

Дискурсы этики. 2022, 1(13): 13—34

ISSN 2311-570X (online)

Постоянная ссылка:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2022/07/DE2022_1_13_13-34.pdf

УДК 17(091)

НРАВСТВЕННОСТЬ И УДАЧА: ПРОБЛЕМА КОНТИНГЕНТНОСТИ В ЭТИКЕ ГЕНРИ МОРА

Савинов Р. В.

статья:

поступила в редакцию 20.05.2022

принята к публикации 05.07.2022

опубликована (онлайн) 09.07.2022

© Савинов Родион Валентинович

кандидат философских наук, доцент

доцент каф. истории и философии Санкт-Петербургского государственного университе-

та ветеринарной медицины, Санкт-Петербург, Россия

адрес для корреспонденции: savrodion@yandex.ru

Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о статусе контингентности и действительности свободы воли в моральной философии английского мыслителя XVII в. Генри Мора. Показано, что Мор отталкивался от таких образцов этической мысли, как Б. Кеккерман и К. Бартолин, однако, в отличие от них, кроме нормативного аспекта определения добродетели Мор также вводил понятие «удачи», которая влияла на то, в какой степени добродетельное расположение будет реализовано или эффективно. Данная проблема связывается Мором с классическими философскими вопросами о статусе «контингентности» и о «свободе воли». На основе ключевого этического текста Мора *Enchiridion ethicum* (Руководство по этике) установлена концептуальная связь между понятием «контингентности», которое отличает поступки

человека от процессов природных или предопределенных Богом, и понятием «свободы воли», которое отражает у Мора представление об автономности источника моральных актов, которые, однако, в отличие от первых двух типов, не имеют заранее заданного и безусловного результата. Именно поэтому требуется введение понятия «удачи», которое означает стечение обстоятельств, когда свободное стремление к добру находит свое осуществление. Однако, по мнению Мора, это обстоятельство означает несовершенство человеческой природы. Понятие «удачи», введенное Мором, можно сопоставить с понятием «моральной удачи» в современной этике, поскольку и в ней находит свое отражение представление о ситуативности результатов моральных действий и неопределенности их результатов.

Ключевые слова: этика, контингентность, моральная удача, свобода воли, нормативность, случайность, Генри Мор, Новое время

Discourses of Ethics. 2022, 1(13): 13—34

ISSN 2311-570X (online)

permanent link:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2022/07/DE2022_1_13_13-34.pdf

MORALITY AND LUCK: THE PROBLEM OF CONTINGENCY IN HENRY MORE'S ETHICS

Savinov Rodion

received 20.05.2022

accepted 05.07.2022

published (online) 09.07.2022

© Rodion V. Savinov

Candidate of Science in Philosophy, Docent

Department of History and Philosophy, Saint Petersburg State University of Veterinary Medicine, St. Petersburg, Russia

Correspondence to: savrodion@yandex.ru

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

Abstract: The article deals with the issue of the status of contingency and the effectiveness of free will in the English moral philosophy of the 17th century, in Henry More's philosophical system. It is shown that More was based on examples of ethical treatises of B. Keckermann and C. Bartholin, however, unlike them, More also introduced the concept of «luck» in definition of virtues, which influenced the extent to which virtuous disposition will be implemented or effective. This problem is associated by More with classical philosophical questions about «contingency» and about «free will». On the basis of More's key ethical text *Enchiridion ethicum* (Handbook to Ethics), we demonstrated conceptual relationship that established between the concept of «contingency», which distinguishes human actions from natural or predestined processes, and the concept of «free will», which reflects More's idea of the principal autonomy of moral subject, that acts have a contingent and unconditional result. Introduction of the concept of «luck»

is required, which means a combination of circumstances when the free tendency for good finds a fulfillment. According to More, this circumstance means the imperfection of human nature. We compared More's concept of «luck» with the concept of «moral luck» in contemporary ethics, since it also reflects the idea of the situational nature of the results of moral actions and the uncertainty of their results.

Keywords: ethics, contingency, moral luck, free will, moral norms, chance, Henry More, Early Modern

Проблема успеха в области нравственности считается открытием современной этики, которая отличается от этики классической тем, что иначе рассматривает условия определения добродетельности поступков. Для современной этики основанием для моральной вменяемости и признания ответственности людей за непродуманные и рискованные решения становится ориентация на анализ возможных последствий того или иного поступка, настаивая на существовании значимых, но непредсказуемых эффектов, влияющих на итоговую нравственную оценку данных действий. Эта модель получила название «моральной удачи».

