

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 12

Москва
2012

Ответственный редактор

доктор филос. наук, академик РАН *А.А. Гусейнов*

Ученый секретарь

кандидат филос. наук *О.В. Артемьева*

Рецензенты:

доктор филос. наук *Е.В. Косилова*
кандидат филос. наук *Б.О. Николаичев*

12-й выпуск «Этической мысли» состоит из двух частей. В первую часть включены материалы круглого стола, посвященного 10-летию ежегодника. Его основная тема – смысл и назначение философской этики в современной культуре. Среди обсуждаемых вопросов рассматривались следующие: каково отношение этики и философии, философской и прикладной этики; в какой мере философскую этику можно считать самостоятельной, автономной от других областей гуманитарного знания; с какими трудностями сталкивается философская этика сегодня, каковы возможности и направления ее развития. Вторая часть ежегодника посвящена 300-летию со дня рождения Дэвида Юма. В ней объединены статьи, в которых рассматриваются различные аспекты моральной философии шотландского философа – такие, как смысл и природа морали в этике, «гильотина Юма», нормативное содержание и психологические механизмы справедливости, идея гордости, человеколюбия и др.

Содержание

Философская этика и ее перспективы в современном мире (Круглый стол к 10-летию ежегодника «Этическая мысль»: А.А. Гусейнов, А.В. Разин, А.И. Бродский, В.О. Лобовиков, Р.Г. Апресян, М.Л. Гельфонд)	5
--	---

К 300-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ДЭВИДА ЮМА

<i>Апресян Р.Г.</i> Смысл морали в этике Дэвида Юма.....	72
<i>Артемяева О.В.</i> К вопросу о природе морали в философии Дэвида Юма.....	104
<i>Максимов Л.В.</i> «Гильотина Юма»: pro et contra	124
<i>Сычев А.А.</i> «Гильотина Юма» в контексте институционального подхода Дж.Р.Сёрля	143
<i>Разин А.В.</i> Дэвид Юм и идея эмоционального резонанса в этике	157
<i>Зубец О.П.</i> Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я	169
<i>Прокофьев А.В.</i> Между естественным и искусственным: нормативное содержание и психологические механизмы этики справедливости у Д.Юма и А.Смита	193
<i>Рогожа М.М.</i> Дэвид Юм о принципах морали гражданского общества	231
<i>Глухман В.</i> Идея человеколюбия в этике Дэвида Юма	245
<i>Аванесов С.С.</i> Суицид и радикальное самоопределение субъекта у Дэвида Юма.....	259
Резюме.....	274
Summary	279
Об авторах.....	283

Table of Contents

Philosophical Ethics and Its Perspectives in Modern World: Round-table
To the 10th Anniversary of the Yearbook, Eticheskaya Mysl (Ethical Thought).....5

TO THE 300th ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF DAVID HUME

<i>Apressyan R.</i> The Sense of Morality in David Hume's Ethics	72
<i>Artemyeva O.</i> On the Nature of Morality in David Hume's Philosophy	104
<i>Maximov L.</i> Hume's Guillotine: pro et contra.....	124
<i>Sychev A.</i> Hume's Guillotine and J.R.Searl's Institutional Approach	143
<i>Razin A.</i> David Hume and the Idea of Emotional Resonance in Ethics	157
<i>Zubets O.</i> Hume's Notion of Pride: The Moral Agency as the Basis for Personal Identity	169
<i>Prokofyev A.</i> Between Natural and Artificial: the Normative Content and Psychological Mechanisms of Ethics of Justice in D.Hume and A.Smith	193
<i>Rohozha M.</i> David Hume on the Principles of Morality for the Civil Society	231
<i>Gluchman V.</i> David Hume's Idea of Humanity	245
<i>Avanesov S.</i> Suicide and radical self-definition of subject in David Hume	259
Summary	279
The Authors.....	283

**Философская этика и ее перспективы в современном мире
(Круглый стол к 10-летию ежегодника «Этическая мысль»:
А.А. Гусейнов, А.В. Разин, А.И. Бродский,
В.О. Лобовиков, Р.Г. Апресян, М.Л. Гельфонд)**

А.А.Гусейнов. Философская этика и ее перспективы в современном мире. В связи с 10-летним юбилеем «Этической мысли» тема о судьбе философской этики мне показалась вполне уместной. На вопрос о том, почему именно она, можно ответить, вообще-то говоря, довольно просто: потому, что она обладает актуальностью вечных вопросов философии, вечность которых состоит в том, что, не имея окончательного решения, объективно удостоверяемого по строгим критериям точной науки, они всегда находятся под сомнением, уязвимы для самостоятельно мыслящего ума и требуют новых решений или, по крайней мере, новых аргументов в каждом новом философском опыте – и в опыте общетеоретического развития философии, и в опыте ее индивидуально значимого осмысления. Помимо общего соображения, делегирующего право определять актуальность того или иного философского вопроса самому философствующему субъекту и тем самым позволяющего, в частности, мне говорить о философской этике, существует еще ряд особенных обстоятельств, побуждающих к этому.

Особые причины актуальности темы. Среди особых причин актуальности предложенной темы две являются, на мой взгляд, наиболее важными.

Первая заключается в том, что этика, начиная с последней трети прошлого столетия, развивается по преимуществу как прикладная этика. В научной сфере интерес с общих вопросов о свободе воли, добре и зле, долге, совести и других, требующих от человека философски осмысленного отношения к миру в целом и своему присутствию в нем, смещается на частные сферы жизнедеятель-

ности и способы поведения в них, таких как этика бизнеса, био-медицинская этика, этика науки, отношение к животным и т. д. В практической области моральные решения стали пониматься по преимуществу как часть жизненного комфорта, рационально упорядоченной организации делового поведения и отношений с окружающими. Мораль рассматривается не в идеальной перспективе человеческого совершенства, обрекающего личность на осознание собственного несовершенства, а в контексте стремления к лояльному успеху, порождающему если не самодовольство «чистой совести», то, по крайней мере, сознание правильности жизни. Прикладная этика может пониматься и понимается в литературе по-разному, ее, в частности, можно было бы рассмотреть как современную форму развития философски укорененной этической теории; во всяком случае, она сохраняет прямую зависимость от философии в той части, в какой имеет своим предметом открытые проблемы морали, касающиеся предельных ситуаций человеческого существования, таких как эвтаназия, смертная казнь, клонирование и др. Тем не менее в преобладающем варианте она мыслится как отказ от метафизики нравственности в пользу эмпирического истолкования морали, рассматриваемой в качестве способа самоорганизации отношений конкретных индивидов в конкретных сферах их совместной жизни. Ее предметной областью являются социологически фиксированные коммуникативные среды, которые в той части, в какой они не поддаются правовому, административному и иному строго очерченному контролю, регулируются нормами и оценками, которые вырабатываются и учреждаются в рамках данной среды (делового или коммуникативного круга). Можно сказать: прикладная этика в ее общераспространенном значении – это множество «домостроев» массового общества. С той поправкой, что в отличие от домостроя здесь нормы и санкции поддерживаются не традицией, а представляют собой более или менее согласованную позицию тех, кого они касаются.

Этика, становясь прикладной в обозначенном выше смысле, теряет тем самым философский характер – отказывается от поиска абсолютных основоположений разумного существования и конструирования на их основе идеальных моделей человеческого общежития. Она все более приобретает форму инженерного знания, в рамках которого становится привычным говорить об

этической экспертизе, гуманитарных технологиях, а такое понятие, как моральное регулирование употребляется уже не в фигуральном, а в прямом значении. Особенно наглядно это изменение обнаруживается в том, что этическое рассуждение и образование включили в свой арсенал метод case-study, заимствованный из социально-экономических областей знания. Речь идет о мысленно сконструированных или реальных ситуациях, заключающих в себе альтернативные решения, в ходе анализа которых вырабатываются теоретически санкционированные схемы поведения и обучают принимать правильные решения. В этике они известны под названием моральных дилемм. Одной из типичных и показательных среди них является так называемый случай с трамваем: мчащийся на скорости трамвай вышел из-под контроля и водитель может лишь переключить его ход, чтобы направить по одной из двух колеи, на одной из которых работает один строитель, а на другой бригада из пяти человек. Предоставленный самому себе, трамвай пойдет по колее, на которой находятся пять человек. Дилемма состоит в следующем: включаться ли вагоновожатому в дело и направить вагон в ту сторону, где в жертву будет принесен один человек, чтобы спасти пять, взяв на себя тем самым ответственность за эту жертву, или, может быть, ничего не делать, заняв «философскую» позицию неучастия в выборе, который в любом варианте оказывается морально ущербным.

Особо следует подчеркнуть: кейсы не просто придают наглядность определенным моральным суждениям. Они сами выступают в качестве основания таких суждений и этим существенно отличаются от примеров в текстах философской этики. Последние лишь иллюстрируют, придают наглядность определенным этическим идеям и в этом смысле они выполняют лишь литературно-дидактическую функцию и сами по себе не представляют теоретического интереса. Стоики, описывая мудреца, говорили, что тот в случае необходимости может употребить в пищу человеческое мясо. Этим примером они лишь хотели подчеркнуть независимость стоического мудреца от судьбы, от любых, даже самых неприятных, самых невообразимых и ужасных по человеческим представлениям ее перипетий. У Канта мы находим торговца, который оказывается в ситуации, когда честное ведение торговли оборачивается убытком и ему предстоит выбор между моральным

мотивом и выгодой. Здесь опять-таки речь идет об иллюстрации той мысли, что долг честности имеет свой автономный источник, каковым является моральный закон, и что он совершенно не зависит от склонностей и в наиболее чистом виде обнаруживает себя тогда, когда приходит в конфликт с ними. Эти примеры не имеют самостоятельного значения, не являются аргументами, и было бы искажением их роли в структуре соответствующих этических учений, если бы мы сказали, что стоический мудрец не может считаться таковым, если он не прошел через искушение каннибализма, или что кантовский долг не может утвердить себя иначе, как через противостояние склонностям; и было бы полным произволом, своего рода теоретическим хулиганством, если бы вдруг эти примеры стали рассматривать в качестве кейсов, переводя их в правдоподобные жизненные ситуации.

Кейсам же придается самостоятельное значение. Они имеют статус доказательного рассуждения. В них пространство морали ограничивается особым пространством, которое задается сюжетом кейса: моральная задача сводится к аргументированному выбору из предложенных вариантов действия, оправданность которого в заданных пределах будет считаться также правильностью. Конечно, в ситуации, когда приходится выбирать из двух зол, как это имеет место в кейсе «трамвай», любой нормальный человек выберет меньшее зло. Но вот вопрос: перестает ли это меньшее зло быть моральным злом из-за того, что оно было вынужденным и несомненно предпочтительным в заданной ситуации, и может ли человек, который его выбрал, считать, что его совесть в этом случае чиста. В рамках метода case-study, насколько я понимаю, человек может так считать и сотворенное им меньшее зло не рассматривать в качестве морального зла. Особенность метода case-study заключается в том, что здесь теряется идеально-максималистская перспектива морального субъекта, который рассматривает людей, события, мир в целом с точки зрения того, как все это должно выглядеть в «царстве целей», если говорить кантовским языком. Я бы сказал так: кантовское «можешь, потому что должен», в рамках метода case-study заменяется на прямо противоположную формулу «должен, потому что можешь».

Это различие между иллюстрирующим примером и кейсом хорошо передает один эпизод из нашей теоретической жизни последнего времени. Недавно по инициативе профессора Р.Г. Апресяна

состоялась дискуссия вокруг известного трактата Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Предметом интерпретации и спора стал содержащийся в трактате пример, где хозяину дома, в котором спрятался его друг, предстоит ответить на вопрос злоумышленника, собирающегося убить его (друга), находится ли последний в доме или нет. Кант полагает, что даже в такой самой крайней ситуации, которая казалось бы допускала и со всей очевидностью требовала отступления от нормы «не лги», этого делать нельзя и хозяин должен ответить утвердительно. В данном случае Кант на языке примера подтверждает свою мысль о категоричности морального закона и автономности долга как морального мотива, о том, что ничто не может оправдать отступление от них. Многие участники дискуссии стали рассматривать этот пример как самостоятельный кейс (модельный случай) с применением соответствующих средств анализа, увидели конфликт обязанностей, стали рассчитывать вероятность различного развертывания ситуации и т. д.; в человеке, который должен решить, солгать ему или нет, они видели не морального субъекта, а реального индивида в воображаемой реальной ситуации, например, каждый самого себя. Они при такой подаче естественно пришли к выводу, что моральная позиция хозяина состояла в том, чтобы обмануть злоумышленника и тем спасти жизнь друга. Материалы этой дискуссии вышли отдельной книгой под говорящим названием «О праве лгать» (сост., ред. Р.Г.Апресян. М.: РОССПЭН, 2011. 392 с.). Вспомним: работа Канта называлась «О мнимом праве лгать...». Превращение примера в кейс оказалось весьма содержательным действием и повлекло за собой превращение «мнимого права лгать» в просто «право лгать».

Проблема, над которой следует задуматься, состоит не только в том, что этика деградирует до обсуждения вопросов, в каком случае можно убить человека, в каких случаях можно лгать и т. д. Хотя это само по себе печально и может рассматриваться как признак деградации. Намного хуже, что в рамках такого подхода сама мораль рассматривается как предмет выбора. Фундаментальная структура морали задается противоположностью добра и зла, которые ни в каком варианте не являются и не могут быть предметом выбора, результатом взвешивания «за» и «против», рационального расчета возможных следствий и т. д. Добро – не то, что человек выбирает, а то, к чему он безусловно стремится. Зло – также не то, что

он выбирает (тысячу раз прав был Сократ, говоривший, что намеренное зло невозможно), а то, чего он безусловно избегает. Мораль есть предпосылка, основание выбора, она делает его возможным. Но сама по себе она не может быть предметом выбора. Выбирать можно средства, действия, которые реализуют добро и отвращают зло, но не добро и зло сами по себе. Выбирать в жизни и обсуждать на семинарах этики можно то, как добиваться следования нормам «не убий» и «не лги», но не то, в каких случаях убивать и лгать допустимо, оправдано, даже должно.

Я не пытаюсь бросить тень на прикладную этику и метод case-study; они в каких-то пределах, наверное, имеют свое оправдание. Говорят, что метод case-study особенно эффективен при подготовке менеджеров. Почему бы его не применять при подготовке практикующих гуманитариев в сфере прикладной этики?! Я хочу лишь подчеркнуть, что в прикладном варианте этика теряет свой философский характер, эмансипируется от философии. Этика, возможно, от этого что-то и выигрывает. Но не теряет ли она значительно больше? И как это сказывается на судьбе философии? Здесь я подхожу ко второму обстоятельству, придающему актуальность нашей теме.

Этика всегда считалась практической философией; она считалась таковой помимо всего прочего по той причине, что представляла собой один из основных каналов выхода философии за ее собственные пределы – в публичную практику общественной жизни. Полнота содержания философии предполагала, что она свое понимание мира доводит до формулирования этико-нормативных программ. И этим философия доказывала и оправдывала свою нужность обществу. Конечно, не только этим (незаменимое место философии в культуре определяется также тем, что она ответственна за методологию познания, предлагает рационально аргументированное мировоззрение). Но этим без всякого сомнения и даже в первую очередь. Говоря модным сегодня языком, этика – основная «услуга», которую предоставляет философия. Но если предположить, что этика становится эмпирической областью знания и выходит из-под опеки философии, то не означает ли это, что последняя теряет в своем общественном весе и значении? Словом, для судьбы самой философии также очень важно знание того, входит ли проблема достойной жизни в ее предметную область и в какой мере она остается ответственной за этику.

