Санкт-Петербургский государственный университет

***ВАСИЛЬЕВ Алексей Михайлович***

**Выпускная квалификационная работа**

***Нарративный подход к тождеству личности в этике добродетели***

Уровень образования: магистратура

Направление *47.04.01 «Философия»*

Основная образовательная программа *BM.5864.2020 «Философский дискурс современности»*

Научный руководитель:

заведующий[Кафедрой логики](https://philosophy.spbu.ru/ru/institut/kafedry/kafedra-logiki.html), институт философии СПбГУ к.филос.н., старший преподаватель, КАРПОВ ГЛЕБ ВИКТОРОВИЧ

Рецензент: ведущий научный сотрудник,

[НИУ ВШЭ в Санкт-Петербурге](https://spb.hse.ru/) / [Санкт-Петербургская школа социальных наук и востоковедения](https://spb.hse.ru/soc/) / [Департамент социологии](https://spb.hse.ru/soc/soc/), к.филос.н,

доцент,

ЛЕВИН СЕРГЕЙ МИХАЙЛОВИЧ

Санкт-Петербург

2022

**Содержание**

[Введение 3](#_Toc103045735)

[Глава 1. Исторический контекст развития этики добродетели 8](#_Toc103045736)

[1. Античность 10](#_Toc103045737)

[2. Средневековье 19](#_Toc103045738)

[3. Пострелигиозная добродетель 30](#_Toc103045739)

[Глава 2. Этика добродетели в ХХ веке 43](#_Toc103045740)

[1. «Современная моральная философия» 44](#_Toc103045741)

[2. «Намерение» и теория действия 49](#_Toc103045742)

[3. «После добродетели» 53](#_Toc103045743)

[Глава 3. Нарративный подход к этикaе добродетели 61](#_Toc103045744)

[1. Общие положения нарративной концепции 61](#_Toc103045745)

[2. Нарратив в эстетике 67](#_Toc103045746)

[3. Преимущества нарративного подхода в этике добродетели 71](#_Toc103045747)

[Заключение 76](#_Toc103045748)

[Список литературы 80](#_Toc103045749)

# Введение

Данная работа изучает возможность применения нарративного подхода к этике. Во многом можно спутать эту тему с описанием просто нарративного подхода в философии сознания. Дело в том, что один из возможных вариантов решения проблемы тождества личности, называется «нарративным». Запутанность может внести и то, что философы сознания довольно часто ссылаются на одного из крупных этиков добродетели (Макинтайра). Однако не стоит думать, что текст будет посвящен по большей части ему. Как видно из второй части названия этой работы, в значительной степени под наш анализ подпадёт этика добродетели.

**Объектом** данного исследования выступает этика добродетели. **Предметом** является нарративный подход, как средства анализа личности в этике добродетели.

**Целью** данной работы будет обнаружение лучших удовлетворительных объяснений сущности добродетели и лучшего понимания нарратива личности через наложение двух этих матриц друг на друга.

Чтобы достичь данной цели, мы поставили перед собой ряд **задач**:

* Реконструировать истоки этики добродетели, по возможности внести свои историко-философские дополнения.
* Определить основные вехи «ренессанса» этики добродетели, выделив из него основные нарративные моменты, интересующие нас.
* Установить степень адекватности нарративного подхода в данной области, очертить дополнительные сферы его применения и сформировать ясную структуру такого способа наложения.

В качестве основных **методов** при работе мы выделяем нарративный анализ, концептуальный анализ, контент-анализ, компаративистский анализ.

**Актуальность** исследования исходит из того, что, *во-первых*, этика добродетели переживает «ренессанс» начиная с середины прошлого столетия. *Во-вторых*, мы исходим из исторической широты обхвата этой области. Как мы показываем в работе, рамки её проходят по меньшей мере от античности и до самых недавних исследований. К тому же даже в работах исследователей, которые формально не имеют отношения к этике добродетели, мы можем увидеть свойственную ей проблематику (как мы покажем это на примере Фуко). В-третьих, мы покажем его широчайшую применимость, от философии сознания до эстетики. Таким образом, мы думаем, что в полной мере ответили на вопрос об актуальности.

Так как исследование покрывает по меньшей мере две философских области (этику добродетели и нарративный подход), то нам стоит осветить **разработанность** сразу под несколькими углами. По отдельности эти зоны исследования сейчас находятся, пожалуй, на пиках своей популярности. Соответственно, существует огромное количество работ, посвящнных этим темам. Со стороны нарративного подхода больший вклад внесли У. Фишер, Д. Денет, П. Рикёр, Д. Б. Волков, Е. В. Робустова. Что касается этики добродетели, то стоит выделить Э. Энском, П. Гича, Ф. Фут, М. Слоут, Р. Хёртхаус, К. Свонтон, А. В. Разина, А. Р. Каримова. Что же касается непосредственного соединения двух течений, которым и занята эта работа. То наибольшую значимость для обоих направлений имеет Макинтайр. Однако его беспокоит лишь исторический нарратив, и может быть, отчасти нарратив описания действия. В своей же работе мы представили наиболее стройную трёхчастную концепцию применения нарратива в этике добродетели.

Говоря о научной **новизне**, стоит сказать, что начиная с формулировки темы, мы привносим новый взгляд на проблему. Как уже говорилось ранее, значительный обзор данной темы производил лишь Макинтайр, рассмотрение которого, касалось только узкой области. Мы же обстоятельно подошли к данному вопросу и пришли к уникальным результатам исследования. Во-первых, касается это включения в классический корпус трудов по этике добродетели ещё и арабских перипатетиков. Для прояснения стоит сказать, что существуют работы, включающее основные термины этики добродетели (эвдемония, добродетель, фронезис) при рассмотрении восточных перипатетиков. Однако посвящены они совершенно другим темам (по большей части философии политики и философской антропологии). Оговорённые выше термины просто переносятся из восточных текстов как фон. Мы же заостряем внимание на этой ветви философии именно в разрезе этики добродетели. Также в качестве историко-философской новации мы включили тексты Фуко в аретологическое рассмотрение, что дало свои значительные плоды. Через понимание личности этим французским философом мы рассмотрели эстетическую область сквозь нашу призму. Результатом такого рассмотрения, стала констатация того факта, что, используя термины этики добродетели, мы можем составлять вполне адекватные описания предметов искусства. По крайней мере это работает в отдельных видах творчества (кэмпе). Однако самыми основными достижениями нашей работы является то, что, во-первых, мы можем по-новому определять тождество личности, конституируя её в терминах добродетели. Во-вторых же, при анализе мы смогли прийти к системе нарративов, которые, как нам кажется, в наибольшей адекватности описывают такую «добродетельную» личность.

**Структурно** работа состоит из трёх глав, введения и заключения. Каждая глава, в свою очередь, поделена на три параграфа. Объём работы составляет 82 страницы.

Произведём краткий обзор каждого параграфа:

Первая глава посвящена реконструкции классической этики добродетели (до её возрождения в ХХ веке). Так, *первый параграф* посвящён античности, но в большей части «краеугольному камню» всей аретологии – учению Аристотеля о добродетели. Здесь мы знакомимся с тремя основными понятиями: добродетель, эвдемония, фронезис. *Второй параграф* переводит фокус внимания на средневековье. Мы видим, как идеи Аристотеля видоизменяются под воздействием монотеистических представлений. Отдельное внимание здесь уделяется наименее разработанной в этике добродетели арабской философии. Третий параграф открывает для нас пострелигиозную реакцию. Здесь в идеях Ницше и Фуко мы видим новый оригинальный взгляд на добродетель. В этом месте мы уже активно, в открытом виде применяем нарративный подход.

Вторая глава полностью посвящена этике добродетели ХХ века. Здесь также по пути всего повествования мы будем отмечать нарративные моменты в представленном нам содержании. В *первом параграфе* мы разбираем работу «Современная моральная философия», с которой начинается возрождение аристотелизма в ХХ веке. Лучше понять идеи, изложенные там, нам помогает концепт грубых фактов. Далее во *втором параграфе* мы переходим к идеям философии действия, которые, по нашему мнению, в изложении Энском плотно связаны с философией сознания. Здесь мы видим, во-первых, связь добродетели с добродетельным поступком. Во-вторых, говорим о моральной ответственности, что ещё раз укрепляет позиции этики добродетели в сравнении с другими моральными системами. Третий параграф посвящён Макинтайру, его взгляду на классических этиков добродетели и тому, как он выносит вердикт «постпросвещенческой морали». Также останавливаемся на его историческом нарративе.

Далее в третьей главе мы полностью анализируем собранное содержание в терминах нарратива. *В первом параграфе* перед нами стоит задача собрать все аспекты нарратива имплицитно или вскользь упомянутые в тексте. Более подробно описываем мы и сам нарративный подход. Далее через работу Сонтаг во *втором параграфе* мы накладываем нашу методологическую матрицу на новые разделы философии (эстетику). И показываем, что можем анализировать их в такой парадигме, выделяя таким образом новые характеристики произведения искусства. Третий параграф в конечном виде оформляет наш трёхчастный нарративный метод анализа добродетели. А также обосновывает перенос терминов этики добродетели на философию сознания.

Тезисы данной диссертации были отражены в 5 **статьях**, все из которых входят в РИНЦ:

* «Уязвимости нарративной концепции тождества личности» (журнал «Философские контексты современности: принцип RATIO и его пределы»);
* «Нарративная концепция тождества личности в интернет пространстве» (журнал «Актуальные проблемы социального развития: философские и социологические исследования»);
* «Чем хорош элиминативизм?» (Журнал «Итоговая конференция студентов Казанского федерального университета»);
* «Нагель и Хайдеггер: что значит быть» (Журнал «Общество 5.0: парадоксы цифрового будущего»);
* «Агностицизм сознания» (Журнал «Итоговая конференция студентов Казанского федерального университета»).

# Глава 1. Исторический контекст развития этики добродетели

Первая часть представляет из себя некую «генеалогию» добродетели. Не разобравшись в которой, мы не можем на серьёзном теоретическом уровне подходить к вопросу современной проблематики этики добродетели. Так, поняв, к чему отсылают нас этики ХХ века, мы надеемся лучшим образом схватить изложенную мысль.

Как мы знаем, впервые разговор о добродетели был поднят в античности. Основным источником принято считать «Никомахову этику» Аристотеля, хотя зачатки идей добродетели мы можем наблюдать и раньше. Позже, в средневековые, христианские и исламские идеи переложили эллинские представления на свой лад и стали по-своему описывать пороки и добродетели через религиозную дихотомию греха и благодеяния. Одной из последних точек, которую мы опишем в нашем обзоре пути к этике добродетели, будет Ницше. С его образом сверхчеловека и того, какие ценности данный философ понимает под добродетелями в противовес христианской позиции.

В качестве эпиграфа здесь может быть использована фраза Макинтайра из работы «После добродетели»: «Ключевая часть моего тезиса состоит в том, что современная мораль и практика могут быть поняты только в качестве ряда фрагментарных пережитков прошлого и что неразрешимые проблемы, которые они породили для современных теоретиков морали, останутся таковыми до тех пор, пока они не будут хорошо поняты.»[[1]](#footnote-1). Забегая вперёд скажем, что каждая историческая эпоха имеет свой нарратив (контекст), утратив который мы обречены строить теории на уже разрушенном фундаменте. В первой главе данной диссертации будет предпринята попытка реконструкции такого исторического фундамента.

## Античность

В менее явной форме учение о добродетелях рассматривается в диалоге «Менон», который, в свою очередь, полностью посвящён вопрошанию о добродетели. В нём Сократ утверждает о добродетели, во-первых, то, что ей нельзя научиться: «Об этом, Менон, мне мало заботы, с ним мы еще побеседуем. А коль скоро мы с тобой на протяжении всей нашей беседы хорошо искали и говорили, то получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то лишь по божественному уделу, помимо разума, разве что найдется среди государственных людей такой, который и другого умеет сделать государственным человеком. Если бы он нашелся, то о нем можно было бы сказать, что он среди живых почти то же самое, что Тиресий, по словам Гомера, среди мертвых: ведь о нем поэт говорит, что "он лишь с умом, все другие безумными тенями веют". Такой человек был бы среди нас как подлинный предмет среди теней, если говорить о добродетели.»[[2]](#footnote-2). Во-вторых же, отрицает возможность перечисления добродетелей, в ответ на реплику Менона, но говорит об идеи добродетели как таковой: «А вот что: я просил тебя сказать, что такое добродетель вообще, а ты не только не сказал этого, но и стал утверждать, будто всякое дело есть добродетель, если оно совершается с участием добродетели,-- так, словно ты уже сказал, что такое добродетель вообще, а я понял это, хоть ты и раздробил ее на части. Поэтому мне кажется, милый Менон, надо снова задать тебе тот же, первый, наш вопрос: что такое добродетель? Иначе выходит, что все совершаемое с участием добродетели есть добродетель. А ведь это и утверждает тот, кто говорит, будто все совершаемое, по справедливости, и есть добродетель. Или, по-твоему, не надо снова задавать того же вопроса? Уж не думаешь ли ты, будто кто-нибудь знает, что такое часть добродетели, не зная, что такое она сама?»[[3]](#footnote-3).

Иные же представления Платон высказывает в своих поздних диалогах. Самым артикулированным образом своё понимание данной проблематики представляет в IV главе «Государства». Там он представляет непосредственный список добродетелей, которые являются общими как для человека, так и для государства: «– Ясно, что оно мудро, мужественно, рассудительно и справедливо»[[4]](#footnote-4). Этот список войдёт в формирование образа кардинальных добродетелей, который будет особенно актуален для средневековой философии (об этом подробнее будет написано далее).

Более значимый вклад в разработку учения о добродетели внёс Аристотетель в своей «Никомаховой этике», философ вводит и характеризует три основные понятия, которые в дальнейшем возродят этики добродетели ХХ века в своих работах: добродетель (и порок, как обратная её сторона), фронезис и эвдемония. В некотором смысле вся книга посвящена прояснению этих трёх понятий.

Начнём с первого из них. Добродетель (или «арете») сперва описывается через середину между недостатком и избыточностью, порок же, в свою очередь, представляет как раз таки либо недостаток, либо избыток добродетели. Вот что пишет сам Аристотель: «Итак, добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек. Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых - от избытка, другой - от недостатка. А еще и потому [добродетель означает обладание серединой], что как в страстях, так и в поступках [пороки] преступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает.»[[5]](#footnote-5).

Также важной частью добродетели, о которой говорит Аристотель, является её двоякая природа. Выделяется нравственный вид добродетели (соответствующий неразумной природе души) и мыслительные (соответствующие разумной): «Итак, при наличии добродетели двух [видов], как мыслительной, так и нравственной, мыслительная возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная (ethike) рождается привычкой (ex ethoys), откуда и получила название: от этос при небольшом изменении [буквы].»[[6]](#footnote-6). И здесь, в отличие от Платона, говорится о том, что добродетели не являются врождёнными или данными богами, но берут своё начало в научении и образе действия: «Отсюда ясно, что ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе, ибо все природное не может приучаться (ethidzein) к чему бы то ни было. Так, например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх, приучай его, подбрасывая вверх хоть тысячу раз; а огонь не [приучится двигаться] вниз, и ничто другое, имея по природе некий [образ существования], не приучится к другому.»[[7]](#footnote-7).

