

Сергей Глушко, Николай Тарабанов

Дилемма Евтифрона и критика антиреализма

SERGEI GLUSHKO, NIKOLAI TARABANOV
EUTHYPHRO'S DILEMMA AND THE CRITIQUE OF ANTI-REALISM

ABSTRACT. The article explores various interpretations of the dilemma presented in Plato's *Euthyphro*. The dilemma is formulated in a modified form: is something pious because a pious subject deems it so, or does the subject deem something pious because it is inherently pious? Based on this formulation and its possible interpretations, moral subjectivism (ethical anti-realism) is criticized, and a conclusion is drawn about the inconsistency of this metaethical position due to the inability to formulate a universally meaningful or real definition of the pious (good or sacred), which partly leads to the rehabilitation of moral objectivism (ethical realism) — a metaethical position that acknowledges the objective existence of moral truths, norms, and values. Furthermore, the original formulation of Euthyphro's dilemma is used to critique the theory of divine command, which appears as a variety of moral subjectivism. Overall, Euthyphro's dilemma finds its application in the context of the critique of anti-realism as a metaphilosophical position, inconsistent due to its inability to acknowledge anything as existing without relying on an external world independent of the subject. The question of whether realism (including ethical realism) can accomplish this remains open. As a result, the boundaries of the application of Euthyphro's dilemma are outlined; in particular, it is shown that the dilemma serves as a unique metaphilosophical tool that can be used to test the internal consistency and external validity of positions that explain the nature of good, truth, and other universal categories differently.

KEYWORDS: Plato, the *Euthyphro*, antirealism, metaethics.

Философия с античных времен обращается к проблемам, так или иначе связанным с концептом реальности: что именно существует и как оно проявляет себя; почему сущее является таким, каким оно является; наконец, что мы вообще понимаем под су-

© С.П. Глушко (Томск). angrybivis@yahoo.com. Томский государственный университет.

© Н.А. Тарабанов (Томск). nikotar@mail.tsu.ru. Томский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/PI.20.1.03

щим и является ли наше понимание адекватным. Можно допустить, как это делал Платон и некоторые другие философы, что данные вопросы осмыслены и глубоки; можно даже предположить, как это делал Витгенштейн и его последователи, что подобное вопрошание является своеобразной языковой игрой, в которой невозможно найти какой-либо подлинной сути, однако само это предположение имплицитно основывается на концепте реальности. В любом случае какое-то отношение к этим вопросам и ответам на них мы вынуждены формулировать. На данном этапе будем исходить из того, что онтологический вопрос есть основной вопрос философии. Но что есть философия? Почему получается так, что человек, даже незнакомый с академической философией, живо включается в бытовые разговоры о добре, смысле жизни, справедливости и т.п.? Семен Франк пишет:

Все люди, помимо своего сознания и часто против своей воли, суть философы, т.е. так или иначе должны отвечать и отвечают на основные вопросы человеческого бытия, именуемые «философскими»¹.

К основным вопросам человеческого бытия относятся проблемы, возникающие в том числе в сфере моральной философии, этики и нравственности. Каждый человек — и профессиональный философ, и обыватель — рассуждает над этическими проблемами². Так или иначе, каждый человек имеет некоторую этическую позицию, которая раскрывается в процессе жизнедеятельности. Эта позиция может казаться явной или неявной, достаточно или недостаточно обоснованной, последовательной или противоречивой и т.п. В любом случае некоторое отношение к нравствен-

¹ Франк 2005: 173.

² Вполне оправданно проводить различие между философией обывателя и философией профессионала. Основная преимущественно на здравом смысле, *философия обывателя* имеет отношение скорее к проблемам, составляющим предмет исследования одного из многих направлений прикладной этики (корпоративной, медицинской, профессиональной и пр.), тогда как академическая (например, нормативная этика) и главным образом критически настроенная (в частности, Кант) *философия профессионала* касается преимущественно теоретических вопросов.

ным категориям имеется, судя по всему, у всех людей, поэтому об-суждаемая в настоящей статье тема является актуальной как для обывателя, так и для профессионального философа.

Двумя основными этическими подходами к решению про-блем, возникающих в области философии морали, являются под-ходы антиреализма и реализма. Наиболее известная и, види-мо, наиболее сильная разновидность антиреализма — субъекти-визм, основа которого имплицитно содержится в тезисе, припи-сываемом Протагору: «Человек есть мера всем вещам — суще-ствованию существующих и несуществованию несуществующих (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, D.L. 9.51)»³. Этическая составляющая тезиса заключается в том, что нет никаких моральных норм и цен-ностей, которые бы являлись абсолютной мерой. Именно человек есть мера нормам и ценностям, он их продуцирует или поддержи-вает, принимает или отвергает. Выражаясь иначе, у ценностных суждений нет истинностных значений, которые не зависели бы от субъекта; истинностные значения таких суждений возникают в результате того, что по этому поводу думает человек или об-щество. Таким образом, мораль как бы изобретается человеком (индивидуальный субъективизм) или обществом (коллективный субъективизм). Основой этических суждений в случае субъекти-визма является личное отношение субъекта к предмету, о кото-ром идет речь. Это личное отношение заключается в наличии некоторых ментальных состояний, которые связаны с одобрени-ем или неодобрением содержания этического суждения, о кото-ром идет речь. Это одобрение или неодобрение основывается на эмоциях, чувствах человека и реже — на рациональном рассужде-нии. Примером философии субъективизма в этике является фи-лософия многих софистов, философия постмодернизма и др.⁴

Субъективизму противопоставляется объективизм (реализм), а фундаментальным положением реализма в этике является идея того, что истинностное значение ценностных высказываний (по

³ Пер. М.Л. Гаспарова.