Этика как часть философии и ее общая ценностная основа. Под философской этикой обычно понимается этика как часть (аспект) философии в рамках традиционного деления последней на физику, логику и этику. Она имеет своим предметом поведение человека в той мере, в какой оно зависит от него самого и поддается интеллектуально ответственному контролю, исследует и конструирует его совершенные формы. Если в своей гносеологической части философия имеет дело со сферой необходимости и отвечает на вопрос о том, что представляет собой мир сам по себе в его собственных основах, то в своей этической части она имеет дело с областью свободы и говорит о том, что должен делать человек, чтобы его жизнь сложилась наилучшим образом.

Однако место и роль этики в философии не исчерпывается тем, что она является частью (аспектом) философии. Наряду с этим она составляет внутренний пафос и движущую силу философии в целом. Речь идет о том, что философия не только род познания, но и образ жизни. Более того, она является родом познания именно в качестве образа жизни. Она сама есть моральная практика. Философия возникает в рамках человеческих поисков совершенных форм жизни. Именно в качестве совершенного образа жизни она практикуется самим философом, и именно в таком качестве она заявляет себя в культуре в момент своего появления. Традиция связывает слово «философия» с именем Пифагора. И ему же, как принято считать, принадлежит разграничение трех образов жизни: чувственного, деятельного и созерцательного. Последний из них, созерцательный, культивируют философы, и он по критерию человеческого счастья считается наивысшим. До того, как философия внутри себя выделила мораль как особый предмет исследования, она сама выступает как моральное дело философа. Гераклит создает учение о логосе, который, будучи принципом бытия и познания, является также и принципом долженствования. Создавая учение о логосе, Гераклит, по его признанию, решал моральную задачу. «Я искал самого себя», – гласит один из его фрагментов (фр. 15 по Марковичу)¹. Декарт в знаменитом «Рассуждении о методе», ставшем программой философско-научного рационализма Нового времени, стремился, как он признается, «изучить самого

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. Изд. подгот. А.В.Лебедев. М., 1989. С. 194.

себя»². Философское познание встроено в индивидуальный план личностного развития самого философа. То, что Пьер Адо говорил об античной философии в своей книге «Что такое античная философия», характеризуя ее как особый образ жизни, отражает, по всей видимости, существенную особенность философии в целом.

Словом, есть философская этика и есть этика философии. Первая объективирована, существует как рационально аргументированная программа, вторая совпадает с философствующим субъектом, с его этосом. Это различие можно хорошо проследить на примере двух этик Платона: индивидуальной этики любви и социальной этики справедливости.

Индивидуальная этика любви есть любовь к прекрасному, которая на своей высшей стадии предстает как созерцательное блаженство. Ее обобщающее изложение дано в диалоге «Пир» в речи Сократа, который передает похвальное слово пророчицы Диотимы в честь Эроса. Эрос – бог любви, любящее начало. И он же является философом, так как философия есть любовь к мудрости. Любовь выступает родовым определением философии и отличительным признаком философа. Любовь – не просто стремление к прекрасному, а страсть, активное, деятельное стремление, стремление, как говорится у Платона, родить в прекрасном. Соответственно и философия как любовь к мудрости представляет собой не одно желание узнать, что такое мудрость, а одновременно и тяга, страсть к ней, стремление приобщиться к мудрости, стать мудрым. Стать мудрым через знание мудрости – вот счастье и судьба философа. Познавательное возвышение по ступеням прекрасного есть в то же время нравственное очищение, движение к вечному обладанию Благам – к бессмертию. Философ нацелен на самое-самое, на созерцание прекрасного в его чистоте, не в урезанных и особенных формах (не только в телах, не только в нравах, не только в науках), а как такового, самого по себе. «Неужели ты думаешь, – сказала она, – что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную..? А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь

² Декарт Р. Рассуждение о метода // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1989. С. 256.

богов, а если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он» (212a)³. В этой замечательной речи Диотимы следует особо подчеркнуть связь между созерцанием, осуществляемым «подобающим образом», и истинной добродетелью. Философ через правильное мышление и в правильном мышлении достигает добросовестного состояния, продвигается по пути бессмертия настолько далеко, насколько это вообще доступно человеку. Он является синонимом человеческого совершенства. Именно это же имеет в виду Платон, когда говорит, что философия учит умирать: отделять бессмертную душу от бренного тела, благодаря чему философ становится «упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах» (Государство, 500d).

Философский этос явился продолжением и преодолением героического этоса. Героический этос был сопряжен с великими делами, которые требуют необычайной силы и решимости. Философский этос сопряжен с мудростью, которая требует необычайных интеллектуальных усилий и духовного сосредоточения. Индивидуальная этика Платона – это этика философа. Философ в своем отношении к философии выступает в качестве морального субъекта: философия для него есть тот высший совершенный смысл, который он стремится придать своей жизни. Мы знаем, что Платон создал проект идеального государства. Однако часто забываем другое: он до этого создал образ идеального человека, философа. Более того: идеальное государство в определенном значении вторично по отношению к идеальному человеку, оно призвано так упорядочить отношения между людьми, чтобы они, являясь наиболее подходящей средой для духовного роста человека, максимально способствовали его возвышению к прекрасному, к Благу. Социальная этика Платона как раз направлена на такое сочетание разных родов деятельности и многих людей в рамках общественного целого, государства, чтобы это стало земной копией небесного оригинала.

Социальная этика принципиально отличается от индивидуальной. Основное различие состоит в том, что первая базируется на безличных нормах, задающих определенные схемы и каноны поведения, нацелена на общее благо государства в целом, чаще всего не совпадающее с частным благом отдельных лиц и сосло-

³ Платон. Пир // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 143.

вий в нем, вторая реализует личностный замысел и нацелена на индивидуальное благо так, как оно понимается самим действующим индивидом. Это различие хорошо обнаруживается на примере судьбы философов. Философы устремлены к прекрасному в его чистом занебесном виде, и устройство государства, его социальная структура и система воспитания способствуют тому, чтобы наиболее достойные становились философами и достигали высшего для человека блаженства, когда он замирает в созерцании Блага. И будь собственная воля, следуй они своему счастью, философам ничего другого не надо. Однако социальная этика обязывает их оставаться в рамках государства, чтобы править в нем и своей мудростью гарантировать его справедливый порядок. Поэтому философы возвращаются из бессмертного состояния мудрецов в бренное состояние правителей, что для них лично является не благом, а жертвой. Правителями они становятся ради блага целого, в силу долга, нехотя, и это, как замечает мудрый Платон, является дополнительным аргументом в пользу того, что они будут править хорошо. Их основная функция как правителей состоит в том, чтобы стоять на страже блага целого, в том числе и прежде всего задавать нормы и каноны добродетельного и справедливого поведения в государстве.

Итак, две этики: социальная и индивидуальная. Социальная этика имеет своим предметом поведение индивидов в рамках человеческого общежития (общины, государства, общества, человечества), она является этикой норм, которым придается общезначимый для данного общежития смысл; ее можно также назвать общественной моралью. Она находится в ряду других институтов общественного поведения (право, обычай, административное регулирование). Хотя исторически социальная этика (общественная мораль) была предметной областью философии и, как правило, санкционировалась философией, тем не менее она не замкнута на философию и философов. Открытым, вновь обострившимся в связи с прикладной этикой является вопрос о том, может ли она существовать вне связи с философией.

Индивидуальная этика есть этика личностного совершенствования. Здесь именно индивид становится моральным субъектом, а одновременно с этим личностью, раскрывающей себя в индивидуально-ответственном отношении к миру, воплощенном

в поступках и образе жизни. Здесь личность свободно и деятельно созидает себя, так, как если бы она своей активностью, своими поступками созидала весь мир. Если в случае социальной этики мир (общество) задает нормы индивидам, то здесь сам моральный субъект задает образцы миру. Индивидуальная этика исторически была органично связана с философией, поскольку сам философ является собой ярчайший, почти лабораторно чистый пример морально совершенствующейся личности. И философские опыты этики, особенно античные как первые из них, были рефлексией философов над своим собственным жизненным опытом: отсюда их сосредоточенность на вопросе о соотношении разума (знания) и добродетели, а также их стремление на себе испытать очищающую силу своих учений. Общее правило, действующее не только применительно к древним философам, но также, хотя и в ослабленной степени, к философам последующих эпох, состоит в том, что они воспринимают собственные этические учения и даже более широко – собственную философию в их нравственно обязывающем значении, как программу их собственного личностного развития.

Уместно вспомнить слова одного из последних великих философов – Хайдеггера, который к концу жизни на вопрос о том, что такое философия и для чего она, ответил: «Это одна из редких возможностей автономного и творческого существования»⁴.

Мы уже отмечали, что этика является практической философией, так как она представляет собой важнейший канал выхода философии в практику. Теперь следует добавить: она является практической философией еще по одному основанию – в качестве моральной практики самого философа. И в этом смысле этика как особая часть философии является продолжением, теоретическим осмыслением морального пафоса философии, воплощенного в жизненном проекте самого философа.

Философская этика как этика личности. Индивидуальная этика и социальная этика, будучи различными, даже существенно различными, связаны между собой; один из типов этих связей состоит в том, что они ссылаются друг на друга. Социальная этика имеет дело с такими общезначимыми канонами поведения (нормами, оценками и т. д.), которые апеллируют к доброй воле индивидов и обретают действенность только в той мере, в какой

⁴ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 146.

укореняются в личности, получают ее одобрение. Они предполагают наличие субъекта, который в своих сознательных усилиях готов следовать их шаблонам, и сами в свою очередь шаблонизируют индивидов в их общественном поведении. Когда, например, патриотическая этика превыше всего ставит защиту отечества, то она рассчитывает на сознательность граждан, призывает и готовит их к тому, чтобы они были готовы добровольно жертвовать собой во имя отчизны. Индивидуальная этика ориентирована каждый раз на такой личностный проект, который считается наилучшим и наилучшим не для данной только личности, а наилучшим в идеально-человеческом смысле. Она задает свой образ общественной морали. Когда Аристипп развивал гедонистический проект этики и сам последовательно демонстрировал культуру удовольствий, то он полагал, что не только в его индивидуальном случае, но и жизнь людей вообще разумно и правильно устроена тогда, когда она базируется на гедонистических ценностях.

Мало сказать, что индивидуальная этика и социальная этика соотнесены и взаимно ссылаются друг на друга. Следует добавить: в этой взаимной соотнесенности они не равнозначны. Социальная этика рассчитывает на внутреннее одобрение индивидов и без этого одобрения, без того, чтобы отдельные индивиды приняли ее нормы в качестве лично значимых, она бессильна, мертва. Она не имеет своей субъектности: не существует таких лиц и групп людей, которые имели бы обоснованное право выступать от имени морали, в качестве ее общественных уполномоченных. Например, коммунистическая мораль с ее основополагающим принципом преданности делу коммунизма предполагала и сама активно формировала людей, которые сознательно принимали эту установку в качестве значимого для них ориентира и критерия общественного поведения; она оставалась работающей социально-нормативной системой до тех пор, пока существовали такие люди в достаточно больших масштабах, и превратилась в нечто безжизненное, когда последние отказали ей в одобрении. Индивидуальная этика, поскольку она ориентирована на идеал совершенной личности, создает свой общественный образ морали, который не зависит от господствующих в обществе норм, даже может находиться и чаще всего находится в глубоком конфликте с ними. Но ей для того, чтобы утвердиться в качестве этики, совсем не обязательно получать

согласие окружающих и быть трансформированной в общепризнанные моральные нормы; она обретает действенность в поступках самой личности, которая собственно и оказывается личностью в той мере, в какой она поднимает себя до уровня морального субъекта. Например, Л.Н.Толстой и А.Швейцер разработали свои индивидуальные этические проекты, которые не нашли резонанса в общественной морали их времени, были восприняты окружающей социальной средой враждебно; но это не помешало ни тому, ни другому выстроить свои жизни в соответствии с ними, первому – с этикой непротивления злу, второму – с этикой благоговения перед жизнью. С известным огрублением можно сказать, что социальная этика бессильна без опоры на индивидуальную, в то время как индивидуальная этика может обойтись без социальной. И то, и другое есть этика: этикой их делает то, что они предлагают действенные стратегии совершенной жизни. Но именно в рамках такого понимания индивидуальная этика поступка – в большей мере этика, чем социальная этика норм.

Предложенное Платоном расчленение этики на индивидуальную и социальную, точно так же, как и его идея о приоритете индивидуально-личностной этики, стали устойчивыми основоположениями философской этики в том виде, в каком мы знаем ее по основным системам европейской философии.

С двумя этиками мы встречаемся у Аристотеля: с этикой этических (относящихся к нраву, нравственных) добродетелей, которые замкнуты на вторую эвдемонию (деятельно-государственный образ жизни) и этикой дианоэтических (относящихся к разуму, разумных) добродетелей, которые ведут к первой эвдемонии (созерцательному блаженству). Нравственные добродетели соотносены с привычными формами поведения в полисе, составляющими полисную этику и поддерживаемыми законами. Они ведут ко второй эвдемонии – предпоследней по значимости и сугубо человеческой по природе, поскольку человек есть существо разумное и полисное одновременно, то есть живое существо, обладающее разумом и имеющее общественную природу. Дианоэтические добродетели соотносены с особого рода индивидуальной деятельностью, которая довлеет себе, это – теория, деятельность философов. Они ведут к первой эвдемонии, ибо созерцательная деятельность в большей мере соответствует представлениям об эвдемонии, ибо

она, в отличие от второй эвдемонии, которая предполагает участие и содействие других людей, зависит только от самого человека, который предается созерцанию, а удовольствия, сопряженные с философским созерцанием, имеют ту замечательную особенность, что их никогда не может быть слишком много. И человек, как говорит Аристотель, достигает этой высшей ступени не потому, что он человек, а потому, что в нем есть нечто божественное (таковым он, насколько можно судить, считал разум). Так как этика имеет своим предметом высшее благо и говорит о том, как достигать его, то именно философ оказывается моральным субъектом не просто в большей мере, чем деятельный гражданин или вообще чем кто-либо другой, а моральным субъектом как таковым.

Идея двух этик составляет стержень стоического нравственного учения. Я имею в виду выделение в структуре человеческого поведения двух уровней: уровня надлежащих действий, которые определяются природой человека и обстоятельствами его жизни, они образуют область необходимости, судьбы, в которой сам человек ничего изменить не может; и уровня человеческой добродетели, которая характеризует внутреннее отношение человек к перипетиям судьбы, является абсолютно автономной, не знает никаких иных критериев, кроме своей противопоставленности пороку, и свидетельствует об абсолютности морального субъекта. Уровень предпочтительных, надлежащих действий можно считать стоическим аналогом социально-нормативной этики, ее практикуют все люди, а добродетельность поведения, которая тождественна позиции стоического мудреца, является стоическим вариантом индивидуально-личностной этики философа.

Две эвдемонии Аристотеля – не то же самое, что социальная этика и индивидуальная этика Платона. Два уровня ценностей стоиков в свою очередь отличаются и от того, и от другого. Но тем не менее все эти случаи можно рассматривать как разные опыты осмысления и развития одной и той же идеи, в силу которой этика не может уместиться в своих собственных границах и содержит внутри себя выход в иное пространство, которое является надэтическим, сверхэтическим, ибо располагается по ту сторону добра и зла, и остается в то же время этическим и даже в большей мере этическим, чем первое, собственно этическое, пространство, так как представляет собой царство добра не в его противопоставленности злу, а в чистом виде.

Идея двух этик как раз означает, что этика, понимаемая как противостояние добра злу, имеет адекватный вид только в идеальной перспективе выхода за свои собственные границы и окончательного торжества добра над злом. Имея в виду эту предельность, можно сказать, что этика является адекватной только в качестве философской и остается непонятной, урезанной, необъяснимой в качестве науки опытной, эмпирической.