В шестой книге Аристотелем развивается понятие фронезиса, которое мы упоминали выше. Обычно на русский язык данный термин переводится как «рассудительность» или «практическая мудрость». Лучше всего суть данного понятия можно определить через мудрость, что и делает автор. Последнюю он описывает как присущую многим видам деятельности (мудрость камнереза, мудрость скульптора), однако предполагается наличие мудрости и как таковой. Суть последней состоит в знании самих добродетелей, а также наличие отчета о своих действиях и их последствиях. Цитата из шестой книги: «Итак, ясно, что мудрость — это самая точная из наук. А значит, должно быть так, что мудрец не только знает [следствия] из принципов, но и обладает истинным [знанием самих] принципов (pen tas arkhas aletheyein).»[[8]](#footnote-8). Заключительной же чертой мудрости, которая важна для нас, является её направленность исключительно на идеальное, что и различает её с фронезисом: «Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость — это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома, и признают, что знают они [предметы] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют.»[[9]](#footnote-9).

Переходя непосредственно к сути фронезиса, стоит сказать, что она заключается не в исследовании абстракций или мудром бездействии, но в поступке, ведущем к благу: «Рассудительность же связана с человеческими делами и с тем, о чём можно принимать решение; мы утверждаем, что дело рассудительного — это, прежде всего, разумно принимать решения (to ey boyleyesthai), а решения не принимают ни о вещах, которым невозможно быть и такими и инакими, ни о тех, что не имеют известной цели, причем эта цель есть благо, осуществимое в поступке. А безусловно способный к разумным решениям (еуboylos) тот, кто благодаря расчету (kata ton logismon) умеет добиться высшего из осуществимых в поступках блага для человека.»[[10]](#footnote-10). Фронезис также должен иметь понимание как о частном, так и об общем: «И не только с общим имеет дело рассудительность, но ей следует быть осведомленной в частных [вопросах], потому что она направлена на поступки, а поступок связан с частными [обстоятельствами]. Вот почему некоторые, не будучи знатоками [общих вопросов], в каждом отдельном случае поступают лучше иных знатоков [общих правил] и вообще опытны в других вещах. Так, если, зная, что постное мясо хорошо переваривается и полезно для здоровья, не знать, какое [мясо бывает] постным, здоровья не добиться, и скорее добьется [здоровья] тот, кто знает, что постное и полезное для здоровья [мясо] птиц. Итак, рассудительность направлена на поступки, следовательно, [чтобы быть рассудительным], нужно обладать [знанием) и того и другого [— и частного, и общего] или даже в большей степени [знанием частных вопросов].»[[11]](#footnote-11). Более того, Аристотель усиливает эту мысль в противопоставлении ума и рассудительности, где говорит, что последняя принадлежит скорее чувству: «Рассудительность, таким образом, противоположна уму, ибо ум имеет дело с [предельно общими] определениями, для которых невозможно суждение, [или обоснование], а рассудительность, напротив, — с последней данностью, для [постижения] которой существует не наука, а чувство, однако чувство не собственных [предметов чувственного восприятия], а такое, благодаря которому {в математике} мы чувствуем, что последнее [ограничение плоскости ломаной линией] — это треугольник, ибо здесь и придется остановиться. Но [хотя] по сравнению с рассудительностью это в большей степени чувства, оно представляет собою все-таки особый вид [чувства].»[[12]](#footnote-12). Немаловажным аспектом здесь является и то, что фронезис в первую очередь заботится о личном благе человека, хотя достижение истинного блага и не доступно исключительно через таковое: «Итак, знание {блага] для себя будет одним из видов познания, но он весьма отличается от прочих. И согласно общему мнению, рассудителен знаток собственного блага, который им и занимается; что же до государственных мужей, то они лезут в чужие дела. … Люди ведь преследуют свое собственное благо и уверены, что это и надо делать. Исходя из такого мнения, и пришли [к убеждению], что эти, [занятые своим благом люди], рассудительные, хотя собственное благо, вероятно, не может существовать независимо от хозяйства и устройства государства. Более того, неясно и подлежит рассмотрению, как нужно вести свое собственное хозяйство.»[[13]](#footnote-13).

Перейдём к тому, ради чего осуществляется весь путь добродетелей и том, к чему в итоге должен прийти добродетельный человек. А именно, мы говорим об эвдемонии. На русский язык данное понятие обычно переводят как «счастье», «процветание» или «благость». Описание эвдемонии начинается с иерархии целей. В этом месте говориться, что одни цели служат средством для других, но есть и такие, которые являются наиболее совершенными и не используются в качестве средства для других целей. Такой конечной целью Аристотель признаёт эвдемонию: «Принято считать, что прежде всего такой целью является счастье. Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почет, удовольствие, ум и всякая добродетель избираются как ради них самих (ибо на каждом из этих [благ], пусть из него ничего не следует, мы бы все-таки остановили выбор), так и ради счастья, ибо они представляются нам средствами к достижению счастья. Счастье же никто не избирает ни ради этих [благ], ни ради чего-то другого.»[[14]](#footnote-14). Более того, в тексте утверждается, что эвдемония не только замыкает цепь целей, но также является и выходящим из ряда других благ – наиболее совершенным, высшим благом, а кроме того, в некоторой степени самодостаточным: «Кроме того, [мы считаем, что счастье] больше всех [благ] достойно избрания, но в то же время не стоит в одном ряду с другими. Иначе счастье, разумеется, [делалось бы] более достойным избрания с [добавлением даже] наименьшего из благ, потому что добавлением создается перевес в благе, а большее из благ всегда достойнее избрания. Итак, счастье как цель действий — это, очевидно, нечто совершенное, [полное, конечное] и самодостаточное.»[[15]](#footnote-15).

Стоит прояснить и связь идеального понятия эвдемонии с материальным миром. Вопрос этот связан с понятием добродетелей, ведь, очевидно, что даже самые добродетельные люди по стечению внешних обстоятельств могут не обладать эвдемонией. Средства для совершения благих поступков являются необходимым условием прихода к эвдемонии: «Однако, по-видимому, для счастья нужны, как мы сказали, внешние блага, ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств. … А потому для счастья, как мы уже сказали, нужны, видимо, еще и такого рода благоприятные обстоятельства (eyemeriai).»[[16]](#footnote-16).

Однако же стоит уточнить, что эвдемония не может прийти к человеку не идущем путём добродетели. Так русский перевод этого слова «счастье» может вводить нас в некоторую понятийную аберрацию и быть ассоциирован, например, с удовольствием. По Аристотелю человеку не подобает отходить от пути добродетели, где последняя, как и наличие материальных средств является необходимым условием достижения эвдемонии. По тому же принципу Аристотель говорит, что добродетелью может обладать только человек, обладающий фронезисом и осуществляющий деятельность руководствуясь им: «Мы, стало быть, разумно не называем счастливым ни быка, ни коня и никакое другое животное, ведь ни одно из них не может оказаться причастным такой деятельности. По той же причине и ребенок не является счастливым, ибо по возрасту он еще не способен к таким поступкам (оуро praktikos), а кого из детей так называют, тех считают блаженными, уповая на будущее. Ведь для счастья, как мы уже сказали, нужна и полнота добродетели, и полнота жизни.»[[17]](#footnote-17).

Итак, Аристотель заложил важнейшую основу этики добродетели как в терминологическом, так и в объяснительном плане. В дальнейшем при возрождении данного течения в ХХ веке все термины и их значения перейдут в работы современных моральных философов. Хоть смысл и применение многих из них будут менять свои оттенки. Повторим ещё один раз вкратце связь основных понятий. Добродетель, стоящая в основе всего учения, понимается, как то, чему человек учится во время своего практического следованию данному пути. Однако усвоенные общие положения мало что дают добродетельному человеку. В качестве оптимального способа применения добродетели существует фронезис, который отвечает за использование добродетели в частной ситуации, что по Аристотелю является более существенным, чем общие правила. И наконец конечной целью, и причиной для нас следовать добродетели, является эвдемония – высшее благо, необходимость стремления к которому для всех субъектов Аристотель не ставит под вопрос. Но, как мы и говорили выше, следование пути добродетели не всегда приводит нас к эвдемонии. Необходимыми также являются и материальные условия или удача («Именно поэтому некоторые отождествляют со счастьем удачу (eytykhia), в то время как другие — добродетель.»[[18]](#footnote-18)).

## Средневековье

Переходя к средневековой философии, мы бы хотели отметить, что часто этику добродетелей ассоциируют исключительно с христианским учением. Но, как нам кажется, не менее важным было бы осветить арабо-исламскую философию в данном разделе. Более того, практически не существует научных работ, исследующих арабскую философию с позиций этики добродетели. Данный факт, на наш взгляд, является странным, так как, во-первых, очевидно влияние Аристотеля на эту ветвь философии. Во-вторых, многие темы, освещаемые в арабской философии, почти полностью соответствуют этике добродетели. В рамках восточного перипатетизма перенимается традиционный терминологический аппарат Аристотеля в рамках этики, но также присутствуют важнейшие прояснения, которые нам стоит разобрать дальше.

В своей работе «О достижении счастья» Аль-Фараби выделяет 4 вида добродетели: теоретические добродетели, мыслительные добродетели, этические добродетели и практические искусства. Теоретические направлены на постижение вещей и формирование убеждений о них. Однако непроясненным остаётся вопрос о том, каким образом люди приходят к разным убеждениям касаемо одних и тех же вещей. При постижении вещей мы ставим определённые исследовательские цели, в рамках которых реализуем познание вещи. В случае же, когда нам кажется, что при прохождении одного пути, мы приходим к разным целям, имеет место эпистемическая ошибка: «Невозможно, чтобы один путь приводил нас в искомых целях к различным убеждениям. Должны существовать различные пути, которые в тех или иных искомых целях приводят нас к различным убеждениям, однако мы не ощущаем их [путей] различия и разнообразия и полагаем, что идем к любой искомой цели одним и тем же путем. В поисках какой-то искомой цели мы должны использовать тот путь, которому свойственно вести нас к убеждению и мнению относительно [истины], но мы не ощущаем этого и у нас создается впечатление, что это один и тот же путь, что тот путь, которым мы шли во втором [случае] — это тот же самый [путь], которым мы шли в первом [случае]. Такое положение мы наблюдаем в большинстве случаев и у себя, и у большинства людей, занятых исследованием и изучением.»[[19]](#footnote-19). Этот аспект в дальнейшем поможет нам прийти к пониманию истоков добродетелей.

Путь же к добродетели в работах Аль-Фараби довольно поэтично называется «искусством» и именно в овладевании искусствами и состоит основной процесс овладения добродетелями. И здесь автор ещё дальше уходит от трактовок Платона, говоря, что добродетели не только не врождены нам, но даже врождённые качества не дают нам понимания о том, какая деятельность является искусством и ведёт к истине, а какая нет. Важен здесь и порядок получения предпосылок, создаваемый при обучении для формирования подлинного пути к истине: «…чтобы наши врожденные способности к познанию, заложенные в нас от природы, были направлены на [овладение] искусством, дающим нам знание об этих [путях], поскольку наши врожденные способности недостаточны для того, чтобы отличить эти пути одни от других. Это [достигается], если мы получаем достоверные знания о том, какими условиями и положениями [определяются] первые посылки и какой должен быть их порядок, чтобы они обязательно привели изучающего к самой истине и достоверному знанию о ней»[[20]](#footnote-20). Из этой части текста мы можем уяснить то, что источник добродетели не только не врожден, но даже искусство обретения её приобретается нами в порядке научения. Также затрагивается сущность этого искусства, которое не представляет из себя набора правил. Но при освоении его важен порядок, с которым мы подходим к постижению добродетелей, что создаёт правильный путь к истине.

Далее разбирая источники добродетели, мы обратимся к трактату «О душе». В данном тексте Аль-Фараби разводит понятия актуального и потенциального разума. Потенциальный разум описывается как некое представление реальных вещей для конкретного сознания в рамках его способности отвлечь от материи иные свойства: «Сей разум есть способность к абстрагированию Потенциальный разум - это некая душа, часть души, одна из сил души или нечто, чья самость готова или подготовлена отвлечь от материй все сущности и формы сущих, делая всех их формой или формами для себя. От материй, в которых они находятся, эти отвлеченные от материй формы абстрагируются лишь для того, чтобы стать формами в означенной самости. Сии формы, отвлеченные от их материй и ставшие формами в данной самости, — это «умопостигаемые / интеллигибелии». Они так называются по имени той самости, которая абстрагирует формы сущих и делает их собственными формами.»[[21]](#footnote-21). Хотя данные выражения можно трактовать исключительно гносеологически, сам Аль-Фараби связывает разум с добродетелью ранее в тексте: «Тогда под «разумным [человеком]» понимается только тот, кто добродетелен и сообразителен в нахождении блага / добра, каковое следует предпочитать, или зла, каковое следует избегать; и в этом эпитете отказывают тому, кто сообразителен в нахождении зла, называя такового «ловкачом», «хитрецом» и тому подобными именами.»[[22]](#footnote-22). Более интересным же моментом является то, что автор говорит об актуальном разуме. Проинтерпретировав интеллигебелию, как добродетель в разуме, мы можем прийти к возможности её постижения внутри добродетельного человека. Таким образом, из актуальной формы фронезиса добродетель перейдет в разряд сущности в разуме, которая может быть абстрагирована посредством потенциального разума: «Когда интеллигибелия актуально пребывает [в разуме], она становится одним из сущих в мире и как интеллигибелия уже причисляется к совокупности сущих. Но все сущие таковы, что они способны быть умопостигаемыми и становиться формами для означенной [интеллектной] самости. А коли так, то данной интеллигибелии, которая уже есть актуальная интеллигибелия и актуальный ум, ничего не препятствует [вновь] сделаться предметом умопостижения. В таком случае умопостигается именно то, что уже представляет собой актуальный ум. Ведь вещь, ставшая актуальным умом благодаря тому, что некоторая интеллигибелия сделалась формой для нее, может оказаться актуальным умом только по отношению к данной форме, но потенциальным умом по отношению к другой интеллигибелии, которая еще не актуально пребывает в ней. Но как только эта другая интеллигибелия актуально появляется у нее, вещь становится актуальным разумом благодаря и той интеллигибелии, и другой.»[[23]](#footnote-23).

Ибн-Сина в своём «Трактате об этике» также начинает с перечисления добродетелей, а после говорит о срединном пути («поскольку большинство из этих добродетелей являются серединами между пороками, а какое-то из этих достоинств может быть серединой промеж двух недостатков, такими, например, как чрезмерность и крайность, который присущ добродетели»[[24]](#footnote-24)). Справедливость же выделяется особенно, как совокупность сил совершенства. Все же основные добродетели являются её видами или составными частями. Однако же здесь удача понимается не как альтернативное объяснение достижение добродетели, а прямым следованием добродетельному пути: «Стало быть, тот, кто обязал себя перед Аллахом следовать этим путём и исповедовать эту веру, то Аллах всегда с ним и ему дарует удачу и успех в том, чего он желает и добивается, своею милостью и бескрайней щедростью.»[[25]](#footnote-25).

