

**МАКИНТАЙР* А.
ПОСЛЕ ДОБРОДЕТЕЛИ**

Автор – американский ученый родом из Англии, профессор Бостонского университета. Предметом его исследования является этическая мысль от Гомера до Ницше, взятая в ее культурно-историческом аспекте. «Мы есть то, чем прошлое сделало нас, осознаем мы это или нет» (с.178); этические концепции «постижимы и обоснованы, - насколько эти вещи вообще можно обосновать, - только в качестве члена исторического ряда» (с.200). Особое место отводится в книге аристотелевской традиции, поскольку «огромная часть современной морали постижима только в виде множества фрагментированных частей этой традиции» (с.347), а «решающей <...> является оппозиция между либеральным индивидуализмом <...> и аристотелевской традицией» (с.350).

Само понятие морали в культуре относительно ново. В латинском языке, как и древнегреческом, нет слова, соответствующего нынешнему слову «мораль». Латинское слово «moralis» изобрел Цицерон для перевода греческого «ethicos», и означает оно «в отношении характера», где характер человека есть не что иное, как его множество предрасположенностей к тому, а не иному поведению, т.е. к тому, чтобы вести определенный образ жизни (с.56).

* Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – М., 200. – 383 с.

Только в XVI-XVII вв. термин «мораль» приобретает свое сегодняшнее значение – как нечто принципиально отличное от теологии, права или эстетики. С этого времени проект независимого рационального обоснования этики занимает уже не просто отдельных деятелей, но всю культуру Северной Европы. «Центральный тезис нашей книги заключается в том, что провал этого проекта привел к таким историческим обстоятельствам, на фоне которых становятся понятными затруднения в нашей собственной культуре» (с.57).

В основе классической (античной) концепции морали лежит структура, которую Аристотель анализирует в «Никомаховой этике». Человек «как он есть» противопоставляется здесь человеку, «каким он мог бы быть», если бы понимал свою истинную природу. Этика есть наука, позволяющая понять, как перейти от первого состояния ко второму. «Присущие нам желания и эмоции должны быть упорядочены и облагорожены. <...> Разум говорит нам как об истинных целях, так и о способах их достижения» (с.75).

В религиозно-философских системах средневековья (томизм, аверроизм, учение Маймонида) эта схема усложняется и расширяется, однако не изменяется кардинальным образом. Истинные цели человека отныне могли быть достигнуты только в мире ином, и все же сохраняется тройственная структура, включающая необлагороженную человеческую природу «как она есть», человеческую природу, «какой она могла бы быть», если бы реализовала свою цель, и предписания рациональной этики как средство перехода от одного из этих состояний к другому (с.76).

Философы Просвещения (а затем – Кьеркегор) отвергли взгляд на человека как на существо, призванное осуществить некую предзаданную ему цель. «Но понять это – значит понять, почему их проект поисков оснований для морали был обречен» (с.78). Вопрос о том, благодаря чему конкретное моральное суждение истинно или ложно, утратил ясный ответ. С одной стороны, мы имеем определенное, исторически унаследованное содержание морали: множество запретительных норм, лишенных их телеологического содержания, с другой стороны – те или иные представления о необлагороженной человеческой природе «как она есть». Вывести одно из другого нельзя. Принцип о невозможности

выведения «долженствования» из «бытия» «становится неизбежной истиной для философов, чья культура обладает только обнищавшим моральным словарем» (с.84).

Мыслители Нового времени, от Макиавелли до Адама Смита и Канта, рассматривали это как освобождение от бремени традиционного теизма, от путаницы телеологических способов мышления. Однако за освобождение от того, что казалось внешним авторитетом традиционной морали, пришлось заплатить высокую – возможно, слишком высокую цену. «Каждый моральный субъект начал говорить теперь без ограничений, налагавшихся ранее божественным законом, естественной теологией или теократическим авторитетом; но чего ради кто-либо должен теперь прислушиваться уже у этому субъекту?» (с.97).

К XVIII в. утверждается представление о «естественных правах», или «правах человека». «Характерно, что в этом веке они были определены негативно, т.е. как права, в которые нельзя вмешиваться» (с.98). Но затем сюда были добавлены и «позитивные права», такие как право на образование, право на труд и т.д. «Выражение “права человека” является сейчас более общепринятым, чем любое из выражений XVIII века» (с.98).

Между тем ни в античности, ни в средневековье не было термина для обозначения такого понятия. Это не случайно: «естественные права, или права человека, являются только фикцией» (с.100), и «вера в них того же рода, как вера в ведьм и единорогов» (с.99).