Ценности нельзя вывести из фактов – таково великое открытие англичан в философии. Это значит, что в мире фактов нет ценностей и то, что именуется злом, имеет свои достойные основания и с эпистемологической точки зрения не менее законно, чем добро. Ценности не уместаются в слова и понятия; Сократ не смог найти их, чтобы сказать, что такое добродетель, их не смог найти никто и после него, и такой же достойный, как Сократ, исследователь морали в XX в. вынужден был признать, что ее вообще невозможно выразить в языке, что о морали можно только молчать. Поэтому, чтобы мораль с ее противостоянием добра злу возвысить до предмета познания и рационально осмысленного действия, необходимо постулировать другой мир, где будет бытием то, что является должествованием здесь. А это уже философское дело. Вполне естественно, что именно у Платона родилась идея двух этик, которая связана с его идеей двух миров. Также понятно, почему идея двух этик, видоизменяясь в рамках различных философско-этических систем, тем не менее сохраняется в них, по крайней мере, во многих из них, в качестве необходимого для их завершенности элемента. Ее, в частности, мы находим также в такой строгой, максимально приближенной к строгим научным канонам системе этики, каковой является этика Канта.

Кант, как мы знаем, создает этику категорического императива. Однако категорический императив не тождественен нравственному закону: это – нравственный закон, приноровленный к человеку как несовершенному разумному существу, несовершенство которого состоит в том, что он в своей деятельности руководствуется не одним разумом, а еще и склонностями. Он является законом жизни несовершенного разумного существа, который стремится стать совершенным. Мораль обнаруживает себя как добрая воля человека, его долг и именно в качестве доброй воли и безусловного долга она является автономной.

Внешним продолжением и дополнением морали является правовое устройство совместной жизни людей. Этика категорического императива является аналитикой понятия морали, требования которой обладают абсолютной необходимостью. Кант не останавливается на этом. Желая рационально объяснить мораль, он рассматривает ее как причинность из свободы, включает в теоретическое рассуждение понятие ноуменального мира свободы. Желая помыслить мораль осуществленной в опыте, он вводит постулаты бессмертия души и бога и намечает перспективу ее соединения со счастьем. В ноуменальном мире нравственный закон был бы органичен совершенным разумным существам, обладающим святой волей, и уже не имел бы формы долженствования. Эти разумно-нравственные по своей природе существа вместе составили бы не правовое государство, а царство целей. Здесь мы уже видим сверхэтическое состояние, где моральный субъект, который в качестве несовершенного разумного существа героически противостоял ограниченности обстоятельств и своей природы, обретает адекватный самому себе бытийный статус. И без этой ноуменальной идеально-этической перспективы этика категорического императива была бы лишена своей философско-онтологической основательности.

Философское познание морали является продолжением, теоретической рефлексией и завершением морального смысла философии. В той части, в какой она реализуется в лично выраженной этике индивидуальной ответственности, оно обобщает опыт самого философа, взявшегося проложить свой путь к совершенному существованию, которое, по крайней мере, многими из них понималось как путь бессмертия. В той части, в какой оно предполагает выход в идеальную сверхэтическую сферу, философское познание лишь подтверждает свой статус этического проекта, доводит этот проект до конца. Ведь моральный пафос философии состоит не просто в познании, а в том, чтобы дойти в познании до такой истины, которая может и достойна стать высшей целью человека, стремящегося к совершенству, чтобы найти такое понимание мира и такое место в нем, где бы он мог обрести бессмертие. Не это ли самое говорит, например, Гегель, когда он утверждает, что философия вырастает из разрыва «между внутренним стрем-

лением и внешней действительностью» и «дух ищет прибежище в области мысли, чтобы в противовес действительному миру создать себе царство мысли»⁵.

Философия как этический проект. Итак, вернемся еще раз к вопросу о назначении философии. Философия формулирует каноны правильного мышления. Она же предлагает программы нравственно достойного поведения. Но ни каноны правильного мышления, ни программы нравственно достойного поведения, рассмотренные сами по себе, не выражают специфику философии. Специфика, своеобразие, особое и неповторимое место философии в человеческой жизнедеятельности связано с тем, что она соединяет одно с другим – знания о мире и ценностное отношение к нему. Это – не просто система знаний, а ценностно ориентированная система знаний. И не просто система ценностей, но система ценностей, рационально аргументированная и опосредованная познанием. Говоря о ценностном аспекте философии, я имею в виду не только этику как ее фокус и итог, но философию в целом, включая также и даже прежде всего ее метафизические основы. Если взять, к примеру, не только уже упоминавшиеся и очевидные в своей аксиологической заостренности понятия, как Благо Платона или ноуменальный мир Канта, но и такие сурово-бесстрастные, как Бытие Парменида, или Субстанция Спинозы, или Абсолютная идея Гегеля, то и их нельзя отнести целиком к области знаний или к области ценностей. Они принадлежат обоим этим областям, образуя их единственный в своем роде синтез. Философия прямо связана со стремлением человека к совершенному состоянию. Все разнообразие сознательно ориентированной человеческой активности она рассматривает под этим углом зрения. В известном смысле ее в целом можно считать большим этическим проектом. От характеристики этого проекта, от того, как философия в целом решает вопрос о соотношении познания мира и его ценностного освоения, зависит роль философии и философской этики в культуре. Исторические вехи развития философии связаны с качественными различиями в решении вопроса о том, как возможно добиться единства познавательных и нравственных целей человека.

Древние философы, как уже упоминалось, исходили из убеждения, что человеческое совершенство достигается через посредство философии. В большинстве случаев они в самой философии

⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 109–110.

как созерцательной деятельности видели высшую форму человеческого счастья. Нравственно-очистительный пафос в той или иной степени присущ всем философским учениям античности, но, пожалуй, полнее всего он воплотился в неоплатонизме. Плотин предложил многоступенчатый путь восхождения (обратного возвращения) людей к божественной высоте Единого, последним звеном которого является его собственная философия. Философия не просто указывает путь спасения, она сама есть этот путь. Философское познание, таким образом, выступает как духовное преображение.

Это – античность. В Средние века картина меняется: философия существует в непосредственной соотнесенности с теологией, в паре с ней. Этическую функцию философии взяла на себя христианская религия. Имея в виду именно данное обстоятельство, ранние богословы говорили про христианскую веру: это – наша философия. Сама же философия в средневековую эпоху сводится по преимуществу к логике, к схоластической организации ума. Философия и религия в рамках такого распределения ролей образуют как бы единый, взаимодополняющий познавательный-этический комплекс. Теология взяла на себя ответственность за всю ту проблематику, которая определяла моральный пафос и цели древней философии. Задачи самой философии в целом были редуцированы до техники мышления.

В Новое время философия эмансипируется от богословия и вступает в союз с зарождающейся наукой. Согласно преобладающему в нашей литературе мнению, философия взаимодействует с наукой по линии онтологии и методологии познания. С этим, разумеется, не приходится спорить. Философию и науку объединяло и объединяет то, что у них есть широкое поле взаимодействия в рамках сугубо познавательных целей. Но не только. Есть еще один исключительно важный аспект, который часто упускается из внимания. Наряду с тем и в продолжение того, что наука несла свет знания, она одновременно заявила себя и получила философскую санкцию в качестве силы, способной изменить мир – изменить его таким образом, чтобы люди смогли предметно воплотить свое стремление к совершенной и счастливой жизни. Именно это решающим образом предопределило доминирующее положение науки в общественном сознании. Она заняла в новоевропейской цивилизации место, аналогичное тому, какое занимала религия в обществе

средневековом, традиционном. И случилось это по той же самой причине: наука перехватила у религии функцию нравственно возвышающей силы, предложив для этого прямо противоположный путь. Вместо рая на небе наука обещала рай на земле. Теперь философия пошла в услужение к науке и, кажется, сделала это более охотно, чем тогда, когда она служила теологии. Философия сформулировала как минимум три фундаментальные идеи, которые открыли новую эру как эру науки: а) идею самодостаточности природы, в силу чего все можно решить внутри нее и нет нужды уходить в вымышленные сферы; б) идею научного метода как всеобщего пути к знанию; в) идею научно-технического и общественного прогресса, способного реализовать неограниченные возможности человека. Философия ответственна за образ новоевропейской науки, за веру общества в нее и за почти мессианское самосознание самих ученых. Согласно этому образу, наука – это знания, а знания – это сила. Ее итогом, целью является не созерцание вечных сущностей, а преобразованный, преуспевающий и счастливый мир. Для понимания нового взгляда философии на свое назначение и место в культуре показательной является фигура Фрэнсиса Бэкона. Бэкон написал «Новый Органон», в котором он старому аристотелевскому органону, служившему опорой средневековой схоластики, противопоставил метод опытного естествознания. И он же написал «Новую Атлантиду», где изобразил счастливое существование в условиях технически преобразованного мира. И то, и другое рождено в одной голове и написано одной и той же рукой.

Завершая этот схематический обзор того, как философия пыталась придать цельность человеку и обществу в разносторонних их стремлениях, соединить эпистемологию с аксиологией, следует сказать, что она в настоящее время вновь оказалась перед необходимостью новых решений со всеми соответствующими такой ситуации кризисными проявлениями.

Научно-технический прогресс и научно-ориентированные социальные преобразования достигли сегодня таких успехов, которые превзошли все ожидания философов-утопистов прошлого. Но, увы, эти достижения не привели к совершенному состоянию человека и общества. Внешние успехи, связанные с познанием и рационально просчитанной организацией жизни, не дополняются внутренним ростом людей, напротив, в каком-то смысле даже ве-

дут к их деградации. Это – фундаментальный факт, который определяет своеобразие современной духовной ситуации и кризисное состояние философии. Сохраняется ли сегодня для человека и общества вдохновляющая идеальная перспектива? И если да, то в чем она состоит, как, на какой новой основе, в каких эпистемологических понятиях и этических действиях, в какой новой структурности разных областей культуры может быть преодолен разрыв между рациональностью и моралью? Так можно сформулировать современный вызов философии.

Философская критика морали. По мере того, как все более углубляющийся цивилизационный кризис, достигший к настоящему времени опасных для самого существования человечества размеров, наглядно и с безусловной убедительностью показал, что поистине безграничный научно-технический прогресс и поражающая воображение комфортность жизни, сами по себе делающие честь человечеству, не решают фундаментальных моральных проблем, что социология никак не заменяет теологию, а физика – метафизику, и потому философия уже не может найти ценностную опору и вдохновение на этом пути, по мере этого происходили также важные изменения в самой философии. В частности, если говорить о том, что относится к нашей теме, – изменился предмет философской этики. Она стала уже не наукой о морали, не размышлением о ней, не ее теоретическим выражением и продолжением, каковым она была у Аристотеля и Канта, во всей классической философии, а критикой морали. И критикой не в смысле анализа, разоблачения, а критикой в смысле отрицания, дискредитации. Два опыта в этом отношении оказались самыми радикальными, интеллектуально последовательными и публично востребованными – марксистский и ницшеанский.

Для Маркса мораль – одна из форм духовного угнетения трудящихся. Благодаря ей, считает он, господствующие классы придают своей частной воле общезначимый вид, чтобы тем легче было навязать ее всему обществу. Ее специфическая функция состоит в том, чтобы дать ложное направление сопротивлению угнетенных классов и подменить реальную борьбу внутренним негодованием, социальные проблемы свести к психологическим. Мораль, согласно его мировоззрению, есть исторически преходящее явление, она подлежит уничтожению вместе с классовой эпохой. Ей нет

места в коммунистическом обществе, реальное братство людей в котором делает излишними отчужденные формы связей между ними, к каковым, как он считал, несомненно относится и мораль. Поэтому, с точки зрения К.Маркса, не может быть речи ни о каких философско-этических программах. Он соглашается с Ш.Фурье, характеризовавшим мораль как «бессилие в действии»⁶. Известное положение из его совместной с Ф.Энгельсом работы «Немецкая идеология», имеющее характер почти обобщающей формулы, гласит: «Коммунисты вообще не проповедуют никакой *морали*»⁷. «В самом марксизме, – писал В.И.Ленин, повторяя в этом случае слова социолога В.Зомбарта, – от начала до конца нет ни грана этики»: в отношении теоретическом – «этическую точку зрения» он подчиняет принципу причинности, в отношении практическом – он сводит ее к классовой борьбе»⁸.

Конечно, позиция, выраженная в приведенных выше утверждениях, не исчерпывает взглядов К.Маркса и марксистов на мораль. Важно, однако, подчеркнуть: она была высказана в зрелый период, запечатлена в программном «Манифесте коммунистической партии». Она не является случайной, преходящей. Более того, она связана с тем новым пониманием сущности и предназначения философии, которое выражено, пожалуй, в самом знаменитом афоризме К.Маркса, известном как одиннадцатый тезис из его «Тезисов о Фейербахе» и высеченном на его могиле: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но задача состоит в том, чтобы изменить его».

Это положение можно понять так, что философия сохраняет значение освободительного и в этом смысле этического проекта, только связан этот проект не с выработкой правильных взглядов на мир, не с познанием, не с царством мысли, а с практической борьбой, с изменением, переделкой, реформатированием самого мира. Философия, сведенная к революционной практике, не оставляет места для этики как самостоятельной программы совершенствования человека. Она сохраняет моральный пафос, но

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. М., 1955. С. 219.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Т. I // Там же. Т. 3. С. 236.

⁸ Ленин В.И. Экономическое содержание народничества // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1971. С. 440–441.

выражается он, среди прочего, в том, чтобы преодолеть мораль, подняться над нею, пробиться в сверхморальную область. И когда наиболее последовательные марксисты говорили, что классовая борьба пролетариата и есть наша мораль, то они мыслили вполне в духе одиннадцатого тезиса Маркса. Точно так же они могли бы сказать: классовая борьба пролетариата и есть наша философия. Здесь философия отождествляется с этикой борьбы, понимаемой как борьба без этики. Каким бы странным ни казалось это утверждение, согласно которому моральный пафос марксистской философии находит одно из своих выражений в отрицании морали, оно представляет собой всего лишь концептуально развернутую, додуманную до конца установку повседневного сознания о том, что добро должно быть с кулаками; в его логику также укладывается считающееся академически вполне лояльным мнение, что моральные нормы, в том числе категорические запреты, допускают их морально оправданное нарушение. Вот уж действительно, чтобы увидеть иной дефект, его надо увеличить.

Другим радикальным критиком морали был Ницше. Критика морали была центральной темой его философии, именно она сделала ему имя. Согласно Ницше (и в этом состояло его основное открытие), мораль – не то, за что она себя выдает и чем ее считали все моралисты прошлого. Он видел в ней самосознание рабов, за которым скрыто бессилие последних и которое служит формой их самообмана, примиряет со своим рабским бытийным статусом и окончательно закрепляет его, выдавая за благо. Будучи самосознанием рабов, мораль сама становится рабским самосознанием, порождающим рабство. Она имеет рессентиментную природу и представляет собой редкостную психологическую отраву: ее первичной основой являются чувства стыда, злобы, отчаяния, вытекающие из униженного положения человека; вторичное переживание оскорбительных чувств порождает ненависть, жажду мести, усиливаемые и подогреваемые ревностью и завистью; это повторяющееся переживание переходит в осознание невозможности осуществить месть, ибо обидчик реально выше, сильнее и поэтому недостижим для мести; месть, не имеющая возможности реализоваться в адекватных поступках, получает идеальное воплощение и воспринимается как позитивное состояние. В результате всей этой душевной алхимии господина раб маркирует в качестве носителя

зла, а себя относит к полюсу добра и саму свою фактическую униженность и бессилие рассматривает как доказательство внутреннего превосходства и силы. Мораль по характеристике Ницше и есть бессилие, обращенное в позитивную силу, вытесненная ненависть, самоотравление души, величайшее тартюфство; она, по его мнению, такова в обеих своих основных исторических формах – и в аскетических опытах, и в стадных проявлениях социалистического или христианского толка.