Склонности же характера от природы в работах Ибн-Сина не выражены. Он говорит о врождённой силе, которой обладает каждый человек, и через которую могут воспитываться как добродетели, так и пороки. Также важным моментом является здесь и то, что порочный поступок может совершать и человек вполне добродетельный. Из этого мы можем понять, что этика добродетели не является этикой строгих запретов или нерушимых кодексов: «Основная суть этого вопроса заключается в общеизвестном положении о том, что человек по природе наделён силой, благодаря которой он совершает как хорошие, так и плохие поступки. Все нравы - и хорошие и плохие - являются приобретенными и человек может совершить скверный поступок, даже когда он может быть не склонен к этому и обладает нравом, предрасположенным к совершению благородного поступка, а когда его душа соприкасается с таким нравом, который может сам по себе перейти к противоположному нраву, то человек обретает хороший нрав, он приобретает его либо когда человеку не присущ нрав, либо когда его душа переходит, соприкасаясь с ним, от одного нрава к другому и это есть привычка. Под привычкой я подразумеваю повторение одного и того же действия в течение длительного времени и в короткие промежутки.»[[26]](#footnote-26).

О пути достижения эвдемонии Ибн-Сина выражается, как о разумном, противоположном животному. Более того, говориться в трактате и о том, что подлинное наслаждение испытывается разумом и не может ощущаться телом: «Говоря другими словами, человеческое счастье не может быть достигнуто кроме как путем исправления практической сферы души и это ради того, чтобы он обрел способность и привычку к состоянию срединности между двумя противоположными нравами. Что же касается животных сил, то в них должно возобладать состояние подчиненности, а в разумных силах должно господствовать состояние возвышенности и воодушевления»[[27]](#footnote-27).

Мы не будем долго задерживаться на христианском средневековье, а лишь разберём основные моменты связанные с переложением понятий добродетели и порока на христианские термины.

Список добродетелей для средневековых философов традиционно ограничивается четырьмя, которые называются «кардинальными». В изложении Августина такими добродетелями являются разумение, мужество, воздержанность и целомудрие. Помимо кардинальных добродетелей, Августин также вносит в свой список добродетели теологические. К ним относятся вера, надежда и любовь. Конечной точкой пути добродетели называется не эвдемония, а спасение души. Более того, противопоставляя христианские добродетели языческим, Августин говорит, что необходимой частью добродетели является вера (христианская): «Они [язычники] сделали Добродетель также богиней, которая действительно, если бы она могла быть богиней, была для многих предпочтительнее. А теперь, поскольку это не богиня, а дар Божий, пусть он будет получен молитвой от Него, который только может его дать, и вся толпа ложных богов исчезнет. Поскольку они считали правильным разделить добродетель на четыре категории – благоразумие, справедливость, стойкость и умеренность, - и поскольку каждая из этих категорий имеет свои собственные добродетели, вера входит в число частей справедливости и занимает главное место среди них. Многие из нас знают, что означает это высказывание: «Праведный верою жив будет».»[[28]](#footnote-28).

Несовершенство человеческой души, которое не даёт решениям быть благими, Августин находит в грехопадении. Именно из-за последнего прервалась подлинная связь с богом и поступки человека стали обусловлены себялюбием, что является источником греха.

В более явном виде вопрос добродетели разбирается в работах Фомы Аквинского. Так, в V томе «Суммы теологии» он разбирает понятие добродетели по меньшей мере в вопросах с 55 по 67. Говоря о природе добродетели, Аквинат называет её добрым навыком. Однако от навыков в привычном смысле её отличает то, что конкретный навык направлен на добро относительно определённой цели, добродетель же равно расположена к благу в разных целях: «Однако присущие человеку разумные способности не определены к одному частному действию, но в равной степени расположены ко многим, и они определяются к действиям через посредство навыков, что очевидно из вышесказанного. Следовательно, человеческие добродетели являются навыками.[[29]](#footnote-29)»

Также в 58 вопросе Фома вводит разделение на нравственные и умственные добродетели. Для первой недостаточно одного лишь умственного понимания, но необходимым является и нравственное желание. На этом позже будет строиться аргумент Макинтайра против эмотивизма, который мы разберём в данной работе. Фома пишет: «Но очевидно, что склонность к действию в строгом смысле слова принадлежит желающей силе, чьей функцией, как уже было сказано, является подвигать другие способности к их актам. Поэтому не всякая добродетель является нравственной, но только та, которая находится в желающей способности.»[[30]](#footnote-30).

Однако проблема заключается в том, что не все действия человека крепко связаны с разумом и подчиняются, как в случае управления телом. Желания подчинюется разуму лишь опосредовано. Таким образом, воспитания одних лишь умственных добродетелей недостаточно. И потому нравственность отличается от умственной добродетели точно так же, как желание отличается от разума. Следовательно, коль скоро желание является началом человеческих действий в той мере, в какой оно причастно разуму то и нравственные навыки надлежит расценивать как добродетели в той мере, в какой они сообразуются с разумом.»[[31]](#footnote-31).

В качестве кардинальных добродетелей у Фомы Аквинского фигурируют следующие: рассудительность, правосудность, благоразумие и мужество. Эти четыре добродетели соответствуют четырём субъектам или способностям характера: «В самом деле, у добродетели, о которой у нас речь, имеется четыре субъекта, а именно [одна] сила, которая разумна сущностно, и она совершенствуется «рассудительностью», и три силы, которые разумны по причастности, а именно воля, являющаяся субъектом «правосудности», вожделеющая способность, являющаяся субъектом «благоразумия», и раздражительная способность, являющаяся субъектом «мужества».»[[32]](#footnote-32).

По Фоме в жизни человека также присутствует два вида счасться. К первому, адекватному человеческой природе, приводят названные выше четыре добродетели. Ко второму же, превосходящему человеческую природу, можно прийти только через теологические добродетели. Таким образом, Бог называется конечной целью и следование добродетелям, которые выделяет, например, Аристотель становится недостаточным для достижения эвдемонии: «Но объектом теологических добродетелей является Сам Бог, Который, будучи конечной целью всего, превосходит возможности постижения нашего разума.»[[33]](#footnote-33).

В вопросе срединного пути добродетели Аквинат повторяет идеи, которые мы разбирали ранее, в связи с чем не будем подробно останавливаться на этом вопросе.

Отличную от предыдущих позицию высказывает Пьер Абеляр. В работе «Этика или познай самого себя» он вводит принципиальное различие между пороком и грехом. В этой дихотомии первый приписывается любому человеку после грехопадения. Второй же исходит из осознания пагубности поступка для души и непротивления данному порыву: «Итак, порок — это то, благодаря чему мы склоняемся к прегрешению, то есть то, что заставляет нас сочувствовать тому, чему сочувствовать не надлежит, что, к примеру, мы можем сделать или можем прекратить делать. Но это сочувствие мы называем собственно грехом или изъяном души, который заслуживает осуждения, либо, иначе говоря, оставляет нас виновными перед Богом.»[[34]](#footnote-34). Здесь также он заимствует структуру зла у Августина и приводит его метафору о зле как отсутствии добра: «Определяя таким образом грех чисто отрицательно, говоря: не делать либо не отрекаться от того, от чего следует отречься,— мы ясно показываем, что нет никакой субстанции греха, потому что он заключается скорее в небытии (non esse), нежели в бытии (esse), подобно тому как мы сказали бы, определяя тень: это — отсутствие света там, где должен быть свет.»[[35]](#footnote-35).

Более того, говорит Абеляр, самое главное в добродетельном поведении – это сопротивление греху. Ведь если не было того, что нас искушает, то не было и нужды в воле, а само понятие добродетели было избыточным и означало просто любое действие. Данное обстоятельство Абеляр проясняет через метафору битвы: «Отвечаю: если та воля обуздывается добродетелью воздержания и, однако, не подавляется, то что же она сохраняет для битвы и что упорствует в сражении и, побежденная, не угасает? Где же битва, если нет источника для сражения? И откуда бы взяться великой награде, если бы не было того, за что мы тяжко претерпели? Когда сражение завершилось, не с чем уже бороться, остается только получить награду; в этом мире мы непрестанно сражаемся, чтобы в том получить венец победителя. Но чтобы битва состоялась, нужно существование врага, который бы сопротивлялся и совершенно не ослабевал.»[[36]](#footnote-36). И в этом случае абстрактная человеческая воля не является мерилом праведности. Единственно верным путём в данном случае является следование воле бога (которая, стоит полагать, изложена в священном писании). Из текста: «Этот враг — наша злая воля, над которой мы одерживаем победу, подчиняя ее Божьей воле, подчиняя не полностью, так что всегда у нас остается то, против чего мы могли бы упорно бороться.»[[37]](#footnote-37).

Как мы можем видеть, в средневековой философии, в целом по очевидным причинам, сохраняется влияние Аристотелевского понимания добродетели. Однако же под влиянием идей христианства и ислама мы наблюдаем значительное развитие отдельных аспектов данных идей. Так ключевыми из них является нахождение оснований добродетели не в человеческой природе, а в Священных Писаниях. Также можно сделать предположение, что эвдемония понимается не в процветании земной жизни агента, но в спасении души. Данный момент делает ещё более туманной перспективу верификации добродетельного пути. Если Аристотель говорит, что добродетельный человек может не обрести эвдемонию по недостатку материальных оснований. То в случае спасения души мы, во-первых, не можем узнать о последствиях нашего пути до загробного мира. Во-вторых, даже в момент страшного суда существует аспект божьей милости, которая как бы нарушает всю эту систему.

Немаловажным моментом средневековой философии является и возвращению к неким кодексам (заповеди и смертные грехи в христианстве или столпы ислама и харам), что приближает этику добродетели того времени к моральному абсолютизму, смещая фокус с характеристик агента на характеристики действия.

## Пострелигиозная добродетель

Здесь стоит признать, что мы будем придерживаться историографии, предложенной Аласдером Макинтайром (в части, посвящённой Ницше). И представим «просвещенческую» и «постпросвещенческую» истории философии в качестве той, что начинает уходить от пути добродетели по причинам, которые будут описаны ниже. В общих словах скажем, что фрагментация субъекта не может сочетаться с добродетелью. В рассмотренных нами исследованиях Ницше особенно ярко будет подчеркнута роль такого расщепления.

Проект Ницше, как впрочем и многие другие моральные проекты (в том числе этиков добродетели), как мы знаем, начинается с критики предыдущих моральных концептов. Пожалуй, с уверенностью можно сказать, что наибольшую известность работы немецкого философа получили в связи с критикой европейских, а в большей мере христианских представлений о морали. Критика эта пронизывает не только институциональные аспекты, но и бьёт по индивидуальным религиозным воззрениям каждого отдельно взятого верующего. А эта религиозная база, как мы понимаем, даёт основу и европейскому моральному мышлению как таковому. Критике подвергаются традиционно благие представления, такие как альтруизм, великодушие, сострадание, равенство и справедливость.

Стоит здесь заметить и то, что в век, когда были написаны, основные работы Ницше в Европе были сильны настроения необходимости рационального обоснования морали. Что, конечно, не отделяет их от религии вовсе. В данном случае религиозные верования становились лишь основой для моральных ценностей.

Ницше же, как принято считать, своей критикой разрушил представление об устойчивости оснований рационального обоснования морали. Так в своём наиболее цитируемом афоризме «Бог умер» он провозглашает не только отказ от религиозной морали, но и сделал невозможной построение моральной теории на старых основах[[38]](#footnote-38). Такой поворот, как и следует ожидать, дезориентировал наиболее широкие круги субъектов европейской мысли. И действительно, если следовать мысли Ницше, то все моральные стандарты лишены не только какой-либо основы, но и не имеют даже привлекательной оболочки (такой как христианское благочестие или спасение души)[[39]](#footnote-39). В «К генеалогии морали» показано, что такая беспочвенность не только бесполезна, но и вредна для мыслящего субъекта, данный склад мышления приводит только к бессилию, упадничеству и ресентименту.

Корень проблемы, по заявлениям Ницше, кроется в том, что такой образ мысли, слишком глубоко укоренён в повседневных практиках и психологических состояниях современного ему человека. Таким образом, исправление нравов является долгосрочным проектом, который включает в себя реконструкцию глубинных основ нашей самости. Данное обстоятельство осложнено ещё и тем, что такие изменения невозможно произвести, отстранившись от жизни, но они должны происходить совместно с её течением.

Перейдём к более детальному рассмотрению одной из ключевых работ Ницше «К генеалогии морали». В первой части книге философ занят обоснованием тезиса о том, что общепринятое нравственное сознание зиждется на альтруистической заботе о другом. Однако, как показывает в своём исследовании Ницше данная добродетель не существует в рамках какой-либо фундированной моральной системы, но является привнесённым в достаточно позднее время.

Своё обоснование Ницше начинает с противопоставления двух паттернов хороший-плохой и добрый-злой. Первый паттерн черпает свои основы в классовом расслоении. В таком рассмотрении под хорошими вещами вообще понимаются действия не исходя из беспристрастной оценки действий того или иного субъекта. Главенствующим здесь является положение самого субъекта (высокопоставленные и богатые совершают благие деяния, а никчемные и бедные плодят порочные). С развитием же общества такие оценки перенеслись с конкретного социального статуса на абстрактные добродетели. Которые, как мы писали ранее, являются в большей степени характеризующими агента, нежели действия. Так из привилегированных обществ выделились абстрактные привилегированные качества. Скажем, добродетель великодушия является собирательной от общества богатой элиты, честь или мужество абстрагировано от военной элиты, а правдивость и благочестие от просвещённой аристократии[[40]](#footnote-40). Таким образом, возникает уже не связанная напрямую с социально-классовым статусом мораль господ, состоящая из «господских» добродетелей. По словам Ницше, такой паттерн характеризует начало европейской цивилизации (мифический период, большую часть античной этики, период эллинизма)

Паттерн же добрый-злой значительно отличается от первого. В данном случае центр рассмотрения здесь занимает альтруистическое и эгоистическое отношение к другому. Где стремление к первому (благополучию и самоотверженному стремлению к процветанию другого) называется абсолютным добром, в противоположность же второе (беспокойство лишь о себе и безразличие к окружающим) является центром зла. Данный паттерн, называемый в тексте моралью рабов, должен иметь универсальный характер (относиться ко всем в равной степени, провозглашать идеи равенства всех агентов перед общим моральным ориентиром). Такой универсальный характер, по мнению Ницше, плохо вяжется с характеристиками лучшего и исключительного, который мы могли видеть в первом паттерне, который лег в основу морали господ[[41]](#footnote-41). И основной пафос реконструкции, предпринятой в «К генеалогии морали», состоит в исследовании того, как произошла подмена первого паттерна на второй.

По мнению Ницше, основа всего лежит в «восстании рабов»[[42]](#footnote-42). Здесь раскрывается знаменитое понятие ресентимента[[43]](#footnote-43), которое означает бессильную обиду «рабов». Возникает он, опять же, в сравнении двух паттернов. Перед благородными и добродетельными людьми агенты паттерна добрый-злой ничего не могли противопоставить. Из-за отсутствия адекватного отпора внешние факторы переходят во внутреннюю обиду, которая заключается в потенциально отсроченном ответе.

В полной мере, перенося написанное Ницше на язык этики добродетели, мы можем сказать, что достижение эвдемонии возможно только при следовании пути добродетели. В общем-то не сильно отличном от того, что описывал нам Аристотель (всё так же признаются добродетели отваги, рассудительности). Ключевые отличия заключаются в том, что касается общественного. Предшествующие философы мыслили человека, как существо социальное, чью эвдемонию невозможно помыслить без альтруизма и помощи ближнему. Более того, многие идеи и названия трактатов этиков добродетелей вообще не говорят об эвдемонии отдельного субъекта, но о благополучии группы (как, скажем, «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» Аль-Фараби, рассмотренный ранее). Так можно заключить, что из добродетелей вычеркивается всё, ассоциируемое с моралью рабов: жертвенность, смирение, умеренность. Более того, включается в фокус здесь отношение к эвдемонии другого, что, собственно, и заключает суть ресентимента. Ведь как мы понимаем, стремление отомстить во многом направлено на отравление чужого благополучия. Что ещё хуже, в рабской морали этим желанием затмевается вполне рациональное беспристрастное стремление заботы о другом (которое постулируется христианами в качестве высшей ценности).

