social Theory and Practice*, 1984, Vol. 10, No. 2, pp. 201–239.
- Hudson, J.L. "Philosophy of Immigration", *The Journal of Libertarian Studies*, 1986, Vol. 8, No. 1, pp. 51–62.
- Isbister, J. "Are Immigration Controls Ethical?", *Social Justice*, 1996, Vol. 23, No. 3(65), pp. 54–67.
- King, T. "Immigration from Developing Countries: Some Philosophical Issues", *Ethics*, 1983, Vol. 93, No. 3, pp. 525–536.
- Kukathas, C. "On David Miller on – Immigration Control", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2017, Vol. 20, No. 6, pp. 712–718.
- McAdam, J. "Intellectual History of Freedom of Movement in International Law: The Right to Leave as a Personal Liberty", *Melbourne Journal of International Law*, 2011, Vol. 12, pp. 27–56.
- Miller, D. "The Ethical Significance of Nationality", *Ethics*, 1988, Vol. 98, No. 4, pp. 647–662.
- Miller, D. *On Nationality*. Oxford: Oxford UP, 1995. 210 pp.
- Miller, D. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford UP, 2007. 298 pp.

<sup>46</sup> От лат. nos – мы, нас. «Носизм» – термин, который используется в лингвистике для обозначения манеры обращения во множественном числе от отдельного индивида.



- Nyers, P. "No One is Illegal Between City and Nation", *Studies in Social Justice*, 2010, Vol. 4, No. 2, pp. 127–143.
- O'Neill, W.R, Spohn, W.C. "Rights of Passage: The Ethics of Immigration and Refugee Policy", *Theological Studies*, 1998, Vol. 59, No. 1, pp. 84–106.
- Pevnick, R. "Social Trust and the Ethics of Immigration Policy", *The Journal of Political Philosophy*, 2009, Vol. 17, No. 2, pp. 146–167.
- Pevnick, R. *Immigration and the Constraints of Justice. Between Open Borders and Absolute Sovereignty*. Cambridge: Cambridge UP, 2011. 199 pp.
- Seglow, J. "The Ethics of Immigration", *Political Studies Review*, 2005, Vol. 3, pp. 317–334.
- Seglow, J. "Immigration Justice and Borders: towards a Global Agreement", *Contemporary Politics*, 2006, Vol. 12, No. 3–4, pp. 233–246.
- Schuck, P.H. "The Morality of Immigration Policy", *San Diego Law Review*, 2008, Vol. 45, No. 4, pp. 865–898.
- Shaknovе, A.E. "Who Is a Refugee?", *Ethics*, 1985, Vol. 95, No. 2, pp. 274–284.
- Tamir, Y. *Liberal Nationalism*. New Jersey: Princeton UP, 1993. 194 pp.
- Torpey, J. *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*. Cambridge: Cambridge UP, 2000. 211 pp.
- Walzer, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books Inc, 1983. 345 pp.
- Wellman, H.C., Cole, P. *Debating the Ethics of Immigration. Is there a Right to exclude?* Oxford: Oxford UP, 2011. 240 pp.
- Wilcox, S. "The Open Borders Debate on Immigration", *Philosophy Compass*, 2009, Vol. 4, No. 5, pp. 813–821.

## **In Search of the Ethics of Migration. The Discussion about Borders: Major Perspectives and Arguments**

*Konstantin E. Troitskiy*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: konztant@inbox.ru

The search of ethical principles for migration policy is on the agenda in many countries. There are heated discussions at both the international and national level regarding the nature and consequence of migration flows, the boundaries of responsibility, and the criteria used to determine who should and should not be allowed to enter the country. Usually such discussions are framed in terms of protecting moral values and are heavily saturated with terminology of ethics. Alongside the public sphere, interest in the topic is growing rapidly across a range of academic disciplines, from anthropology and psychology to sociology and economics. A broader range of issues are considered by philosophers, drawing above all on theories of ethics. Unfortunately, this topic is totally absent from Russian-language academic literature. This article seeks to compensate for this absence; the author provides an introduction to the ethical debates typically associated with migration. The focus is on the discussion in the academic literature as to whether or not the state has a moral right to exercise sovereign and discretionary control over immigration.

**Keywords:** ethics, cosmopolitanism, migration control, open borders, the ethics of immigration, migration policy, refugees

*В.И. Бахитановский*

## **Идея проектирования профессионально-этического кодекса: мировоззренческий ярус**

**Бахитановский Владимир Иосифович** – доктор философских наук, профессор, директор. Научно-исследовательский институт прикладной этики. Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тюменский индустриальный университет». Российская Федерация, 625000, г. Тюмень, ул. Володарского, 38; e-mail: priclet@tsogu.ru

Автор сосредоточен на идее проектирования мировоззренческого яруса профессионально-этических кодексов и опыте ее реализации. Задача этого «сверхнормативного» яруса – смыслоценностное ориентирование высокой профессии и обоснование содержания нормативного яруса, определение его иерархии. Предметы авторского внимания – оригинальные кодексы университетской и журналистской этики и путь исследования/проектирования мировоззренческого яруса двух институций профессиональной этики – от Тюменской этической медиаконвенции до Профессионально-этического кодекса Тюменского государственного нефтегазового университета.

В статье характеризуются элементы потенциала мировоззренческого яруса кодекса: моральный выбор; служение в профессии; профессионализм – не только в правильном исполнении работы, но и в исполнении работы правильной – с точки зрения высокой миссии профессии; выстраивание и удержание баланса этики профессии и этики корпорации-организации, по своей природе чреватой подавлением индивидуального профессионально-нравственного выбора.