Ницше, несомненно, высказывает ряд точных суждений о морали, в особенности об ее извращенных формах, двойственной, лицемерной роли в человеческих отношениях. Однако в контексте нашего интереса к судьбе философской этики более важным является вопрос об основаниях, в силу которых он подвергает мораль уничтожающей критике. Она, считает Ницше, унижает человека, недостойна его предназначения. Та исторически существовавшая стадная мораль, с которой имела дело и которую санкционировала философия прошлого, – это лишь «один вид человеческой морали, кроме которого, до которого и после которого возможны многие другие, прежде всего высшие морали»⁹. Ницше отвергает мораль на основаниях, которые сами являются моральными (это – особый, в высшей степени интересный и показательный факт, что отрицание морали всегда оборачивается логическим противоречием, так как оно осуществляется с позиций, которые сами считаются моральными; критика морали неизбежно осуществляется на языке морали и в этом смысле всегда является ее утверждением). Он отвергает ее в сверхчеловеческой перспективе, которую понимает как выход по ту сторону добра и зла. Только в сверхчеловеческом пространстве возможно вернуть уважение к человеку, надежду на него; даже настоящая любовь к ближнему вплоть до любви к врагам доступна только сверхчеловеку, у которого нет расслабляющей и лживой раздвоенности между намерением и поступком.

Сверхчеловека Ницше именует по-разному: господином, аристократом, благородным ... Он называет его (и делает это даже чаще всего остального) еще философом. А философ для него – тот, кто несет с собой новые ценности. Его основное назначение состоит в том, чтобы создавать ценности: «подлинные же философы суть повелители и законодатели; они говорят: “так должно быть!”», они-то

⁹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 321.

и определяют “куда?” и “зачем?” человека»¹⁰. Ценности составляют основное дело философии – так считает Ницше. Ценностный, моральный пафос его философии заключается в том, чтобы найти новые ценности, найти их вопреки морали в том виде, в каком она существует, сознает себя и в каком она получала обоснование и санкцию в традиционной философской этике. Получается: философия в понимании Ницше реализует свое ценностное (и в этом смысле моральное) предназначение, которое является основным, через критику морали и этики.

Критика морали в такой уничтожающей форме, какую она имела у Маркса и Ницше, не получила продолжение ни у их последователей, которые в разной форме пытались смягчить ее, ни тем более в последующей философии. Однако она обозначила принципиальное изменение диспозиции философии по отношению к морали – с апологии и возвышения последней на ее критику и дискредитацию. Тем самым была поставлена под сомнение принципиальная возможность философской этики как практической философии, как выражения духовно-освободительного предназначения последней. Философский анализ морали, начиная с середины XIX в., шел уже под этим знаком.

Что стало с философской этикой за последние полтора века – это вопрос специального исследования. Однако некая тенденция обнаруживается даже при поверхностном взгляде. Она состоит в том, что философия и этика как теория морали расходятся между собой. С одной стороны, философия не ощущает себя незавершенной, если она не доходит до формулирования этико-нормативных программ достойной жизни. Доказательство этого можно усмотреть в том, что фундаментальные философские учения, сопоставимые по своему масштабу и основательности с классическими философскими системами, такие как учения Гуссерля, Хайдеггера, Сартра, даже Витгенштейна, не содержат специальной этической части. Чего уж действительно в них нельзя найти, так это обобщающих формул морального поведения наподобие категорического императива. С другой стороны, исследования морали приобретают самостоятельный характер, они ведутся в общем и целом вне прямой связи с конкретными философскими картинами мира. Это касается не только многочисленной нашей отечественной и не толь-

¹⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 335.

ко отечественной этической литературы, научность и профессиональный уровень которой определяется больше использованием специальных знаний о морали из других областей знаний (социологии, психологии, культурной антропологии и др.), чем глубиной и своеобразием философских оснований, и которая в большинстве случаев предлагает лишь систематизированную, логически более строго выстроенную версию повседневного понимания морали. Даже многие оригинальные этические теории считаются философскими скорее в силу традиции, по авторской принадлежности, чем по существу. Они являются, на мой взгляд, специальными теориями морали и, во всяком случае, больше претендуют на фактическую достоверность, чем на философскую основательность и последовательность. Я не берусь судить, идет ли здесь речь о выделении (отпочковании) этики в качестве самостоятельной области знания, как это произошло, например, за тот же период с социологией, психологией, или о каком-то процессе иного рода. Одно несомненно: познавательная ситуация уже не укладывается в привычную схему, в которой этика считалась неотъемлемой частью (аспектом) философии.

Философская этика – больше чем этика! Завершая свой доклад, основные положения которого я рассматриваю как предварительные тезисы и приглашение к дискуссии, хотел бы сделать несколько итоговых замечаний. Вопрос о современном состоянии и перспективах философской этики прямо переходит, в значительной мере даже сводится к трем другим вопросам.

Первым из них является вопрос об этических перспективах философии, о философских путях нравственного совершенствования человека, о том, сохраняет ли философия за собой духовно-возвышающую миссию и, если да, то в чем она состоит. Речь идет уже не только о судьбе этики, а о судьбе философии в целом. Как реализуется ее миссия, если она не проходит через формулирование философски обоснованных нравственных программ?

Наш коллега А.Г.Гаджикурбанов говорит, что метафизика этически нейтральна. Это – в высшей степени интересный и отнюдь не тривиальный вопрос о том, как соотносятся метафизика и этика. Утверждение Гаджикурбанова можно принять, если его понимать так, что метафизика репрезентирует себя как добытое особыми методами (через умозрение) знание о глубинном срезе (основе) суще-

го и из нее нет выхода (перехода) в этику. Уже Аристотель высказался по этому вопросу довольно четко, сказав, что вопрос о благе в этике не имеет прямого отношения к вопросу о понятии блага, благе самом по себе. И он создавал свою этику как нечто независимое от того, что получило позднее название метафизики. Строго говоря, «метафизика» Аристотеля вполне могла быть издана после этики и получить название «метаэтика» (но, конечно, совсем не в том значении, какое это слово приобрело сегодня). Уместно в этой связи также отметить, что и у Канта нет перехода от чистого теоретического разума к чистому практическому разуму. Он специально подчеркивает: человеческий разум бессилён объяснить этот переход и не нужно даже пытаться сделать это. Признав, что этика не выводится из метафизики ни у Аристотеля, ни у Канта, и, надо думать, не выводится вообще, мы неизбежно оказываемся перед вопросом: а на каком основании тогда этику можно считать философской наукой? Просто потому, что ею занимались философы: Аристотель, Кант и другие? Но они занимались и астрономией и много чем еще.

Вопрос с метафизикой и этикой так просто, однако, не решается. От метафизики к этике перехода нет. А обратный переход от этики к метафизике – он существует? И здесь больше аргументов в пользу положительного ответа. Во всяком случае, у Аристотеля и у Канта такое движение от этики к метафизике мы находим. Первая эвдемония Аристотеля выводит добродетельного человека в область теории, метафизики и отождествляет его с философом. У Канта постулаты практического разума обозначают для морального субъекта перспективу ноуменального мира в виде царства целей. Почему возможен такой переход (не буду говорить, почему он необходим – этого мы отчасти уже касались)? Он возможен по той причине, что за метафизикой как неким пределом на пути поиска истины скрывается моральный пафос, толкающий на такой поиск.

Моральный пафос, который приводит к метафизике, не может найти в ней удовлетворения. В этом заключается вызов. И это уже – второй вопрос, конкретизирующий проблему философской этики. Он касается судьбы философа в современном мире. Если от метафизики к этике нет перехода и метафизически обоснованная, философская этика невозможна, то как философия выходит в область повседневной жизни, чем она может быть интересна и полез-

на кому-либо, кроме самого философа? Да и сам философ может ли в своем стремлении к совершенству остановиться на метафизике, может ли он как человек найти удовлетворение и успокоение в том, что он достиг, добрался, как он думает, до истины, познал тайну бытия? Есть один древний текст, очень показательный, хотя и не подлинный: письмо Анаксимена к Пифагору. В нем есть такие слова: «Как же помышлять Анаксимену о делах небесных, когда приходится страшиться гибели или рабства?»¹¹. Вопрос, перед которым оказались философы в начале пути, когда еще философия не вычленила этику как свою особую, практически ориентированную часть, и ради ответа на который она позднее совершила резкий софистически-сократический разворот в сторону человека и его нравственных возможностей, – этот же вопрос встает пред ними сегодня, когда философия отказывает этике в доверии. Как бы ни хотелось философу погрузиться в созерцание неба и стать небожителем, ему этого не удастся как минимум по той причине, что не дадут сделать другие. Как человек он не может уйти от опасностей мира, в котором люди убивают друг друга, как философ он не может снять с себя ответственность за него. В чем же она, ответственность философа, обнаруживается, или, лучше сказать, чем же ее дефицит компенсируется, если этика уже не выполняет функцию практической философии?

Ричард Рорти, один из оригинальных мыслителей последнего времени, был антифундаменталистом и отрицал возможность универсальной этики. Он, по-видимому, разочаровавшись в действительности философии, перешел из философского департамента университета в департамент литературы. Еще один пример. Более 20 лет назад у меня была беседа с известным профессором Ю. Бохеньским. Бохеньский недоумевал, зачем заниматься этикой и зачем она нужна человеку, который, как он выразился, не собирается убивать свою мать? Я, в свою очередь, спросил его, а зачем, по его мнению, вообще нужна философия? Он ответил, почти дословно, так: «Не знаю. Мне лично заниматься философией интересно. А почему государство за это платит мне деньги и почему студенты ходят на мои семинары – этого я не знаю». Мы здесь имеем как бы два ответа на поставленный вопрос. Первый можно понять так: философ ценен

¹¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 94.

суждениями по вопросам, которые имеют междисциплинарный характер, представляют публичный интерес и не могут быть решены в узкопрофессиональных рамках. Во втором случае оправданность философии усматривается просто в том, что в обществе существуют люди, которым интересно заниматься ею и поддерживать этот интерес. Возможны, конечно, другие ответы такого рода, которые чисто внешне характеризуют место философа в обществе. Из них вытекает, что философия – такое же более или менее полезное и терпимое дело, как тысячи других. При этом остается открытым вопрос о том, что означает философия для философа. Продолжаем ли мы сегодня понимать философию как любовь к мудрости? Может ли отношение философа к своему делу быть таким же, как обычное отношение людей к своим занятиям, имея в виду, что само дело здесь является особым? Создавая свои этические учения для людей, философы не исключили себя из числа последних. Они были не только авторами соответствующих этических программ, но и живыми их носителями: Эпикур был эпикурейцем, Кант был кантианцем. Так было в прошлом. А сегодня? Как являет себя в качестве морального субъекта философ, не создающий своей этики? Как реализуется его собственное стремление к совершенству?

Третий вопрос, встающий в связи с проблемами философской этики, является, пожалуй, самым важным. Это – вопрос о возможности индивидуально-ответственного поведения человека в современном обществе.

Когда речь идет об индивидуально-ответственном поведении, то, разумеется, имеются в виду действия человека не в природном или социально-регулятивном (правовом) пространстве, когда он отвечает перед другими за то, что делает, а в универсальном пространстве добра, которое задается самой нравственной личностью (моральным субъектом) и неограниченную ответственность за которое он берет на себя. Философская этика исторически менялась, но ее проблемное поле оставалось неизменным в том отношении, что она всегда была сосредоточена на том, чтобы а) найти в сфере человеческой деятельности «ниши» свободы – сферу, которая находится во власти самого человека как разумного существа, полностью подконтрольна ему; б) исходя из этого определить пути, позволяющие человеку воздействовать на свою жизнь таким образом, чтобы придать ей наилучший с его точки зрения смысл.

Современное общество проблематизирует возможность индивидуально-ответственного существования, а тем самым и возможность философской этики: оно стало массовым, отчуждено от практически необозримого числа единичных действий, из которых оно складывается, в результате чего положение индивида по отношению к социуму оказывается почти таким же, как его положение по отношению к природе, и возможности повлиять на ход социального развития не больше его возможностей, например, повлиять на круговорот в природе; не только общество в целом, но и отдельные его сегменты (экономика, наука и др.) приобрели характер социальных систем, функционирование которых мало зависит от моральных аспектов и качеств включенных в них индивидов, стало реальностью философское предвосхищение Мандевиля, согласно которому общее благо представляет собой сумму частных зол, как это происходит, например, в случае рыночной экономики. Современное общество организовано так, что оно маргинализует зоны личностно-выраженных и индивидуально-ответственных действий. Экспертные суждения и оценки довлеют над моральными оценками до такой степени, что последние приобретают легитимность в форме экспертизы. И в той части, в какой поведение индивидов не поддается внешнему контролю и требует их моральных усилий, сами эти усилия приобретают коллективный, организационно-управленческий, деперсонализированный характер, например, через этико-прикладные механизмы.

Словом, вопрос о судьбе философской этики – это вопрос о моральном предназначении философии, о месте философа в обществе, о возможности индивидуально-ответственного существования в современном мире, о том, как сегодня свободная мысль может соединиться с достойным поступком.

А.В.Разин. Современная мораль и ее философские основания. Первое, что бросается в глаза при обращении к современной морали, это:

1. Значительное расширение сферы публичной морали, то есть той сферы нравственных отношений, где возникают проблемы, связанные с отношением между большими группами людей, – нациями, государствами, гражданами государства и властью, корен-

ным населением и иммигрантами и т. д. Это сфера, где отдельные люди выполняют публичные функции и в силу этого встают в особое отношение к остальным гражданам.

2. Формулирование специфических требований к отдельным категориям граждан, что получает развитие в создании профессиональных и корпоративных кодексов, а также кодексов отдельных регионов (чаще всего – городов). В силу этого мораль становится разнообразной. Она все более и более теряет присущее ей в эпоху классического капитализма стремление к формулированию универсальных нравственных императивов.

3. Мораль все более начинает опираться на силу специально созданных институтов: этических комитетов, этических комиссий, апелляционных комитетов и т. д. В этом смысле деятельность авторитетных лиц, которым доверено выносить определенные нравственные суждения, смыкается с деятельностью администраторов, как по форме принятия решений, так и в смысле непосредственного контакта с различными звеньями управления государственным предприятием, бизнес-структурой, учебным заведением и т. д.

4. Мораль обращает свои взоры в будущее, так как она не могла этого сделать раньше и в силу отсутствия в этом необходимости, и в силу отсутствия возможности выносить прогнозы, рассчитывать имеющиеся ресурсы, предвидеть кризисы в развитии, как экологического, так и политического, демографического, экономического характера.

5. В силу развития светских начал общественной жизни и роста научного знания в этике по-новому встает проблема поиска смысла жизни. Это уже сугубо теоретическая и философская проблема, но она сказывается и на состоянии современной морали. В частности, многие специалисты в биомедицинской этике отмечают, что особенностью жизни современного человека становится его забота о собственном здоровье, а не о собственной душе. Понятно, что если жизнь рассматривается как сугубо временное состояние человека в бренном мире, это совершенно по-новому ставит вопросы целей человеческого бытия, заставляет по-другому взглянуть на проблемы патриотизма, героизма и т. д.

6. Близко с этим смыкаются и проблемы изменения морали, связанные с развитием тенденций глобализации. Раньше перед человеком просто не вставали вопросы о необходимости защиты

своего отечества, для каждого нормального нравственного человека преданность родине была одной из основных добродетелей. В современном мире факт рождения в данной стране, в данном регионе вполне может считаться событием случайным. А если так, почему бы не избрать для жизни другой регион или даже другую страну? Почему бы не отнестись критически к недемократическим процессам в общественной жизни своей страны и не встать на сторону тех, кто собирается разрушить тиранию, как могли бы, например, рассуждать иракцы, которым не нравилась диктатура Саддама Хусейна?

Понятно, что все это требует по-новому взглянуть на те философские основания, которые могли бы быть положены в основание современных систем морали, ответить на вопрос о том, а что собственно философия может дать для дальнейшего развития нравственности?