⁴ См. Максимов 2004.

крайней мере, некоторых) не зависит от человека. Так, например, ценностное суждение «Помощь нищим — хороший поступок» является истинным или ложным независимо от того, что по этому поводу думает человек или общество. Совершая поступки, человек реализует нейтральные, плохие или хорошие положения дел; ценностная же характеристика поступков является неотъемлемой частью их самих. В результате мораль открывается человеком или обществом, а способ познания морали в целом схож с познанием иных объективных свойств мира. Примером этического реализма является философия Платона, равно как и подход современного аналитического философа Грэма Одди⁵. Также к реализму можно отнести христианскую и вообще теистическую этику (Николай Лосский, Владимир Соловьев и другие)⁶. Таким образом, в общем случае этический реализм (моральный объективизм) допустимо определить как позицию, которая противостоит идее, что исключительно человек или общество определяют истинность моральных суждений.

Помимо прочего, попытаемся показать, каким образом этическую аргументацию можно перенести в сферу онтологии. Такую аргументацию мы извлекаем из диалога Платона «Евтифрон», в котором прослеживается связь этики и онтологии. Как известно, в диалоге обсуждаются различные определения *благочестиво-го* (доброго или священного). Евтифрон приводит несколько опре-

⁵ См. Oddie 2019.

⁶ Однако отнесение к реализму теистической этики может породить трудности в связи с теорией божественного повеления (теологический волюнтаризм), о которой речь пойдет ниже. Поэтому нужно сказать, что к отнесению христианской этики к реализму как таковому имеются вопросы. Дело в том, что если конкретный христианский философ полагает, что мораль предписывается Богом, то есть что Бог создает мораль и решает, что хорошо, а что — плохо, то этот философ может быть (и должен быть) вписан в субъективистский лагерь философов морали. Но это теоретическое разграничение на практике немного выхолащивается, так как обычно субъективизм, как уже было сказано, связан с представлением о том, что мораль создают сообщество или люди. Поэтому на данном этапе мы отнесем христианское этическое мировоззрение к реализму. Далее при обсуждении теории божественного повеления мы вернемся к этой проблематике.

делений *благочестивого* и *нечестивого*, но ни одно из них не удовлетворяет Сократа. Первое определение формулируется устами Евтифрона следующим образом:

«благочестиво преследовать по суду преступника, совершившего убийство, либо ограбившего храм, либо учинившего еще какое-нибудь подобное нарушение, будь этим преступником отец, мать, или кто бы то ни было другой; не преследовать же по суду в таких случаях — нечестиво» (*Euthphr.* 5de)⁷.

Такое определение, как справедливо указывает Сократ, вряд ли является подлинным определением *благочестивого*, так как не раскрывается реальная природа этого понятия; Евтифрон лишь приводит отдельные примеры благочестивых и нечестивых поступков, но не раскрывает существенных признаков данного понятия, выражающего образцовую идею *благочестия*, что сродни отсутствию критериев отнесения многочисленных поступков к благочестивым и нечестивым⁸. Вот что по этому поводу говорит Сократ:

«Так разъясни же мне относительно этой идеи, что именно она собой представляет, дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом, я называл бы что-либо одно, совершаемое тобою либо кем-то другим и подобное этому образцу, благочестивым, другое же, не подобное ему, таковым бы не назвал» (*Euthphr.* 6e).

В ходе дальнейшей беседы Евтифрон приводит второе определение благочестивого и нечестивого: «благочестиво то, что угодно богам, нечестиво же то, что им неуютно» (*Euthphr.* 7a). Здесь вместо «бог(и)» вполне допустимо подставить «субъект(ы)», так что получится:

Благочестиво то, что угодно субъекту (субъектам), нечестиво же то, что ему (им) неуютно.

Таким образом, поступок X является благочестивым тогда, когда X угоден субъекту или субъектам, и X является нечестивым,

⁷ Здесь и далее пер. С.Я. Шейнман-Топштейн с изменениями.

⁸ Вопрос о корректности такого подхода будет рассмотрен далее в разделе «Сократическая ошибка и реальное определение».

