



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Моральная философия. Генезис и развитие



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-11-67-83

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Трансформация понятия добродетели в британской моральной философии XVIII в.*

О.В. Артемьева

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Статья посвящена анализу понятия добродетели в этике Нового времени: выявлению его «нововременного» своеобразия, определению места понятия добродетели в системе других моральных понятий: закона, долга, обязанностей и т.п., — посредством которых в этике Нового времени выстраивалось понятие морали. На материале анализа современной исследовательской литературы и работ нововременных моральных философов показано, что основное изменение, происходящее с понятием добродетели, состоит в том, что оно больше не рассматривается в качестве главного и тем более единственного понятия, вокруг которого выстраиваются морально-философские концепции, а чаще всего используется в качестве вспомогательного понятия для выражения последовательности и решимости человека (его воли) в выполнении предписаний морального закона, правил и трактуется как результат последовательного исполнения моральных обязанностей, долга. В содержательном плане понятие добродетели в большинстве морально-философских концепций связывают с любовью или благожелательностью. Любовь или благожелательность противопоставляют справедливости, которая, в отличие от добродетели, регулируется точно сформулированными законами и правилами. При этом обе сферы признаются чрезвычайно значимыми: справедливость

* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Моральная философия раннего Нового времени: ключевые характеристики, основные идеи и тенденции», осуществляемого при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), грант № 18-011-00297.

как сфера законов и правил обеспечивает выживание общества, любовь и благожелательность как сфера добродетели позволяют надлежащим образом выстраивать отношения между людьми и улучшают качество совместной жизни. Кроме того, в учениях, выстроенных вокруг понятия добродетели, подчеркивается внутренний характер моральной мотивации как ее ключевая особенность. Различение сфер законов, правил, с одной стороны, и добродетелей – с другой, в ходе построения философского понятия морали свидетельствует об осознании моральными философами Нового времени сложности и неоднородности феномена морали, об интуитивном понимании того, что для его осмысления требуется более сложный понятийный аппарат.

Ключевые слова: добродетель, обязанность, долг, моральный закон, моральные правила, совершенные и несовершенные обязанности, справедливость, благожелательность.

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

o_artemyeva@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0001-8266-8730>

Для цитирования: *Артемьева О.В.* Трансформация понятия добродетели в британской моральной философии XVIII в. // Философские науки. 2019. Т. 62. № 11. С. 67–83. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-11-67-83

Transformation of the Concept of Virtue in the British Moral Philosophy of 18th Century*

O.V. Artemyeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The paper discusses the concept of virtue in the modern ethics. The author reveals the specifics of this concept in modern moral philosophy, identifies the place of the concept of virtue in the system of other moral concepts, such as law, duty, obligation, etc., by means of which the modern conceptions of morality has been constructed. The analysis of contemporary research and the works of modern moral philosophers shows that the main change in the concept of virtue is that it is no longer considered as

* The paper has been prepared within the research project “The moral philosophy of the early modern period: key characteristics, main ideas, and trends,” supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant no. 18-011-00297.

the main concept around which the conceptions of morality are elaborated. The concept of virtue is most often used as an auxiliary concept to express the consistency and determination of a person (his will) in the fulfilment of the prescriptions of the moral law or considered as a result of the consistent fulfilment of moral duty. In terms of moral content, virtue in most modern moral-philosophical conceptions was associated with love, or benevolence. Love, or benevolence, opposes the sphere of justice, which, unlike the sphere of virtue, is regulated by precisely formulated laws and rules. Both spheres are recognized as extremely important: justice as a sphere of laws and rules ensures the survival of society, and love and benevolence as a sphere of virtue promote the maintenance of proper human relations and improve the quality of public life. Besides that, the doctrines constituted around the concept of virtue emphasize that the inner character of moral motivation is a key feature of morality. The distinction in the conceptions of morality between the spheres of laws, rules, on the one hand, and virtues, on the other hand, implies that the modern moral philosophers understood complexity and heterogeneity of the phenomenon of morality and supposed that a more complex conceptual apparatus is required to grasp it.

Keywords: virtue, obligation, duty, moral law, moral rules, perfect and imperfect duties, justice, charity, beneficence.