Традиционно в отношении нравственного развития личности в философии можно было бы вычленить несколько задач. Это совершенство в выполнении социальных функций, что отражалось, например, в такой добродетели, как мужество; совершенство в организации собственной жизни – умеренность, благоразумие, предельное совершенство как соединение с высшим благом. В своем сегодняшнем выступлении А.А.Гусейнов отметил, что в этике Платона очевидно представлены два направления рассуждения. Это выход к высшему благу (диалог «Пир») и социальная этика (книги «Государства»). Та же дихотомия проявляется, с его точки зрения, и в аристотелевском разделении этических и дианоэтических добродетелей.

Действительно, многие философы рассматривали путь к абсолюту как важнейшую нравственную задачу человека и, собственно, причину возникновения самой философии. Но это совсем не все философы, и по большей части философы древние.

Можно согласиться с тем, что в философии Платона сделан оригинальный подход, зовущий человека к выходу за пределы своего собственно социального существования. Но верен ли этот подход, можно ли считать, что он в философии основной и самоопределение философии должно быть связано с ним? Ведь то, что так было, что так понимал философию Пифагор, что он и сформулировал определение философии как любви к мудрости, еще

ни о чем не говорит. В процессе исторического развития первоначально сформулированное понятие вполне может получить уточнение, может даже изменить свой смысл при сохранении все того же словесного обозначения. Мы вправе поставить вопрос: а что, собственно, нам может дать мудрость как процесс без надежды на достижение какого-либо значимого результата? Более того, не может ли быть такая мудрость опасна для человеческого существования? Не может ли она увлечь нас куда-то в сторону от того, что действительно человеку нужно?

Меня, конечно, могут тут же спросить, – а кто знает, что человеку, собственно, нужно. Вот для этого-то и необходимо определить, что такое человек, прежде всего в смысле его претензий в отношении мира. То, что античные философы рассуждали на этом пути именно так, как они рассуждали, в частности – пытались представить человека как существо, прежде всего определяемое через разум, не может быть доказательством того, что они поступали правильно.

Я бы наметил здесь следующую цепочку исторического изменения представления человека о самом себе.

Античная философия – положение человека в мире периферийно. Он – игрушка космических сил (борьбы упорядоченного космоса и неупорядоченного хаоса), но силой своего разума он может приблизиться к пониманию мирового порядка и приобщиться к благу или к божественной истине.

Средневековая философия. Положение человека в сотворенном мире центральное. Истина открыта ему на пути соединения с богом, обретения божественной благодати.

Человек Нового времени – истина недоступна человеку в полной мере, так как он сам интерпретирует мир и на пути этой интерпретации ставит непреодолимые барьеры познанию. Следовательно, он должен научиться жить в мире, который он до конца не понимает.

Современное понимание. Человек – существо, живущее в мире относительных ценностей и испытывающее наслаждение от достижения несовершенных (промежуточных) целей.

Понятно, что эти градации нигде не существуют в чистом виде. Это лишь идеальные типы. Так, и в современном мире немало людей, стремящихся к абсолютному и испытывающих радость от того, что они

находятся на этом пути. В античности были философы (Аристипп), полагающие смысл жизни в сильных чувственных наслаждениях. Но их взгляды не были доминирующими. Были там и скептики, из позиции которых прямо следует необходимость практического приспособления к непознаваемому миру. Эта мысль наиболее интересно была реализована во взглядах Клитомаха и Карнеада (Новая Платоновская академия). Но их методологию также нельзя назвать ни проработанной, ни доминирующей. А вот для К.Маркса вопрос о том, как человеку жить в мире, который он никогда не сможет познать в абсолютном смысле, как ему приспособливаться к стихии производственных отношений, – был принципиальным. То, что эта часть учения Маркса мало рассматривалась в литературе, объясняется только вульгаризацией его учения в советский период.

Но вернемся опять к истокам. Уже Аристотель критикует платоновское понимание блага как бессодержательное. Он говорит, что даже если бы общая идея блага существовала, она ничего не дала бы человеку для практической организации его жизни. Ибо в каждом конкретном случае для осуществления каждой конкретной деятельности требуется свое благо, или, если перевести проблему на язык добродетелей, – свое представление о совершенстве.

У Аристотеля, несомненно, есть не просто желание движения к высшей истине, но и желание найти такую истину, которая была бы человеку полезна. Интеллектуальные добродетели у него также не отделены от этических, ведь мудрость – высшая из добродетелей присутствует во всех добродетелях. Высшее благо у Аристотеля – это созерцательная деятельность, в которой человек подобен богам. Здесь может показаться, что Аристотель так же, как и Платон, в конечном счете выводит человека за пределы его социального бытия. Но не следует забывать, что созерцание для античности – это род познания, причем род – высший. Результаты такого познания не могут рассматриваться как практически бесполезные. У Плотина, разделившего добродетели на социальные и очищающие, последние (высшие) также полностью не лишены практического значения, ведь соединение с абсолютным оставляет в человеке след божественной любви.

Теперь посмотрим, что же происходит в том случае, когда совершенство в социальной деятельности и высшее совершенство полностью разделяются. Последовательно это проводится

Платоном. И именно в силу такой последовательности у Платона возникает противоречие между социальной этикой и этикой совершенства. В диалоге «Федр» Платон рассматривает ситуацию разочарования партнеров в любви друг к другу в связи с тем, что один из них быстрее продвигается по лестнице совершенствования, движения к пониманию общей идеи любви. В результате «вместо влюбленности и неистовства его властелинами сделались ум и рассудительность, между тем, его любимец, не заметив происшедшее перемены, требует от него прежней благосклонности, напоминает все, что было сделано и сказано, и разговаривает с ним так, словно это все тот же человек. От стыда тот не решается сказать, что стал другим и что не знает, как выполнить клятвы и обещания, данные им, когда он был под властью прежнего безрассудства... Вот почему прежний влюбленный вынужден отречься и бежать»¹². Как видите, позиция абсолютизации морали, предполагающая рассмотрение мотива нравственного совершенства в качестве приоритетного, может обернуться эгоизмом по отношению к конкретным людям, нарушением собственных обязательств.

Я думаю, что Платон видел наметившееся здесь противоречие и как раз и пытался разрешить его в своей концепции идеального государства, в которой два высших сословия вообще не создают семей и не дают обязательств, каким-либо образом формально фиксирующих личную привязанность.

Социальная этика здесь подчиняется другому приоритету. Приоритету движения к высшему благу, освобождению души человека от земного плена. Но оправданы ли подобные приоритеты для человека?

Христианство во многом восстановило в правах человеческую чувственность, хотя и увидело в ней (в неконтрольном чувственном порыве) причину греха. Тем не менее именно христианство показало невозможность существования души без тела, невозможность путешествия души по разным телам. Тем самым, хотя термин «душа» и не был сколько-нибудь научно определен, была показана связь высших психических функций с телесными проявлениями. Но если так, человек уже получает ограничение пределов собственного бытия именно как существо телесное. Более того, в ряде восточных концепций, имеющих общие с христианством со-

¹² Платон. Федр // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1994. С. 149.

циальные корни, а именно – в зороастризме, материальный мир рассматривается как более совершенный, по сравнению с созданным первоначально идеальным, именно в силу того, что в нем возможны чувственные, эмоциональные проявления.

В эпоху Возрождения Лоренцо Валла определенно утверждал, что в раю будут доступны чувственные наслаждения, и они будут даже сильнее обычных земных, ибо зачем же тогда воскресают наши тела.

Стремление к наслаждению признается как вполне оправданное стремление в известных концепциях Нового Времени, у Локка, Шефтсбери, Гельвеция и др. Даже в философских концепциях XVII в. наслаждению отводится определенная роль. Спиноза, например, много говорит о радости, хотя и не считает наслаждение высшим проявлением человеческого бытия. Но что порождает наслаждения? На этот вопрос мыслители отвечали по-разному, однако все были согласны с тем, что для этого необходима активность, действие, преодоление препятствий. У Шефтсбери это связывается с нравственными делами.

Не будем сейчас подвергать критическому рассмотрению концепцию Шефтсбери. С нашей точки зрения наслаждение порождается не самой моралью, а процессом удовлетворения высших социальных потребностей. Мораль же формирует необходимые для этого умения и определяет общественно ценные направления деятельности, в которых только и могут быть удовлетворены высшие потребности. Но сейчас важно подчеркнуть другое. Если удовольствие составляет значимую часть человеческой жизни, если наиболее сильные удовольствия человек получает в процессе удовлетворения высших потребностей, а это, в свою очередь, не может быть осуществлено без морали, без общественной ориентации деятельности, без жизненного плана, ориентированного на достижение общественно значимых целей, – не может быть никакого абстрактного нравственного совершенствования отделенного от социальной этики.

Это понимают даже современные религиозные философы. Вот что пишет, например, по поводу человеческих целей основатель персонализма Э.Мунье: «Философ, для которого существуют только абсолютные ценности, для того, чтобы действовать, стремится найти совершенные задачи и безупречные средства. Но

это все равно, что совсем отказаться от действия. Абсолютное – не от мира сего и несоизмеримо с этим миром. Наше действие это всегда неоднозначная борьба ради несовершенных целей. Но отказаться из-за этого от действия – значит отказаться от самих условий человеческого существования»¹³. Понятно, что здесь предельно точно определены границы человеческого бытия, к преодолению которых он, собственно, не должен стремиться. Не должен потому, что это лишит его условий его человеческого существования, можно сказать – будет нарушением важных антропологических констант его бытия.

Тело человека в его неизменном виде, а следовательно – и удовольствие, является одной из таких антропологических констант. И тогда определенного рода удовольствие вполне может быть и реально является стимулом человеческой деятельности. С этим, конечно, был бы не согласен Платон, который рассматривал стремление к сильному удовольствию как сознательное стремление к болезни. Он точно замечает, что удовольствие свидетельствует о восстановлении нарушенной гармонии. Следовательно, сознательное стремление к нему есть стремление к болезни. Но Платон делает такой вывод только потому, что всякий процесс, то есть бытие становящееся, есть для него бытие несовершенное. Совершенное же бытие – неподвижно. В действительности же человек ничего более, кроме такого становящегося бытия, не знает. А жить и принимать моральные решения человек может только исходя из того, что он знает. Все остальное было бы неоправданным превышением границ собственного бытия, способного обернуться только принятием неверных моральных решений.

Мне могут возразить, что удовольствие не может быть критерием правильной ориентации человеческой деятельности. Сильные удовольствия испытывают наркоманы, алкоголики, люди занятые разного рода экстримом и т. д. Но на это возражение есть ответ. Г. Сиджвик в свое время сформулировал известный утилитарный принцип, согласно которому благо должно включать представление о последствиях, и последствия должны быть таковыми, чтобы не вызывали желания минимизации блага¹⁴. Развивая это

¹³ Мунье Э. Персонализм. М., 1993. С. 104.

¹⁴ См.: Артемьева О.В. Генри Сиджвик о высшем благе // Этическая мысль. Вып. 4. М., 2003. С. 133.

положение, я бы предложил следующий императив: *всякая деятельность, к которой стремится личность, может быть оправдана только в том случае, если она может быть воспроизведена в расширенном масштабе*. Понятно, что ни деятельность наркомана, ни деятельность экстремала, прыгающего на автомобиле через другие автомобили, в принципе в расширенном масштабе воспроизведена быть не может. Она может быть только слегка модифицирована. То же относится и к игре. В игре человек, желая избежать отрицательных эмоций, обычно идет на снижение интенсивности деятельности. Но тем самым он снижает и степень своего положительного подкрепления. В общественно значимой деятельности, в общественно ценном творчестве параметры заданы внешним образом. Человек не может их произвольно изменить. В силу этого такая деятельность всегда требует сильного напряжения и всегда может быть воспроизведена в расширенном масштабе. Участие в такой деятельности и есть оптимальное условие развитие личности, в том числе – и ее нравственного совершенства.

Итак, в качестве основного вывода, следующего из рассмотрения темы о соотношении социальной этики и этики совершенства, можно сказать, что такое разделение для современной морали устарело, совершенствуется человек именно в своей социальной деятельности и, собственно никакого другого совершенствования ему не дано.

Далее можно отметить, что традиционные моральные императивы смирения, непротивления злу насилием, или, как говорил Спиноза, умение *«насколько возможно, воздавать другому за его ненависть, гнев, презрение к себе и т. д. напротив, любовью и великодушием»*¹⁵ – для совершенствования в социальной сфере не подходят. Что же касается личной сферы, то мораль из нее во многом устраняется. За человеком признается право на эгоистичное поведение, которого общество никогда ранее не признавало. Например, не признавало право на развод, аборт, использование своего тела в шоу-бизнесе. Современное общество обсуждает вопросы об эвтаназии, продаже органов, изменении пола, то есть все то, что связано с правом человека распоряжаться собственным телом. Некоторые либеральные философы считают, что у нас даже

¹⁵ Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Спиноза Б. Избр. произведения. Ростов н/Д., 1998. С. 532.

нет моральных оснований для осуждения проституции, могут быть осуждены только преступные синдикаты. Обычной стала практика заключения брачных контрактов. Какая уж тут мораль?

Исследуя проблему современной морали, А.А.Гусейнов отмечает, что спецификой современной морали стало расширение нравственно нейтральной зоны, стремление к освобождению от мировоззренческих обоснований и, во многом, – от комплекса, связанного с развитой мотивацией, поиском индивидуальных решений. Вместо этого получает развитие институциональная этика, то есть этика правил, разрабатываемых для тех или иных социальных систем. «Каждая из... социальных практик оказывается тем эффективнее, чем менее она зависит от личных связей и, что особенно кажется парадоксальным, от индивидуальной моральной мотивации»¹⁶. Это не означает, что мораль как таковая теряет свое значение. Просто «нравственность перемещается с уровня мотивов поведения на уровень сознательно задаваемых и коллективно вырабатываемых общих рамок и правил, по которым протекает соответствующая деятельность»¹⁷. Этот процесс выражает развитие институциональной этики, характеризующей посттрадиционное общество. А.А.Гусейнов не говорит о том, что институциональная мораль полностью вытесняет этику добродетелей, связанную с развитой индивидуальной мотивацией и ориентацией на индивидуальное совершенствование. Он лишь обращает внимание на то, что соотношение двух, присутствующих в морали и ранее, составляющих заметно меняется в смысле той роли, которую они играют в современном обществе. «Этика добродетелей, связанная по преимуществу с мотивами поведения, сохраняет важное (быть может, даже возрастающее значение) в области личных отношений и во всех ситуациях, имеющих ярко выраженный личностный, индивидуализированный характер, то есть говоря обобщенно, в зонах личностного присутствия. В системном (общественно-функциональном, профессионально-жестком) поведении она дополняется институциональной этикой»¹⁸.

В этике добродетелей, несомненно, были представлены размышления о месте человека в мире, целях его бытия. Добро как общее понятие определялось как соответствие вещи своему на-

¹⁶ Гусейнов А.А. Философия, мораль, политика. М., 2002. С. 119.

¹⁷ Там же. С. 121.

¹⁸ Там же. С. 123.

значению. Такова же была и логика определения добродетели. Добродетель – это совершенство, достижение которого является целью жизни человека. Это совершенство проявляется в выполнении некоторой социальной функции и в познании мира как целого, в достижении высшего блаженства, которое может быть доступно человеку. Последнее, я думаю, теряет значение в современном мире, теряет значение как нравственная задача, по крайней мере для этого у человека остается все меньше времени.