когда X неугоден субъекту или субъектам. Проблема такого определения заключается в том, что у субъектов могут быть разные взгляды на X, так что вполне может получиться так, что в глазах одного субъекта поступок X представляется благочестивым, в то время как в глазах другого субъекта X может представляться нечестивым. В таком случае размывается идентичность X, поэтому он становится благочестивым и нечестивым одновременно, то есть X начинает обладать противоречивыми свойствами. Конечно, можно поправить это определение, что Евтифрон в итоге и делает. Он заявляет: «Но и я бы назвал благочестивым то, что любят все боги, и, наоборот, нечестивым то, что все они ненавидят» (*Euthphr.* 9e).

В таком случае мы избегаем описанной выше проблемы. И тут начинается самое интересное. Сократ спрашивает Евтифрона:

«Скоро, добрейший мой, мы это лучше узнаем. Но подумай вот о чем: благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» (*Euthphr.* 10a)

Переформулируем этот вопрос иначе:

Благочестивое является таковым потому, что его полагает благочестивым субъект, или субъект полагает благочестивое таковым потому, что оно благочестиво?

Форма такого рассуждения называется «дилеммой Евтифрона». Однако на деле это рассуждение не имеет в строгом смысле формы дилеммы, так как здесь нет никакой импликации в явном виде, она лишь подразумевается; поэтому можно было бы назвать такое рассуждение, например, «проблемой Евтифрона» или «ходом Евтифрона». Но традиция уже устоялась, так что называть этот ход мысли мы будем дилеммой. Также укажем, что понятие «благочестивое» в этом контексте можно заменить на другие этические понятия — например, на понятие «добро» или «благо». От этого смысл рассуждения существенно не изменится.

У каждой дилеммы есть два «рога». В нашем случае первый рог дилеммы указывает на то, что благочестивое является таковым из-за мнения субъекта. Второй рог дилеммы указывает на

то, что субъект имеет некое мнение о благочестивом потому, что оно действительно таково. Одновременно верными два рога быть не могут — приходится выбрать что-то одно. Понятное дело, что второй рог дилеммы субъективист признать не может, так как это полностью противоречит его точке зрения.

Ключевая особенность данной дилеммы заключается в том, что ход мысли, который выражается в этой дилемме, можно использовать для критики субъективизма как главной разновидности этического антиреализма. Попытаемся показать, как именно это можно делать.

Дилемма Евтифрона и критика этического субъективизма

Допустим, что верен первый рог дилеммы. В таком случае получается, что благочестивое является благочестивым потому, что его таковым полагает субъект. Кажется, что в этом нет ничего страшного, и мы вполне можем так думать. Собственно говоря, так думают все субъективисты — и не испытывают никаких затруднений. Однако мы можем спросить: на каких основаниях субъект полагает нечто благочестивым или добрым? Эти основания, по всей видимости, не могут быть исключительно внутренними: нельзя сказать, что субъект считает поступок X благочестивым или добрым, потому что X нравится субъекту, так как мы всё равно можем спросить, почему X нравится субъекту, то есть каковы основания такой симпатии? Возможно, X является благочестивым (хорошим), потому что он, например, полезен. Но каковы основания его полезности? Почему X полезен, а $\sim X$ — нет? Разве эти основания не являются внешними? Субъективизм в его «волюнтаристской» трактовке принципиально не может ответить на такие вопросы, так как единственным возможным ответом здесь был бы ответ, который подразумевал бы опору на некоторые внешние, объективные свойства объекта, из-за которых X , например, нравится субъекту, или из-за которых X полезен для общества. Судя по всему, единственным выходом для волюнтаристского субъективизма стало бы отрицание осмысленности подобных

вопросов. Но является ли такая стратегия аргументации адекватной? Действительно ли подобные вопросы не имеют смысла?

Кажется, что понятия благочестивого, блага, добра и т.п. должны мыслиться нами в некотором смысле инвариантно. Так, например, если помощь нищим есть хороший поступок (например, через благотворительные организации), то он будет таковым во всяком возможном мире — нет такого мира, в котором этот поступок был бы чем-то плохим. Ведь если считать, что благо является вариативным (то есть один и тот же поступок в разных возможных мирах является то плохим, то хорошим), тогда сама суть понятия «благо» исчезает, так как лишается своего онтологического обоснования. В случае же с волюнтаристским субъективизмом получается, что поступок X может быть хорош в одном мире, а в другом мире плох, причем основание этой разницы заключается исключительно во мнении (волюнтаристском) субъекта об этом X. В таком случае понятия благочестия, блага, добра и т.п., как было уже сказано, как бы размываются, потому что из этих этических понятий изымается их постоянство и обоснованность. Короче говоря, понятие «добра» и другие этические категории, если уж они присутствуют в некоторой этической системе, не могут быть изменчивы: если нечто является добрым (даже в силу мнения субъекта), то это нечто является добрым постоянно. Поэтому если субъект полагает X добрым, тогда этот X должен быть таковым в любом возможном мире, то есть если помощь нищим признается субъектом как нечто хорошее, то субъект не может думать, что в некотором возможном мире помощь нищим может быть чем-то плохим. Получается, что субъективизм должен сохранять последовательность в своей системе. Но разве эта последовательность не заключается в признании некоторых внешних факторов, в силу которых этические суждения имеют такие-то истинностные значения?