Однако возникает вопрос в том, каким образом добродетели господской морали вообще могли исказиться и свестись к повсеместному состоянию морали рабов по Ницше. Этому посвящена вторая часть разбираемой нами работы. И действительно, господа, как они описываются, кажутся совершенно невосприимчивыми к чаяниям «отверженных».

Дело здесь заключается в тесной связи понятий долга и вины. В начале рассуждения долг понимается буквально в качестве вещного, что даёт основание кредитору на взыскание такового. Однако позже понятие долга перетекает в психологическую плоскость. И как в случае с материальным долгом, где за каждый убыток надлежит понести наказание, так и в случае моральной потери, агент нанесший ущерб должен понести наказание. Особенно важной частью этой главы является описание очищающего чувства, возникающего при погашении долга, так компенсация четко связывается с неправомерным действием. Однако в случае ресентимента данный долг полностью находится во власти агента, поддавшегося ресентименту. Таким образом, господин попадает под влияние раба.

Так Ницше переосмысляет и структуру порока, ставя порок ресентимента практически в центр своей структуры. Если раньше о порочном говорилось недостаточно отчётливо, у него не было своей основы и оно всегда имело чёткую противоположность в добродетели. Так у Аристотеля про порок говорится то, что он чрезмерен или недостатком добродетели, отступлением от срединного пути. В средневековой же философии грехи являются лишь антонимами благодеяний. Вспомним также и известную формулу теодицеи Августина. В которой зло, а значит и грех имеют основу лишь в отсутствии добра. Ревизия Ницше же находит вполне явный источник порока, кроющийся в ресентименте, который, как выясняется во второй главе, имеет целью наложение вины. Системы, основанные на таком понимании, по Ницше отрываются от реальности и могут не иметь пострадавших вовсе, однако данный самовоспроизводящийся механизм (присутствующий в христианстве, например) делает виновными вообще всех. Такое положение дел подкрепляется ещё и тем, что теперь под гнётом насаждаемой морали дело больше не обстоит так, как с материальным долгом. Любой наблюдатель (в том числе и идеальный) может наложить на вас данный долг вины, даже в случае отсутствия потерпевшего. Таким образом, Ницше здесь обеспокоен психологической стороной вопроса. Который переносит долг из материального в идеальный, вину из конкретной в подразумеваемого, а пострадавшего из реального в абстрактного.

В последней части рассматривается усиление и самовоспроизведение вины через аскетические идеалы, вину и страдания. Там мы не находим ничего нового, что могло бы помочь нам в исследовании добродетели. В связи с чем не будем останавливать особого внимания на этом месте.

Подводя итог тому, какое влияние Ницше оказал на этику добродетели, мы можем сказать, что его мораль господ фактически является очередной итерацией таких этических представлений. Хоть он не признаётся в своей преемственности традиций этики добродетели Аристотеля, однако мы можем найти множество неразличимых мест в их подходах к этике. В частности, мораль господ он описывает вполне в терминах добродетели, также проанализирован им и переход от этики отдельных социальных групп к этике добродетелей. Однако же особенностью Ницше является его акцент на негативной стороне этике. В своей ревизии морали он особенно долго останавливается, как мы уже писали, на пороках и том, как они захватили современный моральный мейнстрим. В связи с чем многие исследователи сходятся в том, что в позитивном плане он не создал четкой моральной программы.

Мы можем выделить из его работ следующие наиболее общие, на наш взгляд, добродетели: воля к власти, жизнеутверждение, правдивость и честность, стремление к прекрасному. Первая идея известна многим и является одной из центральных в разработках Ницше[[44]](#footnote-44). Коротко говоря, здесь речь идёт о том, что все агенты стремятся к как можно большему завоеванию власти, которая является полезной для явления себя. По нашему мнению, в рамках этики добродетели это может сравниваться с материальными условиями Аристотеля, которые в его текстах также необходимы для достижения эвдемонии. Жизнеутверждение, во-первых, отказывается от рабской позиции обиды и желанию запятнать чужое благополучие из собственной обиды. Во-вторых же, говорит о самодостаточности собственной жизни, не обращая внимания на изъяны жизни. Единственное порицание, которого заслуживает безобразное – отведение взгляда. И, в-третьих, утверждения эгоистического себялюбие, отказа от всего, что не полезно для нас самих[[45]](#footnote-45). Что касается правдивости и честности, которые, казалось бы, полезны только другим агентам. Стоит сказать, что, если мы говорим о жизнеутверждении, то нам имеет смысл быть честными с собой[[46]](#footnote-46). Правдивость связывается также и с реалистичностью собственных представлений о мире и своём месте в нем, что противостоит религиозному антиреализму. В своих эстетических работах, в большей степени «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше говорит и о стремлении к прекрасному. Здесь, в противоположность реалистичности прошлой добродетели, автор говорит о спасительной силе искусства, которое помогает видеть прекрасное в мире и самому создавать красоту. К тому же подлинное жизнеутверждение не доступно без прекрасного, ведь всё что в мире достойно восхищения связано с эстетическим[[47]](#footnote-47).

Также в проектном смысле Ницше атрибутирует эстетические качества человеческому характеру, что впервые в нашем рассмотрении напрямую указывает на нарративный аспект понимания личности в этике добродетели. Вторая природа воспитываемого человеком добродетельного характера по своей структуре схожа с персонажем литературного произведения, которому придаётся художественный замысел, чья суть искусственна и который, наконец, выражает в себе красоту мира (что может называться эвдемонией или иначе). Удержание в правильном состоянии такого повествования определяет ценность добродетельного агента.

Дальнейшее наше рассмотрение мы посвятим Мишелю Фуко, который испытал сильнейшее влияние Ницше. Что выражено как в его собственных публичных заявлениях, так и в более имплицитном виде на страницах его философских работ. Здесь сразу стоит сказать, что мы поместили Фуко в данную часть работы, так как он не относится, с одной стороны к этикам добродетели, с другой никто из тех, кого мы понимаем под этиками добродетели почти, не ссылается на Фуко. Между тем для нашего анализа данная фигура имеет колоссальное значение. Так в своих работах французский философ не ссылается на Аристотеля, но высказывает в третьем томе «Истории сексуальности» мысли, схожие по характеру с теми, что мы уже проанализировали в данной работе. Также Ницшеанское влияние и эстетизация жизни поможет нам раскрыть нарративный характер добродетельной личности через эту пограничную фигуру. Тем не менее несмотря на все вышеизложенные моменты работы Фуко не были должным образом проанализированы с позиций этики добродетели (за исключением разве что одной работы Нила Леви[[48]](#footnote-48)).

Фуко критикует вообще любую этику, которая пытается исходить из кодексов и поместить всякое этическое событие в строгие рамки предписанного поведения. Это же относится, как мы говорили раньше, и к этике добродетели. Вместо этого, французский философ предлагает возродить греческую практику заботы о себе, которая помогает как непосредственно познанию себя, так и самосовершенствованию. Там же где есть кодекс и строгие предписания нет необходимости заботы о себе, так как ответ на ситуацию уже предписан. И любая будущая моральная философия может идти либо по пути расширения кодификации, либо же погружаясь внутрь самопознания. Последний вариант, как мы видим, схож и с добродетельным пониманием, который акцентирует внимание на характере личности. Более того, Фуко и этики добродетели ищут источники своих моральных представлений в античности, ссылаясь при этом, безусловно, на разных авторов. Но, как мы показали в разделе об античности, добродетель того времени имела некую преемственность и общий фон. Что относится не только к Платону и Аристотелю, как, понятно, учителю и ученику, но и к другим школам (киникам, стоикам).

Также важной установкой, на которой останавливает своё внимание Фуко, является то, что европейская история философии слишком быстро совершила переброс с заботы о себе к заботе о другом. Данный тезис, очевидно, опять относит нас к критике христианства. И как несложно заметить, данная критика синонимична ницшеанской добродетели жизнеутверждения и разделяет общую направленность его критики альтруизма. Таким образом, забота о себе была забыта и заклеймена, как некоторого рода эгоизм, возносилось же инструментальное отношение к себе (величайший подвиг христианина – пожертвовать собой ради другого). Но такая модель этики может превратно пониматься (в качестве имморализма или исключительно эгоизма). Согласно нашим базовым философским интуициям, можно сказать, что в этике мы всегда имеем дело в первую очередь с заботой о другом, во взаимодействии с ним. Однако если мы наложим оптику этики добродетели на высказывание Фуко, то всё обретает смысл. Получается, что забота о себе в такой парадигме и есть единственный действительный способ морального поведения. Проектируя в себе воспитание модели, создавая нарратив человека более добродетельного чем мы есть на данный момент, мы и приходим к нравственному поведению.

Ещё более сильным аргументом, который может причислить Фуко к этике добродетели и оградить заботу о себе от неверного понимания, как простого эгоизма, является и то, что добродетель вообще не может существовать только лишь для себя. Взращивая в себе храбрость или великодушие, например, мы должны явить её в один из моментов. Иначе все наши старания будут тщетны, что невозможно без участия других агентов. Более того, обучение добродетели происходит не посредством изучения информации о ней, но через добродетельную практику, что, по сути, объединяет в себе заботу о себе и заботу о другом. Пороки же, такие как злоупотребление властью, не являются, как может показаться сперва, апогеем заботы о себе, но напротив, выступает её недостатком. Так в этом случае человек недостаточное внимание уделил смирению своих желаний, рабом которых он стал.

Таким образом, Фуко не находясь в традиции этики добродетели, проливает свет на все основные моменты, которые интересовали нас ранее. Это касается как его отказа от кодексов в морали, так и обращение внимания на характер, вместо поступка. Немаловажной частью является и рассмотрение дихотомии «забота о себе – забота о другом». Которую правильнее будет понимать не как дихотомию, но как разные интерпретации одного и того же действия.

Важнейшим моментом здесь является и преемственность ницшеанских идей. Где добродетель стремления к прекрасному трансформируется в практики эстетик существования. В отличие от предыдущих периодов Фуко не ищет строгий набор добродетелей, которыми непременно должен быть измерен каждый моральный агент. Вместо этого, путь добродетели здесь представляется как создание художественного произведения. Беря за образец свободных греков. Здесь речь идёт не о вмещении себя в прокрустово ложе готовых добродетелей (что при более детальном рассмотрении не отличается от следования кодексам). Но эллин сам ограничивает свою свободу, создавая осмысленный нарратив, более элегантную версию самого себя[[49]](#footnote-49). Переходя от античности к фигуре Бодлера, здесь говориться, что быть современным означает отказаться от принятия себя, как отпечатка потока времени. В создании себя заново и состоит истинная природа эстетики существования. Во времена Бодлера лучшей иллюстрацией такого поведения был феномен денди[[50]](#footnote-50). К которому мы ещё вернёмся в третьей главе, разбирая нарратив и его соотношение с эстетикой и критикой искусства.

В данной главе мы смогли собрать наиболее адекватное для наших целей представление о генезисе этики добродетели, вплоть до её возрождения в ХХ веке. Начиная с классических античных работ Аристотеля и в меньшей степени Платона, мы разобрали основные понятия этики добродетели вообще (добродетель, эвдемония, фронезис). Далее перешли к религиозной трансформации добродетели и порока в средневековье. Наибольший исследовательский интерес в этом периоде касается включения в дискурс добродетели средневекового арабо-мусульманского мира. Который традиционно, в отличие от христианского, не включается в данный контекст.

Далее в пострелигиозном периоде произошёл анализ работ Ницше и Фуко. В котором мы показали, что моральная философия их обоих может быть уместно проинтерпретирована через этику добродетели. В случае Ницше мы смогли не только выделить ключевые добродетели, но и разобрали тему порока, которой традиционно отводится наименьшее место в этике добродетели. Также основополагающим здесь был анализ эстетико-этической части его работ, в которых мы смогли прийти к нарративному пониманию характера в этике добродетели. Что для нашей работы является существенным моментом. Далее разбора коснулись теоретические построения Фуко, труды которого, так же, как и арабскую философию обошло стороной рассмотрение в контексте этики добродетели. Работы его предстали для нас в качестве медиума в нескольких смыслах. Во-первых, хронологически он явно выбивается за рамки фундамента для возрождения этики добродетели. Во-вторых, сам он не опирается на работы Аристотеля, как и других традиционно причисляемых к этике добродетели мыслителей (за исключением разве что Ницше, который скорее является контркультурой добродетели, разрушая существовавший на тот момент порядок вещей). В-третьих же, мы, как нам кажется, убедительно смогли показать, что моральные воззрения Фуко как нельзя кстати, вписываются в этику добродетели, а отдельные из них даже являются не вполне осмысленными вне этого контекста. Также была развита тема нарратива и добродетельной личности, как художественного произведения, интересующая нас в данном исследовании.

# Глава 2. Этика добродетели в ХХ веке

После весьма широкого очерчивания исторической перспективы мы перейдём непосредственно к этике добродетели. А именно к тому её виду, в каком она в основном приходит на ум современному исследователю философии. Речь здесь пойдёт об этике добродетели после её неораристотелианского возрождения в ХХ веке. Здесь уже нет смысла вводить основные понятия данного направления, так как мы сделали это, возможно, даже слишком обширно, в первой части. Так мы рассмотрим основные идеи этиков добродетели в контексте нарративного подхода. Некоторые моменты последнего мы будем прояснять по ходу повествования, однако основная часть его разбора будет представлена в третьей главе.

## «Современная моральная философия»

Начнём с работы Элизабет Энском “Modern Moral Philosophy”. В данной работе исследуются современные вехи развития этической мысли, которые сравниваются с аристотелевской этикой добродетели. В свою очередь, эта статья вносит в устоявшееся к тому времени моральное поле, состоящее в подавляющем большинстве из утилитаризма и деонтологии ещё и третье направление. Основная претензия Энском, как и та, что предъявляет Макинтайр, заключается в том, что при нарушении целостной структуры нарратива, мы не можем заимствовать отдельные понятия из других эпох. Так, использование выражений вроде «морально должен (ought)», «морально обязан (obligated)» и «морально правильный (right)» нее является уместным в постзаконничискую эпоху ввиду отсутствия оснований (законодателя). Роль последнего в предыдущие эпохи, очевидно, как мы видели это и у Ницше выполнял Бог. В целом мы видим воспроизведение того же аргумента: «вы не можете строить что-то новое, слепо следуя основаниям, которые сами признали несостоятельными».