**Ключевые слова:** профессионально-этический кодекс, мировоззренческий ярус кодекса, моральный выбор, служение в профессии, профессионализм, правильное исполнение работы – исполнение работы правильной, этика профессии, этика корпорации-организации

## **Идеи инновационной парадигмы прикладной этики в проектировании мировоззренческого яруса профессионально-этических кодексов**

В предшествующих своих публикациях, посвященных проблемам институционализации прикладных этик (моралей) в профессионально-этических кодексах, автор стремился представить *процесс* проектирования кодексов с позиций инновационной парадигмы. Отсюда сосредоточенность этих публикаций на демонстрации *ноу-хау* инновационной парадигмы – здесь взаимосвязаны: проектно-ориентированная *исследовательская* деятельность, программируемая форматом концептуального «технического задания» к проектированию кодекса; практическая реализация «техзадания» посредством этико-прикладных технологий.

Здесь я сосредоточусь на проблеме проектирования *мировоззренческого яруса* профессионально-этических кодексов и опыте ее решения. В **основе теоретической** и «опытной» частей статьи – идеи и конкретное содержание двух кодексов, проектирование которых было инициировано и обеспечено инновационной парадигмой прикладной этики. Внимание автора к этапам пути идеи проектирования мировоззренческого яруса – от Тюменской этической медиаконвенции<sup>1</sup> (далее ТЭМК) к Профессионально-этическому кодексу университета (далее ПЭКУ) – предполагает понимание роли особенностей моральной ситуации в профессиях, ее признаков, определяющих содержание мировоззренческого яруса кодексов.

Выделю идеи инновационной парадигмы прикладной этики в проектировании мировоззренческого яруса профессионально-этических кодексов.

Особое внимание к мировоззренческому ярусу этических кодексов определяется, во-первых, усложнением содержания процесса конкретизации общественной морали в ситуации ее приложения к «малым» этикам (моральям) в связи с модернизацией профессий и соответствующим усложнением процесса институционализации их нормативно-ценностных систем.

Во-вторых, концептуальными представлениями инновационной парадигмы об особой модели такого рода институций: Кодекс не только моральный *регулятор*, но и смысло-ценностное *ориентирование* высокой профессии – в этом суть *мировоззренческого яруса* как института развития и культивирования этических оснований профессии.

В-третьих, стремлением инновационной парадигмы ответить на вызов *новому самоопределению высоких* профессий, осуществляющих свою миссию в рамках корпораций как «бюрократически организованных деловых предприятий». Именно корпоративной (организационной, деловой и т. п.) этике все настойчивее присваивается статус верховного субъекта морального выбора профессионала. В **итоге этика корпорации-организации вольно-невольно** подменяет миссию профессиональной этики, выходящую, в отличие от корпоративной этики, *за рамки функциональности*.

В-четвертых, идеей ситуационной адекватности. Внимание автора к этапам пути идеи проектирования мировоззренческого яруса – от ТЭМК к ПЭКУ – дает возможность показать роль особенностей моральной ситуации в соответствующих этим кодексам профессиях, определяющей содержание мировоззренческого яруса кодексов.

Так, целью создания ТЭМК являлась попытка воздействия на стихийный процесс саморегулирования отечественных СМИ через проектирование профессионально-этической Конвенции как института собирания атомизированного профессионального сообщества. А в случае ПЭКУ – в ситуации жесткого трансформирования современных отечественных университетов, острой конфликтности требований этики профессии и этики корпорации-организации – ответить на *риск утраты идентичности* Университета и базовых профессий его научно-образовательной деятельности созданием кодекса как способа моральной рефлексии университетских профессионалов об ориентирах профессионально-нравственного выбора, сформированными средствами модернизированной этической инфраструктуры университета.

<sup>1</sup> См.: Тюменская этическая медиаконвенция // Тетради гуманитарной экспертизы (4). Медиа этос. Тюменская конвенция: ориентир самоопределения, способ собирания сообщества. Тюмень: Центр прикладной этики: XXI в., 2000. С. 72–78.

Общее в этих *случаях* я определяю как усложнение содержания процесса конкретизации общественной морали в ситуации ее приложения к «малым» этикам (моральям) в связи с модернизацией профессий и соответствующим усложнением процесса институционализации их нормативно-ценностных систем.

Задача мировоззренческого – «сверхнормативного» – яруса кодекса заключается в смысло-ценностном *ориентировании высокой* профессии и в обосновании-оправдании состава нормативного яруса кодекса.

Представления мировоззренческого яруса профессионально-нравственного сознания проясняют положение профессионала в системе более или менее подвижных общественных связей в индустриальном и особенно в постиндустриальных социумах. Эти представления позволяют профессионалам выявить личностное отношение к практикуемым предписаниям и оценкам, установить лейтмотивы моральной приверженности им, определить в ходе рефлексии, во имя чего надлежит следовать данным предписаниям, применять именно эти оценочные критерии.

Профессиональная этика не может интерпретироваться в качестве нормативно-ценностной (под)системы, если она сводится к функции повышения эффективности специализированной деятельности и при этом игнорируется ее социальная миссия. Профессионал не просто следует поведенческим нормам, но и реализует на практике соответствующий образ жизни. **А справляется профессиональная мораль с этой задачей** благодаря целому ряду мировоззренческих, смыслоакцентированных ценностей.