Философские защитники естественных прав XVIII в. иногда предполагали, что утверждения об обладании людьми этих прав являются самоочевидными истинами: «но мы знаем, что самоочевидных истин нет. <...> Со времени Декларации Объединенных Наций 1949 г. о правах человека нормальной практикой этой организации стал отказ от добротных резонов в пользу *каких-либо* утверждений, и этой практике следуют весьма строго» (с.99). Правда, один из защитников концепции «прав человека», Рональд Дворкин, говорит, что из невозможности доказать некое утверждение еще не следует, что оно не истинно. «Это, конечно, верно, но то же самое может быть использовано для защиты утверждений о ведьмах и носорогах» (с.99-100).

Каждый, кто пытается проанализировать моральные устои современной западной культуры, не может обойти альтернативу, предложенную Фридрихом Ницше, поэтому «отправной точкой исследования является <...> необходимость выбора между Ницше и Аристотелем» (с.165). Ницше считал себя наследником аристократического этоса гомеровских поэм; можно ли ему верить?

В традиционном обществе главным средством этического воспитания было повествование. «Любая культура, будь то греческая или христианская, обладает <...> целым корпусом историй, которые восходят к героическому веку или повествуют о нем» (с.166). «Понимание героического общества, независимо от того, существовало оно или нет, является, таким образом, необходимой частью понимания классического общества, а также обществ, которые последовали за ним» (с.167).

В героическом обществе каждый индивид имеет отведенную ему роль в рамках вполне определенной и в высшей степени детерминированной системы ролей и статусов. Ключевыми являются структуры родства и дома. «В таком обществе человек знает, кто он, поскольку знает свою роль в этих структурах, и, значит, он знает также, чем он обязан тем, кто занимает другие роли и обладает другим статусом, и чем они обязаны ему» (с.167). Человек в героическом обществе есть то, что он делает; он не имеет скрытых глубин: суждение о нем есть суждение о его действиях.

Слово «arete», которое позднее стали переводить как «добродетель», у Гомера означает превосходство любого рода; скажем; быстрый бегун проявляет свое «arete» в беге. «Эта концепция добродетели <...> чужда нам в большей степени, чем мы сперва сознаем это» (с.168). Среди «превосходств» важное место отводится физической силе, а храбрость оказывается одной из основных добродетелей, поскольку то и другое – не просто качества индивида, но условия существования дома и общества. Быть храбрым значит быть человеком, на которого можно положиться. Храбрость – необходимое условие дружбы, а узы дружбы уподобляются узам родства. «Кто мой друг и кто мой враг определяется столь же четко, как то, кто мои родичи» (с.169); «Чем шире моя система родства и друзей, тем больше ответственности я

принимая, ответственности, которая кончается только с моей смертью» (с.170).

Таким образом, «мораль и социальная структура в героическом обществе – это одно и то же. <...> Оценочные вопросы являются вопросами социального факта» (с.169). Правила, которые управляют поступками и оценочными суждениями в «Илиаде», напоминают правила и предписания шахмат – а ведь вопросы о том, является ли человек хорошим игроком в шахматы, правилен ли сделанный им ход, относятся к сфере фактов.

«Я» героического века «лишено как раз тех характеристик, которые <...> моральные философы современности полагают существенными характеристиками человеческого «Я»: отстраненность от некоторой конкретной точки зрения или взгляда, способность судить со стороны. В героическом обществе нет «внешней» точки зрения, за исключением лишь той, которая принадлежит чужаку. Человек в героическом обществе, который готов изъять себя из системы отношений, определяющих его место в обществе, встает на путь самоуничтожения» (с.173).

Но если героические добродетели неразрывно связаны с безвозвратно утерянной социальной структурой, какое отношение они имеют к нам? Главный урок героических обществ таков: «вся мораль всегда до некоторой степени связана с социально локальным и конкретным, и весьма иллюзорно то, что устремление морали современности к универсальности освобождает от всех частных» (с.173-174). Современное общество гордится свободой выбора ценностей, однако, с точки зрения традиции, корнящейся в героическом обществе, такая свобода «больше похожа на свободу призраков, <...> чем на свободу людей» (с.174).

Ницше спроецировал на архаическую эпоху свой индивидуализм XIX века. Героическую древность он рисует как арену аристократического самоутверждения, тогда как у Гомера (и в скандинавских сагах) «Я» есть творение социальное, а не индивидуальное. «Ницше заменил фикции презируемого им индивидуализма Просвещения множеством своих собственных индивидуалистических фикций» (с.177).