Из-за довольно отстранённой манеры подачи, как мы и сказали, Энском занимается в тексте лишь сравнением современных моральных представлений с системой Аристотеля, общепринято выделять две трактовки текста статьи. С первой из них можно понять, что энском производит ревизию, довольно схожую с ницшеанской. Однако альтернативой вместо морали господ здесь служит непосредственно система Аристотеля. Проблема здесь, как мы уже сказали, состоит в поиске оснований моральных теорий. В моменте отсутствия законодателя, которым можно было бы оправдать единственно верный путь безусловного следования таковым, нам стоит обратить внимание на другие источники. Буквально в начале статьи Энском признаёт, что без нахождения таких источников разговор о современной моральной философии является несостоятельным. Среди области, в которой можно найти такие основания, автор называет философию психологии. Более того, в тексте звучит призыв отказаться от высказываний вроде «морально правильно», «морально неправильно». Вместо них, стоит употреблять описания вроде «лживое», «непристойное», «несправедливое»[[51]](#footnote-51). Что, как мы понимаем, выстраивает прямой путь к этике добродетели. Это, по нашему мнению, является достаточно важным моментом, так как переносит фокус с характеристик поступка, на характеристику агента. Что имплицитно навязывает нам Аристотелевское понимание этики[[52]](#footnote-52).

Связано стремление использования описаний, отсылающих к добродетели ещё и с тем, что словосочетания «морально правильный» и «морально неправильный» скрывают истинный порок консеквенциализма. Так при показательном процессе над невиновным мы с утилитаристских позиций можем обсуждать пользу такого процесса для общества. Таким образом, под моралью понимается общественная выгода. Для Энском же такое положение вещей недопустимо, и как мы видим, от этого можно уйти. Используя термин «несправедливо» вместо «морально неправильно» мы закрываем пространство для манипуляций, так как такую процедуру в любом случае нельзя назвать справедливой.

В общих чертах говоря о критике консеквенциализма и деонтологии, стоит сказать, что, разделяя первый, мы можем оправдывать ужасные поступки, если в этом есть польза для достаточного числа людей. Вторая же убеждает нас ещё меньше, чем откинутая широкими массами моральных философов религиозная этика. Связано это с тем, что понятие «законодательства для себя самого», введенное Кантом, может подразумевать вообще любое действие, уместно здесь сравнение с судом присяжных, который состоит из одного человека. В данном случае любое веление воли будет верным и соответствовать такого вида законодательству.

Вторым общепризнанным вариантом прочтения является прочтение работы как апологетики христианства. Здесь полагается то, что отказ от христианской этики вообще был ложным и современная Энском этика очутилась в тупике. Связано это в первую очередь с тем, что атеистические философы морали лишились единственной верной почвы под ногами. Лишь через сохранение религиозных рамок, схожих с юридическими, и выполнение связанных с ними обязательств является верным этическим посылом. Стоит отметить, что оба эти толкования до сих пор имеют смысл. А связано это в первую очередь с тем, что в своих работах и жизни Энском, кажется, в равной степени симпатизировала как христианству, так и аристотелевской этике. Такое совмещение, впрочем, имеет достаточно прозрачный смысл, если мы вспомним, как католицизм и аристотелизм сходятся, скажем, в философии Фомы Аквинского.

Интересующим нас моментом является и то, что Энском говорит об описаниях. Так автор вводит контекст грубых фактов. Данный момент также наилучшим образом разработан в статье Элизабет Энском “On brute facts”[[53]](#footnote-53), где автор рассматривает грубые факты в оппозиции с более условными (назовём их институциональными). Грубыми фактами автор называет те, что являются более фундаментальными или атомарными. Институциональные факты и их интерпретации также строятся на грубых фактах. Проиллюстрируем это примером, который сама энском приводит в статье. Приведём набор грубых фактов: к вам приезжает мужчина, который является бакалейщиком, выгружает к вашему дому картошку и оставляет её там. Из этого можно вывести некоторые институциональные факты: бакалейщик осуществил регулярную доставку продуктов в связи с тем, что он не взял денег, у вас перед ним долг. Однако при добавлении других, не оглашённых грубых фактах могут меняться и институциональные. Например, если это всё происходит в рамках съёмки фильма, то у вас не возникает реальный долг перед бакалейщиком.

Теорию грубых фактов позже разовьёт Джон Сёрль в своей книге “The construction of social reality”. В ней говорится о том, что грубые физические факты находятся в фундаменте институциональных фактов. Как банкнота и данные в электронном виде для денег, или подпись для институционального факта женитьбы[[54]](#footnote-54). Однако Сёрль указывает, что грубые факты не имеют строгой привязки к институциональным и могут быть подменены другими грубыми физическими фактами. Так в книге приводится пример Москвы 90-х, где в качестве грубых физических фактов для денег использовались сигареты.

В очередной раз мы видим довлеющее влияния нарративного подхода. На этот раз мы говорим не только о нарративе личности или исторически связанном нарративе. Но, более того, определяем порядок фактов исходя из нарратива. В таком случае можно заключить, что то, является ли переход от есть к должен правомерным, определяется не чем иным, как структурой нарратива. Здесь мы видим строгое следование.

Таким образом, в данной работе критике подвергается современное положение моральной философии, взамен которого предлагается нахождение новых оснований. Стоит признать, что по большей части в работе критикуется господствовавший во времена автора консеквенциализм. Под этим термином Энском понимает все этические течения, которые своей основной целью ставят благое следование действия. Традиционно данное направление ассоциируется с утилитаристами.

Воспроизведём здесь критику консеквенциализма. *Во-первых*, говорит Энском, в своих моральных оценках правильным кажется, воздавать награду за благие действия и журить за плохие.

*Во-вторых,* Энском говорит о том, что консеквенциалистские этические практики похожи на контрактивизм. Однако в отличие от христианских, например, полные условия такого договора неизвестны. Следовательно, в такой системе субъекты действуют по произволу и не имеют общезначимых запретов. Возможное решение данной проблемы автор видит в исследованиях философии психологии.

И *в-третьих*, проблематичным здесь является обстоятельство того, что когда мы исходим из понятий наибольшего блага, то в процессе могут оправдываться самые ужасные вещи. Как, скажем, наказание невиновного на показательных процессах или убийства невиновных при бомбардировке Хиросимы.

## «Намерение» и теория действия

Традиционно теория действия представляет собой не только лишь этическое рассмотрение. В значительной степени она является самодостаточным направлением, хоть и собранным из методов сразу нескольких дисциплин. Мы находим уместным рассмотреть её с точки зрения этики добродетели.

Сделаем мы это также в рамках философии Энском, а именно особое внимание уделим её статье “Intention”[[55]](#footnote-55). Стоит сказать, что написание данной статьи связано с решением Оксфорда присвоить Трумэну степень почетного доктора. Аргументы против этого в наиболее пристрастном виде представлены также и в работе «Mr. Truman’s Degree». Хоть “Intenton” целиком и не посвящена этому событию, мы можем провести параллели между двумя работами.

В работе Энском начинает с выделения трёх видов действий: «агент намеревается произвести действие», «агент совершил действие намеренно» и «агент совершил одно действие, намереваясь сделать другое». Наибольшее затруднение и интерес в работе будет вызывать третий вид действий. Важнейшая демаркация, которую вводит здесь философ, является отделение намерения от предсказания. Оба они имеют общую направленность на будущее и необходимым условием обоих является веры в то, что событие произойдёт. Отличает же их то, что для предсказания, как правило, необходимы подкрепляющие нашу уверенность в нём факты. С другой же стороны, когда речь идёт о намерениях, мы включаем психологическую заботу о них и приводим причины, по которым, как нам кажется произошедшее было бы оправдано, желанно, полезно. Намерение должно включать в себя все обстоятельства последствий, однако моё желание, смиряясь с ними, может произвести действие, невзирая на консеквент.

Также в тексте затрагивается вопрос внутренней причинности (reason), которая противопоставляется внешней причинности (cause). Так первым атрибутируется намеренность, в то время как вторые происходят по случайности (ввиду аффектов или других ненамеренных обстоятельств).

В этом месте важным является разделение на основной и побочный эффект. Мы можем выстраивать нарратив различным образом, помещая то или иное событие в центр рассмотрения. Совершая это действие третьего вида («агент совершил одно действие, намереваясь сделать другое») мы будем атрибутировать намерение только основному событию, второе будет происходить по внешним причинам. Вокруг одного и того же события, скажем, распиливания доски, мы можем выстраивать различные нарративы. В рамках одного описания мы скажем, что намерением является распилить доску, а шум происходит побочно. В другом же описании мы можем поставить в центр шум, а процесс распиливания поместить на периферию.

Также важным аспектом, прояснённым Энском, является «направление соответствия» (direction of fit). Таким образом, выделяются два вида действий со словами: в первом случае мы можем пытаться подчинить мир порядку слов, во втором же наоборот, отражаем в словах порядок мира. Эта идея получила более полное прояснение в работах Сёрля[[56]](#footnote-56).

Стоит упомянуть в связи с вышеизложенным и работу Энском «War in Murder»[[57]](#footnote-57). В ней автор развивает концепцию двойного эффекта, в очередной раз обвиняя Трумэна в военных преступлениях. По своей сути двойным эффектом называется тот же побочный эффект, который мы можем предвидеть, но на который не направлено наше намерение. И мы можем с уверенностью сказать, что намеренное и необоснованное нанесение вреда является всегда запрещённым, в то время как предвиденный вред может быть запрещён, а может и нет. Здесь мы опять видим нарративную проблематику вины и злодеяния, которые появляются в зависимости от описания.

Теперь мы можем вернуться к рассуждениям о намерении и предсказании и сказать, что первые согласуются с желаниями, которые в свою очередь, трансформируют мир согласно словам. Предсказание же строится на убеждении и описывает мир, вводя его в языковые структуры.

Резюмируя, можно сказать, что в данных статьях важным является демаркация между предвидением и намерением. В первом случае мы говорим о возможности предсказать определённое событие. Во втором же о намерении, как необходимом свойстве поступка, который может включать разную степень предвидения. И в данном случае, одной из уловок консеквенциализма (которую энском раскрывает в «Современной моральной философии») может быть включение в нарратив, описывающий действие, намерений, которые в конечном счёте произвели положительный эффект и исключение негативных. Так как намерение является атрибутом начальной точки действия, а последствия, ожидаемо, конечной.

Таким образом, этот параграф помог нам понять третий ключевой момент использования нарратива для анализа этики добродетели. Конкретно мы говорим здесь о нарративе, описывающем отдельное действие. Так Энском достаточно убедительно доказывает то, что в зависимости от описания нами каждого отдельного действия, мы приходим к тому, что оно может являться добродетельным или порочным. Особенно актуально это для этики добродетели, которая, как правило, не основывается на строгих запретах. Так для, скажем, деонтолога этот вопрос не имеет смысла, так как независимо от того, совершаем мы действие с намерением или лишь с предвидением, мы не можем выходить за границы определённого кодекса. Также стоит заметить, что при воспитании добродетели также есть смысл рассматривать в основном лишь намеренное.

С другой же стороны, данные позиции наиболее уязвимы для критики. Так часть из неё, как мы уже сказали, высказывает сама Энском, приписывая подобную позицию консеквенциалистам. Мы согласимся с тем, что более правильным будет судить человека по его намерениям, так как двойной эффект может быть не всегда предвиден. Но даже в случае, если мы способны предвидеть все следствия поступка, есть шанс ретроспективно сказать, что наше намерение заключалось только в следствии с положительным эффектом и в таком случае стоит выработать более строгие критерии нарратива. Так как сама Энском, обвиняя Трумана, говорит, что он мог бы выбрать для бомбардировки и демонстрации силы менее оживлённое место, если бы его намерение было не в убийстве людей. Однако в реальной практике мы никогда с точностью не можем взглядом со стороны отличить основной эффект от побочного.

Также критика здесь может быть высказана и по поводу того, что подобная концепция оценки поступков вообще сходна с деонтологией. Которая оценивает поступок по действию, а не последствию. В такой интерпретации разработки, касающиеся теории действия, могут быть проинтерпретированы лишь как выбор лучшего поступка в деонтологии.

## «После добродетели»

В этом параграфе мы не будем детально останавливаться на каждом тезисе Макинтайра. Во многом работа посвящена генеалогии добродетели, которую мы, хоть и со своего взгляда, представили в первой главе. В первую очередь мы затронем основной пафос моральной ревизии автора, а также произведём переход через его понимание нарратива к третьей главе данной диссертации, отведённой разбору последнего.

Начнём с предпосылки, которую озвучивали ранее. Мы говорим о том, что лоскутная ткань морального повествования, как она представляется Макинтайру, не имеет единой преемственности. Что ведёт нас к тому, что на неустойчивых основаниях построенная этика приходит к своему губительному завершению в противоречиях[[58]](#footnote-58).

Первую главу Макинтайр открывает через сравнение моральных представлений с научными разработками. Здесь он предлагает представить себе постапокалиптическую картину, в которой исчезли бы все научные институты. А из остатков знаний и обрывочных представлений на скорую руку было бы собрано то, что назвали «новой наукой». В таком же положении по заявлению Макинтайра, оказалась современная философия морали. Язык морали пребывает в состоянии отсутствия содержания. Как и каркас «новой науки», лишь внешне напоминала собственный образец.

Просвещенческий проект, который заложил основу современной морали. Провалился уже в своём начале, так как был изначально построен на телеологических посылках. Кульминацией развития нарратива жизни в античной и средневековой традиции считался её конец. Однако для обретения конечного блага к этому концу необходимо было подготовиться. Мы видим этот акцент в смерти Сократа, который, отказавшись от земного, последовал пути добродетели. Более очевидно это прослеживается в Средние века, где к спасению можно прийти только через благие мирские деяния. В свою очередь просвещение, пытается подменить аксиологию, сместив акцент с конца на середину жизни. Но в области этики пытается строить моральные принципы, имплицитно основываясь на старой системе ценностей.

Макинтайр сравнивает такое состояние дел с образом жизни полинезийцев, из экспедиционных описаний. В контрасте с распущенными сексуальными обычаями, у которых были запрещены, скажем, совместные трапезы мужчин и женщин. Объяснялось такое поведение словом «табу». Однако как не старались моряки Кука выяснить значение этого слова, вразумительного ответа получить не вышло. Очевидным оставалось и то, что табу не являлось запретом в привычном смысле, поскольку, как правило, запрет имеет рационализацию («тебе нельзя делать этого, потому что …). В случае табу, вероятно, сами полинезийцы унаследовали это слово из прошлого и потеряли нить насыщенности описания данного события. Оставив только внешнюю ритуальную часть. Позже к вопрошанию о табу вернулись не обычные моряки, но получившие вполне широкую известность философские и религиозные антропологи[[59]](#footnote-59), однако предельная ясность в этом вопросе так и не была достигнута.

Пустота в содержании этих терминов особенно ярко подчеркивается тем, что при колонизации Камеамеа Вторым, полинезийцы вполне легко отказались от своих табу даже в области их внешнего исполнения[[60]](#footnote-60). Так и кодексы, созданные и переданные в эпоху Просвещения, были не больше, чем произвольным набором запретов, который должен был рухнуть при первой значительной критической атаке.

Второй же причиной обреченности просвещенческой моральной системы является возвышение человека. Здесь Макинтайр говорит вещи синонимичные с критикой Энском кантовского понятия «законодательства для самого себя». Приписывание агенту моральной свободы воли сделало мораль индивидуальной, зависящей от одного конкретного человека. Таким образом, здесь теряется даже доставшийся от прошлых эпох законодатель кодексов, погружая этические практики в глубины необъяснимых и труднопонимаемых субъективных правил. Апогеем такого развития моральной мысли стал эмотивизм.