Ценности, определяющие потенциал мировоззренческого яруса кодекса: моральный выбор – сама задача проектирования мировоззренческого яруса кодекса исходит из отношения к профессионалу как субъекту нравственных исканий, принятия решения и ответственности;

служение в профессии – эффективным способом аргументации значимости мировоззренческого яруса профессиональной этики выступает обращение к дилемме «“служение в профессии” и/или “жизнь за счет профессии”?»;

морально полноценный профессионализм – характерный не только *правильным исполнением* работы, но и *исполнением правильной* работы, правильной относитительно высокой миссии профессии;

выстраивание и удержание надежного баланса этики профессии и этики корпорации-организации, которая по своей природе чревата подавлением индивидуального профессионально-нравственного выбора.

Включенность этих элементов потенциала мировоззренческого яруса кодекса в его ценностную сетку является своеобразным сертификатом аутентичности морали как таковой.

### **Опыт инновационной парадигмы в проектировании мировоззренческого яруса профессионально-этических кодексов**

Представление идейной базы проектирования мировоззренческого яруса рассматриваемых в статье кодексов полагаю целесообразным продолжить характеристикой ценности «моральный выбор» применительно к потенциалу мировоззренческого яруса кодекса в каждом из рассматриваемых здесь доку-

ментов – ТЭМК и ПЭКУ. При этом в первом из этих кодексов акцентируется собственно феномен морального выбора, а во втором – проявления морального выбора в ситуации конфликта двух малых нормативно-ценностных систем – профессии и корпорации-организации.

Особенность этой характеристики – опора на эмпирический опыт проектирования кодексов, проявленный в экспертных опросах, содержащих материалы *самопознания* профессионалов, их этической рефлексии и зафиксированный в текстах этих документов.

### Проблематизация ценности морального выбора журналиста в ТЭМК

Декларированной на старте работы целью проекта, посвященного созданию Конвенции, являлась попытка воздействия на стихийный процесс саморегулирования СМИ через проектирование профессионально-этической Конвенции, рассматриваемой в качестве инструмента собирания атомизированного профессионального сообщества.

В качестве обязательного условия эффективности проекта определялось создание Конвенции авторскими усилиями самих журналистов<sup>2</sup>. Задачей участвующих в проекте исследователей было не поддаться соблазну самим (вместо журналистов) написать искомый документ, а потом лишь предложить его на «одобрение широким журналистским массам». Поэтому столь важное значение имело проведение *проблемных* семинаров, в том числе в режиме игрового моделирования, посвященных освоению материалов зарубежного и отечественного опыта саморегулирования<sup>3</sup>. Поэтому в качестве способа проектирования фрагментов этической Конвенции были избраны экспертно-консультативные опросы и этико-социологические беседы, в том числе и апробирующие первые версии создаваемой Конвенции. Поэтому был необходим специальный семинар, посвященный итоговой «примерке» проекта Конвенции. При этом важно было, чтобы коллективная экспертиза итогового варианта проекта Конвенции – как и промежуточных вариантов – была *заинтересованной* экспертизой. Заинтересованной в том, чтобы повлиять на собирание «сообщества», на активизацию его саморегулирования.

На всех этапах реализации проекта акцентировалась его «сверхзадача» – не просто помочь «цеху» в его стремлении активизировать процесс саморегулирования, но и попытаться повлиять на *мотивы* такой активизации. Нам было важно проблематизировать для «цеха» феномен фактического доминирования утилитарных мотивов саморегулирования, отражающих опасения «цеха» в

<sup>2</sup> Гипотеза проекта была испытана в процессе экспертного и социологического опросов. Затем проведено три семинара, по итогам которых сформирован первый вариант Конвенции, опубликованный – вместе с материалами экспертного опроса – в «Тетрадах гуманитарной экспертизы». Этот вариант был предложен на экспертизу десяти тюменским журналистам. С учетом этой экспертизы создан второй вариант Конвенции и передан для критики нескольким тюменским и столичным рецензентам. Сформированный после этого третий вариант был предварительно разослан участникам заключительного семинара. Каждый, кто читал первую версию – в послесловии к «Тетрадам...» (3) – и пытался сравнить ее с третьей, обнаружил известные изменения.

<sup>3</sup> См.: Профессиональная этика журналиста: Документы и справочные материалы. М., 2002.

связи с намерениями власти и бизнеса ограничить свободу слова. Предстояла попытка активизировать мотив самокритики «цехом» моральной ситуации, в которую он был вовлечен.

Важная задача проекта – показать, что выбор именно такой модели этического документа, как *конвенция*, отражает переходное состояние ситуации и в обществе, и в «цехе», которое трудно регулировать традиционным сводом принципов и норм в форме кодекса. Такое переходное состояние требует большего внимания к размышлениям журналистов по мировоззренческим вопросам профессионально-нравственных исканий и уклонения от доминирования собственно нормативной части. Модель разрабатываемой проектом Конвенции – не для сообщества, а для *прото*сообщества, атомизированного «цеха», для *начала* процесса нового собирания корпорации.