Olga V. Artemyeva – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow of the Department of Ethics, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

o_artemyeva@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0001-8266-8730>

For citation: Artemyeva O.V. (2019) Transformation of the Concept of Virtue in the British Moral Philosophy of 18th Century. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 11, pp. 67–83. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-11-67-83

Введение

Среди современных моральных философов и исследователей распространено представление о том, что в раннее Новое время понятие добродетели, центральное в античных и средневековых учениях о морали, постепенно маргинализируется и к XIX в. оказывается вытесненным не только из морально-философского рассуждения, но и из обыденного морального сознания и языка [Anscombe 1958, 1–19; Foot 2002, 1; Frede 2013, 125–126]. На смену этике добродетели приходит этика норм, которую в разных работах называют по-разному: этика закона, этика правил, этика поступков, этика обязанностей. Этика норм постепенно оформляется в двух основных видах: как этика долга

и как утилитаристская этика. Если в центре этики добродетели находится индивид, его характер, качества, которые определяются как добродетели и пороки, жизнь человека в ее целостности, то этика норм сосредоточена на регламентации поступков, т.е. на выработке принципов, критериев, правил их морального обоснования. Этика добродетелей указывает на то, каким должен быть человек, а этика норм – на то, какими должны быть поступки. В отличие от этики добродетели, этика норм говорит на языке требований и обязанностей.

В смещении теоретического интереса от понятий добродетели и блага к понятиям обязанности, закона, правильного и неправильного и т.п. при особом их понимании исследователи видят специфику нововременной концепции морали¹. Стивен Даруэлл полагает, что «нововременная концепция морали» характеризуется той особой формой, которую приобрели в ее рамках идеи, обозначавшиеся терминами «мораль», «моральный закон», «моральный агент» [Даруэлл 2017, 19]. В развитии этих идей, как считает Даруэлл, особую роль сыграли теории естественного права раннего Нового времени. Именно начиная с теории Гуго Гроция, по его мнению, рождается нововременная концепция морали как «корпуса универсальных норм, значимость которых для нас принципиально не зависит от наших представлений о благе, более того, которые могут конфликтовать с этими представлениями и вместе с тем быть обязывающими для нас» [Даруэлл 2017, 21]. Даруэлл подчеркивает, что «никогда до раннего Нового времени философы не были так сосредоточены на размышлении о нормах и о природе нормативности самой по себе» [Darwall 2007, 988]. Даже те моральные философы, которые осознанно и весьма резко выступали против концепции морали норм (Шафтсбери, Г. Лейбниц, Ф. Хатчесон, Д. Юм и др.), были вынуждены использовать язык этой концепции и говорить в том числе об обязанностях, пусть и по-особому понимаемых² [Darwall 2007, 988].

¹ Уже Генри Сиджвик обращал внимание на то, что современная ему этика сосредоточена на исследовании требований «морального кодекса», и в этом состоит ее существенное отличие от античной этики, центральными в которой были понятия блага и добродетели [Sidgwick 1981, 105–106; Sidgwick, Widgery 1960, 97].

² Например, Шафтсбери, который развивал этику добродетели, обращает внимание на то, что люди нерелигиозные «выполняют правила морали (rules of morality) и действуют во многих случаях с таким пониманием и привязанностью к человечеству, что мы вынуждены признать их добродетельными» [Shaftesbury 2001, 4].

Однако интересно, что имеет место и обратное. Те философы, которые развивали прежде всего этику норм и обязанностей, также широко ис-

Хотя в Новое время процесс вытеснения этики добродетелей как определенного взгляда на мораль этикой норм вполне очевиден, столь же очевидно и то, что понятие добродетели не исчезает из моральной философии и сохраняет свою значимость. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на названия произведений философов Нового времени. Например, Энтони Эшли Купер (Третий лорд Шафтсбери) одну из своих работ называет «Исследование добродетели, или достоинства» (1714), Френсис Хатчесон – «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1726), Джон Бэлгай – «Письмо деисту о красоте и совершенстве моральной добродетели» (1726), другое его произведение названо «Основание моральной добродетели» (в двух частях, 1728, 1729). Джон Гэй называет свою работу «О фундаментальном принципе добродетели, или морали» (1731). Даже когда слово «добродетель» не присутствует в названии произведения, понятие добродетели так или иначе обсуждается наряду с другими этическими понятиями. Например, в работе Ричарда Прайса «Обозрение основных вопросов морали» (1758) разбору понятия добродетели посвящены три главы (всего «Обозрение...» содержит десять глав). Примечательно, что в то время как современные сторонники этики добродетели противопоставляют свою концепцию деонтологической и консеквенциалистской этическим теориям, понятие добродетели в Новое время нередко оказывалось в фокусе как деонтологических, так и консеквенциалистских концепций морали, какими являются, соответственно, концепции Прайса,

пользовали язык добродетелей. Например, для Ричарда Прайса основные части (branches) добродетели, начала морали (rectitude) и долга – это одно и то же. Среди частей добродетели, помимо добродетелей благодарности, правдивости и справедливости, обнаруживаются и обязанности: перед Богом, перед нами самими, перед другими. Рассмотрение всех этих добродетелей и обязанностей Прайс включил в главу, посвященную предмету добродетели [Price 1948, 131–176].