Можно было бы попытаться возразить, сказав, что вполне допустимо представить мир, в котором помощь нищим была бы чем-то вредным или плохим. Так, например, если благотвори-

тельные организации тратят полученные средства на покупку наркотиков и алкоголя, а потом дают эти вредные препараты нищим (чтобы они забылись на какое-то время), то помощь нищим в таком случае будет делом несколько не благочестивым и не добрым. И это действительно так. Но дело в том, что в таком возможном мире меняются свойства поступка из-за конкретных факторов, которые определяют этические свойства поступка; иными словами, меняются внешние условия, отчего меняются и этические свойства поступка. В нашем актуальном мире помощь нищим тоже будет делом недобрым, если благотворительные организации будут тратить деньги описанным выше образом.

Субъективист может сказать, что этические свойства поступка в каком-либо возможном мире не меняются сами по себе и полностью зависят от выбора (мнения) человека. Но тогда мы снова можем задать вопрос, который проистекает из дилеммы Евтифрона: почему субъект полагает нечто хорошим или плохим? На каких основаниях он полагает, что поступок X в возможном мире будет хорошим или плохим? Если субъективист скажет, что субъект делает это на внутренних, ни от чего не зависящих основаниях, то получается, что благо лишается своего сущностного свойства — обоснованности; говоря иначе, оно теряет свой важнейший атрибут, благодаря которому благо и является благом. Ибо мы, размышляя о благе, мыслим его как нечто такое, что должно иметь хоть какое-то стабильное основание. Даже субъективист вынужден признавать в благе некоторую фундаментальность, ибо если он этого не делает, то он и не признает благо вообще, превращаясь из субъективиста в аморалиста.

Таким образом, наша аргументация заключается в том, что если благо зависит от мнения субъекта, а мнение субъекта не зависит ни от чего, то основание блага становится волюнтаристским. Но благо не может быть основано на чем-либо волюнтаристском решении. Благо обычно мыслится нами как нечто такое, что должно иметь объективные основания, в силу которых оно и является благом. Поэтому волюнтаристская трактовка субъективизма вряд ли является адекватной.

Субъективист мог бы попытаться избежать краха своей системы, сказав, что при определении чего-либо как доброго субъект полагается на некоторые внешние свойства, которые сами по себе этическими не являются. Например, субъект полагает, что помощь нищим является добрым поступком, и основание этого мнения заключается в том, что помощь нищим приносит пользу обществу. Допустим, что «польза» здесь не является этическим свойством (хотя это и сомнительно). Логика рассуждения субъективизма в этом случае может быть такова, что суждение «помощь нищим — хорошо» приобретает истинностное значение исключительно в том случае, когда субъект признает это суждение истинным (или ложным). То есть само по себе суждение «помощь нищим — хорошо» не имеет истинностного значения, но когда это суждение осознается субъектом как истинное (или ложное), это суждение приобретает истинностное значение. В таком случае получается, что помощь нищим приносит пользу обществу, и субъект не может признать истинным суждение «помощь нищим — плохо», так как, скорее всего, субъективист признает истинность того, что причинение обществу пользы есть дело хорошее (ведь субъекту очевидна эта польза). Тогда выходит, что субъективизм сводится лишь к тому, что истинностное значение этических суждений «возникает» лишь тогда, когда субъект «осознает» эти суждения. При этом мнение субъекта об этических суждениях перестает быть волюнтаристским — оно начинает основываться на некоторых внешних фактах. В таком случае субъективизм будто бы становится более сильной позицией; и это происходит потому, что субъективизм немного приближается к реализму, начиная признавать факт того, что объективные свойства мира склоняют субъекта к принятию истинности таких-то этических суждений и отрицанию истинности других этических суждений.

Однако такая точка зрения всё равно содержит проблемы. Разберем это на конкретном примере. Допустим, что суждение «помощь нищим сокращает количество преступлений» является истинным — причем истинным объективно и независимо от субъ-

екта. Это суждение, очевидно, не является этическим суждением. Но оно напрямую связано с соответствующими ему этическими суждениями «преступление является плохим поступком», «сокращение количества преступлений — хорошо» и «помощь нищим является хорошим действием». При этом, пока субъект не признает эти суждения истинными, они не будут иметь истинностного значения. И при этом субъективист считает, что истинное суждение «помощь нищим сокращает количество преступлений» подталкивает субъекта к признанию истинности описанных выше этических суждений. Но как возможно это «подталкивание»? Как неэтическое суждение и неэтическое свойство вообще могут продуцировать этические суждения и этические свойства? Как из суждений о фактах могут быть выведены суждения о ценностях и о должном? Для того чтобы постулировать возможность описанного выше «подталкивания», субъективизму нужно показать, как из чисто неэтических суждений могут проистекать этические суждения и как из неценностных фактов могут возникать ценностные факты. Однако вряд ли это вообще возможно показать.