В послегомеровской, классической Греции основной моральной коммуной становится не род, а полис – город-государство. «Гомеровские ценности больше не определяют моральный горизонт, <...> дом или род становятся частью большего и часто отличного от них целого» (с.181). В «Антигоне» Софокла требования семьи и требования полиса вступают в конфликт. «У Гомера вопрос чести – это вопрос воздания должного царю; у Софокла вопрос чести становится вопросом воздания должного человеку» (с.181).

Как видим, афинянин уже способен поставить под сомнение образ жизни своей собственной коммуны. «Тем не менее, он также сознает, что обладает пониманием добродетелей только потому, что таким пониманием обеспечивает его членство в коммуне. Город является охранником, родителем, учителем, даже если то, чему учит город, может привести к сомнениям относительно той или иной черты этой жизни» (с.182).

Герой трагедий Софокла есть то, за кого его принимает общество. «Но он есть *не только* то, за кого его принимает общество; он одновременно принадлежит месту в социальном порядке и превосходит его» (с.196). «Софокловское «Я» превосходит ограничения социальных ролей и способно поставить эти роли под вопрос, но оно остается объяснимым вплоть до смерти» (с.198). На кону в софокловском драматическом столкновении лежит не просто судьба отдельных индивидов. «Когда в соперничество вступают Антигона и Креонт, речь о жизни клана ценой жизни города» (с.197). В определенном смысле «коммуна тоже есть драматический характер, который вводит в действие нарратив *своей* истории» (с.198).

В Афинах считалось само собой разумеющимся, что среда, в которой проявляются добродетели, и термины, в которых они определяются – это полис. Добродетели существуют только в рамках города-государства. «Хороший человек будет <...> весьма близким к тому, чтобы быть хорошим гражданином» (с.185). Нам чуждо представление о том, что дружба, компания и город-государство являются существенными компонентами человечности. Например, слово «одинокий» (*emeros*) является предшественником слова «отшельник»

(hermit); а для христианства отшельничество могло быть одним из наиболее важных типов жизни.

Концепция добродетели остается политической концепцией и у Платона. Рассмотрение добродетельного человека неотделимо от рассмотрения добродетельного гражданина, хотя платоновское учение «связывает добродетели с политической практикой скорее идеального, нежели действительного государства» (с.193).

В рамках классической традиции, от Платона и Аристотеля до Фомы Аквинского, формулируется «сильный тезис, касающийся единства добродетелей»: добродетели не просто совместимы друг с другом, но присутствие любой из них требует присутствия всех остальных (с.194). Существует космический порядок, который диктует место каждой добродетели в целостной сфере человеческой жизни, а истина в моральной сфере заключается в подчинении морального суждения порядку этой схемы.

Ныне господствует прямо противоположный взгляд, согласно которому разнообразие и разнородность человеческих благ таковы, что рационально согласовать их невозможно; а любой социальный порядок, в котором делается попытка достичь такого согласования, «превратится в смиренную рубашку и, очень возможно, в тоталитарную смиренную рубашку. Именно этот взгляд энергично проводит Исайя Берлин, и предшественником его <...> был Вебер» (с.195).

Добродетели, по Аристотелю, означают предрасположенность не только действовать, но и чувствовать определенным образом. Действовать добродетельно – это не значит, как позднее полагал Кант, действовать против склонности; именно культивирование добродетелей формирует действие от склонности; всякое моральное воспитание есть «воспитание чувств» (с.294).

У Аристотеля предполагается важное различие между тем, что считает благом конкретный индивид в конкретное время, и тем, что на самом деле является для него благом как для человека. «Такой выбор требует размышления, а проявление добродетелей требует, стало быть, способности к суждению и к тому, чтобы делать правильные вещи в правильном месте в правильное время и правильным образом.

Проявление такого рода рассудительности не является результатом рутинного применения правил. Отсюда и следует, наверное, самое удивительное <...> обстоятельство для современного читателя Аристотеля, состоящее в отсутствии в аристотелевской «Этике» почти какого-либо упоминания о правилах» (с.205).

Согласно Аристотелю, превосходства характера и разума не могут быть разделены. В этом пункте он также расходится с точкой зрения современного мира. Современная точка зрения, в сущности, может быть сведена в формуле: «Будь хорошей, милая девушка, и пусть другие будут умными». Даже с точки зрения Канта можно быть одновременно хорошим и глупым – но не с точки зрения Аристотеля. Невозможно для Аристотеля и обратное: «быть рассудительным, не будучи добродетельным», поскольку связь между практическим разумом и моральными добродетелями неразрывна (с.211).