Мировоззренческий ярус профессиональной этики в ТЭМК проектировался вокруг ценности «моральный выбор журналиста», которой был посвящен специальный раздел Конвенции<sup>4</sup>: «Журналист как субъект морального выбора: свобода нравственных исканий, решения, ответственность». Обратившись к тексту раздела, мы увидим, что статус ценности морального выбора подчеркивается через термин «кредо». Отношение к журналисту как субъекту нравственных исканий, принятия решения и ответственности рассматривается как кредо всей Конвенции, а раздел начинается с попытки объяснить смысл самого этого понятия, с утверждения о том, что кредо фокусирует дух профессиональной корпорации, делает Конвенцию документом профессиональной этики.

Содержательная же формулировка кредо подчеркивает доверие нравственной свободе журналиста, его самоопределению, стремление противостоять любым намерениям патерналистски «опекать» свободное решение журналиста. Участники проектирования Конвенции ценят готовность журналиста отвечать за ситуацию выбора, за принятие-непринятие определенных профессионально-нравственных ориентиров. Цитата: «*Кредо* конвенции – наши представления о значении акта морального выбора (линии поведения, отдельного поступка) в сфере профессиональной деятельности. Кредо фокусирует дух профессиональной корпорации. Кредо дает нашей конвенции статус документа профессиональной *этики* – для общественной профессии принципиально важными оказываются вопросы “ради чего?” и “во имя чего?”, а не только “как?” и “с какой целью?”»<sup>5</sup>. Примечательно появление в комментариях к Конвенции тезиса о необходимости противостоять искушению уклониться от морального выбора и ответственности за него, ссылаясь на трудные обстоятельства.

Стержень профессиональной этики журналиста – проблема морального выбора. Если в кодексах не уделяется особое внимание этому тезису, значит, можно судить и о недоверии их создателей к нравственной свободе журналиста, и о причине доминирования запретительных норм, и о скрытых попытках опасующихся непредсказуемости журналистского самоопределения авторов кодексов по-опекунски «перехватить» эту неопределенность, подстраховать ее с помощью сильной или слабой версии патернализма.

Уже сам факт создания Конвенции как института саморегуляции сообщества журналистов – процесс морального выбора, принятия ответственности. Включение в Конвенцию специального раздела о моральном выборе – стрем-

<sup>4</sup> См.: Тюменская этическая медиаконвенция. С. 73–74.

<sup>5</sup> Там же. С. 73.

ление показать, что в этом документе зафиксирована ценность свободы морального выбора журналиста, что журналисты готовы отвечать за ситуацию выбора, за принятие-непринятие ими определенных нравственных ориентиров для решения противоречий, возникающих, например, между правом аудитории получать информацию и долгом журналиста сообщать ее.

Одна из задач проектирования ТЭМК – убедиться в *реальности* проблемы профессионально-нравственного выбора для регионального сообщества журналистов. Процесс работы над проектом показал: фактически никто из участников экспертных опросов и семинаров не обошелся без обсуждения темы морального выбора в профессиональной деятельности журналиста. Многие из них приводили примеры из собственной практики.

Однако кроме реальности существования данной проблематики аргументом-оправданием проблематизации ценности морального выбора явились названные журналистами трудности решения проблем морального выбора. Кроме того, и при нахождении верных решений в подходе к анализируемым ситуациям журналисты оказывались перед проблемой *обоснования* своего выбора, предполагающего не просто констатацию возможности и необходимости выбора между вариантами конкретного решения, но мотивирование предпочтения тех или иных *ценностей*. В процессе работы над проектом его участники отметили эту проблему.

По мнению большинства участников проекта, раздел «Журналист в ситуации морального выбора» необходим. Но какую *роль* придать этой теме в Конвенции? Вот некоторые суждения. В.Г. «*Без размышлений о моральном выборе Конвенция сведется к голой прагматике*». А.С.: «*Я бы снизил пафос, связанный с понятием “кредо”. Но то, что вопросы “ради чего?” и “во имя чего?” важнее вопроса “с какой целью?” – согласен*».

Самым сложным оказался вопрос о критериях морального выбора, особенно с точки зрения моральной оценки успешности-неуспешности профессионала. Конкретное предложение в текст Конвенции внес Р.Г.: «*Вероятно, недостаточно в нашем будущем кодексе-конвенции просто сказать: журналист, тебя ждет в твоей профессии множество ситуаций морального выбора, не прозевай их. Нужны и какие-то ориентиры... Газете нужен профессиональный успех – нацеленность журналиста на успех и есть одно из оснований принятия решения в трудной ситуации*».

Участники проекта провели экспертизу первого варианта текста данного раздела Конвенции. По мнению Г.Г., этот раздел очень важен: «*...журналист, конечно, является субъектом морального выбора, а наиболее трудное в этих обстоятельствах – решить вопрос о критериях принятия решения*». По мнению В.З., «*...ситуация морального выбора у журналиста возникает один раз – он делает свой моральный выбор даже не в начале карьеры, не на факультете журналистики. Мы приходим в журналистику уже морально определенными людьми. Повседневные ситуации морального выбора, с которыми сталкивается каждый из нас, это тактический выбор, стратегически же ты уже все равно определился*». Точка зрения А.С. относительно тезиса, что выбор совершается единожды, раз и навсегда, весьма критична. Обращаясь к роли раздела о моральном выборе в тексте Конвенции, А.С. полагает, что «*...проблема морального выбора должна быть основопола-*

гающей в Конвенции. Обозначить, что мы с вами, подписывая Конвенцию, точно знаем, что каждый божий день будем рисковать, совершая выбор, – это очень важно».