Симптоматично также и то, что и современные исследователи в работах по нововременной моральной философии не всегда проводят различие между понятиями добродетели и обязанности и следуют нововременному, не всегда рефлексивному, словоупотреблению. Например, в статье А.В. Прокофьева, посвященной вроде бы анализу содержания моральной добродетели, исследуется содержание не только добродетелей, но и обязанностей, как если бы эти понятия были тождественны или различие между ними было бы несущественно [Прокофьев 2019, 31–43]. В ряде случаев, возможно, это так, но не во всех. В статье А.В. Прокофьева фактически анализируется нормативное содержание морали, обнаруживается ли оно через анализ обязанностей, через анализ добродетелей или через анализ тех и других одновременно.

с одной стороны, Гэя и Уильяма Пэли – с другой. Как известно, обсуждению добродетели посвящена вторая часть «Метафизики нравов» Иммануила Канта. Доротея Фреде обращает внимание на то, что именно вокруг понятия добродетели выстраивали свои концепции Шафтсбери, британские сентименталисты, Дэвид Юм, Адам Смит, Жан-Жак Руссо, они также анализировали конкретные добродетели [Frede 2013, 138]. А Даруэлл называет работу, посвященную анализу основных тенденций в этике Нового времени, «Начала морали: добродетель, закон, обязанность» и указывает тем самым на ключевые понятия, вокруг которых в тот период выстраиваются концепции морали.

Вместе с тем следует признать, что область значений термина «добродетель» в британской моральной философии Нового времени довольно широка, само понятие в произведениях даже одного и того же автора оказывается нерелексивно многозначным и, соответственно, неопределенным. Философы использовали его для обозначения самой морали или морального закона, а также в некоторых других значениях (например, для выражения позитивной черты или качества какого-либо предмета или феномена). Наряду с неспецифичным употреблением понятие добродетели также использовалось в собственном смысле для обозначения определенного рода качеств человека, выражающих его решимость руководствоваться во всех поступках представлением о высших ценностях (его самоопределенность в вопросах добра и зла), а также позволяющих ему принимать морально обоснованные решения в конкретных ситуациях.

Однако важно отметить, что в Новое время даже в тех случаях, когда термин «добродетель» использовался в строгом значении, его понимание было иным, нежели в античной или средневековой этике. Даруэлл, обсуждая нововременную этику добродетели (к которой он относит учения кембриджского платоника Ральфа Кадворта, Шафтсбери, Готфрида Вильгельма Лейбница, Френсиса Хатчесона, Дэвида Юма), замечает, что в рамках таких учений понимание добродетели существенным образом отличалось от понимания добродетели у Аристотеля, трактовавшего добродетель как совершенное применение природных способностей, благодаря которому человек как таковой мог осуществить свое человеческое предназначение. Этика *моральной* добродетели в концепциях нововременных философов приобрела специфическое понимание [Даруэлл 2017, 28].

В этой статье я анализирую значение понятия добродетели в нововременной моральной философии и выявляю его «нововременное» своеобразие, что позволяет определить место этого понятия в системе других понятий (закона, правил, принципов,

долга), посредством которых в этике Нового времени осмыслялся феномен морали.

Социокультурный контекст

Концептуализация понятия морали в Новое время и понятийный аппарат, посредством которого она осуществлялась, определялись пониманием моральными философами того времени назначения морали и решаемых ею задач.

Современные исследователи связывают специфику нововременной моральной философии, в частности, с осмыслением новой общественной и культурной ситуации, сложившейся в результате жесточайших, разорительных религиозных войн, насилия, гонений, все более усугубляющейся нестабильности, формирования и утверждения абсолютистских режимов³. Именно в ходе этого осмысления, по убеждению Фреде, выявилась ограниченность этики добродетели аристотелевского образца в новых условиях, ибо она в значительной степени опиралась на необходимую предпосылку (или даже основание) – представление о совершенном сообществе. Согласно аристотелевской этике добродетели, наилучшее в человеческой природе может быть реализовано исключительно в наилучшем по природе государстве. В Средние века эта предпосылка этики добродетели уже не представлялась столь необходимой в силу того, что в средневековой картине мира как естественный, так и надлежащий политический порядок христианских общин были гарантированы Богом [Frede 2013, 127, 135–139]⁴. В моральной философии раннего Нового времени осмысление новой ситуации, знаком которого стали, в частности, скептицизм Монтеня и представление Гоббса о естественном состоянии как войне всех против всех, привело к осознанию невозможности единого для всех людей представления об общем благе, как и о непременной гармонии индивидуального

³ Анализ условий становления ранненововременного общества и индивида см.: [Корзо 2019].

⁴ Описывая общественную и культурную ситуацию, сложившуюся к XVII в., как крушение гражданской жизни, Фреде признает, что и Средние века вовсе не были свободны от войн и жестокостей, однако масштаб этих явлений не был настолько велик, чтобы подвергнуть сомнению идеал общественного устройства, при котором, по описанию Фомы Аквинского, города-государства «наслаждаются миром, славятся справедливостью и радуются процветанию» [Фома Аквинский 1990, 234]. К раннему Новому времени, как считает Фреде, разрыв между идеалом и реальностью стал настолько существенным, что было бессмысленно стремиться к идеалу, даже на минимальное приближение к нему надеяться было невозможно [Frede 2013, 137].

