



НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ, 2 ТОМ

ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Этические учения Абеляра,
Аквинского, Дунса Скота и Оккама



Цель – анализ этических вопросов в учениях философов Средневековья, в частности, Абеяра, Аквинского, Дунса Скота и Оккама.

План

1. Этика намерения Абеяра.
2. Этическая система Аквинского.
3. Дунс Скот о божественном законе.
4. Этика Оккама.

Ключевые слова

Воля, действие, намерение, ответственность, волевой элемент намерения, когнитивный элемент намерения, долг, внутренние действия, внешние действия.

Данная лекция посвящена анализу этических вопросов в философии Абеяра, Аквинского, Дунса Скота и Оккама, рассмотренных Энтони Кенни в восьмой главе его книги.

В нравственном учении Августина большое внимание уделяется важности мотива, или всеобъемлющего желания, с которым выполняются действия. Но среди христианских моралистов был тот, кто придавал большое значение намерению в нравственности. Это был Абеяра. В своей «Этике», в разделе, под названием «Познай себя», он возражал против общего учения, что убийство людей или прелюбодеяние были неправильными действиями. Неправильно, по его словам, не само действие, но состояние души, в котором оно совершается. «Не то, что делается, но с каким умом это делается, вот что ценит Бог; наказание и прославление исполнителя покоятся не в его действиях, а в его намерениях».

Абеяра различает «волю» (*voluntas*) и «намерение» (*intentio, consensus*). Воля, строго говоря, есть желание чего-то ради себя самого; и грех не в желании, а в согласии. Может быть грех без воли (когда беглец убивает в самообороне) и плохая воля без греха (как похотливые желания, от которых невозможно избавиться). Если мы возьмем «волю» в более широком смысле, тогда мы можем согласиться, что все грехи являются добровольными в том смысле, что они не неизбежны и что они являются результатом какого-то волеизъявления. Намерение или согласие, как представляется, состояние ума, которое больше связано со знанием, чем с желанием. Итак, Абеяра утверждает, что, поскольку можно совершить запрещенное действие невинно, – например, жениться на сестре, когда она не знает, что она сестра – зло должно быть не в действии, а в намерении или согласии.

Таким образом, плохое намерение может разрушить хороший поступок. Преступник может быть повешен справедливо, но если судья осудит его не из-за стремления к справедливости, а из-за ненависти к нему, он грешит. Более спорно Абеяра утверждал, что благое намерение может оправдать запрещенное действие. Евангелие говорит нам, что те, кто были исцелены Иисусом, не повиновались его повелению хранить свои исцеления в тайне. Они молодцы, потому что их мотив в пропаганде чудес был лучший из всех. Сам Бог, когда приказал Аврааму убить Исаака, приказал что-то, что было нехорошо делать, и заказывать злодеяние – это само зло. Но намерение Бога было хорошим, чтобы проверить веру Авраама; и «в этом намерении, Бог был прав в поступке, который был неправильным».

Неисполненное хорошее намерение может быть столь же похвально, как и хорошее действие. Двое мужчин решили построить богадельню. Один преуспевает, но второй лишается своих денег, прежде чем он смог осуществить свой план. Каждый заслуживает того же, что и другой: иначе мы должны будем сказать, что один человек может быть более добродетельным, чем другой, просто потому, что он богаче или удачливее.

Точно так же плохие намерения заслуживают порицания, как и плохие действия. Почему тогда наказывают за действия, а не за намерения? Абеяра был ранним сторонником доктрины строгой ответственности, доктрины, согласно которой *mens rea* (преступный умысел) не требуется для преступления. Наказание человека, говорит он, может быть справедливым там, где нет вины. Предположим, что женщина во сне перевернулась и задавила младенца, который лежал рядом с ней. Здесь нет греха, так как она не знала, что она делает; но она может быть справедливо наказана, чтобы сделать других более осторожными. Причина, почему мы



наказываем действия, а не намерения, заключается в том, что человек слаб и считает явное зло гораздо худшим явлением, чем скрытое. Но на страшном суде Бог не будет судить таким образом.

Следует ли из этого, что действия тех, кто преследует христиан в вере, за то, что они служат Богу, достойны похвалы? Не обязательно, говорит Абельяр, но они не более виновны, чем человек, который убивает товарища по ошибке вместо животного во время охоты в лесу. Однако иметь хорошие намерения недостаточно для того, чтобы человек верил, что он поступает хорошо.