Введение концепции моральной удачи связывают с именами Б. Вильямса и Т. Нагеля. В частности, Нагель в статье «Моральная удача» (1979) указывает, что «в то время как естественные объекты моральной оценки не подконтрольны нам в разных отношениях или испытывают разные влияния со стороны того, что мы не контролируем, мы не можем сконцентрироваться на этих фактах, не утратив нашу власть над моральными суждениями»¹. Предположение об отсутствии, с одной стороны, абсолютной нормы, предписывающей ту или иную форму поведения, с другой стороны, устойчивого (субстанциального) «Я», которое было бы полноправным субъектом вменения, заставляет Нагеля признать сферу моральных оценок зависимой от различных

Часть материалов данного исследования была представлена в публ.: Савинов Р.В., Севастьянова А.Д. Понятие свободы в этике Генри Мора // Актуальные проблемы ветеринарной медицины. Сборник научных трудов, посвященный объявленному в 2021 году Президентом РФ Путиным В.В. году науки и технологий. — СПб: Изд. СПбГУВМ, 2021. — С. 51-55.

¹ Нагель Т. Моральная удача / пер. А. Черняка // Логос (философско-литературный журнал). — 2008. — № 1 (64). Этика добродетели. — С. 177.

позиций, занимаемых агентами, контрагентами и наблюдателями, и рассматривать эти позиции как своеобразные отправные точки для определения того, в чем состояло то или иное действие, и какой результат оно имело. Все это происходит в мире, фундаментально неопределенном, где ключевой особенностью любого события является его контингентность.

Это заставляет поставить вопрос о возможности моральных действий как таковых, и искать ответ не в попытке обнаружения той или иной нормы, а исходя из факта самой контингентности. Как отмечает А.З. Черняк, «относительно любой трактовки цели морального действия можно сказать, что если, действуя в условиях, в которых конкретный агент морали не способен решить моральную задачу, связанную с этим действием, он все-таки ее решает благодаря стечению обстоятельств, этот результат составляет его моральную удачу»¹.

Таким образом, намечается противопоставление классической и современной этики по линии признания или непризнания того или иного вида нормативности, а также вытекающего из этого понимания нравственности как необходимого или возможного состояния морального агента. Это противопоставление представляется вполне обоснованным. Действительно, в этике Аристотеля, считающейся первой развернутой моделью учения о добродетели, случайности и обстоятельства составляют негативный фактор, лишь внешним образом сопровождающий те или иные элементы нравственной конституции. В «Никомаховой этике» (IX.11) он задается вопросом, в каких условиях более нуждается человек в дружбе — при благоприятном или при несчастном стечении обстоятельств. Однако, данный фактор не влияет на самое понимание дружбы как нравственного состояния — его присутствие в человеке не связывается с изменчивыми условиями, в которых проводит жизнь конкретный индивид. Прочие этические модели,

¹ Черняк А.З. Моральная удача // Логос (философско-литературный журнал). — 2009. — № 2 (70). Аналитическая философия в России. — С. 166.

имевшие место после Аристотеля (эллинистическая, христианская, светская этика), также акцентировали момент нормативности, а значит, присутствия возможности полного контроля человека за своими поступками и несущественности фактора случайного развития событий для оценки того или иного поступка. Даже пробабилизм, представителей которого упрекали в моральном релятивизме, предполагал возможность выбора между определенным, довольно ограниченным набором конкретным норм, служащих безусловными мерилami поступков.

Однако, внутри этого спектра возможностей возникали отдельные этические концепции, представляющие интерес как попытки выстроить этику на ином основании, или включить в нее нехарактерные для господствующих подходов элементы, в частности, такой компонент, как случайность и удача. В этом отношении представляют интерес этические сочинения английского мыслителя-неоплатоника Генри Мора (1614-1687). Мы рассмотрим то, как была поставлена его этике проблема *удачи* (*fortune*) и значение *контингентности* (*contingency*) в обладании благами и добродетелями. Влияние ключевого трактата Мора «*Enchiridion ethicum*» показывает, что он сыграл заметную роль в развитии учения о нравственности, что имело большое влияние на последующих мыслителей: Дж. Локка, Г. Лейбница, лорда Шефтсбери, А. Смита¹.