и общего блага, а также индивидуальных благ разных людей. К началу XVII в. не было оснований для веры: а) в устремленного к благу человека, знающего, как правильно поступать в любой ситуации, и способного правильно поступать, исходя исключительно из собственного знания-понимания, а потому не нуждающегося ни в каких нормах для совершения надлежащих поступков; б) в такое государство, которое возникает «ради потребностей жизни», но существует «ради достижения благой жизни», и в котором на долю каждого человека приходится «участие в прекрасной жизни» [Аристотель 1983, 378, 454]. Была также утрачена убежденность в существовании порядка, заданного Богом, подкреплявшаяся в морально-философских учениях (например, в учении Фомы Аквинского) «метафизической телеологией» [Даруэлл 2017, 21]. В этих условиях была нужна концепция морали, объяснявшая, каким образом возможно обеспечить моральный порядок в обществе, члены которого не разделяют представлений о том, какой должна быть достойная жизнь, и не имеют основания считать, что выгодное для одного человека непременно будет выгодным для всех. Как пишет Джером Шнивинд, «культура жаждала морали, способной дать четкое руководство, обеспечивающееся правилами и законами» [Schneewind 1990, 48]. Именно поэтому в раннее Новое время концепция морали выстраивается не вокруг идеи совершенной личности, представления о высшем благе и достойной жизни, скрепляющих и упорядочивающих жизнь сообщества, а вокруг комплекса универсальных норм, ограничивающих частный интерес [Даруэлл 2017, 42–63].

Даруэлл объясняет исключительное внимание ранненововой моральной философии к нормам и природе нормативности как таковой двумя главными факторами. Во-первых, в это время развиваются систематические нормативные теории, близкие по форме научным теориям Нового времени, таким как, например, теории Роберта Бойля или Исаака Ньютона. Моральные философы, как и ученые, стремились раскрыть универсальные моральные законы, нормы поведения, в том числе и с целью упорядочить моральную сферу, сделать ее «научной». Во-вторых, в этот период формируется идеал публичной (public) («потенциально демократичной») моральной философии, что сближает моральную философию с правом и ставит перед ней задачи систематического представления принципов морали и такого их формулирования, которое обеспечит возможность публичного обсуждения [Darwall 2007, 988].

Анализируя своеобразие формирующейся в раннее Новое время концепции морали, исследователи обращают внимание на то, что в отличие от этики добродетели, выстраивающейся вокруг личности, нововременная концепция в качестве этики норм пред-

лагает образ морали социального взаимодействия. Как отмечает Д. Фреде, сосредоточенность теории на поиске точных принципов действия указывает на то, что мораль понимается как руководство для индивидов в меньшей степени, чем как руководство для публичной политики (public policy) [Frede 2013, 140].

Какое же место в такой концепции морали может занимать понятие добродетели?

Злоключения добродетели?

Самое распространенное представление о добродетели в рамках ранненовременной этики состояло в том, что добродетель, помимо того, что не воспринималась как основной элемент морали, понималась как качество воли, проявляющееся в решимости человека следовать моральным законам и правилам, последовательно исполнять свой долг. Роль добродетели в морали рассматривалась не как главная или тем более исключительная, а как вторичная, вспомогательная. Например, Иммануил Кант в «Метафизике нравов» определяет добродетель как «...моральную твердость воли человека в соблюдении им *долга*, который представляет собой моральное принуждение со стороны его законодательствующего разума, поскольку этот разум сам конституируется как сила, *исполняющая закон*» [Кант 1994, 447]. Учение о добродетели для Канта – это «общее учение о долге в той части, которая подводит под законы не внешнюю, а внутреннюю свободу» [Кант 1994, 420].

Понимание добродетели как «твердости воли» в исполнении долга трансформирует особенности добродетели, которые были существенными, например, в этике Аристотеля. Если добродетельная личность в представлении Аристотеля – это личность с правильным строем души, безмятежная, т.е. не имеющая желаний и страстей, которые могли бы сбить ее с правильного пути, а также самодостаточная, т.е. не нуждающаяся ни в каких законах и правилах для совершения надлежащих поступков, то добродетельная личность в представлении Канта всегда находится в борьбе со стихией собственных склонностей. Потому идеал добродетели людям кажется (неправомерно, по Канту) столь блистательным, что затмевает даже святость, которая не предполагает никакого преодоления, никакой борьбы [Кант 1994, 439].