Абельяр никогда не делал ясного различия между волевым и когнитивным элементом намерения, отмечает Кенни.

Доктрина Абельяра, – считает Кенни, – близка к лозунгу хиппи 1960-х годов: «Не так неважно, что вы делаете, пока вы искренни», и неудивительно, что современники Абельяра находили шокирующим его мнение, что наше понимание природного закона ограничивает возможности искренней нравственной ошибки. Совет Сенса осудил учение о том, что те, кто убил Христа в доброй вере, был свободен от греха, а также среди осужденных сентенций было следующее: «Человек не становится лучше или хуже из-за той работы, которую он делает».

Аквинский, как и Абельяр, придавал большое значение роли этических намерений. Однако он поместил понятие намерения в учение о природе человеческого действия, в котором он опирался на взгляды Аристотеля в его «Никомаховой этике», а также совершенствовал их. Аристотель, при описании действий человека, использует два ключевых понятия: добровольности и целеустремленности. Для него нечто является добровольным, если оно возникает свободно от принуждения или ошибки; и целеустремленным (*prohairesis*), если выбрано как часть общего плана жизни. Его концепция добровольности была слишком широкой, а концепция целеустремленности – слишком узкой для разграничения большинства моральных выборов повседневной жизни. При сохранении и совершенствовании концепции Аристотеля Аквинский ввел понятие намерения, чтобы заполнить пробелы между ключевыми понятиями Аристотеля.

Он объясняет концепцию следующим образом. Существует три типа действий: те, что являются целью самих себя; те, что являются средствами для достижения цели; и те, что мы делаем, возможно, без желания, как неизбежные сопровождения действий первых двух видов. Именно в действиях среднего вида мы проявляем намерение: мы намерены достичь цели средствами. В действиях третьего вида добро не преднамеренно, а просто добровольно. Добровольность – самая широкая категория; все, что преднамеренно, является добровольным, но не наоборот. Само намерение, хотя и не такое широкое, как добровольность, является более широким понятием, чем цель Аристотеля.

Человеческие поступки, по мнению Аквинского, можно разделить на три категории и в отношении моральной оценки. Некоторые виды действий – хорошие (например, пожертвование), некоторые – плохие (например, изнасилование), а некоторые – нейтральные (например, загородная прогулка). Каждое отдельное действие выполняется в определенных обстоятельствах с определенной целью. Плохое намерение может испортить хороший поступок (пожертвование из-за тщеславия), но хорошее намерение не может искупить плохой поступок (красть, чтобы отдавать бедным). Мы не можем совершать зло во имя добра.

Аквинский согласен с Абельяром, что доброта хорошего действия происходит от доброй воли, с которой она выполнена; но он говорит, что воля может быть только доброй, если она проявлена действием, причину которой можно одобрить. Но, в отличие от Абельяра, Аквинский настаивает, что добрая воля не может быть полностью искренней, если она не приведена в действие, когда появляется возможность. Только вынужденный отказ оправдывает неосуществление. Таким образом, Аквинский избегает парадоксов, которые принесли абеляровской теории намерения сомнительную репутацию.

Среди своих поклонников и критиков Аквинский имеет репутацию сторонника учения о естественном праве. Репутация не является полностью точной. Хотя он писал в иудео-христианской традиции, которая придает особое значение божественным заповедям, устанавливая какие действия следует считать законными или греховными, этическая теория Аквинского ставит на первое место не библейское понятие права, а аристотелевское понятие добродетели. Но хоть Аквинский показал сравнительно мало интереса к закону, как ключу к морали, он придавал понятию природы значительное место в своем учении о нравственности.



Аквинский стремится примирить Аристотеля с библейской этикой следующим образом. По Аристотелю, разум устанавливает цель действия и обеспечивает стандарт, по которому действия должны рассматриваться как добродетельные или порочные; в Библии стандарт установлен кодексом законов. Нет конфликта, утверждает Аквинский, потому что закон – это продукт разума. Рефлексия над сущностью человеческого действия и выбора, описанных Аристотелем, приводит к формированию набора окончательных практических принципов деятельности добродетели. Среди них высший принцип – библейское предписание любить ближнего как себя: принцип, который Аквинский считал первой и общей заповедью человеческой природы, самоочевидной для человеческого разума.