Экспертиза самими журналистами текста раздела «Журналист в ситуации морального выбора» Конвенции показала, во-первых, значимость раздела о моральном выборе, при этом они доказали значимость не только этой *темы*, но *проблемы*, с которой сталкивается журналист, вовлеченный в ситуацию морального выбора. Во-вторых, вполне можно утверждать, что состоялась рефлексия проблемы выбора через личный нравственный опыт участников семинара. В-третьих, было видно, что ситуация морального выбора осознается участниками проекта как *человеческая* проблема, но это не закрывает темы морального выбора в *профессиональной* деятельности.

В целом материалы экспертных интервью и семинаров показали, что журналисты ждали от своей Конвенции определенных ориентиров и критериев выбора. И действительно, в процессе реализации проекта понимание его участниками природы морального выбора в журналистской этике существенно продвинулось. Направление движения: от извлечения из собственного индивидуального опыта журналиста факта постоянного принятия решения в ситуации морального выбора до попытки сформулировать рациональные критерии такого решения.

### **Проблематизация ценности морального выбора в мировоззренческом ярусе ПЭКУ**

Проектирование ПЭКУ происходило спустя 9 лет после создания ТЭМК. Задача ПЭКУ заключалась в том, чтобы отрефлексировать этические ориентиры базовых профессий научно-образовательной деятельности университета в условиях глубинных изменений в университетском образовании. Эти изменения породили новые грани проблемы морального выбора университетского профессионала. Одна из них – удержание миссии профессии в ситуации доминирования в стратегии университета установок корпоративной этики, по своей природе чреватой подавлением индивидуального профессионально-нравственного выбора. Другая грань связана с новыми акцентами мировоззренческого яруса кодекса: ценностная ориентация профессии – не просто на правильное *исполнение* работы, но на исполнение *правильной* работы. *Правильной* – с точки зрения профессионально-этических ценностей научно-образовательной деятельности.

Тенденция (само)идентификации университетов как бизнес-корпораций спровоцировала конфликт между миссией *высоких профессий*, несущих перед обществом повышенную ответственность, и требованиями *корпоративной (организационной)* этики. Среди моих аргументов против редукции университетской этики к этике корпоративной – склонность корпоративной этики к умалению статуса университетского профессионала как субъекта морального выбора. Для некоторых концепций этики организации характерен тезис о том, что университетский кодекс призван поддерживать не столько моральный выбор профессионала, сколько объективированные ценности.



Особый риск такого подхода связан с уверенностью его сторонников в возможности идентифицировать организацию в качестве *морального субъекта*, берущего на себя индивидуальную ответственность профессионала за моральный выбор. Но такая редукция не менее рискованна для университетской этики, чем подмена духа университета как научно-образовательной корпорации духом бизнескорпорации.

*Одно из условий ограничения экспансии корпоративной этики – сосредоточенность университетской этики на культивировании этики профессиональной, этики базовых профессий научно-образовательной деятельности университета. В основе «антиредукционного» потенциала профессиональной этики – ее миссия, предназначение, выходящее, в отличие от корпоративной этики, за рамки функциональности. Этим и обусловлено особое внимание к проектированию мировоззренческого яруса ПЭКУ.*

В ПЭКУ проблема морального выбора в ситуации дуализма двух нормативно-ценностных систем была поставлена в подразделе «Университетский профессионал в ситуации конфликта требований профессиональной и корпоративной этик». Представленная, пожалуй, впервые в отечественной практике проектирования этических кодексов, такая проблематизация была конкретизирована через характеристики нравственных оппозиций корпоративной этики. Приведу соответствующий фрагмент из текста кодекса:

Первый тип объективного конфликта требований профессиональной и корпоративной этик к университетскому профессионалу – следствие нравственных оппозиций корпоративизма:

– защищенность социального и профессионального статуса, удовлетворение потребности в профессиональном признании, профессиональном общении – зависимость моральной позиции университетского профессионала от корпоративной солидарности, чреватой возможной жертвой ценностями *высокой* профессии во имя «моральной спайки»;

– корпоративная *лояльность* – отчуждение индивидуального выбора как атрибута профессиональной этики, перенос ответственности за моральный выбор с индивида на организацию;

– солидаризация университетского профессионала с интересами корпорации – патронально-клиентельные установки, подмена профессионального достоинства безропотным исполнением, отказ от непредписанной «инстанциями» суверенности решений, оценок внутрикорпоративной политики с помощью нравственных критериев.

Ориентир снятия моральных *рисков* культивирования корпоративности при пренебрежении ее *нравственными оппозициями* – *служебная* роль корпоративной этики и *приоритетная* роль этики профессии.

Второй тип объективной конфликтности требований профессиональной и корпоративной этик к университетскому профессионалу – следствие дуализма корпоративной самоидентификации университета.

Если университет идентифицирует себя в качестве корпорации-предприятия по оказанию *образовательных услуг*, возникает ценностное напряжение: корпорация-предприятие, рискующая вольно-невольно трансформироваться в *бизнес-корпорацию*, – или научно-образовательная корпорация, организующая деятельность *высоких* профессий. В такого рода конфликтной ситуации Кодекс – вслед за Миссией-Кредо – исходит из университетского приоритета ценностей *высокой* профессии»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Профессионально-этический кодекс ТюмГНГУ. С. 165.