Данное рассуждение мы можем дополнить аргументом против эмотивизма из работы Аласдера Макинтайра. В нём он говорит, что помимо эмотивистского дополнения к императиву вроде: «сделай А, потому что я так хочу», может быть и рациональное по типу: «сделай А, потому что так будет правильно (добродетельно)». Таким образом, констатирует Макинтайр, моральные суждения не только могут не выражать эмоции говорящего, но и идти вразрез с ними, что можно выразить в предложении «Мне неприятно быть подвергнутым наказанию, но это будет правильно», которое является осмысленным.[[61]](#footnote-61)

Основной точкой открытого слома просвещенческих моральных теорий стали работы Фридриха Ницше (которого Макинтайр саркастично называет «Камеамеа Вторым европейской традиции»). Как и полинезийский колонизатор, Ницше взял на себя роль обличителя пустоты практик европейского морального агента (об этом мы писали в конце первой главы). В противовес этому была представлена фигура сверхчеловека, который не ищет блага в окружающем мире. Но обращается в его поисках внутрь себя, что и наталкивает нас на рассмотрение Ницше, как этика добродетели. Исходя из самодостаточности, сверхчеловек находит основы новой этики в своих интересах или в наиболее адекватных для него устоях прошлых времён. Для Ницше такой основой является мораль господ (эпохи гомеровских мифов), идею которой Макинтайр не разделяет.

Выход для европейской моральной философии Макинтайр, в свою очередь, находит в работах Аристотеля. Ключевые отличия аристотелианского и постпросвещенческого подходов заключаются в том, что первый отличает человека такого, какой он есть и проективного человека (такого как он должен быть). Просвещение же, со своими естественными правами рассматривает всех агентов в качестве уже готового человека. Что уничтожает моральное совершенствование, стремление к лучшему образу себя. И конечной точкой является просвещенческое утверждение человека в качестве нравственного и изначально добродетельного (справедливости ради скажем, что не все философы просвещения исходят из этих позиций). Данная позиция вообще постулирует излишний плюрализм морали, где каждый является её законодателем.

Однако помимо ницшеанской идеи морали господ критике подвергаются и другие аспекты его этической теории. Так идея сверхчеловека слишком сильно отрывается от общества. Вместо того чтобы впитывать правильные общественные идеи, ницшеанский сверхчеловек ищет их преимущественно в себе. И здесь также главным мерилом морали является сам субъект. Таким образом, индивидуализм просвещения заменяется индивидуализмом агента гомеровского мифа[[62]](#footnote-62).

Также мы бы хотели остановиться подробнее на главе 15 из той же работы Макинтайра. В ней он исследует структуру и генезис нарратива личности, а также роль добродетели в нём. По большей части в ней он останавливается на особенностях вписывания исторического нарратива в более полный контекст. Так одно действие может иметь разное значение в различных историях. Уборка по саду, например, может иметь смысл как физическое упражнение, выполнение определённого цикла сезонных работ или в качестве угождения жене. Таким образом, вычленяя из действия причины не являющемся необходимыми, мы можем понять истинное намерение агента. На этом примере мы видим, что намерение может быть по меньшей мере непостоянным, а по большей, скрыто от некоторых персонажей нарратива (включая самого агента). На основании чего дальше Макинтайр пишет о том, что в своих историях мы являемся в лучшем случае соавторами.

Отметим здесь и то, что Макинтайр находит понятие разумного действия более фундаментальным чем действия как такового. Насколько нам кажется, ключевым различием этих двух понятий является то, способен ли человек разумно описать ментальное состояние, предшествующее его действию. Скажем, я пошёл в магазин, так как подумал, что холодильник пуст. Таким образом, человек может вписывать свой индивидуальный нарратив в метанарратив, объединяющий несколько таких историй. Однако мы можем экстраполировать данные размышления с действия на нарратив как таковой и сказать, что в зависимости от конкретной ситуации он может наделяться свойством разумности или нет. Так, диалог, подслушанный некоторым агентом Х, для него может являться неразумным, но почти наверняка является таковым для агентов, осуществляющих эту беседу.

То же самое касается и иных (почти любых) действий, так в книге приведён пример человека, произносящего на автобусной остановке название обычного дикого гуся «histrionicus histrionicus». Но в свете описанного выше мы можем понять, что ситуация может быть интерпретирована по-разному в зависимости от истории агентов. *В одной* ситуации он может тренировать коммуникативные навыки, *во второй* являться иностранным разведчиком с неудачным паролем, *в третьей же* отвечать на вопрос, заданный ему ещё вчера[[63]](#footnote-63).

Таким образом, в данной главе были рассмотрены основные вехи возрождения аристотелизма в ХХ веке. Общей чертой его стало недовольство текущим положением дел. Где тенденции современных авторов зашли в противоречия. Это касается как деонтологии и консеквенциализма у Энском, так и эмотивизма у Макинтайра. Также общей почвой помимо аристотелизма стало и христианство, которое в некоторых местах из-за католического развития смешивает эти два учения (в работах Фомы, например).

Энском в тексте «Современной моральной философии» говорит о необходимости найти основания моральным кодексам, широко используемым в этике. Так, отказ от религиозной философии лишил источника моральные установки. Здесь может быть три пути выхода: первые два из которых связаны с возвращением к более ранним метафизикам. Эти идеи, как мы говорили, исходят из разных интерпретаций текста Энском. Первый из них более буквально понятый, призывает произвести возвращению к этике добродетели периода Аристотеля. Что характеризуется переносом внимания с действия на характер и всё то, о чём более подробно мы уже писали. Вторая же интерпретация говорит, что если у поборников современных кодексов пропал их источник и законодатель, то почему бы просто не вернуть его. Таким образом, моральная философия вновь может ассоциироваться с христианскими ценностями. Тем не менее существует третий путь, который не нуждается в переустройстве всей моральной мысли, а напротив, вполне органичен ей. Такой способ Энском упоминает в самом начале своей статьи, а именно найти основы новой моральной теории в философии психологии.

Второй параграф, посвященный теории действия сообщает нам о понятиях вины и моральной ответственности. Представленные там выводы, наверняка можно отнести не только к этике добродетели, но, как мы показываем, в этой среде они смотрятся наиболее органично. Также мы осветили понятия намеренности и предвидения. Которые вдобавок ко всему связаны с двойным эффектом. К наиболее важным итогам данного параграфа можно отнести то, что здесь мы открываем ещё одну плоскость работы нарратива в этике добродетели. Мы говорим о различных способах описания действия. В зависимости от того, каким способом выстроен нарратив, мы можем находить абсолютно запретные действия или те, что могут быть позволены. Но не обошлось в этом параграфе и без противоречий. Первое из них связано с тем, что Энском привносит в этику добродетели свои, по-видимому, христианские взгляды. Выражается это в высказываниях об абсолютных запретах определённых действий (таких как убийство невинных). Хоть со своей субъективной позиции нам и трудно не согласиться с такими установками, всё же, к суждениям подобного рода более склонны деонтологические системы. Вторым значимым затруднением является то, что двойной эффект слишком субъективен и основывается на автонарративе агента, что может не отражать истинное состояние дел. Речь здесь идёт о том, что основное и побочное действия могут заменяться для ухода от моральной ответственности[[64]](#footnote-64).

В третьем параграфе мы раскрыли позицию Макинтаера, которая тем не менее, на наш взгляд, после разбора идей Ницше и Энском может показаться тавтологичной им. Это касается как критики просвещенческих идей, так и фрагментации нарратива истории моральной мысли. Однако для нас экспликация его нарративных идей была крайне важна, так как исторический нарратив в нашей концепции является одним из трёх ключевых. В связи с чем мы не могли обойти его в таком явном месте. Стоит отметить, что в ницшеанских идеях несмотря на то, что они критикуют один и тот же с Макинтаером тип моральных установок, последний усматривает тоже немало проблем. Во многом это связано с тем, что Ницше просто заменяет индивидуализмом сверхчеловека просвещенческий индивидуализм. Для Макинтаера же более важным является аспект взаимодействия с обществом, за что в комментаторской литературе его часто называют коммунитаристом.

# Глава 3. Нарративный подход к этике добродетели

## Общие положения нарративной концепции

Хоть в предыдущих главах мы уже много говорили о нарративности, в том числе применительно к этике добродетели. Тем не менее упоминания эти всегда были вскользь и в недостаточно явной форме. Теперь же необходимо более эксплицитно изложить как философскую базу данного подхода, так и разъяснить наше видение его применительно к этике добродетели.

Довольно ёмко особенности и генезис нарративного подхода изложены в статье Виталия Лехциера «Нарративный поворот и актуальность нарративного разума»[[65]](#footnote-65). Нарративный подход, описывается как междисциплинарная область, которая использует наработки многих дисциплин (от филологии до экономики). Нарративный подход исследует не просто набор фактов или положений вещей в мире. Но здесь мы видим восприятие любой информации в качестве сюжета, с присущей ему структурой и связанностью во времени. Вальтер Фишер, испытавший влияние Макинтаера впервые предлагает термин «нарративная парадигма». Данный метод в отличие от стандартно научных парадигм носит метадисциплинарный характер. Однако нарративная парадигма у Фишера понимается не только как научный метод, но и как жизненная практика. В качестве такого ориентира в повседневной практике автор предлагает нарративную рациональность, которая схоже с фронезисом. В качестве критерия принятия верного решения здесь выступает нарративная вероятность (непротиворечивость и связанность истории) и нарративная верность (наличие надлежащих причин для веры в истинность рассказа).

К середине ХХ века многие гуманитарные исследователи осознали, что их интерес по большей части вращается вокруг нарративов. Такой взгляд «всерьёз» на нарратив включает в своё основание то, что нарратив вплетён в основу человеческой практики. По мысли Макинтайра, перелагающей известную дефиницию Аристотеля, человек вообще имеет своё видовое отличие от животных в том, что деятельностью своей повествует истории. Основной особенностью нарративного восприятия является и его телеологичность, все события имеют смысл лишь исходя из конечной точки. События не просто произвольно связаны по основанию до-после, но причина-следствие, которое определяет нарратив. Верно, что события определяются исходя из конечной точки. Только в историческом нарративе битву, можно назвать решающей, а отдельно взятый период «смутным»[[66]](#footnote-66).

В конце концов, вся культура ХХ века пропитана анализом нарратива в той или иной мере. Все вещи в это время стали «кричащими». Это касается, например, постмодернизма с его представлением о мире как тексте[[67]](#footnote-67). Но здесь, очевидно, имеется в виду не просто текст, а организованный определённым образом, с определённой темпоральностью. а также считываемый. Таким образом, мир являет себя здесь нарративным образом. Так, массовая культура сделала любую вещь рассказывающей историю, связано это в том числе и с рекламой, которая призвана дать вещам историю. Каждый пользователь массового товара теперь стал иметь с собой кусочек великой истории и определять себя в мире через историю этой вещи. Скажем, пара сапог теперь является не просто подручным предметом, но становиться частью истории о больном немецком солдате, сконструировавшем для своей ноги удобную обувь. Которая позже вошла в субкультуру, где люди отличали при помощи её «своих» от «чужих». А в последующую эпоху, субкультурная история которых, помогает офисному работнику не чувствовать себя «как все» выражая свою бунтарскую натуру через данный предмет. Таковы правила массового производства, где вашим конкурентным преимуществом является правильно рассказанная история. Бодрийяр называет это эпохой «экстаза рассказов»[[68]](#footnote-68), где каждый становиться театральной фигурой, получает свои «мгновенья славы»». То же выражается в психологических концепциях по формуле: «что бы вы ни повествовали о мире, на самом деле вы повествуете о себе». Такое понимание «сказывания» нарратива наводит на мысль о несвободе такого акта. Обречённости его воспроизводить одно и то же содержание.

То же мы можем сказать и о предметах искусства, которое, впрочем, как и всегда, опережает философию и уж тем более повседневность. Очевидно, что в общих чертах произведение искусства всегда рассказывает нам некоторую историю. С той лишь разницей что в классических произведениях эта история находится на поверхности и считывается при первом взгляде. Наиболее явно, это видно в живописи, где, глядя на простую пастораль, мы не задаёмся вопросом: «Что хотел сказать автор?». Смысл становиться нам очевиден, так мы считываем простой сюжет, стремящийся, запечатлеть жизнь, как она есть (по возможности фотореалистично, достоверно). Но со временем искусство идёт по пути усложнения, повествуя свою историю другими путями. В усложнённом искусстве присутствует дополнительные смысловые слои, а позже очевидный слой и вовсе пропадает. Изменяя форму, искусство всё больше говорит на языке символов, эмоций, отсылок. Впрочем, подробнее о наррации в эстетике мы поговорим во втором параграфе данной главы.

Стоит обратить внимание здесь на наиболее близкую к добродетели сфере - философию сознания. Которая занята таким же исследований внутренних составляющих личности. Здесь также существует нарративная концепция тождества личности, которая, в отличие от традиционных, не заключает преемственность в психические характеристики (память) или физическое тело. Но воспринимает личность, как рассказ о ней. Д. Б. Волков в своей статье «Нарративный подход как Решения проблемы тождества личности»[[69]](#footnote-69) выделяет три ключевых критерия внутреннего единства биографического нарратива: перспектива, интеллигибельность траектории психической жизни и телеологическая направленность[[70]](#footnote-70). Перспектива определяет то, что история рассказывается всегда с определённой позиции (которая имеет координаты в пространстве). Перемещение позиции рассказчика в нарративе всегда имеет понятийную связанность. Интеллегибельность траектории психической жизни устанавливает связь между событиями в мире и ментальными состояниями, которые, в свою очередь, связаны с характером. Телеологическую направленность мы разобрали в прошлом параграфе на основе работы Макинтайра.

Мы связываем этику добродетели с нарративным подходом к тождеству личности, существующим в философии сознания. Так, три вида нарратива, которые мы подробно разберём в третьем параграфе этой главы, вполне продуктивно дополняют данный подход. Разберём здесь для наглядности только первый из них, что, впрочем, даст представление и о применении остальных двух, относительно философии сознания. Современная личность, как это диагностирует, скажем, Макинтайр, содержит в себе противоречивые обрывки «исторических нарративов». Что может нарушать тождество личности по приведённым критериям. Спутав ценности из разных эпох, мы можем приходить к противоречиям. В телеологической направленности мы уходим от конечных целей «больших нарративов» (эвдемонии и спасения души). В связи с чем возникает вопрос, может ли направленность, которая руководствуется кодексами, называться телеологической. Так, этот критерий не нужен нам, скажем в случае утилитаризма или кантианства. Все действия нарративов находятся там в одной плоскости (сталкиваясь с моральной ситуацией, мы производим действие согласно алгоритму морального кодекса). Интеллигибельность тоже в таком положении можно поставить под вопрос, так как в спутанной системе ценностей мы с трудом можем находить истинные причины наших действий и желаний.

Таким образом, в данном параграфе нам удалось пролить свет на нарративный подход и то, какое широкое влияние и применение он имеет в исследованиях. Часть исследователей даже выделяют его среди прочих (например, иконического, перформативного и интерпретационного) крупных поворотов гуманитарной мысли. Без такого пояснения было бы неполным и, может быть, даже ошибочным представлением о том, что в данном тексте мы называли нарративным подходом. Более того в русскоязычной литературе хоть и присутствуют работы по нарративному подходу, но они, как правило, ассоциированы с психологической наукой. Мы же, попытались показать здесь, что нет необходимости ограничивать его отдельными областями. Нарративный подход имеет не просто широкое, но, более того, всеохватывающее применение, показав легитимность этого метода, мы можем не сомневаться в качестве выводов, которые были получены вследствие анализа этики добродетели через такую оптику.