В приведенном выше примере субъективист, по сути, должен уже признавать ценностные суждения «преступление — это плохо», «сокращение количества преступлений — хорошо», чтобы, используя суждение о факте того, что помощь нищим сокращает количество преступлений, перейти к суждению «помощь нищим — хорошо». Для того чтобы получить этическое суждение, уже используются этические суждения. Конечно, мы добавляем сюда и неэтическое суждение о фактах и с его помощью получаем новое этическое суждение. Но исключительно из суждений о фактах получить ценностные суждения, по всей видимости, невозможно.

Однако в таком случае выходит, что субъективист уже заранее признает истинными ценностные суждения «преступление — это плохо», «сокращение количества преступлений — хорошо». И делает он это, основываясь лишь на своем мнении, которое не зависит ни от чего. Таким образом, мы возвращаемся к волюнта-

ристской версии субъективизма, ведь версия субъективизма, согласно которой мнение субъекта об этике зависит от каких-то неэтических фактов, опирается на идею о том, что неэтические суждения о фактах способны порождать этические суждения. Но эта идея, по-видимому, просто ошибочна, поэтому субъективизм может существовать только в своей волюнтаристской версии.

Таким образом, можно заключить, что волюнтаристский субъективизм не является адекватной метаэтической теорией. Волюнтаристский субъективизм ни на чем не основывается, а этические категории в соответствии с такой позицией теряют свои существенные свойства. Ценности и этические суждения о ценностях принимаются субъективизмом «просто так», а другие ценности и этические суждения так же безосновательно отвергаются. Мораль становится случайной и, как нам кажется, перестает быть собственно моралью. Конечно, внутренних противоречий в субъективизме нет. Однако приведенные критические соображения, хотя и не доказывают ложности субъективизма, вполне правдоподобно обосновывают, что такая точка зрения не является адекватной. Субъективист, отрицая объективные ценности, делает это, по сути, лишь на том основании, что объективные ценности кажутся ему чем-то странным и непонятным. Тем не менее, как мы постарались показать, странной и непонятной является именно позиция субъективизма.

Дилемма Евтифрона и теория божественного повеления

Следует отметить, что изначальная формулировка дилеммы Евтифрона нередко используется в качестве аргументативного базиса для критики теории божественного повеления. Имеет смысл более подробно остановиться на вопросе о том, что представляет собой данная теория, а также каким образом она может быть подвергнута критике с позиции упомянутой дилеммы. Теория божественного повеления основана на убеждении о том, что истинность этических суждений напрямую зависит от воли Бога, который своими повелениями наделяет суждения истинностью

и ложностью, отчего они и приобретают этический статус. Без воли Бога ни одна этическая норма, ни одна ценность не имеют никакой подлинной силы и реального онтологического статуса.

Теория божественного повеления тесно связана с теологическим волюнтаризмом, поскольку в соответствии с ней именно Бог, исходя только из своей собственной воли, формирует мораль. Можно предположить, что если бы Бог пожелал, то Он мог бы сделать моральным или аморальным что угодно, поскольку теория божественного повеления не допускает иного источника морали, кроме Бога. Теория божественного повеления представляет собой традиционную точку зрения касательно сущности и природы морали; ее придерживались такие философы, как Дунс Скот, Рене Декарт, Серен Кьеркегор и многие другие⁹. В христианстве Бог понимается как абсолютное существо, совершенное и ни от чего не зависящее. Нельзя сказать, что мораль предшествует Богу в каком бы то ни было смысле, поскольку возникающие в этом случае обязанности начинают ограничивать Его возможную волю. Получается, что единственно рациональным допущением в ходе рассуждения о природе морали в рамках традиционного христианства¹⁰ является предположение о том, что именно Бог формирует мораль, исходя только из собственной воли.

Такая точка зрения является, по всей видимости, разновидностью этического субъективизма, так как в соответствии с ней субъект (в данном случае — Бог) сам, независимо ни от чего, выбирает, что является хорошим, а что — плохим. И к такой точке зрения применима та же самая критика, что была применена выше для субъективизма в целом. Непонятно, на каких основаниях Бог определяет что-либо как хорошее или плохое. Для того чтобы нечто было хорошим или плохим, недостаточно одной воли субъекта, даже такого, как Бог. Требуются какие-то внешние основания, ибо благо не может быть чем-то произвольным. Именно с такой критикой и связана сформулированная Платоном дилем-

⁹ См. Степанова 2020.

¹⁰ Здесь мы говорим исключительно о христианстве, но это рассуждение распространяется и на теизм в целом (в частности, на иудаизм и ислам).

ма Евтифрона. В рамках теистического подхода к вопросу о природе морали возникают серьезные трудности, так что теория божественного повеления вряд ли может считаться верной. Тем не менее, вполне возможно, что рассуждение о субъективизме в отношении Бога ошибочно. Например, против него можно было бы выдвинуть следующее возражение. Благо и Бог не могут быть разделены. Бог есть благо. Некорректно даже говорить о том, что благо может предшествовать Богу или что Бог может предшествовать благу. Воля Бога абсолютно благая потому, что Он не разделен с благом, они тождественны.