Намеренно обостряя проблему морального выбора в ситуации дуализма двух нормативно-ценностных систем в случае (само)идентификации университета в качестве научно-образовательной корпорации, ПЭКУ дает установку на системное согласование в практике университета требований профессиональной и корпоративной этик. Однако способ этого согласования вполне категоричен. Здесь интересы корпорации – *средство* (без корпоративной организации базовые профессии научно-образовательной деятельности современных университетов бессильны). А *цель* – ценностные ориентиры *высокой* профессии.

В мировоззренческом ярусе ПЭКУ сформулирована еще одна грань проблемы морального выбора. Она отражает новый акцент в ценностных ориентациях современных высоких профессий: не только на *правильное* исполнение работы, но на исполнение *правильной* – с точки зрения профессионально-этических ценностей научно-образовательной деятельности – работы. Эта характеристика, впервые примененная в 80-х гг. XX в. инженером Стефаном Унгером к описанию новых смыслов профессии инженера, вполне адекватно проблематизирует ценности морального выбора в базовых профессиях научно-образовательной деятельности университета наших дней.

В ПЭКУ этот новый акцент проблемы морального выбора в ценностных ориентациях современных высоких профессий проблематизирован через характеристику «*профессионально-этическая компетентность*»:

«...Компетентность университетского профессионала не исчерпывается уровнем владения специальностью, “функциональной”, “операциональной” стороной профессионализма. Университетский профессионал принимает на себя ответственность не только за *правильное* исполнение работы, но и за исполнение *правильной* работы. *Правильной* – с точки зрения профессионально-этических ценностей научно-образовательной деятельности – без “скидки” на массовизацию университетского образования, включенную в индустрию “образовательных услуг”. *Правильной* – с точки зрения *дисциплины знания*. Знание, определяемое как истинное и правильное, по сути своей и методу его получения налагает на университетского профессионала неизмеримо более строгие обязательства, чем административные требования: добывание и распространение такого знания дисциплинирует профессионала в большей мере, чем регламенты и инструкции»<sup>7</sup>.

### Заключительные замечания

Идея проектирования мировоззренческого яруса профессионально-этических кодексов предполагает культивирование компетентности профессионала в смысло-ценностных проблемах морального выбора. Но предлагаемые таким Кодексом ориентиры не избавляют профессионалов от самоопределения и самостоятельного решения профессионально-нравственных конфликтов. Кодекс – своеобразная *лоция* творческого морального выбора.

В то же время нельзя игнорировать факт риска манипулятивных, имитационных мотивов в практике создания кодексов: нельзя упустить из виду массовый феномен квазикодексов, кодексов-фикций, кодексов-суррогатов. Но ответ

<sup>7</sup> См.: Профессионально-этический кодекс ТюмГНГУ. С. 160.

на этот риск может быть разным: в диапазоне от «не ввязываться из-за риска» до «осознавая риск, профилировать его в самой модели кодекса». Статья представляет результат выбора второй стратегии.

### Список литературы

*Бахитановский В.И.* Университетская этика: Прикладная этика. Инновационный курс для магистр(ант)ов и профессоров. Часть 3. Тюмень: Научно-исслед. ин-т приклад. этики, 2014. 242 с.

*Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В.* «Дух университета»: проектно-ориентированная институционализация в этическом кодексе научно-образовательной деятельности // Новое самоопределение университета. Ведомости. 2008. Вып. 33. Тюмень: Научно-исслед. ин-т приклад. этики. С. 41–154.

*Богданова М.В.* «В отсутствии полного алиби»: проектирование этического кодекса как определение ситуации университета и коммуникативная практика // Практичность морали, действенность кодекса. Практичность морали, действенность кодекса. Ведомости. 2010. Вып. 36. Тюмень: Научно-исслед. ин-т приклад. этики. С. 119–144.

*Гусейнов А.А.* О модели этического кодекса Тюменского государственного нефтегазового университета (опыт экспертного заключения) // Этический кодекс университета. Ведомости. 2009. Вып. 34. Тюмень: Научно-исслед. ин-т приклад. этики. С. 15–24.

*Казаков Ю.В.* «Лаборатория» и опыт. О некоторых «вызовах» кодексам и кодификаторам // Практичность морали, действенность кодекса. Ведомости. 2010. Вып. 36. Тюмень: Научно-исслед. ин-т приклад. этики. С. 81–109.

*Кашиников Б.Н.* Этический кодекс как замена естественной морали // Этический кодекс университета. Ведомости. 2009. Вып. 34. Тюмень: Научно-исслед. ин-т приклад. этики. С. 86–95.

Модельный кодекс профессиональной этики педагогических работников организаций, осуществляющих образовательную деятельность // Информационно-правовой портал. ГАРАНТ.РУ. URL: <<http://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70490592/#ixzz3CuPL6hPt>> (дата обращения: 10.09.2014).

Официальный сайт Уральского государственного экономического университета. URL: <[www.usue.ru/files/P\\_2512.pdf](http://www.usue.ru/files/P_2512.pdf)> (дата обращения: 10.09.2014).

Профессиональная этика журналиста: Документы и справочные материалы. М.: Галерея, 2002. 472 с.

Профессионально-этический кодекс ТюмГНГУ // Практичность морали, действенность кодекса. Ведомости. 2010. Вып. 36. Тюмень: Научно-исслед. ин-т приклад. этики. С. 155–168.

РБК 26.11.2012, Москва 11:58:24. URL: <<http://www.rbc.ru/rbcfreenews/20121126115824.shtml>> (дата обращения: 10.09.2014).

*Согомонов А.Ю.* Этический кодекс университета между двумя метафорами // Практичность морали, действенность кодекса. Ведомости. 2010. Вып. 36. Тюмень: Научно-исслед. ин-т приклад. этики. С. 145–154.