Заметный поэт эпохи позднего Возрождения, профессор в Кембридже, англиканский священник и политический деятель, Генри Мор оставил обширное интеллектуальное наследие, где, применяя восходящие к Платону и неоплатоникам метафизические модели, построил систему, альтернативную распространенному в тот период картезианскому

¹ См. Cassirer E. *The Platonic Renaissance in England*. Trans. by J. Pettegrove. — Austin: University of Texas Press, 1953. — vii+207 p.; Апресян Р.Г. Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж. Локка // Историко-философский ежегодник-2006. — М.: Наука, 2006. — С. 132-151; Артемьева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. — М.: ИФРАН, 2011. — С. 52-63.

механицизму. Идея органического понимания космоса, разработанная Г. Мором, оказала влияние на Р. Кэдворта, Г. Лейбница, И. Ньютона и Дж. Беркли, с другой стороны, она нашла своих критиков в лице Дж. Локка, Дж. Толанда, П. Бейля.

Для начала обратимся к общему содержанию данного произведения. Трактат «*Enchiridion ethicum*» (Руководство по этике) опубликован в 1667 г. как руководство к лекциям, читаемым Мором в Кембриджском университете, и издавался в 1668, 1669, 1695, 1696 и 1711 г., также выдержал три издания английский перевод этой работы¹. Применение понятия *Enchiridion* к руководству по этике не было уникальным: именно так назывался трактат Эпиктета, который читался и комментировался в течение всего Средневековья и эпохи Возрождения, также за несколько десятилетий до Мора другой автор, Каспар Бартолин Ст. (1585-1629) опубликовал руководство по этике (*Enchiridion ethicum seu epitome philosophiae moralis*, 1621), где также дал систематическое описание этической проблематики. Наконец, следует отметить, что авторитетным предшественником для обоих авторов был немецкий мыслитель Бартоломей Кеккерман (с. 1571-1608), опубликовавший ряд академических руководств по различным наукам, которые очень быстро завоевали признание в европейских университетах и стали активно применяться в образовательной практике; среди них «Система этики» (*Systema ethicae, tribus libris adornatum et publicis praelectionibus traditum*, 1607), выдержавшая за 10 лет не менее 5 изданий в разных европейских странах. Сопоставление с этими руководствами, которые мог иметь ввиду Г. Мор и которые были авторитетными для его современников, покажет характер замысла его работы.

Трактат Мора делится на три книги: первая трактует общие принципы и нормы нравственности, вторая посвящена добродетелям и благам, третья — свободе воли и контролю над поведением. Эта структу-

¹ More H. *Enchiridion ethicum. An Account of Virtue.* — London: Tooke, 1690.

ра в целом восходит именно к руководствам указанных авторов, являясь как бы синтезом тех подходов, которые проводили они.

Для *Кеккермана* этика — это «*disciplina prudentiae*» (учение о праведности), и его задача — направлять волю и аффекты людей к гражданскому благу¹. Таковое рассматривается Кеккерманом как «*felicitas seu bonum hominum*» (счастье или человеческое благо), т.е. то, что упорядочено человеческими силами и соразмерно его способностям — разуму и воле². Правильное их соотношение и применение к моральным вопросам дает «практическое удовольствие или гражданский мир благодаря непрерывному упражнению людей в добродетелях», что обеспечивает такие аспекты блага, как свобода (благо экзистенциальное), здоровье (благо физическое), достаток (благо экономическое) и честь (благо коммуникативное)³. По этой причине учение Кеккермана преимущественно практическое — он исследует общие принципы конституирования моральных добродетелей (первая книга), затем «полные моральные добродетели», т.е. «добродетели совершенные — твердые и постоянные качества» (вторая книга) и «неполные моральные добродетели», т.е. «некоторые свойства, благодаря которым возникает впечатление или расположение воли и разума, но сводятся они к определенному человеку и легко меняются в противоположное» (третья книга). Поэтому направленность работы Кеккермана преимущественно практическая: он описывает условия, в которых реализуются добродетели и то, как они репрезентируются в поступках людей, и на что оказывают влияние конкретные обстоятельства, что и приводит к неоднородности самих добродетелей — одни из них остаются при этом неизменными, а другие меняются.

Если Кеккерман отказывается от общей теории, которая бы обосновывала ключевые *метафизические* положения (у него эту роль вы-

¹ Keckermann B. *Systema ethicae, tribus libris adornatum*. — Hanovae: Antonius, 1607. — P. 1.

² Ibid. — P. 3-8.

³ Ibid. — P. 16, 21.