Что же касается добродетелей как уровня личной мотивации, я не думаю, что эта составляющая морали устраняется из профессиональной сферы деятельности. Такой вывод, может быть, был бы правилен для эпохи классического капитализма. Об этом очень точно пишет В.Зомбарт: «В те времена, когда дельные и верные долгу деловые люди восхваляли молодому поколению прилежание как высшую добродетель имеющего успех предпринимателя, они должны были стараться как бы вбить в инстинктивную жизнь своих учеников твердый фундамент обязанностей, должны были пытаться вызывать у каждого в отдельности путем увещания личное направление воли. И если увещание приносило плоды, то прилежный деловой человек и отработывал путем сильного самообуздания свой урок. Современный экономический человек доходит до своего неистовства совершенно иными путями: он втягивается в водоворот хозяйственных сил и уносится им. Он не культивирует более добродетель, а находится под влиянием принуждения. Темп дела определяет собою его собственный темп»¹⁹. Следовательно, задача совершенствования человека в смысле культивирования так называемых мещанских добродетелей перестала быть актуальной. Его «добродетельность» стала задаваться темпом производства, а не его субъективными волевыми усилиями.

Однако для современного общества такая оценка не подходит. Сейчас труд человека в производстве все более и более становится творческим, а творческий труд плохо поддается внешнему контролю, его ритм не задается внешними факторами системной организации производства, по крайней мере не задается столь жестко, как этими факторами может быть задан конкретный труд, связанный с выполнением отдельных производственных операций.

¹⁹ Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 2009. С. 142.

Отсюда в современном обществе огромное значение приобретает доверие и трудовая этика. Те общества, в которых они сильны, поражают нас «чудесами» своего развития. В Японии, например, трудовая этика обеспечивается влиянием японского варианта конфуцианства. Как отмечает Ф.Фукуяма, «сегодня преданность самурая своему *дайме* имеет форму преданности современного японского исполнителя, “специалиста на окладе”, компании, на которую он работает. Свою семью он приносит в жертву: он редко проводит время дома и лишь иногда видит своих детей, пока они растут; выходные и даже отпуск чаще тоже посвящены не жене и детям, а компании»²⁰. Но это старая система добродетелей. Когда-то она будет разрушена в силу естественного процесса развития индивидуализации личности. Поэтому сейчас требуется поиск новых оснований для развития этики добродетелей и совершенствование самих ее принципов.

Обеспечена новая этика добродетелей может быть только на базе развития чувства человеческого достоинства. А это не совместимо со смирением, с ответом на презрение любовью и т. д., то есть несовместимо с традиционными добродетелями.

А.Г.Гаджикурбанов. Этика и метафизика. Обсуждаемая тема наводит на следующие размышления: должна ли мораль опираться на определенную онтологию и нуждается ли она в метафизической респектабельности? Можно ли говорить о необходимом единстве метафизики и этики, другими словами, всегда ли возможно совпадение пространств этического и метафизического дискурса?

Казалось бы, вне учения о сущем не может существовать никакая философская дисциплина, поскольку именно метафизика составляет основание любой науки как теоретического осмысления того или иного фрагмента существующей в наличии реальности. Тем не менее, как представляется, исходное нетождество моральных и онтологических реквизитов бытия временами позволяет обеим дисциплинам, этике и метафизике, становиться независимыми одна от другой и обретать самостоятельные, суверенные формы самореализации. Исторический опыт их взаимодействия можно представить как в форме их оппозиции, так и взаимной дополнительности.

²⁰ Фукуяма Ф. Доверие. М., 2006. С. 298.

1. *Точки сближения метафизики и этики.* Первичный духовный опыт человека – мифология – в значительной мере оказывается невосприимчивым к моральному аспекту реальности, вернее, к нравственным качествам обитателей космоса – богов и людей. При этом, что позволено Юпитеру, не позволено человеку. Прерогативы участников космической жизни распределяются в соответствии с существующей иерархией власти. Как ни удивительно, но именно философия в своей оппозиции традиционной мифологии или, другими словами – в своей критике мифа, приложила немалые интеллектуальные усилия к тому, чтобы наделить действительность этическим смыслом и придать нравственные определения высшим началам бытия, в частности, персонажам сакральной истории. В качестве примера можно привести космологию Эмпедокла, где фазы циклического становления универсума обладают не только структурно-онтологическими характеристиками, но и принципиально различаются между собой в соответствии с фундаментальной моральной оппозицией добра и зла, точнее, их разновидностей – любви и раздора. Эти два мифологически окрашенных моральных субъекта космической жизни наполняют пространство, из которого они выросли, новым содержанием, отражающим специфический опыт человеческого существования.

2. *Линии разрыва между метафизикой и этикой.*

А. Создатель первого научного реестра философских дисциплин Аристотель отдавал метафизике как «первой философии» статусный приоритет перед этикой. В его философской системе в основание всякого сущего была положена определенная онтология, а этика в собственном смысле (как учение о добродетелях) имела дело с некоторыми разновидностями сущего: во-первых, с моральным субъектом, обладающим определенным природным расположением к благой жизни, и, во-вторых, со сферой этических добродетелей, составляющих нормы самого нравственного бытия. Если говорить о дианозических добродетелях, то они имеют отношение преимущественно к теоретическому аспекту деятельности ума и только частично затрагивают практическую, то есть собственно этическую, сферу. Этика, будучи практической наукой, уступает первенство метафизике, поскольку высшие категории метафизики (высказывания о сущем) выражают опыт *первичного*, фундаментального различения, или дифференци-

ции бытия, в то время как этика, наряду со многими другими дисциплинами, представляет собой уже вторичный способ обозначения реальности. Перечисляя категории, которые высказываются о первом сущем, Аристотель не включает в их состав ни одного собственно этического концепта. В самой структуре человеческой души также прослеживается названная иерархия – этической проблематикой занимается только та сторона ума, которая обращена к низшей, чувственной составляющей человеческой души. Чистый, привходящий в душу извне ум не должен заниматься моделированием страстей. Таким образом, великий метафизик античности вполне сознательно отделял бытийный субстрат реальности от ее морального образа. И в данном случае для нас интересен тот факт, что за пределы моральных определений выводились самые приоритетные сферы реальности – сакральная и метафизическая (может быть, не случайно Аристотель называл «первую философию» теологией – и та и другая дисциплина являются этически нейтральными).

Б. Трансцендентализм доктрины Платона намечает несоизмеримость метафизического взгляда на мир (с точки зрения сущего) с этически-религиозной диспозицией ума (локализация идеи блага «за пределами сущего»); позже эта идея получила плодотворное развитие в мистике Плотина. В данном случае этика по своему онтологическому (сверхонтологическому) статусу оказывается выше метафизики.

В. Описывая основания метафизики нравственности, Кант разделял два несоразмерных друг другу типа бытия: «бытия» (Sein) из сферы сущего и «должного бытия» (Sollen-Sein) как феномена морали.

Г. Моральный образ метафизики был дискредитирован на примере выдающихся персонажей интеллектуальной истории XX в. – Хайдеггера, Юнгера, Сартра и других. Серьезный вклад в процесс разрушения искомого единства философии и морали внесла марксистская идеология в лице Ленина, Сталина, Троцкого, Бухарина, Деборина и других лидеров советской идеологии и политики. Идеологию, философию и политическую практику советского общества, представлявшего себя в качестве инкорпорации коммунистического морального идеала, по многим позициям можно рассматривать как вызов морали.

А.И.Бродский. Нарратив как основа морального сознания. Я вполне разделяю озабоченность Абдусалама Абдулкеримовича тем, что в современной этической мысли доминирует т.н. *прикладная этика*, из которой почти полностью исчезло философское содержание. Эта ситуация действительно чревата утратой практического значения философии в целом. Но встает вопрос: чем должна заниматься новейшая *философская этика*? Что может стать специфическим объектом ее исследования? В своем выступлении я хотел бы наметить одну из возможных тем современного морально-философского анализа.

В прозвучавшем докладе я обратил внимание на мысль о том, что платоновская этика была по сути дела выражением героического этоса поэм Гомера. Эта мысль отсылает к важнейшему утверждению книги А.Макинтайра «После добродетели»: в основе всякой морали лежит какой-либо *нарратив*, то есть некое повествование, набор определенных историй. На мой взгляд, такой подход к формированию нравственного сознания мог бы стать ключевым для определения задач современной философии морали.

Макинтайр берет в качестве отправной точки своих рассуждений знаменитый роман Ж.-П.Сартра «Тошнота». Позволю себе напомнить: герой романа Антуан Роккантен, пишущий биографию какого-то авантюриста и одновременно ведущий дневник, приходит к выводу, что описание жизни, или даже одного дня в жизни, неизбежно оказывается фальсификацией. Не может быть никаких «истинных историй». Человеческая жизнь состоит из отдельных событий и действий, которые никуда не ведут, не обладают никаким порядком и никак не связаны друг с другом, тогда как любое повествование, любой нарратив предполагает как раз связанность, упорядоченность и определенную телеологию. Перед Роккантеном встает дилемма: либо он будет писать правду, и тогда все события окажутся *непостижимыми* в силу своей «атомарности» и беспорядочности; либо он будет лгать, но напишет вполне осмысленную и вразумительную историю. Макинтайр замечает по этому поводу, что человек в своих действиях и в своих вымыслах представляет собой «животное, которое повествует истории»; и любое событие оказывается *постижимым*, только если оно занимает определенное место в какой-то нарративной последовательности. Из этого вытекает и нарративная природа морали: действие может быть

моральным только тогда, когда оно является элементом какой-то рассказываемой истории. Прежде, чем отвечать на вопрос: «Что я должен делать?», необходимо ответить на вопрос: «В какого рода истории я могу обнаружить себя в качестве ее части?».

Подобным образом понимаемый нарратив лежит в основе морального сознания каждой эпохи и культуры. Если платоновская этика определялась поэмами Гомера, то допустимо предположить, что, например, этика стоиков являлась выражением греческих трагедий. А иудео-христианская мораль очевидным образом вытекает из историй, сообщаемых нам Священным Писанием. Чем отличается один нарратив от другого? Прежде всего, характером связей между описываемыми событиями суждениями, то есть логикой. Например, древнегреческие истории (мифы, поэмы, трагедии), в которых часто оказывается, что перед неумолимой судьбой бессильны не только люди, но даже боги, могут быть описаны с помощью аристотелевской логики, в которой господствует аподиктический вывод и где каждое суждение либо истинно, либо ложно. Стоики перенесли принцип *двузначности* (истина–ложь) на высказывания о будущих событиях и пришли к полному фатализму, который, в свою очередь, определил их этические принципы: спокойствие, бесстрашие, *amor fati* и т. д. А библейские истории, в которых, напротив, обычно ничего не предопределено, и в которых сам Бог нередко меняет свои решения под влиянием тех или иных обстоятельств, могут быть описаны с помощью *многозначной логики*, где высказывания о будущих событиях не истины и не ложны. И с этим связано формирование иудео-христианских представлений о свободе воли, ответственности, грехе и т. д. Таким образом, зависимость морали от господствующих в культуре нарративов свидетельствует также о тесной связи между этикой и логикой.

Мне кажется, что вполне возможно проследить, как связаны изменения в европейской этике с изменением литературных стилей, то есть как классицизм, романтизм, реализм, модернизм и т. д. влияли на представления о добре и зле, свободе и ответственности, благородстве и подлости. Это могло бы стать важнейшей задачей *истории морали*. Я убежден, что художественный текст всегда первичен по отношению к моральной философии или проповеди, так как только он связывает события нашей жизни в единое целое и придает их последовательности телеологический характер.

В этой связи возникает вопрос: что является господствующим нарративом наших дней? Мне кажется, что здесь следовало бы обратить внимания на такие явления сегодняшнего дня, к которым большинство философов относится с презрением: компьютерные игры, телевизионные сериалы, блокбастеры и т. п. Сколь бы низменными ни казались нам эти жанры, они представляют собой реальность, в которой живут миллионы современных людей и которая формирует их сознание в той же мере, в какой поэмы Гомера формировали сознание древних греков. Именно здесь созревает *этнос* XXI в. Разумеется, все эти реалии существенно изменяют базовые представления людей. Но не столь радикально, как это может показаться на первый взгляд. Возьмем, например, представления о свободе. На первый взгляд, компьютерная игра расширяет эти представления до полного беспредела. Но это не совсем так. В компьютерной программе есть *допустимые* и *недопустимые* операции, и совершение последних приводит к тому, что программа «зависает», «вылетает», закрывается. Разве не также обстоят дела и в т.н. «реальной жизни», где те или иные «ошибочные действия» приводят нас к бессилию, саморазрушению и гибели?

Обладают ли названные нарративы каким-либо моральным смыслом? Думаю, что обладают. Хотя этот смысл надо еще выявить. Но даже если мы придем к выводу, что во всех этих нарративах напрочь отсутствует какое бы то ни было этическое содержание, это тоже будет значимым результатом для современной моральной философии и позволит яснее осознать место философа в современном мире.

В.О.Лобовиков. Будущее этики как собственно философской науки – математическая этика – важнейший аспект математической философии вообще. (Вперед к фундаментальному единству математической этики, математической эстетики и математической логики.) Согласно традиции философы любой разговор начинают издали, как правило, с Аристотеля. Учитывая ограниченность выступления на «круглом столе», я начну с И.Канта. Он, как известно, зарабатывал на жизнь чтением лекций «в особо крупных размерах»: нагрузка была большая (почти как у нас), и многообразие преподававшихся им дисциплин тоже впечатляет. Среди этого разнообразия лекционных курсов можно найти и логику. Кант не просто знал формальную логику своего време-

ни; он ее еще и преподавал. Но мнение о ней и об ее будущем у Канта было довольно скептическое: он полагал, что с логикой все ясно; она уже состоялась (закончила свое развитие) и ничего нового в этой сфере уже не будет. На вопрос: «А не может ли логика пережить возрождение на качественно новом уровне, если к ней будут применены понятия и методы математики?» Кант отвечал с искренним удивлением, причем категорически отрицательно: нет, не может. В качестве основания для своего мнения он указывал на то, что логика – чисто гуманитарная, собственно философская наука и, следовательно, применение к ней математики совершенно неуместно. (Противники преподавания математической логики и кибернетики в вузах СССР стояли примерно на таких же позициях.) Но в настоящее время уже очевидно, что Кант, мягко говоря, ошибся: великие люди делают великие ошибки. Но эти великие ошибки великих людей создают большие проблемы и преграды на пути прогрессивного развития человечества, в частности, на пути систематического моделирования логического мышления людей электронно-вычислительными машинами и процессами.

В этой истории есть и не очень часто вспоминаемые и обычно неосознаваемые аспекты. В частности, на уровне подсознания Кант не мог согласиться с возможностью возникновения математической логики хотя бы потому, что такое согласие означает опасность переноса «математической гангрены» с логики дальше, а именно на этику и эстетику, согласно фундаментальному принципу единства логики, этики и эстетики – следствию принципа единства истины, добра и красоты. Если принять во внимание специфику кантианской философии математики, то понятно, почему, по мнению Канта, математическая этика – «явный абсурд» (причем такой же явный абсурд, как и математическая логика). Однако до «кантианского переворота в философии» (и особенно в XVI–XVIII вв.) широко распространенным (модным) и интеллектуально респектабельным было убеждение в том, что *этика и философия естественного права могут и должны быть изложены и развиты на уровне строгости и точности математики*. Я разделяю это убеждение и поэтому, на мой взгляд, математическая этика не только может, но и должна существовать как собственно философская наука, систематически использующая искусственные языки, понятия и методы математики. Современный

этап и уровень развития математики делает эту принципиальную возможность вполне реальной (*абстрактной* возможностью она была в XVI–XVIII вв.).

Систематически используя *прецедент*, созданный математической логикой, математическая этика может и должна стать *существенным расширением фундамента* как теоретической, так и прикладной кибернетики. В XXI в. *алгебра этики и естественно-го права* может и должна способствовать переходу от машинного моделирования логического мышления людей к машинному моделированию их общественно приемлемого (морально-правового) поведения. Система внутренних и внешних операций эмоциональных интеллектуальных роботов, относительно автономно функционирующих среди людей и образующих с ними единую человеко-машинную систему, может и должна быть адекватной моделью высоконравственной и правомерной активности человека. Речь идет о *морально-правовом программировании* ИИ-роботов.