Люди используют свой разум для разработки законов для общего блага конкретных государств. Но миром в целом правит разум Божий. Вечный замысел провиденциального управления, существующий у Бога, как правителя Вселенной, есть закон в истинном смысле этого слова. Это естественный закон, заложенный во всех разумных формах, с естественной тенденцией преследовать цели, соответствующие ему. Именно эта тенденция становится выраженной, в конечном итоге, в принципах практического разума. Эти принципы обязывают нас любить Бога и любить ближнего, как самого себя. Именно путем применения этих принципов мы достигаем особых моральных правил для управления действиями в таких областях, как убийство, сексуальные отношения и частная собственность.

Фома Аквинский как моралист утверждает, что убийство, аборт, ростовщичество – все это нарушение естественного закона Бога. Но он структурировал свою этическую систему не вокруг концепции закона, а вокруг понятия добродетели, как пути к собственному осуществлению счастья. Именно Дунс Скот дал теории божественного закона центральное место, которое она стала занимать в мыслях христианских моралистов с этого времени. Дунс Скот согласен с Аристотелем и Аквинским, что люди имеют естественную тенденцию стремиться к счастью; но, кроме того, он постулирует естественное стремление добиваться справедливости. Естественная жажда справедливости – это склонность подчиняться моральному закону, какими бы ни были последствия для нашего собственного благополучия. Свобода человека состоит в силе взвешивать баланс между конфликтом требований нравственности и счастья.

Отрицая то, что люди ищут счастья во всех своих решениях, Дунс Скот повернулся спиной не только к Аквинскому, но и к давней традиции эвдемонистической этики, корни которой уходят к Платону и Аристотелю. Дунс Скот, конечно, вправе утверждать, что собственное счастье не является единственной возможной целью жизни. Человек может посвятить свою жизнь служению чужому счастью, или для содействия какой-то причине, которая вряд ли восторжествует при жизни. Дочь может отказаться от перспективы брака, и подходящей компании, и творческой карьеры для того, чтобы ухаживать за прикованным к постели родителем. Неубедительно говорить, что такие люди ищут свое счастье в том, что они делают.

В эвдемонистической традиции свобода мыслится, как способность выбрать между различными возможными способами достижения счастья; а прегрешения представляются, как результат неспособности правильно выбрать эти способы. Для Дунса Скота свобода распространяется не только на выбор predetermined цели, но и на выбор между независимой и, возможно, конкурирующей конечной целью. Вина за правонарушения возлагается меньше на неполноценное понимание, и больше на своеволие автономной воли.

Правильность или неправильность выбора воли определяется соответствием или не соответствием божественному закону. Все средневековые мыслители рассматривали проступки как нарушение божественного закона, но для Дунса Скота взаимосвязь между моралью действия и содержанием божественной заповеди было гораздо более прямым, чем у его предшественников.

Святой Фома постановил, что все десять заповедей относятся к естественному закону: из этого следовало, что Бог не мог обойтись без них, не мог дать людям разрешение действовать против них. Дунс Скот согласился, что исключения не могут допускаться в отношении заповедей, принадлежащих естественному закону; но он не согласился с тем, что все десять заповедей составляют часть этого закона.

Из этической теории Дунса Скота вытекают два важных следствия. Первое – ограничение человеческой способности к нравственным рассуждениям; второе – экстернализация понятия



греха. Естественный закон – это нравственный закон, который может быть обнаружен естественным разумом: принципы, которые касаются отношений людей друг с другом, не часть естественного права, однако мы можем быть уверены в них только в силу божественного откровения. Действие, нарушающее божественный закон, приводит человека в состояние греха; но, согласно Дунсу Скоту, это не приводит к внутренним изменениям в грешнике. Чувство вины не присуще преступнику: это просто внешний факт, что Бог принял решение о наказании. Оба этих тезиса Дунса Скота стали фундаментальными вопросами полемики во времена Реформации.

Этическая теория Оккама очень похожа на теорию Дунса Скота, несмотря на разногласия между двумя философами по метафизическим вопросам. Хотя его анализ свободы отличается от анализа Дунса Скота, Оккам согласен, что свобода является фундаментальной чертой человека, и что воля не зависит от разума. Даже выбор конечной цели свободен: человек может отказаться сделать счастье своей целью, полагая, что это состояние недостижимо для людей.