В своей статье «Злоключения добродетели» Шнивинд стремится показать, что представление о добродетели как о такой характеристике воли человека, которая проявляется в решимости, твердости и последовательности в исполнении долга (обязанностей), предписываемого законом и моральными правилами, к XVII в. стало общераспространенным в европейской культуре и было концептуализировано в морально-философской мысли.

В таком понимании, как полагает Шнивинд, состояла главная особенность нововременной трактовки добродетели. Это понимание было обобщено Джоном Локком: «...по какому образцу ни создавали бы мы в наших умах идеи добродетелей или пороков ... их правильность (*rectitude*) или неправильность (*obliquity*) состоит в соответствии или несоответствии с теми образцами, которые предписываются каким-нибудь законом» [Локк 1985, 411]. Шнивинд приводит и другие примеры, показывающие, что такое представление о добродетели в нововременной культуре воспринималось как само собой разумеющееся – настолько, что и аристотелевское понятие добродетели иногда трактовалось в духе этого представления. Например, один из учителей в Кембридже, комментируя понятие добродетели в «Никомаховой этике», определил ее как «устойчивую склонность души жить в соответствии с законом» [Schneewind 1990, 46].

Однако интересно и то, что некоторые моральные философы уже в Новое время вполне осознавали различие между этикой добродетели и этикой норм и самосознательно определяли собственную позицию. Например, Томас Рид рассматривал античную этику как этику добродетели, а средневековую – как этику норм. Он отмечал, что содержание морали можно систематизировать по-разному. Античная этика представила его в виде четырех кардинальных добродетелей: благоразумия, умеренности, мужества и справедливости. Средневековые же мыслители представили моральное содержание, с точки зрения Рида, корректнее – в виде трех видов обязанности: по отношению к Богу, к самому себе и к ближнему [Reid 2010, 282]. Сам Рид разделял позицию этики норм, он видел главное назначение теории морали в том, чтобы «представить принципы, исходя из которых мы размышляем о нашем долге» [Reid 2007, 11].

В отличие от других исследователей, Шнивинд не считает, что непосредственным теоретическим импульсом к вытеснению этики добродетели этикой норм послужило развитие ранненовременных концепций естественного права, прежде всего концепций Гуго Гроция и Самюэля фон Пуфендорфа. Шнивинд признает, что влияние этих концепций на развитие моральной философии в XVII–XVIII вв. было чрезвычайно значительным, однако процесс утверждения этики норм, по его убеждению, начался гораздо раньше – с вытеснения аристотелевской телеологии христианством⁵. В этом смысле именно возникновение христианства стало

⁵ Аласдер Макинтайр обнаруживает первое воплощение этики закона еще раньше – в философии стоиков. Стоицизм, с его точки зрения, вовсе не является отдельным эпизодом в греческой или римской культуре,

первым «злостью» добродетели. Этика, сфокусированная на регламентации действий, а не на характере и жизни добродетельной личности в целом, обнаруживается уже в VI в. в связи с практикой индивидуальной исповеди и прослеживается вплоть до расцвета казуистики в XVI–XVII вв. Поэтому, как считает Шнивинд, при всем несомненном значении теорий естественного права для становления и развития нововременной моральной философии эти теории, утверждая закон в качестве определяющего элемента морали, едва ли высказали нечто кардинально новое [Schneewind 1990, 44–45]. Тем не менее эти теории также можно считать «злостью» добродетели, поскольку триумф их связан с тем, что они концептуализировали уже существующие на протяжении довольно длительного времени, реально определяющие некоторые практики представления о морали и именно в силу этого смогли дать культуре раннего Нового времени то, чего она жаждала и чего ей не могла дать этика добродетели, – четкое руководство поведением человека, которое обеспечивается только законами и правилами. Вместе с тем Шнивинд отнюдь не считает, что та часть морали, которая может быть осмыслена и выражена исключительно на языке добродетели, была проигнорирована, отвергнута или признана малозначимой Гроцием, Пуфендорфом и их последователями (за исключением теории Томаса Гоббса). Шнивинд не согласен с «друзьями добродетели» (современными сторонниками этики добродетели) в том, что сфера моральной жизни, связанная с практикой добродетели, в Новое время была исключена из этического рассуждения⁶.

Проблематика морали добродетели в рамках теорий естественного права, как показывает Шнивинд, обсуждалась на языке несовершенных прав или обязанностей, сквозь призму различения

он задает образец для тех гораздо более поздних европейских концепций морали, которые обращаются к понятию закона как центральному, причем так, что это понятие вытесняет понятие добродетелей. С точки зрения Макинтайра, стоицизм как структура морального мышления воспроизводится всякий раз в таких общественных условиях, когда связь между подлинно общим благом и индивидуальными благами, а также между различными индивидуальными благами оказывается разорванной, и быть моральным неизбежно означает, что следование закону – это ограничение и подавление своего «Я» [MacIntyre 1988, 169–170].