полняла теология), то *Бартолин* разделяет свой трактат на общий раздел, где трактует об «общем благе», и частный раздел, где говорит о справедливости, умеренности и прочих добродетелях, описанных в аристотелевской «Никомаховой этике». Именно у Бартолина мы находим развернутое определение этики, согласно ему — это «свойство активного ума (*mentis*) человека, формирующее добродетели (или добрые нравы) в соответствии с нормами верного разума (*rationis*) ради последующего общественного счастья»¹. Согласно его определению, «счастье или блаженство (*felicitas seu beatitudo*) в гражданском отношении — это действие разумной души в соответствии с наилучшей и полной добродетелью в совершенной жизни»², именно поэтому оно не может состоять в удовольствии, чести, достатке, созерцании. Таким образом, в отличие от Кеккермана, Бартолин понимает нравственность в своей основе не как *состояние*, а как *действие*, которое определяется разумом, управляющим актами воли. Именно благодаря этому «воля — это совместное с разумом стремление к благу или истине или ясности. А свобода воли — это модус, в котором воля нечто доступное желает или не желает в соответствии с суждением разума»³.

Воля в своей свободе стремится к добру, но аффекты создают условия, при которых воле сообщается импульс страстного вожеления того, что кажется благом или не менее страстного уклонения от того, что кажется злом. Страсти помещаются в *сердце* (*Cog*), которое хотя и может следовать за разумом, но способно выступать и самостоятельным центром импульсов, создавая непосредственные и поэтому могущественные движения как к благу, так и ко злу. Именно поэтому воля должна управлять собой на основе неких норм или всеобщей праведности (*justitia universalis*), в которой носителем является воля, а

¹ Bartholin C. Enchiridion Ethicum Seu Epitome Philosophiae Moralis. — [Rostock]: Hallerfordeus, 1622. — P. 1

² Ibid. — P. 7.

³ Ibid. — P. 23.

структурой — умеренность, благодаря чему формируются условия от индивидуального уровня моральных добродетелей перейти к уровню всеобщей праведности, «которая праведно владеет собой для общего и общественного блага, обеспечивая соблюдение всех законов, дабы в этих предписаниях культивировать всякую добродетель»¹. Уровни морального совершенства определяются не своими свойствами, как у Кеккермана, а лишь уровнем, на котором они реализуются, т.е. в отношении каких лиц и каких благ².

Таким образом, в отличие от Кеккермана, который полагал, что этика социальна, но представляет собой путь к достижению *состояния* моральности, что отражается в тех или иных *знаках статуса*, показывающих, что человек живет в соответствии с этическим кодексом, Бартолин видит в этике обоснование *социальной активности*, связанной с поведенческими особенностями человека, однако, такими, которые имеют *влияние* на всю систему социальных отношений. Однако, фундаментально единым у Кеккермана и Бартолина остается то, что этика составляет сугубо нормативную сферу, по своей безусловной формальности практически равную области права (отсюда неудивительно ее описание как сферы публичной практики), и направлена она также как и право на «общественное благо». Как отмечает А.А. Гусейнов, «классическая буржуазная этика как бы одновременно утверждает и снимает антагонизм добра и зла, утверждая снятие злого, эгоистического человеческого индивидуума в доброй, объединяющей общество конечной цели. Моральный разум объявляется гарантией нового мира, исполненного гармонией»³. Именно пересмотр этой точки зрения составляет уникальную особенность этики Генри Мора.

¹ Ibid. — P. 43.

² Ibid. — P. 57.

³ Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль, 1987. — С. 282.

Этику Мор определяет как «искусство жить достойно и счастливо», и развивает эту концепцию в первой книге, идя от наиболее общих «интеллектуальных» начал, которые показывают само содержание добродетели (virtue) и связанного с ней счастья (happiness), с другой стороны, указывает на присущие природе человека состояния (passions), которые обеспечивают этим началам конкретную реализацию в формах поведения. Ключевой вывод, который делает здесь Мор, заключается в том, что «все эти состояния, собственно говоря, сами по себе есть благо, но от правильной интерпретации зависит то, будет ли в их природе выявлено нечто благое или дурное»¹. В соответствии с этим он далее говорит о добродетелях, выделяя сначала исходные (primitives), а затем производные (derivatives) и сводные (reductives). В этом Мор явно следует общей схеме Кеккермана, т.е. определяет безусловные добродетели, которые не имеют каких-то ограничений для своей реализации, а затем расширяя круг тех условий, что делают осуществление последующих добродетелей возможным. Таково содержание второй книги трактата. Наконец, в третьей книге он обращается к обоснованию и развитию идеи свободы воли, ибо каждый тип добродетели реализуется определенной модальностью свободы, и вне свободы добродетельное поведение немислимо (ибо она является тем, что позволяет человеку «действовать или не действовать исходя из самого себя» и «иметь начала действия в самом себе»²). Здесь Мор явным образом опирается на концепцию действия Бартолина, принимая у него идею активности как пространства этической проблематики и ее разрешения (что оказывается для него связано с пониманием деятельности разума не только как реакции на окружающий мир, но активности, организующей знание³).