Как и Дунс Скот, Оккам ставит закон, а не добродетель, в центр этической теории. Он идет дальше, чем Дунс Скот, и подчеркивает абсолютную свободу Бога в установлении божественного закона. Тогда как Дунс Скот считал, что некоторые заповеди (например, заповедь любить Бога) были частью естественного закона, и производная их сила не от свободного решения Бога, но от самой его природы, Оккам учил, что моральная ценность человеческих поступков происходит полностью от суверенной, неограниченной воли Бога.

Долг является центром этической концепции Оккама. Люди обязаны следовать божественным заповедям; но Бог не обязан людям. Бог не нарушил бы никаких обязательств, если бы он приказал человеку ненавидеть самого Бога. Самим фактом, что Бог желает что-то, подтверждается правильность этого. Ни Бог, ни человек не будут грешить; Бог, потому что он не находится ни под каким обязательством, человек, потому что его действие не будет свободным, а наказуемы только свободные действия.

Оккам, как и его предшественники-аристотелики, говорит, что поступок делает добродетельным то, что он должен быть в соответствии с правильным рациональным суждением и, что он должен быть выполненным именно по этой причине. Опять же, он следует традиции, говоря, что человек должен действовать в соответствии с его совестью (то есть его рациональным моральным суждением), даже если это ошибка. Но эти аристотелевские замечания не вступают в конфликт с принципиально авторитарным характером его этики. Если мы должны следовать разуму и совести, это потому, что Бог повелел нам делать это. Предположительно, Бог, в своей абсолютной власти, может приказать нам не повиноваться нашей совести так же, как он может приказать нам ненавидеть Божественную благодать.

Если Божьи заповеди произвольны, может ли содержание божественного закона быть известным без откровения? Оккам ставит вопрос, может ли быть в моральном вопросе демонстративная наука. В ответ он делает различие между двумя видами нравственного учения. Есть положительная моральная теория, которая содержит законы, божественные и человеческие. Эти законы касаются действий добра и зла только потому, что они являются повелением или запрещением соответствующим законодателем. Но есть и другой вид моральной теории – вид, о котором говорит Аристотель, который имеет дело с этическими принципами. Положительная теория морали, говорит нам Оккам, не дедуктивна; но другой вид позволяет выводам быть продемонстрированными.

Для Оккама истинная тема морали не является публичным действием, таким как убийство и прелюбодеяние, а скорее частным, внутренним, действием воли. Никакой внешний акт сам по себе не может иметь моральной ценности, потому что любое внешнее действие может быть совершено безумцем, неспособным на добродетельные поступки. Действие, проведенное в соответствии с добродетельной волей, не имеет моральной ценности, дополнительной к нравственной ценности желающих. Сам же акт хождения в церковь добродетелен, если это сделано из благочестия, и порочен, если сделано из тщеславия. Самоубийца, который бросается с утеса, но кается при падении, переходит из порочного состояния в состояние добродетельное, без каких-либо изменений во внешнем поведении.

Мы уже встречались, в нравственном учении Абеяра, с подобной привилегированностью



внутреннего действия против внешнего. В нравственной концепции Оккам мы видим этот полный разрыв между внутренней и внешней жизнью.

Таким образом, мы рассмотрели этические вопросы в философии Абельяра, Аквинского, Дунса Скота и Оккама, проанализированные Энтони Кенни в восьмой главе его книги. В следующей лекции мы перейдем к теме Бога – главной теме в философии Средневековья.

Вопросы для закрепления темы

1. В чем различие между понятиями «воля» и «намерение» в философии Абельяра?
2. В чем суть доктрины строгой ответственности, сторонником которой был Абельяр?
3. Как Фома Аквинский объясняет свою концепцию этических намерений?
4. Как библейское понятие права и аристотелевское понятие добродетели примиряются в этической теории Аквинского?
5. Чем отличается этическая концепция Дунса Скота от предшествующих моральных теорий?
6. Какие важные выводы можно сделать из этической теории Дунса Скота?
7. Что является центром этической концепции Уильяма Оккама?
8. В чем проявляется разрыв между внутренней и внешней жизнью, в моральной философии Уильяма Оккама?

Литература

1. Anthony Kenny. Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy, Volume 2. – Oxford University Press. – 2014. – 352 p.
2. Кенни Э. Батыс философиясының жаңа тарихы, 2 том, Орта ғасыр философиясы. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2018. – 400 б.
3. Рассел Б. История западной философии. В двух книгах. Книга 1. – М.: Миф, 1993. – 512 с.
4. Соколов В. В. Средневековая философия. – М.: Высш. школа, 1979. – 448 с.