Очевидно, что для решения указанной теоретической и практической задачи необходимо преодолеть массу предрассудков и осуществить большой объем подготовительных работ – то, что профессиональные строители называют «нулевым циклом» в строительстве зданий. Одна из совершенно необходимых подготовительных операций – переход от чисто *содержательной этики*, излагаемой и развиваемой исключительно в рамках естественного языка, на уровень *этики формальной*, систематически использующей *научную абстракцию от конкретного содержания морально-правовых форм* поступков и привлекающей искусственные языки. Без систематического использования искусственных языков математическая формальная этика невозможна, так как *морально-правовые формы деятельности представляют собой морально-правовые ценностные функции от некоторого числа морально-правовых ценностных переменных*. Для достаточно систематического и плодотворного исследования морально-правовых ценностных функций искусственный язык математики совершенно *необходим*.

Однако речь не идет о превращении собственно философской дисциплины этики в раздел математики как таковой (символическая логика также не сводится к используемой в ней математике). Даже будучи основательно математизированной, современная логика по-прежнему остается собственно философской наукой.

То же самое следует сказать и о грядущей математической этике. Таким образом, начинает формироваться современная, а именно, *математическая философия*, частными случаями (фрагментами, подсистемами) которой должны стать математическая этика, математическая эстетика и математическая логика (как собственно логика). Упомянутые три собственно философские дисциплины объединяются на некоем едином метафизическом основании, а именно в рамках некоей формальной аксиологии вообще. Метафизика при таком подходе к проблеме оказывается не чем иным, как предельно общей *формальной аксиологией*. Алгебра метафизики – алгебра формальной аксиологии, в частности, алгебра формальной этики или, для краткости, просто алгебра этики, но при этом подразумевается, что речь идет о формальной этике. При таком подходе *этика оказывается необходимо связанной с метафизикой*. Систематическое исследование, в частности, математическое моделирование указанной необходимой связи метафизики и формальной этики закономерно ведет к целому ряду очень важных фундаментальных открытий, как в систематической философии, так и в ее истории. Приложение двузначной алгебры формальной этики к истории философии и к философским основаниям математики позволяет взглянуть на многие классические («вечные») вопросы философии по-новому, например, позволяет увидеть их формально-аксиологические аспекты, ранее ускользавшие из поля зрения исследователей. Оказывается, история философии, в частности, история этики может быть представлена в «цифровом формате». Это очень важно как в эвристическом, так и в педагогическом (дидактическом) отношении, если принять во внимание прогрессивное развитие современных информационных технологий.

Р.Г.Апресян. Философия морали и прикладная этика. Исходя из самых общих представлений о философской этике, я не могу сказать, что вижу какие-то симптомы ее угасания и поэтому не чувствую поводов для тревоги о ее судьбе. Если говорить о мировой философии, показателем может быть журнал «Ethics». За последние 30 лет количество статей этико-прикладной направленности там несколько увеличилось. Но сопоставительно с ростом за этот период размаха и тематической вариативности этико-прикладных исследований и числа исследователей в них вовле-

ченных и, соответственно, потенциальных авторов – увеличилось незначительно. Ежегодник «Этическая мысль» в этом плане тоже не подает никаких тревожных сигналов. Я бы сказал, что в ежегоднике можно было бы ожидать больше статей на этико-прикладные темы. Их недостаток – не результат политики редактора, но следствие тематических предпочтений наличных авторов.

Положение дел в университетском преподавании этики – не показательно. Общих курсов по этике в вузах, действительно, становится меньше, а этико-прикладных – больше. Это мировая тенденция. Она получает развитие и у нас, насколько это возможно при идущем сокращении общего социально-гуманитарного образования в высшей школе. В доминировании прикладной этики в вузовском образовании я вижу только поддержку этике, поскольку этика в прикладном выражении становится элементом профессионального образования, и этим ее статус повышается²¹.

Говоря о философской этике, я не имею в виду философию как этически насыщенную и этически ориентированную философию и не берусь оценивать этику как часть философии. Это, несомненно, интересные для обсуждения вопросы. Однако важно определиться, что мы понимаем под философской этикой как таковой, равно и прикладной этикой. Я исхожу из того, что предметом философской этики является мораль и моральные феномены на уровне общих, абстрактных определений. Строго говоря, мораль – это философский концепт. Как таковой, то есть обозначающий всю совокупность моральных явлений, он оформляется историко-философски относительно поздно, существенно позже самого слова «мораль». Если проанализировать современные русские тексты, а положение в них (насколько я могу судить) не многим отличается от текстов английских, коннотативные значения этого слова довольно подвижны и далеко не всегда соотносимы с философско-этическим понятием «мораль». Современные философско-этические концепции морали, как правило, указывают на социальные, культуральные или лексические устройства, обеспечивающие действенность

²¹ Одна из опасностей для этики в российском высшем образовании исходит из сциентизации философского образования, подмены философии историей и философией науки. Эта подмена на уровне последипломного образования уже произошла и она институционально закреплена. Обсуждение эффектов от этих перемен для философского образования (не для профессоров философии) – предмет особого разговора, который выходит за рамки нашего круглого стола.

некоторого ценностного содержания. Но есть и такие концепции, которые основной упор в понятии морали делают на *определенное* ценностное содержание, связывая с ним те способы, посредством которых это содержание претворяется в индивидуальном поведении, социальной практике и опосредствующих ее социальных институтах. Даже рефлексивное обычное моральное сознание по отношению к этим вопросам, скорее всего, индифферентно. Не говоря о таких вопросах, как различия между индивидуальной и общественной моралью или перфекционистским и дисциплинарным векторами морали. Но все это является предметом философской теории морали. Некоторые авторы идут дальше в признании внутренней неоднородности морали. Так, Артур Рих наряду с индивидуальной и общественной моралью выделял и экологическую мораль, то есть особую группу обязанностей, связанных с отношением человека к природе. Я склонен выделять наряду с индивидуальной и общественной также и коммуникативную мораль, имея в виду, так же как в случае с различием индивидуальной, общественной или экологической морали, не столько наличие особых ценностей и норм, регулирующих взаимодействие людей как частных индивидов, но возможное своеобразие способов и форм их моральной субъективации и реализации. Эта проблематика, продолжающаяся в спецификациях морали по тем или иным основаниям или аналитически-категориальной репрезентации различных аспектов морали, также не представляет интереса для нефилософской рефлексии морали, да и интеллектуально не по силам для нее.

Таким образом, я связываю философский характер этики не столько с особым типом отношения знания о морали с философией и тем более не с моральной озабоченностью самого философского знания, сколько с тем, *какой* по знанию и способам его обретения является философская этика²². В понимании фило-

²² Принимая во внимание масштабное и ветвящееся развитие прикладной этики, предельную нестрогость, семантическую размытость употребления слова «этика» не только в публицистических и в нефилософских специальных текстах, но также и в философских специальных текстах, я готов предложить обозначать то, что называют «философской этикой» или «общей этикой» («general ethics»), словосочетаниями «моральная философия» или «философия морали», оставив слово «этика» для прикладных исследований и разработок, искусственно собранных систем правил, рационализированных и систематизированных моральных представлений и т. п.

софской этики, ее природы, формата, эпистемного статуса и т. д. опыт развитого, то есть дифференцированного философского знания, опыт философской этики, уже принявшей во внимание специфичность феномена морали, особенности его воплощения в исторических различных обществах, появление партикулярных моральных практик (профессиональных, корпоративных и пр.) и испытавшей дифференциацию самого этического знания в форме разного рода прикладных этик, может оказаться более поучительным, чем опыт древней или даже новой философии. Сколь бы идейно и когнитивно богатыми они ни были, нельзя не принимать во внимание, что они развивались в условиях не таких сложных и гетерогенных общественных устройств, как современные. Да и степень дифференцированности, а во многих отношениях и технической оснащенности теоретического знания в последние столетия значительно увеличилась. Философская этика не заканчивается Кантом, Шопенгауэром или Ницше, но *из них* продолжается. В частности, Витгенштейном, Шелером, Хэаром, Энском, Сартром, Левинасом, Фуко, Роулзом и многими видными мыслителями минувшего века, как и шагнувшими в век нынешний – Макинтайром, Корсгаард, Насбаум и другими (я уверен, и о веке нынешнем в свое время можно будет сказать то же). Без них картина философской этики явно неполна.

В 2004 г. А.А.Гусейнов высказал и с тех пор неизменно подерживал мысль о том, что современная этика развивается в форме прикладной этики. Эта идея заслуживает внимания и развития. Прежде чем выразить свое понимание этой идеи, остановлюсь на том, как я вижу прикладную этику. Мне уже приходилось говорить, что я рассматриваю прикладную этику как область теоретического (то есть систематизированного и внутренне обоснованного) знания, а также практических разработок (консультирования, экспертизы, проектирования), предметом которых является императивно-ценностное содержание конкретных (профессионально и предметно определенных) отношений, в которые вступают люди, осуществляя различные виды деятельности, ее этос, ее этический режим (когда он есть), а также те социокультурные условия, в которых эта деятельность осуществляется, и те социальные институты, посредством которых обеспечивается действенность этиче-

ского режима²³. Характерным признаком этико-прикладного знания является использование *методологии* ситуационного анализа. Анализ ситуаций, конкретных или типовых – это именно один из методов, применяемых прикладной этикой; он никак не является самоцелью прикладной этики или тем более ее основной формой. В прикладной этике гораздо более сильно выражен практический и нормативный интерес. Она направлена на определенные виды общественные практики, в конечном счете, с целью адаптации к ним моральных принципов и выработки правил, призванных обеспечить нравственно ответственное принятие политических и административных решений и профессиональное поведение включенных в эти практики людей.

Слова об адаптации к конкретным общественным практикам общих принципов не следует воспринимать таким образом, что адаптируется теория морали, что общие философские положения доводятся до эмпирических или *ad hoc* выкладок. Однако в прикладной этике, помимо общей исследовательской и познавательной работы, направленной на изучение частных практик и ситуаций, производится в большей или меньшей степени и локализация общих этико-нормативных положений. В самой по себе такой процедуре нет ничего особенного. Собственно говоря, это то, из чего состоит повседневный нравственный опыт (если о таковом вообще можно говорить) человека – общие принципы применяются к конкретным ситуациям в качестве максим конкретных решений и поступков. В этом состоит возобновляющаяся трудность нравственных задач, встающих перед человеком как субъектом морали: как реализовать общие принципы в конкретных ситуациях. Прикладная этика (в своих отдельных дисциплинарных воплощениях) частично проделывает эту работу в отношении частно-типовых видов деятельности и практики. Это такие виды деятельности и практики, которые: а) беспрецедентны, по поводу их не накоплен опыт ценностно-нормативного осмысления, б) внутренние цели и мотивы которых специфичны и имеют тенденцию в силу разных причин к доминированию над другими (подрывая тем

²³ Подробнее об этом см.: *Апресян Р.Г.* Мегадисциплинарные проблемы прикладной этики // Вестник НИИПЭ. Вып. 32: Прикладная этика: «КПД практичности» / Под ред. В.И.Бакштановского, Н.Н.Карнаухова. Тюмень, 2008. С. 5–28.

самым приоритетность нравственных мотивов), в) чреватые конфликтами, столкновением интересов при одновременном дефиците времени и средств для их оперативного разрешения. Прикладная этика своими предварительными, ситуационно-аналитическими, ценностно-рефлексивными и нормативными разработками призвана компенсировать эти практические трудности и обусловленные ими этические неопределенности. Только в этом смысле она «облегчает» жизнь участникам специальных видов деятельности и общественных практик. Во всем остальном она дополнительно обременительна для них, поскольку в своих практических разработках выражается в формулировании или просто актуализации (уже сформулированных по другим поводам) требований, ограничивающих в форме обязанностей, ответственностей, компетенций произвол осуществляющих специальные виды деятельности и общественных практик индивидуальных и коллективных агентов. Это и понятно: прикладная этика отвечает на запрос, идущий не столько от самой деятельности и осуществляющих ее агентов, сколько от общества, а если и от агентов деятельности, то в качестве ответственно и этически мыслящих граждан.

Прикладная этика – теоретически-практическое знание. В своей теоретической части она сопоставима с философской этикой, если не сказать, смежна с ней. Ее не интересует понятие морали на том уровне абстракции, на котором работает философская этика; однако в прикладной этике предполагается некое, концептуально разнообразно определяемое понятие морали (как и различных моральных феноменов). Вместе с тем при разработке исследовательских задач разной степени общности понятие морали может модифицироваться. В анализе различных видов деятельности и общественных практик происходит переосмысление морали и, как следствие, трансформация понятия морали. За редким исключением эти переосмысления и тем более их концептуальные следствия не становятся предметом рефлексии тех, кто работает в области прикладной этики; а в своем большинстве специалисты в области прикладной этики, точнее, в различных областях прикладной этики – это именно узкие специалисты, возможно, вышедшие из философии, но чаще из соответствующих областей научного знания, естественного или социального, вопросы философии морали их не очень-то занимают. Это дело философских этиков производить мо-

ниторинг этико-прикладных исследований и, воспринимая их как «эмпирический» материал для философских обобщений, корректировать по мере необходимости философское понятие морали.

Можно привести ряд примеров. Скажем, проблема информированного согласия. Благодаря понятию информированного согласия было обогащено философско-этическое понятие человеческого достоинства; посредством концепта информированного согласия общее представление об уважении к другому специфицируется в требовании принятия во внимание его позиции по каждому критическому вопросу и, в частности, в ожидании и принятии информированного согласия удостоверяется признание достоинства другого. Идея достоинства коррелируется таким образом с идеями толерантности и ненасилия. При этом перемена происходит и в понимании моральных связей между людьми: акцент в этическом рассуждении переносится с деятеля на партнера (реципиента), и преимущественным предметом этического рассмотрения, таким образом, становится само отношение – межличностное отношение (а не личность как агент решения и действия).

Другой пример – проблема ценностных оснований действий и политик, имеющих отношение к природе, выявившая противоположность антропоцентристского и не-антропоцентристского подходов. Выдвижение в этико-экологических дискуссиях на первый план не-антропоцентризма означало и перемену в трактовке моральной ответственности – признание моральной ответственности человека не только перед другими людьми, перед обществом, но и перед всеми живыми существами, перед окружающей средой, перед планетой Земля с соответствующими вытекающими отсюда обязательствами²⁴.

Еще один пример можно привести из этических дискуссий по поводу происходящего изменения климата. Проблема ответственности за деятельность, ставшей причиной глобального потепления и, как следствие, изменения климата, так же, как проблема ответственности за усилия по его ослаблению и по адаптации к нему, довольно сложна в практически-этическом плане. С одной стороны, мы имеем здесь один из тех случаев, когда причины и следствия

²⁴ Эти примеры я обсуждал в другой работе. См.: *Апресян Р.Г.* Морально-философский смысл дилеммы антропоцентризма и не-антропоцентризма // *Этическая мысль*. Вып. 10 / Под ред. А.А. Гусейнова. М., 2010. С. 5–19.

разнесены во времени и пространстве, когда причиненный вред был не только неумышленным и косвенным, но и сам факт возможного вреда от определенной деятельности был неизвестным. С другой стороны, решение задач противостояния изменению климата требует коллективной, хотя и разделенной, ответственности и согласованных совместных действий в глобальном масштабе. В связи с этими обсуждениями этически актуализируется проблема коллективного действия (разрабатывавшаяся в различных социальных науках), через анализ логики которого проясняются и механизмы коллективной ответственности.