## Нарратив в эстетике

В некотором роде, продолжая эстетическую линию, заданную Ницше и Фуко, нам предстоит ответить на вопрос: «Что ещё эстетический аспект может дать нам в понимании добродетели и личности как таковой?».

Начнём с нарратива, определяющего человека как он должен быть. Ранее мы говорили, что этика добродетели как бы разделяет субъекта на то каким он является и на его идеальный образ исходя из которого агент действует добродетельно. Без такой точки стремления пустым будет сам аретологический подход. Обусловлено это тем, что без такого образа мы сможем поступать только в соответствии со своей текущей природой (что не раз критиковалось у различных этиков добродетели). В той же степени, если мы не акцентируем своё внимание на характере личности, то вынуждены обращать внимание только на действиях и их последствиях, что свойственно в основном не для этики добродетели.

Вслед за Фуко, понимая добродетели не в качестве конкретного набора качеств личности, а в качестве эстетик существования мы приходим к уподоблению личности предмету искусства. Хотелось бы начать с упоминаемого самим Фуко феномене дендизма. Говоря об эстетическом анализе последнего, на ум приходят, конечно, «Заметки о кэмпе» Сьюзен Сонтаг[[71]](#footnote-71). В котором она показывает нам в том числе и человека как чистое произведение искусства. Мы находим эту мысль продолжающей дискурс практик существования, заданный Фуко. По этой причине хотелось бы конкретней проанализировать такого эстетического субъекта.

Сам содержащийся в названии кэмп в своём буквальном переводе намекает на это. «Вставать в позу» ассоциируется с некоторой искусственностью и деформацией своей естественности. Однако стоит здесь сказать, что черты, которые приписывает Сонтаг кэмпу, едва ли можно соотнести с классическими добродетелями. Они скорее являются их противоположностями. Так, чрезмерность кэмпа является противоположностью срединного пути. А его основные черты (такие как наивность, нескучность и неуместность[[72]](#footnote-72)), едва ли кто-то ранее называл в качестве добродетельных. Однако, как мы и говорили, таков является путь искусства. Которому надоедают старые формы и в поисках других он экспериментирует с новыми крайностями. Иными словами, мы проанализируем добродетель такого эстетического агента или даже кэмповского произведения искусства в целом (это может иметь смысл исходя из изначального значения «арете» и «виртус» - добротный, применительно и к материальным объектам).

Тем не менее здесь время перейти к тому, как автор описывает такие виды эстетик существования. Начиная с седьмой заметки речь идёт не просто о произведении искусства, но о его человеческом воплощении. Здесь говорится о принципиальной искусственности (в противоположность природности) такого способа существования. Что повторяет наш тезис о проективности нарратива личности.

Далее речь идёт об упомянутых выше преувеличении и утонченности, заключённых в ядре кэмпа. В данном случае автор пишет об андрогине. Здесь же упоминается и пограничность кэмпа, его отказ принадлежать только одному миру. Происходит это через нарушение половой определённости, проявлении мужского в женском и женского в мужском. Более того, в одиннадцатом тезисе кэмп определяется как чистый стиль, в отличие от природы не различающий полов.

Также говориться о намеренном затемнении содержания и уходе от осмысленности. Здесь речь не идёт уже о разделении на непосредственное и символическое (о чём мы писали относительно искусства в прошлом параграфе), здесь говорится о противопоставлении объекта, имеющего своё означаемое чистой искусственности.

Следующей добродетелью кэмпа является наивность. Такая непосредственность в художественном плане всегда более удачна чем «кэмпизация» (кэмп, осознавший себя кэмпом). Что схоже с первой формой честности.

Преувеличенность кэмпа также приводит нас к его серьёзным намерениям. Настоящие произведения этого вида искусства создаются, как слишком грандиозные. Однако кэмп всегда терпит провал, произведение, вышедшее слишком удачным, является просто шедевром и не относится к этому эстетическому понятию.

В тридцать второй заметке и вовсе звучит утверждение, как будто вырванное из текста теоретика добродетели: «Кэмп – это прославление персонажа. Заявления не важны, исключая, разумеется, характеризующие автора.».

Далее и ещё более убедительно представлены утверждения о том, что кэмп не поддаётся оценке в парадигме хорошо-плохо. Вместо этого, стоит перейти к парадигме того, выполняет ли произведение поставленную перед ним цель. Что не только согласуется с эстетическим пониманием Фуко и Ницше, но также и с тем, что высказывает Энском относительно выражений «морально правильный/неправильный». Художественному нарративу личности присуще самому определять добродетели для себя, что и выраженно в этом тезисе. Далее перечисляются и другие добродетели кэмпа, такие как элегантность, ироничность способность захватывать. Но для нашей цели они будут просто повторять предыдущие тезисы.

Данный эстетический подход проливает свет на широту возможного понимания добродетели. Нам хотелось показать, что стремление Фуко художественно создать нарратив личности может иметь вполне удачное продолжение в работах эстетиков и культурных критиков. В качестве образца был выбран именно кэмп в связи с тем, что он в наибольшей степени обладает этой искусственностью, к тому же это один из немногих видов искусства, который может быть воплощён в самом человеке.

Таким образом, мы можем определить ещё одну перспективную область анализа для нарративного подхода к этике добродетели. В случае если мы можем применить набор добродетелей к имморалистской системе Ницше, то почему нас может не устроить набор добродетелей для искусства. Тем более что в последнее время добродетель принято атрибутировать наиболее широкому классу объектов. Пишутся работы по эпистемической добродетели, добродетели спортсмена, добродетели автора и прочие. Кроме того, как мы сказали, можно вернуться к более раннему пониманию добродетели (в качестве добротно сделанного).

## Преимущества нарративного подхода в этике добродетели

Конечным пунктом мы разъясним то, ради чего вообще затевалось данное исследование. И попытаемся прояснить, что дал нам такой взгляд. Стоит отметить, что в работах из всех рассмотренных нами авторов напрямую применяет понятие «нарратив» к этике добродетели лишь Макинтайр в «После добродетели». И даже в том случае его рассмотрение касается лишь одного вида нарратива – исторического. Мы же попытаемся показать разветвлённую структуру нарративов, которые помогут лучше понять добродетелей.

Ключевым следствием, к которому мы пришли к концу работы, является то, что мы можем выделить три разных вида нарратива в этике добродетели. Они имплицитно присутствуют в работах представленных авторов, хотя мы можем экстраполировать эту структуру и на незатронутые здесь локусы данной области моральной философии. Данный параграф призван произвести компиляцию всех вскользь высказанных мыслей об этих нарративах в одну более чёткую схему.

Под тремя видами нарратива здесь мы понимаем различающиеся по масштабу охвата понятия (от наиболее крупного к более детальному): «исторический нарратив», «нарратив личности как она должна быть» и «нарратив действия». Исторический нарратив практически в готовом виде дан нам Макинтайром. В своей генеалогии он приходит к тому, что оторванные от исторических контекстов моральные идеи (просвещение) являются несостоятельными. Мы говорили в тексте о том, что моральные термины перестали иметь за собой убеждающую рационализацию и извелись к пустому следованию внешним запретам. Данное положение дел Макинтайр вполне художественно сравнивает с полинезийской системой табу. Произошло такое ослабевание не постепенно, а являлось провальном в своём зарождении. Появившись в противоречии между отказом от старой метафизики и необходимостью законодателя кодексов, разрушение этих идеалов, хоть сколько ни будь убедительным анализом, было лишь вопросом времени. Самым губительным эффектом такого положения дел, является фрагментация личности, и потеря ей аутентичности собственного нарратива.

Эта мысль Макинтайра не является уникальной. В общих чертах на той же утрате исторического нарратива акцентирует внимание и Энском в своей «Современной моральной философии». Где под критику попадают те же современные моральные системы, которые имеют в своей основе законническую структуру. Однако не связывают себя ни с этикой Аристотеля, ни с христианскими кодексами и их истоком. Энском находит три выхода из данной ситуации: вернуться к основам Аристотеля, вернуться к основам христианства, найти новые основы (универсальные добродетели) в особенностях человеческой психики.

Очевидным образом Ницше, через анализ которого Макинтайр приходит к своим выводам, так же, говорит об утрате истинного морального нарратива. Однако же в этом случае мы не видим никакого плюрализма мнений. Ницше исходит из одного верного «золотого века» моральных представлений (времён гомеровского мифа). После которого ресентимент и рабская мораль стирали и признавали порочной истинную мораль господ.

Из этих посылок следует стремление этиков добродетели реанимировать истинное положение вещей через добродетель, христианство или воссоздания образа сверхчеловека.

От этого мы переходим ко второму виду нарратива – нарратив личности как она должна быть. На данном нарративе имплицитно останавливают своё внимание наибольшее количество этиков добродетели. Действительно, если мы исходим из позиций, что данное течение заостряет своё внимание не на поступке, а на агенте, то как можно предпринять исправление последнего, не имея перед собой образец. Данные тенденции мы видим начиная с рассвета этики добродетели до самых современных её проявлений. Тем не менее здесь тоже есть свои нюансы. Такой нарратив может иметь два вида: п*редписательный* или *художественный.* В случае *предписательного* мы имеем дело с конечным числом добродетелей, которые должны воспитать в себе. Как правило, этот вид связан со срединным путём, где недостаток или избыток качества данной добродетели переворачивает её в порок. В случае же *художественного* формирования добродетелей мы уходим от строгой предзаданности добродетелей. Вместо этого, подобно эллинам личность здесь исходит из абсолютной свободы (материальности в эстетическом понимании). Однако такая абсолютная свобода должна быть ограничена (формой) для обретения смысла. Такие практики эстетик существования имеют иллюстрации у Фуко[[73]](#footnote-73). Один из примеров, который он приводит, является описанием семейных отношений. Жена грека не может изменить ему по своему предназначению, однако грек абсолютно свободен даже в этом аспекте, но не изменяет ей из стремления к благородству. Такой эстетический способ восприятия добродетели довольно интересен, и был отдельно рассмотрен нами в предыдущем параграфе.

Второй вид нарратива, как мы уже сказали, встречается повсеместно. По своей сути любой трактат, посвящённый этике добродетели, является таким нарративом, так как содержит качества добродетельного агента, хоть иногда и выражаемых апофатически.

Нарратив действия занят описанием и охватом не огромных исторических эпох и даже не отдельной личности целиком. Но останавливается на описании добродетельного действия и его условий. Тем не менее по значимости не уступает двум другим. Важность его обусловлена тем, что как бы ни превозносилась в этике добродетели роль характеристик личности (в её противопоставлении характеристикам действия и последствия), всё же действие является единственным способом приобретения добродетели. Это обстоятельство не является неожиданным открытием, но характеризует добродетель ещё со времён Аристотеля. Действительно, если мы вспомним, греческий философ говорит о том, что акцент на общих основах блага в познании добродетели менее ощутим, чем выполнение частного добродетельного действия. Более того, через усвоения общих законов добродетели мы не можем обрести фронезис (который можно понимать, как привычку к добродетельному действию).

Здесь мы утверждаем, что можем предложить для тождества личности критерии добродетели. Они могут быть встроены в уже имеющуюся парадигму нарративного тождества личности. Характеризуя личность через добродетели и пороки, мы имеем наиболее устойчивый объект. Впрочем, это довольно сильно похоже на психологический критерий. Однако, используя фронезис из этики добродетели, мы получаем новый внешний критерий. То, как исходя из наших добродетелей происходит наша практика в мире. Практическую мудрость не стоит путать здесь просто с волей, так как фронезис имеет отличную от неё основу. Также присутствует и вполне понятная телеология личности. Через нарратив личности как она должна быть. Дополняет это всё нарратив действия, который призван отличать благое действие от точно порочного, что помогает нам в совершенствовании добродетели.

В своей теории действия Энском описывает критерий отличия добродетельного действия от того, которое таковым не является (им является намерение). И, дабы не создавать дополнительного затруднения, проясняет его двойным эффектом. Так как любое действие может совмещать сразу множество последствий.

Таким образом, сформированное нами рассмотрение этики добродетели через нарративную призму оказалось весьма продуктивным. На этих общих основаниях мы смогли выделить аспекты, проходящие красной нитью через всю историю данного направления моральной философии. Однако ранее такой подход не получил достаточного теоретического анализа. Нам кажется весьма плодотворным то, что в рамках нарративного подхода мы смогли выделить три уровня нарратива добродетели, которые охватывают характеристики добродетели от эпох до отдельных действий.

# Заключение

Подводя итог, можно сказать, что нам удалось достичь цели, поставленной во введении к исследованию. Также во время выполнения задач, мы смогли прийти к достаточно оригинальным дополнительным выводам, касающимся темы работы. Перейдём к обзору наиболее важных и нетривиальных заключений, которые нам удалось сделать.

Во втором параграфе второй главы мы обосновали исследовательские основания для включения восточных перипатетиков в корпус работ по этике добродетели. Как ни парадоксально, на данный момент вы едва ли встретите упоминания о них в работах, посвященных этой области моральной философии.

В третьем параграфе той же главы мы продолжили закреплять свои историко-философские результаты. Нам удалось показать, что хоть Фуко традиционно и не ассоциирован с этикой добродетели, тем не менее включение его в этот дискурс может показаться крайне продуктивным (как для понимания «заботы о себе» у Фуко, так и лучше понять этику добродетели). На основании эстетических аспектов, представленных по траектории Ницше-Фуко, нам удалось отличить новую форму формирования нарратива о личности как она должна быть. Речь здесь идёт о «художественной» форме. Которая является достаточно оригинальной для этики добродетели вообще. Так, традиционное представление о формировании добродетелей, исходит из того, что мы должны привнести их в свою систему ценностей извне (будь то список добродетелей Аристотеля или «кардинальные добродетели»). В случае художественного же формирования мы исходим из свободы личности и создания собственных добродетелей подобно произведению искусства.

Во втором параграфе третьей главы мы, во-первых, объединяем теорию действия с этикой добродетели в работах энском. Во-вторых, теория действия помогает нам лучше составить представление о моральной ответственности. Данное рассмотрение помогает нам образовать связь между добродетелью и добродетельным действием. Мы приходим к тому, что неверно противопоставлять. Более корректным будет сказать, что они существуют в связке, где за счёт добродетельного поступка мы научаемся добродетели, и далее, ведомые фронезисом совершаем добродетельные поступки. Ещё одним важным следствием из данного параграфа стало то, что мы в общих чертах обрисовали нарратив действия, что немного приблизило нас к основной цели работы. Так, благодаря демаркации основного и побочного действия мы смогли отличать абсолютно порочные поступки от тех, что можно оправдать.

В третьем параграфе второй главы мы на основе работы «После добродетели» Макинтайра, пришли к пониманию исторического нарратива. А также увидели то, как он может преломляться и фрагментироваться. Хотя в менее явном виде это было уже и в работах Ницше, на которых, впрочем, основывает свой анализ Макинтайр.

Ключевые обобщения же, что логично, заключены в последней главе. Первый параграф которой более детально разрабатывает понятие нарратива вообще.

В первом параграфе мы более детально описываем нарратив с разных сторон, чтобы убедиться в применимости его дальнейшего расширенного употребления. Мы можем прийти к выводу, что учёные и философы из самых разных областей, после нарративного поворота всё больше убеждались в его универсальности.