⁶ В частности, Шнивинд ссылается на высказывание Филиппы Фут о том, что пренебрежение понятием добродетели в современной этике – это лишь следствие того, что его игнорировали в Новое время такие мыслители, как Кант и Дж.Ст. Милль, а позже и моральные философы начала XX в., которые в аналитической этике считаются авторитетными фигурами (Дж.Э. Мур, У.Д. Росс, Г.А. Причард) (см.: [Foot 2002, 1]).

которых он анализирует концепцию естественных и искусственных обязанностей Юма и теорию добродетели Канта. Он считает чрезвычайно плодотворным различие, введенное Гуго Гроцием между совершенными и несовершенными правами, далее воспринятое и переосмысленное Пуфендорфом как различие между совершенными и несовершенными обязанностями.

Несовершенные обязанности охватывают ту часть морали, которая, в отличие от сферы совершенных обязанностей, не регламентируется законами или правилами, здесь главную роль играют характер и мотивы морального субъекта. Различие между совершенными и несовершенными обязанностями трактовалось по-разному: совершенные – определены, конкретны, их можно сформулировать в строгой форме, их исполнение неопределимо, несовершенные – не вполне определены и конкретны, для них нельзя сформулировать правил, они не регламентируются правилами, само их осуществление, как и способ, которым они будут осуществлены, зависят от решимости и усмотрения морального субъекта (Пуфендорф, Юм, Кант); к исполнению совершенных обязанностей можно принуждать силой или по суду, за их нарушение предполагается наказание, в отношении несовершенных обязанностей невозможно принуждение, как и не предусмотрены никакие внешние санкции (Пуфендорф); совершенные обязанности не допускают никаких исключений, а несовершенные могут исполняться по усмотрению морального агента (Кант). Кант также определял совершенные и несовершенные обязанности, анализируя максимы поступков, которые находятся с ними в противоречии. Совершенным обязанностям противоречат максимы поступков, которые невозможно помыслить в качестве универсального закона, не отрицая сами эти максимы. Несовершенным обязанностям противоречат максимы поступков, которые можно помыслить в качестве универсального закона, но которые невозможно желать в этом качестве. Максима «намеренно не возвращать долг» противоречит совершенной обязанности, а максима «не помогать нуждающимся» – несовершенной. Несовершенный долг (обязанность) и есть долг добродетели [Кант 1994, 431]. Для Канта он, в частности, проявляется в долге благодеяния, когда забота о благе других как таковая, а не стремление исполнить свой собственный долг, может выступать в качестве непосредственного мотива поступка.

Шнивинд также подчеркивает, что в нововременных морально-философских концепциях той части морали, которая связана с мотивами и характером, а также с любовью, или благожелательностью, т.е. с практикой добродетели, придавалось существенное значение, оно отнюдь не было нивелировано, как полагают

современные сторонники этики добродетели. Это ясно прослеживается в концепции Пуфендорфа, с точки зрения которого, если выполнение совершенных обязанностей, или обязанностей справедливости, необходимо для выживания общества, то выполнение несовершенных обязанностей, связанных с исполнением закона человечности, или милосердия, повышает качество общей жизни. Выполнение именно несовершенных обязанностей наделяет человека достоинством, хотя без их выполнения общество могло бы существовать. Для Канта же значимость совершенных обязанностей была связана с тем, что они определяют условия для выполнения обязанностей несовершенных, связанного с обретением достоинства и права на счастье [Schneewind 1990, 60].

Рассуждения Шнивинда об особенностях понятия добродетели в Новое время можно обобщить в следующих положениях. Во-первых, добродетель как таковая не рассматривается в качестве главного (и тем более единственного) элемента морали. Во-вторых, в содержательном плане сфера добродетели – это главным образом сфера любви или благожелательности (см. также: [Прокофьев 2019]), которая ограничивается или оттесняется сферой справедливости. В сфере справедливости важны не столько добродетели, сколько исполнение обязанностей, вменяемых законами и правилами⁷. При этом сфера справедливости считается более значимой, поскольку от ее функционирования зависит выживаемость общества. В-третьих, добродетельная личность в морально-философских концепциях Нового времени лишена безусловной «эпистемологической привилегии», которой она была наделена в античной этике, и которая позволяла ей поступать наилучшим образом исключительно из своего понимания, не испытывая нужды в законах и правилах. Это означает, что по крайней мере в сфере справедливости только лишь на суждения и решения добродетельной личности полагаться нельзя. В-четвертых, наиболее распространенным в Новое время было представление, согласно которому добродетель предписывается законом, правилами или проявляется в последовательном, решительном следовании этим предписаниям. Такую трактовку

⁷ Даруэлл обращает внимание на то, что такого рода различие «между справедливостью как частью морали, которая по существу касается требуемого поведения и предполагает формулирование общественно принимаемых правил, и другой частью морали, которая имеет дело скорее с мотивами и характером и которая не имеет доступных социальных средств принуждения и не испытывает в них потребности» является «центральным моментом многих морально-философских учений этого времени» [Даруэлл, 2017, 22].