Аристотелевские добродетели находятся в сложной взаимосвязи. «Они дают нам не какое-то определенное число критериев, а весьма сложную меру. Применение этой меры <...> предполагает широкий спектр согласия по поводу благ и добродетелей, и это согласие делает возможным тот вид уз между согражданами, который с точки зрения Аристотеля и составляет полис. Эти узы есть узы дружбы, а дружба сама является добродетелью» (с.212).

Представление о политической коммуне как об общем проекте враждебно современному либеральному индивидуалистическому миру. «Дружба у нас отнесена к личной жизни и поэтому ослаблена по сравнению с тем, чем она была» (с.213). Англичанин Э.М.Форстер однажды заметил: «Если бы мне пришлось выбирать между изменой своей стране и изменой другу, надеюсь, у меня хватит мужества, чтобы изменить своей стране». Между тем с точки зрения Аристотеля «всякий, кто может сформулировать такое противоречие, не имеет страны, не имеет полиса; он гражданин ничьей земли, он изгнанник отовсюду» (с.213).

Наиболее разительный контраст с аристотелевским каталогом добродетелей представляет не гомеровский, не наш собственный, а каталог Нового Завета. В нем превозносятся добродетели, о которых понятия не имеет Аристотель – вера, надежда, любовь, и даже смирение,

которое Аристотель считал бы скорее пороком, противоположным таким добродетелям, как великодушие и щедрость. Богатым эти ключевые добродетели едва ли доступны, и все же они доступны рабам. Совсем иное мы видим у Аристотеля. Если для Гомера парадигмой человеческого превосходства был воин, то для Аристотеля – афинский джентльмен (с.248). Есть добродетели, недоступные бедняку, даже если он человек свободный; и именно таким добродетелям Аристотель отводит центральное место.

Главный упор в современной (либеральной по преимуществу) этической мысли делается на *правила и принципы*, тогда как в классической этике на первом плане находятся *добродетели*. Правила и принципы здесь выводятся из добродетелей, а не наоборот (с.165). Принципиальные расхождения между «моралью добродетелей» и «моралью закона» ведут свое начало от философии стоиков (с.229).

Для стоиков добродетель едина, в ней действует принцип «все или ничего», никаких промежуточных степеней нет. Поскольку добродетели требуют правильного суждения, хороший человек является также мудрым человеком. «Но он не обязательно успешен или эффективен в своих действиях. <...> Поэтому стоицизм вообще отказался от какого-либо понятия цели (telos) (с.229).

Правила стоической добродетели – закон космического порядка, воплощенный в самой природе, один и тот же для всех разумных существ; он не имеет ничего общего с местными обстоятельствами. «Хороший человек – гражданин вселенной; его отношение к другим коллективам, городу, королевству или империи является вторичным и случайным» (с.229). Стоицизм, парадоксальным образом, призывает человека противостоять миру физических и политических обстоятельств и в то же самое время действовать в согласии с природой.

У стоиков исчезает плюрализм добродетелей и их телеологическое упорядочение в благой жизни (как это было у Гомера, Софокла, Платона и Аристотеля); на смену плюрализму добродетелей приходит монизм. Неудивительно, что стоики и поздние последователи Аристотеля никогда не могли прийти к согласию в спорах между собой.

Ключ к тому, что случилось со стоицизмом, автор видит в исчезновении города-государства как формы политической жизни.

После того как античные городские коммуны поглотило Македонское царство (а затем – Римская империя), исчезло какое-либо постижимое отношение между добродетелью и законом. А там, где уже не существует истинно общее благо, единственными оставшимися благами должны быть блага индивидов (с.230).

«Стоицизм является реакцией на совершенно конкретный тип социального и морального развития, тип развития, который поразительно предвосхищает некоторые аспекты современности. Поэтому нам следовало ожидать возвращения стоицизма, и действительно мы обнаруживаем его возвращение. <...> Стоицизм остается одной из постоянных моральных возможностей в рамках культуры Запада» (с.231). И если он не стал основой всех позднейших концепций морали, то лишь потому, что «другая, еще более суровая мораль закона, а именно иудаизм, завоевала античный мир» – прежде всего иудаизм в форме христианства (с.231).