¹ More H. Enchiridion ethicum. An Account of Virtue. — P. 78.

² Ibid. — P. 176.

³ Cassirer E. The Platonic Renaissance in England. — P. 57-58.

Итак, возможность достойной и счастливой жизни в последующем толковании данного определения связывается не только с классической проблематикой контроля и нормативности, но и с удачей (*fortune*), которая также включается в число условий достойной жизни. «Любого человека можно назвать совершенным по его жизни, и не только оттого, что он хорош, но также и оттого, что он счастлив <...> течение и последовательность действий зависит от удачи, так что человек, без даров Фортуны, не может приблизиться к состоянию совершенства <...> дары же Фортуны, о которых мы говорим, нельзя назвать полностью зависимыми от наших сил, хотя мы и можем трактовать их в рамках этики»¹. Таким образом, ряд важных аспектов моральной конституции человека (ниже Мор уточнит, что имеет ввиду «внешние блага») подвержен влиянию случая и удачи, на которые и отзывается в человеке живое нравственное чувство, некое «*sensus virtutis*», которое может создавать в человеке импульс к праведному².

Само по себе счастье Мор определяет через понятие «удовольствия» (*pleasure*), в отличие от Аристотеля, определявшего его через понятие действия (*operation*), и от этого понятия Мор переходит далее к определению блаженства через категорию выражающегося в удовольствии «благорасположения души» (*boniform faculty of the soul*). Таким образом, притом, что Мор поддерживает традиционный взгляд на этические нормы как внутренние принципы, присущие природе человека, и вызывающие — благодаря опосредованию чистыми интеллектуальными определениями (*poemata*) — необходимые следствия в области морального выбора, одним из факторов их присутствия оказываются связанные со случайностью внешние условия, составляющие окружение человека³. Именно поэтому для понимания его этики существенно рассмотреть применение понятия *удачи* в области фун-

¹ More N. *Enchiridion ethicum. An Account of Virtue.* — P. 1-3.

² Йодль Ф. История этики в новой философии. От Античности до конца восемнадцатого столетия. — М.: ЛИБРОКОМ, 2011. — С. 103.

³ More N. *Enchiridion ethicum. An Account of Virtue.* — P. 6, cf. p. 10

даментальных понятий о деятельности человека, затем в сфере этической прагматики, наконец, в контексте проблемы свободы и влияния человека на течение событий.

Причина этого становится понятна далее: человек связан с окружающим миром и с собой самим через непосредственные состояния, «страсти» (*passions*). В отличие от Р. Декарта и Б. Спинозы, толковавших непосредственные переживания как негативные состояния, нарушающие работу когнитивных механизмов и препятствующие рациональности, Мор отмечает, что «страсти» являются способом отвечать на «глас природы» (*voice of nature*), и тем самым релевантны этической задаче устройства человеческой жизни. «Вовсе не ничтожный момент — познать, как правильно управлять и находить применение страстям (в чем — большая часть добродетелей), если мы поразмыслим над тем, к какой естественной цели определил каждую из них Бог, Отец природы, в чем их ценность для Его дел, и каково их значение друг для друга»¹.

Содержание страстей заложено в самой психологической конституции человека, вплоть до того, что «ценность собственного Я — это переживание, составленное из удивления, наслаждения и любви в их собственных пределах, тогда как неприятие себя образуется из удивления, печали и самолюбия, смешанных с ненавистью к своим недостаткам»². Из этих изначальных переживаний (*primitive passions*) рождаются все остальные, образующие эмоциональное содержание индивидуальной жизни. Выше мы видели, что понятие блаженства Мор трактует через понятие счастья, которое проистекает из действий и состояний человека. Поскольку «страсти» являются теми импульсами, что определяют характер действий и состояний человека, их «правильное управление и применение» оказывается напрямую связано с

¹ Ibid. — P. 54.

² Ibid. — P. 56.