Однако проблема такого возражения заключается в том, что Бог и благо — это всё же разные понятия. Бог в христианской традиции мыслится как существо, которое действует тем или иным образом. Благо же не может быть названо существом. Благо лишено субъектности, поэтому оно никак не действует. Скорее, благо является некоторым абстрактным принципом, некоторой имплицитной совокупностью ценностей. Допущение о полном тождестве Бога и блага вряд ли может быть рациональным.

Исходя из этого имеются два варианта: либо благо присуще природе Бога как таковое, либо благо предшествует Богу и определяет Его волю. Второй вариант для христианства плох тем, что в таком случае Бог становится ограниченным существом, так что не все христиане готовы принять такой ход мысли, поэтому можно попробовать проанализировать первый вариант. Если благо присуще Богу по природе, но всё равно отличается от Бога в онтологическом смысле, то Бог, определяя мораль, руководствуется благом как частью себя. В этом случае получается, что говорить о том, что Бог определяет мораль, излишне, так как мораль, по сути, уже определена той совокупностью ценностей, которые содержит в себе благо, при этом благо является сущностной частью Божества, частью неизменной божественной природы. В таком случае Бог может лишь «активировать» моральные законы своей волей, но само содержание этих законов не зависит от воли Бога в прямом смысле — Бог не может определить что-либо как

моральное или аморальное вне зависимости от содержания блага, которое является частью Его природы.

Если приведенное рассуждение верно, то теория божественного повеления становится как бы излишней: моральные законы в своем содержании не зависят в прямом смысле от воли Бога. Они зависят от природы Бога, от того блага, что Бог в себе содержит. И Его воля не может быть иной — Бог ограничен своей благой природой, и потому действительные моральные законы определены Богом инвариантно. Кроме того, в таком случае снимается проблема подрыва суверенности Бога — ведь в предложенном решении благо является частью Бога, и Бог, руководствуясь своей благой природой, не ограничен в своей свободе, Его совершенство не подрывается чем-то внешним. Ведь действовать в согласии со своей природой — это проявления свободы, а не наоборот.

Расширение поля применения дилеммы Евтифрона

До сих пор рассмотрение дилеммы Евтифрона было ограничено преимущественно рамками этики (в том числе в теистической версии). Теперь же сосредоточимся на том, как эта дилемма может быть применена для критики антиреализма как метафилософской позиции. Для ясности обозначим тезис антиреализма следующим образом:

Не существует объективных свойств мира, независимых от субъекта. Реальность конструируется субъектом, и без субъекта нет никакого внешнего мира.

Данный тезис может быть подвергнут аналогичной критике, что и тезис морального субъективизма. Сформулируем дилемму Евтифрона в контексте критики антиреализма:

Существующее является таковым потому, что его полагает существующим субъект, или субъект полагает существующее таковым потому, что оно действительно существует?

Если мы выбираем первый рог дилеммы, возникают всё те же вопросы: на каких основаниях субъект полагает X существующим, а, например, Y — нет? Допустим, что нам удобно считать,

что X существует, в то время как введение в онтологию Y нам неудобно. Но по какой причине существующий X удобен, а существующий Y — нет? По всей видимости, имеются некоторые внешние основания, по которым онтология выстраивается именно так, а не иначе. Выходит, что придется выбрать второй рог дилеммы — если, конечно, мы будем считать, что онтологические вопросы вообще имеют смысл. Получается, что дилемму Евтифрона можно использовать для критики не только морального субъективизма, но и антиреализма как метафилософской позиции. Подобный ход аргументации, с одной стороны, прост, а с другой — крайне эффективен для опровержения позиции антиреализма и подкрепления позиции реализма в этике и онтологии.

Однако такая интерпретация дилеммы Евтифрона не является единственной. Так, например, Э.А. Тайсина обращается к этой дилемме в контексте эпистемологического спора между сторонниками корреспондентной и когерентной теорий истины¹¹. Вполне допустимо сформулировать дилемму для критики тех теорий, которые отрицают существование объективных оснований истинности суждений, например, следующим образом:

Истинное суждение является истинным потому, что его полагает истинным субъект, или субъект полагает истинное таковым потому, что оно истинно?

И снова первый рог дилеммы сталкивается со схожими проблемами. Если субъект полагает нечто истинным, то на каких основаниях он это делает? Если это, например, удобно, то это должно быть удобно из-за некоторых объективных положений дел. Если это, например, согласуется с тем, что мы уже знаем, то эта согласованность должна иметь какие-то объективные основания. В частности, когерентная теория истины сталкивается с проблемой оснований для выбора такого-то суждения истинным, а такого-то — ложным. Следовательно, для того чтобы нечто было истинным, требуются некоторые внешние факторы, которые не зависят в полной мере от субъекта. В целом приводится критика, которая приводилась и против морального субъективиз-

¹¹ См. Тайсина 2014.