Во втором параграфе мы продолжили исследовать разные возможности применения добродетельного нарратива. Под наше рассмотрение попал эстетический феномен кэмпа. Здесь мы говорим в первую очередь о кэмповской личности (вроде денди). Через описания «добродетелей» такой личности мы находим новую предписательную модель добродетелей, которая соответствует уже не классической этике, а современной эстетике. Таким образом, можно констатировать возможность более широкого применения нашего подхода, чем мы могли того ожидать. По меньшей мере он может применяться для интерпретации отдельных феноменов искусства.

Третий параграф призван артикулировать в более оформленную систему всё, что мы проговорили в тексте. Так мы выводим то, что этике добродетели, кажется, довольно полно, подходит описание тремя видами нарративов: историческим нарративом, нарративом личности как она должна быть и нарративом действия. Более того, нарратив личности как она должна быть, может формироваться двумя путями – заимствуя систему добродетелей извне (предписательным) или свободно создавая её для себя как предмет искусства (художественный).

Вышеизложенные рассуждения помогли нам сделать вывод, касающийся философии сознания. После обобщений и поиска разных форм нарративного подхода здесь. Мы предлагаем «добродетельный нарратив в качестве довольно удачного решения проблемы тождества личности. Он содержит характеристики одновременно психологического и нарративного подходов. Так от *первого* он получил набор неких внутренних качеств. Однако добродетели и пороки представляют более конкретные характеристики, чем абстрактные психологические качества, желания и память. Про связь нарратива с добродетелью мы уже сказали достаточно, в связи с чем нет необходимости останавливаться на связи *второго подхода* с предложенным нами.

Также стоит сказать, что, используя «добродетельный» нарратив мы, во-первых, имеем дополнительный внешний критерий верификации тождества личности. Критерий этот возникает из склонности добродетельного субъекта действовать согласно фронезису. Во-вторых, у нас есть вполне чёткая телеология личности, которая выстраивается на основе художественного или предписательного нарратива личности как она должна быть.

Описанная в этой работе проблемная область достаточно сложна. Идя к цели, поставленной перед этим исследованием, мы попытались обобщить и систематизировать информацию, полученную из литературы. Выводы, к которым мы пришли, кажутся достаточно убедительными и могут помочь немного иначе взглянуть на такую важную проблему.

# Список литературы

1. Anscombe, G. E. M. “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy*, 33 (1958): 1–19; reprinted in [ERP], 26–42.
2. Anscombe, G. E. M., 1958, “On Brute Facts”, *Analysis*, 18: 69–72
3. Anscombe. “War and Murder,” in *Nuclear Weapons: a Catholic Response*, Walter Stein (ed.), London: Merlin, 1961, 43–62.
4. Anscombe. *Intention*, Oxford: Basil Blackwell, 1957; 2nd edition, 1963
5. Jean Baudrillard. Ecstasy of Communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture / Ed. H. Foster. Port Townsend: Bay Press, 1983. P. 126–133.
6. Levy, Neil (2004). Foucault as Virtue Ethicist. *Foucault Studies* 1:20-31.
7. [MacIntyre, Alasdair](https://en.wikipedia.org/wiki/Alasdair_MacIntyre)*(1984). After Virtue: A Study in Moral Theory (2nd ed.). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.*
8. Nietzsche. *Beyond Good and Evil*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Vintage, 1966 (1886).
9. Nietzsche. *On the Genealogy of Morality*, Maudemarie Clark and Alan Swensen (trans.), Indianapolis: Hackett, 1998 (1887). (I also consulted *On the Genealogy of Morals*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Vintage, 1967.)
10. Nietzsche. *The Antichrist*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Viking, 1954 (1895).
11. Nietzsche. *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Vintage, 1967 (1872).
12. Nietzsche. *The Gay Science*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Vintage, 1974 (1st ed. 1882, 2nd ed. 1887). (I also consulted *The Gay Science*, J. Nauckhoff (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001.)
13. Searle, J., 1995. The Construction of Social Reality, New York: The Free Press.
14. Searle, John, 1983, Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge: Cambridge University Press.
15. *Абеляр П.* Теологические трактаты. М.: Прогресс, 1995. 648 с.
16. [Августин Блаженный. Творения: В 4 т. [Т.3: О Граде Божием. Книги I-XIII (1998)](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_srednevekovaja/avgustin_blazhennyj_tvorenija_v_4_t_t_3_o_grade_bozhiem_knigi_i_xiii_1998/8-1-0-2090)](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_srednevekovaja/avgustin_blazhennyj_tvorenija_v_4_t_t_3_o_grade_bozhiem_knigi_i_xiii_1998/8-1-0-2090). СПб: Алетея. 595 С.
17. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Социально-этические трактаты / Абу Наср Мухаммад Аль-Фараби. – Алма-Ата : Наука, 1973. – 435 с.
18. Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. 53– 294 С.
19. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53–57.
20. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 1: Гл. I-XXX1X / Пер. с англ. М. Рыклина. — М.: ТЕРРА—Книжный клуб, 2001. — 528 с.
21. Ибн Сина. Трактат об этике. – В кн.: Абу Али ибн Снна. Избранное. Т. 2. –Душанбе –Ашхабад, 2003.
22. Ибрагим Т. Аль-Фараби. Трактат «О разуме» (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима). Ориенталистика. 2019;2(4):954-982

Лехциер Виталий Леонидович Нарративный поворот и актуальность нарративного разума // Международный журнал исследований культуры. 2013. №1 (10). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/narrativnyy-povorot-i-aktualnost-narrativnogo-razuma (дата обращения: 10.05.2022).

1. Макинтайр А. M 15 После добродетели: Исследования теории морали/ Пер. с англ. В. В. Целищева — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.— 384с.
2. Платон. Государство / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова. Вступ. ст. Е.Н. Трубецкого. Коммент. В.Ф. Асмуса. Примеч. А.А. Тахо­Годи. — 2­е изд. — М.: Академиче­ский проект, 2015. — 398 с
3. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. І/Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990. 860 с.
4. Сьюзен Сонтаг. Против интерпретации и другие эссе»: Ад Маргинем Пресс; Москва; 2014
5. *Фома Аквинский.* Сумма Теологии. Т. III. Первая часть второй части. Вопросы 1–67 / пер. с лат. А. В. Апполонова. М.: Сигнум Веритатис 2008. 752 с.
6. [Фуко](https://iphras.ru/elib/3277.html) М. Использование удовольствий: История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. 432 с.
7. [Фуко](https://iphras.ru/elib/3277.html) М. Что такое Просвещение? //  Интеллектуалы и власть: Избр. полит, статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 344.

1. Макинтайр А. M 15 После добродетели: Исследования теории морали/ Пер. с англ. В. В. Целищева — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.— С. 152 [↑](#footnote-ref-1)
2. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. І/Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990. С. 612 [↑](#footnote-ref-2)
3. Там же. С.586 [↑](#footnote-ref-3)
4. Платон. Государство / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова. Вступ. ст. Е.Н. Трубецкого. Коммент. В.Ф. Асмуса. Примеч. А.А. Тахо­Годи. — 2­е изд. — М.: Академиче­ский проект, 2015. С. 142 [↑](#footnote-ref-4)
5. Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 87 [↑](#footnote-ref-5)
6. Там же. С. 78 [↑](#footnote-ref-6)
7. Там жа. С. 78 [↑](#footnote-ref-7)
8. Там же. С. 179 [↑](#footnote-ref-8)
9. Там же. С.180 [↑](#footnote-ref-9)
10. Там же. С. 180 [↑](#footnote-ref-10)
11. Там же. С. 180 [↑](#footnote-ref-11)
12. Там же. С. 182 [↑](#footnote-ref-12)
13. Там же. С. 181 [↑](#footnote-ref-13)
14. Там же. С. 63 [↑](#footnote-ref-14)
15. Там же. С. 63 [↑](#footnote-ref-15)
16. Там же. С. 68 [↑](#footnote-ref-16)
17. Там же. С. 69 [↑](#footnote-ref-17)
18. Там же. С. 68 [↑](#footnote-ref-18)
19. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты / Абу Наср Мухаммад Аль-Фараби. – Алма-Ата : Наука, 1973. С. 278-279 [↑](#footnote-ref-19)
20. Там же. С. 280 [↑](#footnote-ref-20)
21. Ибрагим Т. Аль-Фараби. Трактат «О разуме» (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима). Ориенталистика. 2019;2(4). С. 964 [↑](#footnote-ref-21)
22. Там же. С. 964 [↑](#footnote-ref-22)
23. Там же. С. 970 [↑](#footnote-ref-23)
24. Ибн Сина. Трактат об этике. – В кн.: Абу Али ибн Снна. Избранное. Т. 2. –Душанбе–Ашхабад, 2003. С. 746 [↑](#footnote-ref-24)
25. Там же. С. 744 [↑](#footnote-ref-25)
26. Там же С. 748 [↑](#footnote-ref-26)
27. Там же. С. 752 [↑](#footnote-ref-27)
28. [Августин Блаженный. Творения: В 4 т. [Т.3: О Граде Божием. Книги I-XIII (1998)](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_srednevekovaja/avgustin_blazhennyj_tvorenija_v_4_t_t_3_o_grade_bozhiem_knigi_i_xiii_1998/8-1-0-2090)](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_srednevekovaja/avgustin_blazhennyj_tvorenija_v_4_t_t_3_o_grade_bozhiem_knigi_i_xiii_1998/8-1-0-2090). СПб: Алетея. С. 169 [↑](#footnote-ref-28)
29. Фома Аквинский. Сумма Теологии. Т. III. Первая часть второй части. Вопросы 1–67 / пер. с лат. А. В. Апполонова. М.: Сигнум Веритатис 2008. С. 592 [↑](#footnote-ref-29)
30. Там же. С. 633 [↑](#footnote-ref-30)
31. Там же. С. 645 [↑](#footnote-ref-31)
32. Там же. С. 665 [↑](#footnote-ref-32)
33. Там же. С. 678 [↑](#footnote-ref-33)
34. *Абеляр П.* Теологические трактаты. М.: Прогресс, 1995. С. 249 [↑](#footnote-ref-34)
35. Там же. С. 250 [↑](#footnote-ref-35)
36. Там же. С. 252 [↑](#footnote-ref-36)
37. Там же. С. 253 [↑](#footnote-ref-37)
38. *The Gay Science*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Vintage, 1974 (1st ed. 1882, 2nd ed. 1887). (I also consulted *The Gay Science*, J. Nauckhoff (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001.) P. 125 [↑](#footnote-ref-38)
39. Ibid. 343 [↑](#footnote-ref-39)
40. *On the Genealogy of Morality*, Maudemarie Clark and Alan Swensen (trans.), Indianapolis: Hackett, 1998 (1887). (I also consulted *On the Genealogy of Morals*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Vintage, 1967.) [↑](#footnote-ref-40)
41. *Beyond Good and Evil*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Vintage, 1966 (1886). P. 260 [↑](#footnote-ref-41)
42. *On the Genealogy of Morality*, Maudemarie Clark and Alan Swensen (trans.), Indianapolis: Hackett, 1998 (1887). (I also consulted *On the Genealogy of Morals*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Vintage, 1967.). P.10 [↑](#footnote-ref-42)
43. Ibid. 14-16 [↑](#footnote-ref-43)
44. *The Antichrist*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Viking, 1954 (1895). P.2 [↑](#footnote-ref-44)
45. *On the Genealogy of Morality*, Maudemarie Clark and Alan Swensen (trans.), Indianapolis: Hackett, 1998 (1887). (I also consulted *On the Genealogy of Morals*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Vintage, 1967.). P.276 [↑](#footnote-ref-45)
46. *Beyond Good and Evil*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Vintage, 1966 (1886). P. 227 [↑](#footnote-ref-46)
47. *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Vintage, 1967 (1872). P.15 [↑](#footnote-ref-47)
48. Levy, Neil (2004). Foucault as Virtue Ethicist. *Foucault Studies* 1:20-31. [↑](#footnote-ref-48)
49. [Фуко](https://iphras.ru/elib/3277.html) М. Использование удовольствий: История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 18 [↑](#footnote-ref-49)
50. Что такое Просвещение?// [Фуко](https://iphras.ru/elib/3277.html) М. Интеллектуалы и власть: Избр. полит, статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 348. [↑](#footnote-ref-50)
51. “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy*, 33 (1958): 1–19; reprinted in [ERP], P. 8-9 [↑](#footnote-ref-51)
52. Ibid. P. 41 [↑](#footnote-ref-52)
53. Anscombe, G. E. M., 1958, “On Brute Facts”, *Analysis*, 18: 69–72 [↑](#footnote-ref-53)
54. Searle, J., 1995. The Construction of Social Reality, New York: The Free Press. P. 33-34 [↑](#footnote-ref-54)
55. Anscombe. *Intention*, Oxford: Basil Blackwell, 1957; 2nd edition, 1963 [↑](#footnote-ref-55)
56. Searle, John, 1983, Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge: Cambridge University Press. [↑](#footnote-ref-56)
57. “War and Murder,” in *Nuclear Weapons: a Catholic Response*, Walter Stein (ed.), London: Merlin, 1961, 43–62. [↑](#footnote-ref-57)
58. [MacIntyre, Alasdair](https://en.wikipedia.org/wiki/Alasdair_MacIntyre)*(1984). After Virtue: A Study in Moral Theory (2nd ed.). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. P. 2* [↑](#footnote-ref-58)
59. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 1: Гл. I-XXX1X / Пер. с англ. М. Рыклина. — М.: ТЕРРА—Книжный клуб, 2001. — С.145-190 [↑](#footnote-ref-59)
60. Ibid. P. 113 [↑](#footnote-ref-60)
61. [MacIntyre, Alasdair](https://en.wikipedia.org/wiki/Alasdair_MacIntyre)*(1984). After Virtue: A Study in Moral Theory (2nd ed.). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. P. 9-13* [↑](#footnote-ref-61)
62. Ibid. P. 258 [↑](#footnote-ref-62)
63. Ibid. P. 310 [↑](#footnote-ref-63)
64. “Contraception and Chastity,” The Human World, 9 (1972): 41–51 [↑](#footnote-ref-64)
65. Лехциер Виталий Леонидович Нарративный поворот и актуальность нарративного разума // Международный журнал исследований культуры. 2013. №1 (10). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/narrativnyy-povorot-i-aktualnost-narrativnogo-razuma (дата обращения: 10.05.2022). [↑](#footnote-ref-65)
66. Макинтайр А. M 15 После добродетели: Исследования теории морали/ Пер. с англ. В. В. Целищева — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.— С. 284 [↑](#footnote-ref-66)
67. Деррида Ж. Письмо японскому другу //Вопросы философии, 1992  
     [↑](#footnote-ref-67)
68. Jean Baudrillard. Ecstasy of Communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture / Ed. H. Foster. Port Townsend: Bay Press, 1983. P. 126–133. [↑](#footnote-ref-68)
69. Волков Дмитрий Борисович Нарративный подход как решение проблемы тождества // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология . 2016. №4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/narrativnyy-podhod-kak-reshenie-problemy-tozhdestva (дата обращения: 10.05.2022). [↑](#footnote-ref-69)
70. Там же. С. 24-25 [↑](#footnote-ref-70)
71. Сьюзен Сонтаг. Против интерпретации и другие эссе»: Ад Маргинем Пресс; Москва; 2014 [↑](#footnote-ref-71)
72. Там же. С. 294-298 [↑](#footnote-ref-72)
73. [Фуко](https://iphras.ru/elib/3277.html) М. Использование удовольствий: История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 16-17 [↑](#footnote-ref-73)