тем, что обнаруживает человек вокруг себя и как к тому, что его окружает, относится.

Мор, тем самым, противопоставляет случайной организации окружающего мира рефлексивную гармоничность мира внутреннего, который должен организовываться вокруг практического отражения изначальных переживаний — исходных добродетелей (*primitive virtues*): благочестия, искренности и постоянства. Именно это переводит деятельность человека, который может по случаю совершать нравственно правильные поступки, из разряда морально удачных в категорию нравственно добродетельных, ибо «добродетель не может быть смешана с ошибкой, и должна существовать под управлением благочестия, как сказано выше. И если человек выказывает храбрость, но без благочестия, то он, конечно, совершает некий смелый поступок, но это не добродетель, а удача, которую следует ценить за счастливый случай»¹.

Другой случай связи контроля и случайности образуют т.н. «внешние блага», т.е. «украшения совершенства и необходимые дополнения к счастью»². Они определяются как принадлежащие телу (сила, ловкость, привлекательность и здоровье), душе (быстрота ума, точность памяти, умения и мудрость) и им обоим (богатство, свобода, знатность, власть, дружба и популярность). Все они получают название даров Фортуны (*good things of fortune*), и, не будучи целью самой по себе, они оказываются тем, что поддерживает жизнь (*external supports of life*), и подвержены случаю, ибо «иногда утрачиваются, но не всегда возвращаются», и рассматриваются как значимые для счастья человека факторы, включаемые в этику³. Утрата их причиняет страдание, связанное именно с непредсказуемостью (*accidental*). Мор в данном

¹ Ibid. — P. 109.

² Ibid. — P. 160.

³ Ibid. — P. 3-4.

случае апеллирует к добродетели постоянства как способе регуляции отношения к таким событиям.

Далее Мор подходит к центральной проблеме всего трактата — вопросу о свободе воли как возможности событиям происходить *контингентным* образом, а значит, удаче — оказывать влияние на характер тех или иных поступков. Проблема контингентности является одной из классических вопросов европейской философии, особенно в связи с проблематикой свободы воли. Поставленная на вид уже Фомой Аквинатом¹, эта проблема с особенной силой встала в период раннего Нового времени как результат дискуссий о связи Провидения с деятельностью людей². В целом само понятие *contingens* Мор применяет редко и весьма специфично, как показывает сравнение латинской версии «Enchiridion ethicum» и авторизованного перевода на английский язык: с одной стороны, счастье и грусть вызываются тем, что добро и зло распределяются несоразмерным образом: когда недостойный получает блага, а достойный — несчастья, однако, если случайно происходит (*contingens = happening*) наоборот, и этот случай оборачивается нам во благо, то возникает повод для поздравлений³. Второй случай — обсуждение проблемы свободы воли, где одна из оспариваемых позиций заключается в том, что божественное Провидение по самой своей сути должно исключать всякую контингентность (*omnia contingentia = all Contingency*), тогда как Провидение, по Мору, и состоит в том, что Бог определяет то, какие вещи являются контингентными (*de re contingenti quod est contingens = a contingent things, that it is contingent*), а какие — нет. Особенностью таковых является то, что

¹ См. Бандуровский К.В. «Контингентное» в философии Фомы Аквинского и проблема свободы воли // Историко-философский ежегодник '99. — М.: Наука, 2001. — С. 64-72.

² См. Шмонин Д.В. В тени Ренессанса; Вторая схоластика в Испании. — СПб.: Изд. СПбГУ, 2006. — С. 91-100.

³ More H. Opera omnia, tum quae latine tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate conata. — T. 2. — Londini: Macock, 1679. — P. 30. More H. Enchiridion ethicum. An Account of Virtue. — P. 50.

они имеют своим источником именно действия, в основании которых лежит свобода (ea quae contingencia sunt et a libero profecta principio = those things, which are contingent and proceed from a free principle of acting). Именно поэтому особенностью свободного начала действия является то, что в результате его активности возникают контингентные результаты (effectorum contingentium = contingent effects)¹. Таким образом, наряду с необходимым (necessarium) категория контингентного связывается Мором с моральным контекстом, более того, эта категория непосредственно водится в него как одно из свойств свободной активности человека².