Средневековая культура, «если она вообще представляла единство, была хрупким и сложным балансом <...> конфликтующих элементов» (с.225). Христианские и языческие элементы сосуществовали и конфликтовали с языческими точно так же, как гомеровские ценности сосуществовали с ценностями городов-государств V века до н.э. Вопрос о соотношении языческих и христианских добродетелей в Европе XII века стал одним из центральных.

Однако в рамках средневекового взгляда, как и античного, нет места современному либеральному развлечению права и морали. Дело в том, что средневековые королевства имели много общего с полисом, как его понимал Аристотель. «В обоих случаях речь идет об обществах, где люди преследуют единое человеческое благо, и которые не являются просто ареной, на которой каждый индивид ищет своего частного блага, в то время как для либерального государства такое описание подходит вполне» (с.234). И в античном, и в средневековом мирах «индивид идентифицируется со своими ролями и учреждается ими. <...> Я сталкиваюсь с миром, как член этой семьи, этого клана, этого племени, этого города, этой нации, этого королевства. Не существует «Я» изолированно от этих структур» (с.235).

Можно было бы спросить: а что с моей бессмертной душой? Ведь в глазах Бога я есть индивид до и помимо моих ролей. Такое возражение было бы справедливо с точки зрения платоника, но не с точки зрения христианина-католика. «Для платоника, как и для позднего картезианца, душа, предшествуя телесному и социальному существованию, должна и на самом деле обладать идентичностью, предшествующей всем социальным ролям; но для католического христианина <...> тело и душа не являются двумя связанными субстанциями. <...> Какой бы коммуне я ни принадлежал, я *также* являюсь членом небесной коммуны, в которой я также имею роль, коммуны, представленной на земле церковью» (с.234). В этом смысле слова «коммуна» одинокий анахорет или пастух в отдаленных горах в той же степени являются членами коммуны, как и обитатель городов.

Только в XVII и XVIII столетиях мораль стала восприниматься в качестве способа решения проблем, возникающих из-за людского эгоизма, а содержание морали было приравнено по большей части к альтруизму. Люди стали считаться созданными по преимуществу эгоистичными; получалось, что альтруизм социально необходим и в то же время невозможен; а когда он все-таки встречается, то попросту необъясним. С традиционной аристотелевской точки зрения таких проблем не возникает: «Воспитание во мне добродетелей приводит к тому, что мое благо совпадает с благом людей, с которыми я связан узами человеческого общества. Никакое преследование мною своего блага не противоречит преследованию вами ваших благ, потому что это *единое* благо не является ни моим, ни вашим – блага не являются частной собственностью» (с.309). Поэтому эгоист роковым образом ошибается в оценке того. В чем заключается его собственное благо, и исключает себя из системы человеческих отношений.

Отказ от телеологии, аристотелевской или христианской, обычно приводит к принятию той или иной версии стоицизма, к пониманию добродетели как самоцели. Добродетель становится своим собственным вознаграждением и своим собственным мотивом (с.315).

Отрезать себя от общей активности, в которой человек на правах новичка должен сначала научиться повиноваться, изолировать себя от обществ, которые находят свою суть и свою цель в такой активности, -

значит лишать себя права нахождения блага вне себя. «Это значит заклеить себя моральным солипсизмом, который составляет величие Ницше». Ницше «проигрывал спор с аристотелевской традицией» (с.349).

Указывать исторические параллели – занятие слишком опасное, замечает автор в заключительной главе книги; тем не менее некоторые параллели все-таки есть. «Решающая поворотная точка в ранней истории случилась тогда, когда мужчины и женщины по доброй воле отказались от поддержки Римской империи и перестали идентифицировать гражданственность и чувство моральной коммуны с поддержкой этой империи» (с.355). Вместо этого они приступили – часто не осознавая того, что делают, - к конституированию новых форм общества, внутри которых могла бы существовать моральная жизнь и в которых мораль и гражданственность могли выжить в условиях наступления варварства и мрака.

«Некоторое время назад мы также достигли поворотной точки. На этой стадии важно конституирование локальных форм общества, в рамках которого гражданственность, интеллектуальная и моральная жизнь могли бы пережить века мрака, которые уже настигли нас. И если традиция добродетелей смогла пережить ужас веков мрака, мы не полностью утратили надежду. На этот раз нас не ждут варвары на границе; они уже управляют нами. И именно отсутствие понимания этого составляет часть наших затруднений. Мы ждем не Годо, а другого святого Бенедикта, хотя и весьма отличного от прежнего» (с.355).

К.В.Душенко