понятия добродетели можно считать «злостью», случившимся с ним в Новое время (как это делают современные сторонники этики добродетели), однако, с точки зрения Шнивинда, такая концепция морали, где понятию добродетели отведено более скромное (но отнюдь не малозначимое), чем в античных и средневековых концепциях, место, отвечала запросам культуры, для выживания которой было крайне важно ответить на вопрос о мирных способах разрешения разного рода общественных разногласий и конфликтов.

В ходе исследования «злостей добродетели» в Новое время Шнивинд не рассматривает те концепции, где понятие добродетели было центральным. Исключение составляет концепция естественных и искусственных добродетелей Юма, которую, однако, Шнивинд анализирует в первую очередь с целью показать ее близость в ряде ключевых моментов теориям естественного права Гроция и Пуфендорфа. Тем самым он как будто не замечает роли философов добродетели в осмыслении идеи о том, что всякая подлинная обязанность является внутренне обязывающей через моральный мотив, – идеи, разработку которой Даруэлл считает «одним из самых удивительных событий» в моральной философии XVII–XVIII вв. [Darwall 2007, 991]. Философы добродетели развивали эту идею в оппозиции концепциям естественного права, в частности положению Пуфендорфа о том, что исполнение моральной обязанности мотивировано отношением к повелениям авторитета. Ни страх наказаний, ни надежда на будущую награду, по убеждению Шафтсбери, не относятся к добрым аффектам, а также к источникам подлинно добрых действий [Shaftesbury 2001, 33]. В человеке, который подчиняется власти Бога исключительно из страха перед наказанием или вследствие надежды на будущие награды, добродетели и достоинства не больше, чем послушания у посаженного на цепь тигра или сдержанности у обезьяны под палкой надсмотрщика. Послушание и страх всегда есть проявления рабства, а не добродетели [Shaftesbury 2001, 32]. И только непосредственная, неслучайная и самосознательная устремленность человека под влиянием надлежащего аффекта к добру и отвращенность от зла позволяет считать его подлинно добродетельным.

Близкое понимание добродетели как предполагающей исключительно внутреннюю мотивацию можно обнаружить и в интеллектуализме, например, в концепции практической добродетели Ричарда Прайса. Однако ее отличие от концепций Шафтсбери, Хатчесона и Юма состояло в том, что Прайс, как и другие интеллектуалисты, для обоснования таким образом понимаемой добродетельности выстроил особую метафизику и укоренил мораль в природе вещей,

через непосредственную сопричастность которой человек способен проявлять себя как самостоятельное, неподотчетное и автономное – подлинно добродетельное существо. У философов же добродетели не было потребности в выстраивании метафизики. Они связали добродетель с особым образом понимаемой природой человека и тем самым представили мораль как уникальное достояние человека, начало которого заключено в нем самом. Такая трактовка лишь переключается с античной этикой добродетели как этикой личности, поскольку нововременная этика добродетели, хоть и отталкивалась в понимании морали от концепции добродетельной личности, ориентирована не только и не столько на самосовершенствование личности, сколько на устремленность к благу другого/ других и сообщества в целом.

Заключение

Лейтмотив рассуждений Шнивинда о месте понятия добродетели в этике Нового времени, как и многих других исследователей моральной философии этого периода, состоит в том, что понятие добродетели не исчезло из морально-философского дискурса, оно изменилось, наполнилось определенным содержанием, сфера его применения была ограничена сферой применения других понятий (закона, обязанности, правильного и неправильного и т.п.), которые считались в большинстве концепций более значимыми. Вместе с тем феномен морали, для концептуализации которого оказалось недостаточно понятий добродетели и высшего блага, стал осознаваться как более сложный и неоднородный, а для его осмысления потребовался и более сложный понятийный аппарат.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аристотель 1983 – *Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. С. 375–644.

Даруэлл 2017 – *Даруэлл С.* Начала морали: добродетель, закон, обязанность / пер. Р.Г. Апресяна // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2017. Т. 1. № 1. С. 18–47.

Кант 1994 – *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях / под ред. А.В. Гулыги / пер. С.Я. Шейнман-Топштейн, Ц. Арзаканьяна // *Кант И.* Собр. соч. в 8 т. Т. 6. – М.: Чоро, 1994. С. 224–543.

Корзо 2019 – *Корзо М.А.* О нравственном реформировании ранненовременного общества: идейные основания и институты // *Человек*. 2019. Т. 30. № 4. С. 72–93.

Локк 1985 – *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Соч. в 3 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1985. С. 77–595.

Прокофьев 2019 – *Прокофьев А.В.* Полемика о содержании моральной добродетели в моральной философии XVIII в. // *История философии / History of Philosophy*. 2019. Т. 24. № 1. С. 31–43.