Как же реализуется активность человека в ситуации контингентности? Для прояснения данного вопроса Мор вводит ряд определений. Во-первых, он определяет свободу воли (free-will) как «силу действовать или бездействовать самому по себе»³. Во-вторых, он устанавливает определенную связь между понятием свободы воли и другими характеристиками, такими, как произвольность и спонтанность (voluntary or spontaneous agent). В частности, «первое понятие более определенное и частное, предполагающее некие условия, тогда как второе — более широкое и общее. Когда мы говорим, что человек обладает *Liberum Arbitrium* или *свободной волей*, мы добавляет частный отличительный признак к общему понятию произвольности, тем самым говоря, что он является волящим деятелем, способным действовать или бездействовать по своему желанию <...> Потому достаточно определить деятеля как такового, кто является для себя началом деятельности, понимает (understands) и обладает сознанием (takes cognizance) своих действий и связанных с ними обстоятельств

¹ More H. Opera omnia, tum quae latine tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate conata. — Т. 2. — P. 69-70. More H. Enchiridion ethicum. An Account of Virtue. — P. 181, 183.

² Ср. Йодль Ф. История этики в новой философии. От Античности до конца восемнадцатого столетия. — С. 104.

³ More H. Enchiridion ethicum. An Account of Virtue. — P. 176.

(circumstances), в то же время, у него, в момент действия, может не быть силы действовать иначе, чем он действует»¹. Данное определение показывает, что условием квалификации действия как свободного, т.е. нравственно состоятельного и вменяемого для Мора является сознательность, выступающая не только как стимул к совершению того или иного поступка, но, прежде всего, как определение тех следствий, к которым данный поступок приведет. Примечательно, что принимается в расчет именно это, а не фактическая направленность поступка, ибо осуществление действия может оказаться под влиянием непреодолимых факторов, изменяющих его характер. Мор, таким образом, формулирует принцип нравственного вменения через определение намерения и степени его ясности, т.е. возможности контролировать случайность, не полагаясь только на удачу.

В данным определением связано и понятие, противоположное свободе. «Установив понятие *спонтанности* или *произвольности*, мы можем точно определить его противоположность — это все, что проистекает от *незнания* или *внешней силы*. Всякое действие, возникающее из этих начал, является неспонтанным и непроизвольным. В одном случае (внешней силы), деятель действует не из собственных начал, но вынуждается к тому извне, в другом случае (незнание) его действие проистекает из собственного начала, но он не понимает нравственных обстоятельств (circumstances) действия, ибо если бы он их знал, то не совершил бы оно действия»².

Мор отмечает здесь условие свободы, противоположное тому, что предлагает Т. Нагель и сторонники модели «моральной удачи»: если последние рассматривают ее как результат принципиальной неопределенности событий, наступающих после того или иного поступка, то Мор рассматривает эту неопределенность (как принуждение, т.е. вовлеченность в *чуждый* ход событий или незнание как инициацию не-

¹ Ibid. — P. 177-178.

² Ibid. — P. 178.

предсказуемых событий) как свидетельство ограниченности воли и невозможности в этих условиях осуществиться самой моральной удаче. Предпосылкой моральной удаче является возможность выбора между определенным моральным уровнем поступка — действовать ради большего блага или бездействовать во избежание большего зла. Отсутствию этого градуирования, по мысли Мора, приводит только к тому, что деятель *обречен на неудачу*, ибо не понимает, когда ему следует осуществлять свою свободу. Поэтому, отмечает Мор, в данном случае моральная неудача (*misfortune*) превращается в грех или преступление (*sin, crime*), «когда человек должен был воздержаться от одного и исполнить другое»¹.

Таким образом, в результате данного исследования, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, в этике Генри Мора присутствует понятие (моральной) удаче, как новый компонент этической теории, отражающий, с одной стороны, ориентацию Мора на практический, проактивный характер этики, с другой стороны, на свободу как предпосылку этически значимой деятельности. Данное обстоятельство отражало происходившие в европейской этике раннего Нового времени изменения, и отразилось на моральной философии XVII- XVIII вв.

Во-вторых, понятие «удачи» в этике Мора вполне сопоставимо с тем пониманием «моральной удаче», что развивается в современной этике. Оно также означает стечение обстоятельств, которые позволили тому или иному поступку получить определенный нравственный характер безотносительно прямого намерения деятеля. Однако, если в современных концепциях моральная удача понимается как следствие контингентности нравственных обстоятельств, и вынужденности поступать так или иначе, то у Г. Мора, напротив, условием исполнения моральной удаче является осуществление нравственной свободы и выбора определенной стратегии поведения, а моральная удача ока-

¹ Ibid. — P. 180.

Савинов Р. В.