ма (этического антиреализма), но уже в контексте эпистемологии. Этим дилемма Евтифрона и примечательна — она проста и отлично подходит для критики антиреалистских представлений не только в этике, но также в онтологии и эпистемологии.

Кроме того, по мнению Марка Тэйлора, дилемма Евтифрона подходит и для критики утилитаризма. Утилитаризм может считаться разновидностью морального субъективизма — хотя и не обязательно. Рассмотрим, как Тэйлор критикует утилитаризм. Прежде всего, он формулирует так называемый *принцип пользы* (ПП): «Агент достигает моральной правоты в любом частном случае тогда и только тогда, когда он (она) способствует достижению максимально счастливого исхода событий, которых этот агент мог бы достичь»¹². Далее дилемма Евтифрона выражается применительно к ПП. Тэйлор формулирует следующий вопрос: «мораль всего лишь следует из ПП или ПП просто определяет для нас мораль?»¹³. Иными словами:

Мораль в целом подчинена ПП, или ПП лишь показывает нам, что морально, а что нет?

Вместе с тем, исходя из такой формулировки, затруднительно понять, в чем именно заключена критика утилитаризма. Ведь утилитарист может сказать и то, что мораль в целом подчинена ПП, и что ПП показывает нам, что морально, а что нет, причем сделать это утилитарист может одновременно. Попробуем сформулировать дилемму Евтифрона против утилитаризма несколько иначе:

Является ли поступок X полезным потому, что таковым его полагает субъект, или поступок X является полезным потому, что он объективно полезен?

В таком случае утилитаризм также может остаться адекватной и непротиворечивой концепцией. Утилитарист вполне может сказать, что поступок X является объективно полезным. При этом ПП будет признаваться за истинный, а утилитаризм в целом может продолжить свое существование. Но здесь важно вот

¹² Taylor 2017: 48.

¹³ Ibid.

что: дилемма Евтифрона всё равно остается рабочей, но работает она против субъективистского утилитаризма, то есть против такого рода утилитаристских теорий, которые можно отнести к антиреалистскому лагерю. Если утилитарист полагает, что польза поступка полностью фундируется субъектом и никак не зависит от внешней реальности, то дилемма Евтифрона разбивает его позицию. Но утилитарист вполне может сказать, что польза объективно задана миром, и поступок X несет пользу из-за внешних факторов, а субъект просто реализует ценное (полезное) положение дел.

Таким образом, сущность утилитаризма относится исключительно к этике, а не к метаэтике. Дилемма же Евтифрона является метаэтическим инструментом, с помощью которого можно осуществлять критику разного рода субъективистских подходов. Стоит также отметить, что с помощью этой дилеммы нельзя узнать, что существует или каково это сущее: с ее помощью лишь можно узнать, что сущее не зависит от субъекта.

Сократическая ошибка и реальное определение

Питер Гич именует способ рассуждения, представленный во многих диалогах Платона («Евтифрон», «Теэтет» и др.), «сократической ошибкой» (*Socratic fallacy*)¹⁴, состоящей в ложном допущении того, что примеры частного использования определяемых терминов (таких как благочестивый, добрый, священный и т.п.) не являются реальным (объективным) определением того, что требуется определить. Иными словами, *definiens* и *definiendum* в логическом отношении не являются равнообъемными понятиями. Эта ошибка связана с двумя допущениями, которые якобы неявно принимает Сократ:

(А) Если человек считает, что корректно определяет термин «Т», то он должен знать, что значит «быть Т», то есть он должен быть способен дать общие критерии для вещи, чтобы она могла быть отнесенной к Т.

¹⁴ Geach 1966: 371.

(В) Бесплезно пытаться достичь понимания того, что значит «Т», приводя примеры, которые являются Т¹⁵.

Именно поэтому Сократ отвергает примеры, которые приводит Евтифрон в качестве определения благочестивого, и именно поэтому Сократ требует от Евтифрона привести формальные или общие критерии благочестивого. С точки зрения Гича, Сократ не вполне оправданно отвергает примеры, ведь формальное определение — это всего лишь один из способов понять, что есть Т. Более того, примеры помогают нам понять, чем является Т, поэтому Евтифрон вряд ли сильно ошибается, когда приводит примеры благочестивых поступков. Правда, в таком случае возникает некоторая проблема. Дело в том, что если оба собеседника не уверены, правильно ли они понимают Т, то неясно, как могут быть приведены примеры для того, чтобы Т было понято в полной мере. Например, Евтифрон и Сократ сомневаются, правильно ли они понимают, что такое благочестие. И Евтифрон приводит примеры благочестивых поступков, чтобы лучше понять, что такое благочестие. В таком случае непонятно, почему эти примеры должны быть приняты: ведь для того, чтобы принять примеры, нужно иметь несомненное знание о том, что такое благочестие. Именно поэтому Сократ концентрирует внимание именно на общих (формальных) определениях. Следовательно, вряд ли Гич в полной мере здесь прав, хотя и следует признать, что примеры иногда помогают нам лучше понять то, о чем идет речь.