Тюменская этическая медиаконвенция // Тетради гуманитарной экспертизы (4). Медиа этос. Тюменская конвенция: ориентир самоопределения, способ собирания общества. Тюмень: Центр прикладной этики: XXI в., 2000. С. 72–78.

## The Idea of Designing a Professional and Ethical Code: a Worldview Level

*Vladimir I. Bakshtanovsky*

Applied Ethics Research Institute. Industrial University of Tyumen. 38 Volodarsky Str., Tyumen, 625000, Russian Federation; e-mail: priclet@tsogu.ru

The article is focused on the idea of designing the worldview level of professional and ethical codes and the experience of its implementation. The task of this “trans-normative” level consists in the sense and value orientation of the high profession and the rationale for the content of the normative level, the constitution of its hierarchy. The main subjects of the article are original codes of university and journalistic ethics, the method of researching / designing the worldview level of two institutions of professional ethics – the Tyumen Ethical Media Convention and the Professional and Ethical Code of the Tyumen State Oil and Gas University.

The article describes the following elements of the worldview level of the code: moral choice; service in the profession; professionalism that presuppose not only doing the work right, but also doing the right work in terms of the high mission of the profession; alignment and retention of the ethics balance of the profession and ethics of the corporation-organization, by its nature fraught with the suppression of individual professional and moral choices.

**Key words:** professional and ethical code, worldview level of the code, moral choice, service in the profession, professionalism, doing the work right – doing the right work, ethics of the profession, ethics of corporation-organization

### References

Bakshtanovskii, V.I. *Universitetskaya etika: Prikladnaya etika. Innovatsionnyi kurs dlya magistr(ant)ov i professorov* [University Ethics: Applied ethics. Innovation Course for Masters and Professors]. Part 3. Tyumen: Applied Ethics Research Institute, 2014, 242 pp. (In Russian)

Bakshtanovskii, V.I. & Sogomonov, Yu.V. «“Dukh universiteta”: proektono-orientirovannaya institutsionalizatsiya v eticheskom kodekse nauchno-obrazovatel’noi deyatel’nosti» [«University spirit»: Project-oriented Institutionalization in the Ethical Code of Scientific and Educational Activities], *Novoe samoopredelenie universiteta* [New Self-determination of the University], *Vedomosti*, 2008, No. 33, Tyumen: Applied Ethics Research Institute, pp. 41–154. (In Russian)

Bogdanova, M.V. «“V otsutstvii polnogo alibi”: proektirovanie eticheskogo kodeksa kak opredelenie situatsii universiteta i kommunikativnaya praktika» [“In the absence of a complete alibi”: designing an ethical code as a definition of the situation of the university and communicative practice], *Praktichnst’ morali, deistvennost’ kodeksa* [The Practicality of Morals, the Validity of the Code], *Vedomosti*, 2010, No. 36, Tyumen: Applied Ethics Research Institute, pp. 119–144. (In Russian)

Guseinov, A.A. «O modeli eticheskogo kodeksa Tyumenskogo gosudarstvennogo neftegazovogo universiteta (opyt ekspertnogo zaklyucheniya)» [On the Model of the Ethical Code of the Tyumen State Oil and Gas University (Experience of the Expert Opinion)], *Eticheskii kodeks universiteta* [University Ethics Code], *Vedomosti*, 2009, No. 34, Tyumen: Applied Ethics Research Institute. pp. 15–24. (In Russian)

Kazakov, Yu.V. «“Laboratoriya” i opyt. O nekotorykh “vzrovakh” kodeksam i kodifikatoram» [“Laboratory” and Experience. On Some “Challenges” to Codes and Codifiers], *Praktichnst’ morali, deistvennost’ kodeksa* [The practicality of morals, the validity of the code], *Vedomosti*, 2010, No. 36, Tyumen: Applied Ethics Research Institute, pp. 81–109. (In Russian)

Kashnikov, B.N. “Eticheskii kodeks kak zamena estestvennoi morali” [Ethical Code as a Substitute for Natural Morality], *Eticheskii kodeks universiteta* [University Ethics Code], *Vedomosti*, 2009, No. 34, Tyumen: Applied Ethics Research Institute, pp. 86–95. (In Russian)

*Model'nyi kodeks professional'noi etiki pedagogicheskikh rabotnikov organizatsii, osushchestvlyayushchikh obrazovatel'nyu deyatel'nost'* [Model Code of Professional Ethics for Pedagogical Workers of Organizations Implementing Educational Activities], *Informatsionno-pravovoi portal GARANT.RU* [<http://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70490592/#ixzz3CuPL6hPt>], accessed on 10.09.2014]. (In Russian)

*Ofitsial'nyi sait Ural'skogo gosudarstvennogo ekonomicheskogo universiteta* [Official site of the Ural State Economic University], [[www.usue.ru/files/P\\_2512.pdf](http://www.usue.ru/files/P_2512.pdf)], accessed on 10.09.2014]. (In Russian)

*Professional'naya etika zhurnalista: Dokumenty i spravochnye materialy* [Professional ethics of a journalist: Documents and reference materials], Moscow, Galeriya Publ., 2002, 472 pp. (In Russian)