Нравственность и удача: проблема контингентности в этике Генри Мора

зывается частным случаем осуществления этой стратегии в ситуации недостаточной нравственной твердости.

Список литературы

1. Артемьева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. — М.: ИФРАН, 2011. — 196 с.
2. Апресян Р.Г. Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж. Локка // Историко-философский ежегодник-2006. — М.: Наука, 2006. — С. 132-151.
3. Бандуровский К.В. «Контингентное» в философии Фомы Аквинского и проблема свободы воли // Историко-философский ежегодник'99. — М.: Наука, 2001. — С. 64-72.
4. Гусейнов А.А., Иррлицц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль, 1987. — 589, [3] с.
5. Йодль Ф. История этики в новой философии. От Античности до конца восемнадцатого столетия. — 2-е изд. — М.: ЛИБРОКОМ, 2011. — 368 с.
6. Нагель Т. Моральная удача / пер. А. Черняка // Логос (философско-литературный журнал). — 2008. — № 1 (64). Этика добродетели. — С. 174-187
7. Шмонин Д.В. В тени Ренессанса; Вторая схоластика в Испании. — СПб.: Изд. СПбГУ, 2006. — 277 с.
8. Черняк А.З. Моральная удача // Логос (философско-литературный журнал). — 2009. — № 2 (70). Аналитическая философия в России. — С. 151-173
9. Bartholin C. Enchiridion Ethicum Seu Epitome Philosophiae Moralis. — [Rostock]: Hallerfordeus, 1622. — 117 p.
10. Cassirer E. The Platonic Renaissance in England. Trans. by J. Pettegrove. Austin: University of Texas Press, 1953. vii+207 p.
11. Keckermann B. Systema ethicae, tribus libris adornatum. — Hanoviae: Antonius, 1607. — 398 p.
12. More H. Opera omnia, tum quae latine tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate conata. — T. 2. — Londini: Macock, 1679. — xxvi, 772 p.
13. More H. Enchiridion ethicum. An Account of Virtue. — London: Tooke, 1690. — 302 p.

References

1. Artem'eva O.V. Angliĭskii ěticheskiĭ intellektualizm XVIII–XIX vv. [English Ethical Intellectualism in 18th to 20th centuries]. Moscow: IFRAN; 2011.
2. Apresian R.G. Ęticheskaĭa problematika v «Opyte o chelovecheskom razumenii» Dzh. Lokka [The Ethical Questions in the «Essay Concerning Human Understanding» by John Locke], in: Istoriko-filosofskii ezhegodnik-2006 [History of Philosophy Yearbook-2006], Moscow: Nauka; 2006. P. 132-151.
3. Bandurovskii K.V. «Kontingentnoe» v filosofii Fomy Akvinskogo i problema svobody voli [«Contingent» in the philosophy of Thomas Aquinas and the problem of free will], In: Istoriko-filosofskii ezhegodnik'99 [History of Philosophy Yearbook'99], Moscow: Nauka; 2001. P. 64-72.
4. Guseĭnov A.A., Irlits G. Kratkaĭa istoriĭa ětiki [Short History of the Ethics]. Moscow: Mysl; 1987.
5. Ŭodl' F. Istorĭiĭa ětiki v novoĭ filosofii. Ot Antichnosti do kontsa vosemnadtsatogo stoletĭiĭa [History of the Ethics in Modern Philosophy. From Antiquity to end of 18th century]. Moscow: LIBROKOM; 2011.
6. Nage' T. Moral'naĭa udacha [Moral Luck], In: Logos, 2008, No. 1 (64), pp. 174-187
7. Shmonin D.V. V teni Renessansa; Vtoraĭa skholastika v Ispanii [In the shadow of Renaissance: Second Scholasticism in Spain], Saint-Petersburg: SPbGU Publ.; 2006.
8. Cherniak A.Z. Moral'naĭa udacha [Moral Luck], In: Logos, 2009, No. 2 (70), pp. 151-173
9. Bartholin C. Enchiridion Ethicum Seu Epitome Philosophiae Moralis, [Rostock]: Hallerfordeus; 1622.
10. Cassirer E. The Platonic Renaissance in England, trans. by J. Pettegrove. Austin: University of Texas Press: 1953.
11. Keckermann B. Systema ethicae, tribus libris adornatum. Hanoviae: Antonius; 1607.
12. More H. Opera omnia, tum quae latine tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate conata, t. 2, Londini: Macock; 1679.
13. More H. Enchiridion ethicum. An Account of Virtue. London: Tooke; 1690.