Но даже если критика Гича верна, то дилемма Евтифрона всё равно продолжает работать. Если на вопрос о том, что есть благочестие, верным ответом будет «преследовать отца по суду», мы можем спросить: преследование отца по суду благочестиво потому, что мы так полагаем, или мы так полагаем, потому что это действительно благочестиво? Альберт Андерсон, в отличие от Гича, утверждает, что Сократ не отказывается от использования примеров для выяснения того, что такое *благочестие* и *добродетель*, а, скорее, считает, что нельзя начинать концептуальное ис-

¹⁵ Ibid.

следование с использованием одних лишь примеров¹⁶. В таком случае крайне сомнительной может показаться и точка зрения позднего Витгенштейна, в соответствии с которой мы знаем значение слова только тогда, когда нам достаточно известны *правильные* примеры употребления этого слова — данной позиции придерживается и Гич. Дело в том, что дилемма Евтифрона вполне подходит и для критики такой позиции. Мы можем сформулировать эта дилемму, спросив:

Понимаем ли мы значение слова исходя лишь из понимания правильного употребления этого слова, или мы понимаем правильные примеры употребления слова исходя только из нашего понимания его значения?

Первый рог дилеммы является проблематичным потому, что для того чтобы понять, правилен приведенный пример или нет, нужно заранее обладать пониманием того, каково значение слова. Второй рог дилеммы избегает такой проблемы — получается, что верна, скорее, та точка зрения, в соответствии с которой правильные примеры употребления слова следуют за нашим пониманием самого значения слова.

Таким образом, на сегодняшний день выделяются две полярных точки зрения на вопрос об эвристическом потенциале того способа рассуждения, который реализует Сократ в попытке добраться до общезначимого (реального) определения таких фундаментальных философских категорий и понятий, как добро, знание, истина и т.п. С одной стороны, бытует мнение, что сократовские рассуждения лишены эвристического потенциала и построены в основном на скрытых ошибках; в таком случае дилемма Евтифрона не имеет той ценности, которую мы в ней постарались обнаружить. С другой стороны, существует мнение, что рассуждения Сократа, хотя иногда и бывают ошибочными, по большей части верны — и если в них есть ошибки, то эти ошибки не приводят к краху всего рассуждения как такового. С нашей же точки зрения, дилемма Евтифрона является достаточно эффективным

¹⁶ Anderson 1969: 463.

метафилософским инструментом, который вполне может быть использован для критики разнообразных антиреалистских представлений.

Противостояние описанных выше этических концепций включается в более общее противоборство философских позиций, столкновение реализма и антиреализма. Так, например, субъективизм в онтологии представляет собой антиреалистскую позицию, в то время как объективизм, как нетрудно догадаться, — реалистскую. Таким образом, решение онтологических проблем является первичным, а всякое обсуждение этических проблем, как правило, предполагает определенную онтологическую позицию. Реализм постулирует, что сущее объективно и в том или ином виде является нам. Мы можем его познавать, взаимодействовать с ним и т.п., но мы не конструируем это сущее в полном смысле, мы лишь работаем с тем, что уже нам дано. Антиреализм постулирует обратный тезис: сущее не задано объективно, но конструируется субъектом или сообществом субъектов; нет никакого «мира вне нас». В результате, обнаруживается тесная связь между этическими и онтологическими проблемами.

Мы постарались продемонстрировать широту применения дилеммы Евтифрона, которая подходит и для критики антиреализма в (теистической) этике, и для критики антиреализма в онтологии. Кроме того, с помощью дилеммы Евтифрона можно критиковать когерентную теорию истины — и в целом дилемма Евтифрона вполне может использоваться в качестве эффективного способа для критики антиреализма в эпистемологии и даже в философии языка. Таким образом, дилемма Евтифрона является значимым метафилософским инструментом, который может быть использован для проверки на внутреннюю согласованность и внешнюю валидность позиций, по-разному объясняющих природу блага, добра, истины и иных общезначимых категорий.

Литература

- Максимов, Л.В. (2004), “О субъективистских течениях в современной философии морали”, *Этическая мысль* 5: 3–15.
- Степанова, Е.А. (2020), “Теория божественного повеления: логическое опровержение и теологическое оправдание”, *Вестник ПСТГУ* 87: 70–86.
- Тайсина, Э.А. (2014), “Сократ, «Евтифрон» и аналитическая философия”, *Вестник бурятского государственного университета* 6.2: 9–12.
- Франк, С.Л. (2005), “Философские предпосылки деспотизма”, *Россия и современный мир* 2 (2005): 172–191.
- Anderson, A. (1969), “Socratic Reasoning in the *Euthyphro*”, *The Review of Metaphysics* 22.3: 461–481.
- Geach, P. (1966), “Plato’s *Euthyphro*: An Analysis and Commentary”, *The Monist* 50.3: 369–382.
- Oddie, G. (2019), *Value, Reality, and Desire*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, M. (2017), “The Euthyphro Dilemma and Utilitarianism”, *Acta Cogitata* 3: 43–51.