Фома Аквинский 1990 – *Фома Аквинский*. О правлении государей / пер. Н.Б. Серединской // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.) / под ред. В.И. Рутенбурга, И.П. Медведева. – Ленинград: Наука, 1990. С. 217–245.

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

Darwall 2007 – *Darwall S.* Norms and Normativity // *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* / ed. by K. Haakonssen. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 987–1025.

Foot 2002 – *Foot P.* Virtues and Vices and Other Essays in Moral philosophy. – Oxford: Oxford University Press, 2002.

Frede 2013 – *Frede D.* The Historic Decline of Virtue Ethics // *The Cambridge Companion to Virtue Ethics* / ed. by D.C. Russel. – Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 124–148.

MacIntyre A. 1988 – *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory / 3rd ed. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.

Price 1948 – *Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals. – Oxford: Clarendon Press, 1948.

Reid 2007 – *Reid T.* Lectures and Papers on Practical Ethics / ed. by K. Haakonssen. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Reid 2010 – *Reid T.* Essays on the Active Powers of Man / ed. by K. Haakonssen, J.A. Harris. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

Schneewind 1990 – *Schneewind J.* The Misfortunates of Virtue // *Ethics*. 1990. Vol. 101. No. 1. P. 42–63.

Shaftesbury 2001 – *Shaftesbury A.A.C.* An Inquiry Concerning Virtue and Merit // *Shaftesbury*. Characteristicks of Men, Opinions, Times. In 3 vols. Vol. 2. – Indianapolis: Liberty Fund. 2001. P. 1–100.

Sidgwick 1981 – *Sidgwick H.* The Methods of Ethics / 7th ed. – Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing, 1981.

Sidgwick, Widgery, 1960 – *Sidgwick H., Widgery A.G.* Outlines of the History of Ethics for English Readers. – Boston: Beacon Press, 1960.

REFERENCES

Anscombe G.E.M. (1958) The Modern Moral Philosophy. *Philosophy: The Journal of Royal Institute of Philosophy*. Vol. 33, no. 124, pp. 1–19.

Aristotle (1983) Politics (S. Zhebelev, Trans.). In: Aristotle. *Works*. In 4 vols. (Vol. 4, pp. 375–644). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Darwall S. (2007) Norms and Normativity. In: Haakonssen K. (Ed.) *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* (pp. 987–1025). Cambridge: Cambridge University Press.

Darwall S. (2017) The Foundations of Morality: Virtue, Law and Obligation (R.G. Апресян, Trans.). *Eticheskaya mysl' = Ethical Thought*. Vol. 1, no. 1, pp. 18–47 (Russian translation).

Foot P. (2002) *Virtues and Vices and Other Essays in Moral philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Frede D. (2013) The Historic Decline of Virtue Ethics. In: Russel D.C. (Ed.) *The Cambridge Companion to Virtue Ethics* (pp. 124–148). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant I. (1994) *Metaphysics of Morals*. In: Kant I. *Collected Works* (Vol. 6, pp. 224–543). Moscow: Choro (Russian translation).

Korzo M.A. (2019) On the Moral Reform Movement in the Early Modern Society. *Chelovek*. Vol. 30, no. 4, pp. 72–93 (in Russian).

Locke J. (1985) *An Essay Concerning Human Understanding*. In: Locke J. *Works*. In 3 vols. (Vol. 1, pp. 77–595). Moscow: Mysl' (Russian translation).

MacIntyre A. (1988) *After Virtue: A Study in Moral Theory* (3rd ed.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Price R. (1948) *A Review of the Principal Questions in Morals*. Oxford: Clarendon Press.

Prokofyev A. (2019) Polemics on the Contents of Moral Virtue in British Philosophy of the 18th Century. *Istoriya filosofii = History of Philosophy*. Vol. 24, no. 1, pp. 31–43 (in Russian).

Reid T. (2007) *Lectures and Papers on Practical Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Reid T. (2010) *Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Schneewind J. (1990) The Misfortunates of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, no. 1, pp. 42–63.

Shaftesbury A.A.C. (2001) *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*. In: Shaftesbury A.A.C. *Characteristics of Men, Opinions, Times*. In 3 vols. (Vol. 2, pp. 1–100). Indianapolis: Liberty Fund.

Sidgwick H. (1981) *The Methods of Ethics* (7th ed.). Indianapolis: Hackett Publishing.

Sidgwick H. & Widgey A.G. (1960) *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. Boston: Beacon Press.

Thomas Aquinas (1990). On Kingship of the King of Cyprus. In: Rutenburg V.I. & Medvedev I.P. (Eds.) *Political Structures of Feudal Western Europe (6th–17th centuries)* (pp. 217–245). Leningrad: Nauka (Russian translation).