“Professional'no-eticheskii kodeks TyumGNGU” [Vocational and ethical code TSOGU], *Praktichnst' morali, deistvennost' kodeksa* [The practicality of morals, the validity of the code], *Vedomosti*, 2010, No. 36, Tyumen: Applied Ethics Research Institute, pp. 155–168. (In Russian)

RBK26.11.2012, Moskva 11:58:24 [[https://www.rbc.ru/rbcfreenews/20121126115824.shtml?utm\\_source=qip&utm\\_medium=news.qip&utm\\_campaign=news](https://www.rbc.ru/rbcfreenews/20121126115824.shtml?utm_source=qip&utm_medium=news.qip&utm_campaign=news)], accessed on 10.09.2014]. (In Russian)

Sogomonov, A.Yu. “Eticheskii kodeks universiteta mezhdvumya metaforami” [The University's Ethical Code Between the Two Metaphors], *Praktichnst' morali, deistvennost' kodeksa* [The Practicality of Morals, the Validity of the Code], *Vedomosti*, 2010, No. 36, Tyumen: Applied Ethics Research Institute, pp. 145–154. (In Russian)

“Tyumenskaya eticheskaya mediakonventsiya” [The Tyumen Ethical Media Convention], in: *Tetradi gumanitarnoi ekspertizy (4) Media etos. Tyumenskaya konventsiya: orientir samoopredeleniya, sposob sobiraniya soobshchestva* [Humanitarian Examination Books (4). Media ethos. The Tyumen Convention: a Reference Point of Self-Determination, a Way of Gathering of a Community], Tyumen: Center for Applied Ethics: XXI century, 2000, pp. 72–78. (In Russian)

## Информация для авторов

Журнал «Этическая мысль» – издание Института философии РАН. Он предназначен для публикации теоретических работ, обсуждения дискуссионных проблем этики, апробации новых идей. В журнале публикуются статьи по теории и истории морали, истории моральной философии, нормативно-этическим проблемам как общего, так и прикладного характера, аналитические обзоры и рецензии. Приветствуются полемические статьи.

К публикации не принимаются разделы диссертаций и главы из книг.

Передавая рукопись своей работы в редакцию, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не был передан в другое издательство. Ссылка на «Этическую мысль» при использовании материалов в статье в последующих публикациях обязательна.

Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 417. Тел.: +7 (495) 697-93-78; e-mail: [ethical\\_thought@mail.ru](mailto:ethical_thought@mail.ru); сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

Все статьи, планируемые к публикации в журнале «Этическая мысль», проходят процедуру анонимного рецензирования и утверждения на редколлегии.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решением редколлегии, главного редактора и оценками экспертов. Решение о публикации принимается в течение трех месяцев с момента получения рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.

Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по электронному адресу редакции: [ethical\\_thought@mail.ru](mailto:ethical_thought@mail.ru)

Объем публикации – от 0,7 до 1,0 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Аннотации требуются для публикаций любого рода (не только для статей, но и для обзоров, рецензий и др.).

Шрифт “Times New Roman”; размер шрифта: инициалы и фамилия автора (между инициалами пробелы не ставятся) – 12 кегль; заголовок – 13 кегль, подзаголовок и текст – 12, междустрочный интервал основного текста – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; знак сноски и текст сноски – 10 кегль; междустрочный интервал в сносках – одинарный; поля – 2,5 см. со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Обратите внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелом от соединяемых слов. Между цифрами ставится короткое тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1905–1917. С. 125–211).

Цитаты заключаются в кавычки «елочки». Если внутри цитаты, заключенной в кавычки, включаются слова, также заключенные в кавычки, для них используются кавычки “лапки”. Просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:

“текст” – правильно

”текст” – неправильно.

Для обозначения века используются римские цифры (например: XVIII). Слово «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» (мн. число) – до двух букв (вв.)

Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.

Помимо основного текста, рукопись должна включать следующие обязательные элементы на *русском и английском языках*:

### **1. Сведения об авторе(ах).**

#### ***На русском языке:***

– фамилия, имя и отчество автора полностью;

- ученая степень, ученое звание;
- место работы/учебы или соискательства (в именительном падеже официальное название организации с указанием ведомства без указания подразделений);
- полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (включая индекс, страну, город);
- адрес электронной почты автора(ов).

**На английском языке:**

- фамилия и имя автора(ов) (транслитерация);
- ученая степень, ученое звание (перевод);
- место работы/учебы или соискательства (перевод; не следует переводить на английский язык преамбулы к названиям, определяющим тип, статус организации, например ФГБУН и т. п.) полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (перевод);

**2. Название статьи (или другого материала).**

**3. Аннотация (от 200 до 250 слов).**

**4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).**

**5. Список литературы.**

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления списка литературы:

1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.

2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

### **Порядок расположения обязательных элементов**

В начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: [http://iph.ras.ru/em\\_guide.htm](http://iph.ras.ru/em_guide.htm)

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

Научно-теоретический журнал

Этическая мысль / Ethical Thought  
2018. Том 18. Номер 1

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61226 от 03.04.2015 г.*

Главный редактор *А.А. Гусейнов*  
Ответственный секретарь *О.В. Артемьева*  
Научный редактор *А.В. Прокофьев*  
Зав. редакцией *М.А. Корзо*  
Редактор *Р.С. Платонов*

Художники: *Ю.А. Аношина, О.О. Петина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 05.06.18.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 10,00. Уч.-изд. л. 11,83. Тираж 1 000 экз. Заказ № 13.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «Этическая мысль» см. на сайте:  
<http://iph.ras.ru/em.htm>