В завершение этого краткого обзора приведу еще один пример из области интеллектуального и социального опыта, связанного с этикой ненасилия. Такая неопределенная локализация этого примера обусловлена тем, что этика ненасилия, с одной стороны, уходит корнями в традиционную нормативную этику, бывшую частью практической философии, моральной теологии и религиозной моралистики, а с другой – в своем современном виде (а как таковая она имеет только современный вид) замкнута на конкретный социальный опыт – в первую очередь, опыт акций неповиновения в рамках движения за независимость Индии под руководством Мохандаса Ганди или движения за гражданские права в США под руководством Мартина Лютера Кинга. Мы знаем, что Ганди воздавал должное Л.Н.Толстому. Толстой считал, что на склоне лет сумел воплотить в своей личной жизни свои философские взгляды. Мы знаем, что его пример приобрел большую общественную значимость, но я склонен думать, что широкую известность он приобрел благодаря не образу жизни, а своей философско-этической публицистике, которая была связана общественным мнением с его образом жизни. И Ганди, и Кинг были авторами множества политико-публицистических и морально-публицистических эссе, которые воспринимаются сегодня с особым интересом не сами по себе, а как написанные выдающимися гражданскими активистами. Я бы сказал, что не будь опыта Ганди, Кинга, последующих успехов гражданского неповиновения и ненасильственной борьбы, Толстой как моральный мыслитель и подвижник (не касаюсь сейчас его литературной судьбы) мог бы в современном общественном сознании остаться в почетном ряду моралистов, выдающихся моралистов, но не более того. Социально-практический опыт

ненасилия в XX столетии позволил увидеть в Толстом великого посредника между традиционной морально-этической мыслью, развивавшейся как этика личности, и новой народной, гражданской политикой, ознаменовавшей своего рода переворот в политическом мышлении и политической практике. С философско-этической точки зрения можно сказать, что благодаря интеллектуальному опыту Толстого и практическому опыту Ганди, Кинга и других известная от века заповедь непротivления злу, которая выдвигалась не иначе, как личная нравственная задача, была переосмыслена и освоена как тактика социально-гражданской активности и таким образом понята – если использовать известное лексическое клише – как непосредственная политическая сила. Это философское переосмысление древней заповеди непротivления злу было осуществлено теоретиками – социальными учеными и философами, и, как известно, Карл Ясперс был среди них одним из первых. Обобщение этого уже философского опыта позволило обогатить и философское понятие морали, в частности, в социальной определенности этого феномена.

Эти разрозненные примеры показательны, поскольку по ним можно видеть, как складываются отношения между прикладной и философской этикой. Перемены в понимании природы моральной ответственности (ее субъекта и объекта), роли взаимности в морали, смысла самооценности, а соответственно и моральной значимости, происходят в прикладном нормативно-этическом мышлении, но теоретически осмысляются и осваиваются в философии морали. Философская этика, если ее не сводить к истории философии, отнюдь не самодостаточна, она соединена различными связями с прикладной этикой, как и с другими социальными и гуманитарными науками, питается ими и, в конечном счете, в своем развитии невозможна без них.

М.Л.Гельфонд. Этика в системе философского знания: история и современность. Вопрос о том, зачем современному молодому человеку нужна философия, неизменно предваряет изучение любого вузовского курса, относящегося к циклу философских дисциплин. И, как правило, формулируется он самими студентами, а точнее, теми из них, для кого образовательный процесс представляется чем-то большим, чем формальное усвоение и воспроизведе-

ние определенной суммы знаний и навыков или малоприятная, но необходимая социально-дисциплинарная условность. Это обстоятельство – не только серьезный повод для того, чтобы в очередной раз мобилизовать и отточить арсенал полемических доводов и дидактических приемов преподавателя, вынуждаемого обстоятельствами выступать в роли адвоката своей отрасли знания, но и весомый аргумент в пользу того, чтобы сделать данную проблему отправной точкой для более глубоких размышлений об особенностях и перспективах развития современной культуры в целом.

Особое место в ряду наиболее существенных и убедительных способов доказательства жизненно-практической значимости философского знания занимает апелляция к его этической составляющей. А именно, к тому исторически фиксируемому культурному событию, когда философское мышление избирает в качестве одного из своих приоритетных предметов вопрос о том, что движет человеком при совершении тех или иных поступков и как регламентируется сфера его свободного от объективной физической необходимости поведения. С этого момента обнаружение источника моральных обязанностей становится неотъемлемой составляющей самоидентификации разумного индивида даже при условии, что его самоопределение проходит под знаком последовательной дискредитации любых культурных норм, включая все возможные нравственные императивы. Парадоксальность подобной логики рассуждения состоит в том, что мы можем системно действовать вне морали (или, по крайней мере, в обход всех известных ее предписаний), но не можем последовательно мыслить безотносительно к ее базовым ценностно-нормативным концептам. Иными словами, наше сознание и поведение может быть в большей или меньшей степени аморальным, но не может быть внеморальным в полном смысле этого определения. Столь простой до наивности ход мысли невольно заставляет даже самого скептически настроенного по отношению ко всякому философствованию прагматика признать, что инициированный философским мышлением этико-антропологический переворот в европейском сознании привел к дисциплинарному оформлению наиболее практически значимой и общественно резонансной философской дисциплины – этики как практической философии. В этой общеизвестной дефиниции заключено немало смысловых кодов, ис-

черпывающая дешифровка которых вряд ли возможна. Однако не подлежит сомнению: одним из наиболее значимых и, одновременно, очевидных смыслов данного определения служит прямое указание на то, что этика не только с необходимостью включает в себя практическую, то есть сугубо нормативную, часть, но и является своего рода практически воплотимым «продуктом» философского знания как такового в форме императивно-ценностной стратегии собственно человеческого существования. Таким образом, через этику, призванную формулировать, систематизировать и обосновывать каноны совершенного поведения человека как в личной, так и в общественной сфере его существования, достигается выход философии в практику.

Вместе с тем не стоит сводить функции философской этики к некоторой технической процедуре формализации и кодификации определенной категории правил поведения. С этой задачей человечество вполне успешно справилось бы посредством политико-правовых институтов и житейского благоразумия. Философская этика – удел профессиональных провокаторов ценностного сознания и неутомимых критиков традиционных устоев жизни человеческих сообществ. Не случайно мыслитель-этик всегда подчеркнуто строг к современности, находя в ней вопиющие признаки упадка нравственной культуры, но нередко искренне восхищен чистотой нравов и высокими помыслами предков. То, что несет в себе реальность, – предмет беспристрастного анализа или разновидности некоей социально-психологической патологии, требующей постановки максимально точного диагноза с целью назначения оправданного и эффективного лечения пораженного опасным недугом организма. Подобное образное сравнение, как, впрочем, и любые другие сравнения, достаточно условно и в чем-то, бесспорно, искусственно. Между тем именно в этом ракурсе наиболее наглядно можно увидеть главную причину широко распространенных обвинений в адрес философии в целом и философской этики в частности. Их общей посылкой служит обличение существующего расхождения результатов философской рефлексии и способов их конкретно-жизненного воплощения.

Однако если рафинированная созерцательность и внутренне обусловленная отвлеченность метафизических схем представляется современному человеку бесполезным, но не лишенным некото-

рого изящества мысли и археологической ценности анахронизмом, то позиция философа-этика, претендующего на роль объективного арбитра при решении нормативно-ценностных конфликтов, сторонами которых все мы неизбежно являемся, вызывает порой самое искреннее желание разоблачить в его лице беспомощность и лицемерие любых человеческих притязаний на обладание правом рассуждать о должном. Заведомая нелегитимность таких полномочий обнаруживает себя в отсутствии у большинства мыслителей, избравших предметом своих аналитических усилий мораль, устойчивого стремления к последовательному преобразованию собственной жизни в соответствии с теми положениями и принципами, которые постулируются ими на страницах их трактатов. Вот уж воистину парадокс: квалифицированно рассуждать о морали – отнюдь не значит быть морально состоятельным индивидом и тем более воплощенным примером нравственного совершенства.

Греки считали, что этика является практической философией прежде всего потому, что, в отличие от других ее разделов, овладеть этикой возможно только претворив знание добродетелей в собственную добродетельность. Естественность этого дидактически обусловленного вывода для современного человека не столь очевидна. К тому же область знания, имеющая дело не с объективно устанавливаемыми фактами или отвлеченными умозаключениями, а с поступками, их мотивами и критериями оценки не может обеспечить той степени однозначности ценностных посылок и точности императивных выводов, которая исключала бы столь настораживающие критически настроенного обывателя многообразие, индивидуализированность и идейную конкуренцию существующих этических систем.

А потому этике трудно сохранить тождественность самой себе и остаться актуальной в условиях социальных реалий сегодняшнего дня. Самодостаточная моральная философия просто не может быть востребована современной цивилизацией, нуждающейся в технологическом обеспечении своего функционирования. Для нее этика – всего лишь один из инструментов социальной организации, способ выработки и согласования поведенческих стандартов в отдельных сферах человеческой деятельности, а не универсальное знание о том, как человеку следует жить, дабы оставаться человеком.

Эти обстоятельства требуют всесторонней ревизии привычного представления о месте и роли этики в системе философского знания. Начнем с того, что последнее постепенно утрачивает свое органическое внутреннее единство, становясь более узко специализированным и дисциплинарно дифференцированным. Символика классической для античности аналогии, проводимой между исчерпывающим представлением о структуре философского знания и устройством фруктового сада, где прочной оградой служит логика, плодоносящие деревья олицетворяют физику, а этика являет собой плоды, ради которых сад закладывается и взращивается, безвозвратно утрачивает свое значение и вместо нее постепенно утверждается принцип технологической целесообразности. Из смыслового центра философии – знания, обладающего особым, во многом привилегированным, статусом, – этика все больше превращается в разновидность социальной технологии и вытесняется на периферию ценностного сознания современного общества. Так все настойчивее в умах его интеллектуальной, политической и, отчасти, бизнес-элиты формируется убежденность в том, что будущее этике может обеспечить лишь статус прикладной или профессиональной. Говоря иначе, только став инструментарием общественно-политической и профессиональной консолидации, этика получит последний шанс сохранить себя, пусть и ценой утраты своей культурно-исторической специфики. Но не станет ли эта победа «пирровой»? Не приведет ли такой цивилизационный компромисс к полной капитуляции этики или ее незаметному для неподготовленного наблюдателя перерождению в принципиально иную дисциплинарно-методологическую единицу, никак не связанную с философским знанием вообще? Ведь там, где социальная технология или прямая идеологическая трансляция предоставляют готовые и преподносимые в качестве единственно возможных или бесспорно оптимальных решения, философия ставит человека перед чередой сложных ценностных выборов, все полноту ответственности за исход которых, равно как и все связанные с ними психологические и социальные риски, он должен сознательно и безраздельно принять на себя.

С учетом сказанного выше исходный вопрос о месте и роли этики в системе философского знания неизбежно наполняется новым содержанием. И в первую очередь возникает необходимость

уточнить: а существует ли в действительности сама эта система как внутренне консолидированная целостность? И если да, то насколько оправдано включение в ее структуру современной этики? Быть может, подобно психологии, тоже некогда входившей в состав монолитного корпуса философских знаний, настало время и этике предметно и методологически эмансипироваться по отношению к философии и закрепить свой новый дисциплинарный статус в качестве частной науки прикладного характера, специализированной экспертно-консультативной практики или нормативного обеспечения деятельности институционально оформленных и функционирующих в большинстве наиболее значимых областей социально-политической, профессиональной и, отчасти, творческой деятельности арбитражных инстанций?

Окончательные ответы на эти вопросы может дать только время. Любые прогнозы в этой области – лишь удобный повод для выражения и уточнения мировоззренческих предпочтений автора. Объективной очевидностью здесь может служить только констатация того факта, что философская этика, проблематизирующая собственную предметную область и репрезентативные формы, по-прежнему остается сферой культуры, которая представляет особый, но вполне объяснимый интерес в качестве предмета как для широкой общественной дискуссии, так и для специального академического исследования.

Ни в коей мере не претендуя на исчерпывающий анализ указанных проблем, хотелось бы привлечь более пристальное внимание к двум принципиально значимым в их свете обстоятельствам. Во-первых, речь должна идти о том, что определение места этики в структуре философского знания напрямую зависит от того, в какой системе отсчета мы будем устанавливать ее координаты. То есть вопрос о месте этики в системе философского знания решается только при условии предварительной квалификации самой этой системы. Если допустить, что мы имеем дело с системой закрытого типа, единство которой поддерживается строгой логической взаимозависимостью ее компонентов, то этика в этой системе неизбежно приобретает форму совокупности абстрактных принципов и всеобщих императивов, преимущественно ограничительно-репрессивных по отношению к конкретно-жизненной практике. Данная модель соответствует канонам классической философии,

однако не является единственно возможной. Философия может быть рассмотрена и как открытая система или система, всецело открытая жизни и аккумулирующая непосредственный опыт ее индивидуального проживания. Этой неклассической модели философского знания соответствует образ идущей от конкретной жизненной практики прикладной этики, представляющей собой современную стадию исторической эволюции практической философии, а не механическую совокупность частных дисциплинарных образований, прямо или косвенно конституирующих себя вне философской этики.

Что же касается упомянутого выше второго обстоятельства, то оно тесно связано с проблемой соотношения теоретического и нормативного содержания самих этических систем. Любая этическая система – своего рода строительные леса для создания определенной нормативной программы, которая, как правило, отождествляется в общественном сознании с этикой как таковой. Между тем ее теоретические основания нередко остаются в тени декларируемых ею генеральных нормативно-ценностных принципов, создавая потребность в дополнительном (в том числе и неморальном или сверхморальном) санкционировании нравственных требований. Ни один из этих способов обоснования морали не является в полной мере универсальным, порождая неудовлетворенность философского разума всеми предложенными вариантами и провоцируя его извечную потребность в непрерывной рефлексии по поводу собственной компетентности в деле выяснения подлинного источника нравственной нормативности. В результате оборотной стороной рационального объяснения природы морали оказывается оправдание самого разума в качестве предпочтительного инструмента морального выбора.

Итак, этика, порожденная всепоглощающим стремлением философии к завершенности картины бытия, по своей родовой принадлежности несомненно относится к этой органически целостной мировоззренческой системе. Вместе с тем именно этика, следуя внутренней логике своего развития, неуклонно раздвигает горизонты философского мышления, выводя его из состояния самодовлеющей рациональной ограниченности и прочно соединяя с жизнью. Таким образом, этика становится чем-то большим, чем просто практическая составляющая философского знания, ибо если философия учит человека правильно мыслить, то этика учит его правильно жить...

А.А.Гусейнов. Выражаю благодарность всем коллегам, принявшим участие в дискуссии. Каждый представил свое видение этики, и оно в каждом случае совершенно оригинально. Этот факт сам по себе является в высшей степени интересным, дает большую пищу для размышлений. В самом деле, разве не замечательна дискуссия, в рамках которой один связывает перспективу этики с тем, что она должна стать математической, а другой обдумывает ее метафизические основания?! Что сказать о докладе, в ходе обсуждения которого было высказано такое обескураживающее разнобразие позиций? Здесь я усматриваю, с одной стороны, предметную критику доклада, а с другой, его невольное подтверждение. Критику, ибо предлагаются другие понимания обсуждаемого предмета. Подтверждение, ибо если каждый может безнаказанно предлагать свое понимание, то это доказывает, что речь идет о предмете философского рассмотрения. Чтобы сохранить эстетическую цельность обсуждения, мне следует, наверное, просто еще раз кратко повторить то, что было сказано в докладе. Я попробую это сделать выборочно и следующим способом: остановлюсь на отдельных высказанных в процессе обсуждения полемических суждениях, с которыми я полностью согласен.

Очень ценным мне представляется утверждение профессора А.В.Разина: «Итак, в качестве основного вывода, следующего из рассмотрения темы о соотношении социальной этики и этики совершенства, можно сказать, что такое разделение для современной морали устарело, совершенствуется человек именно в своей социальной деятельности и, собственно, никакого другого совершенствования ему не дано». Я бы только добавил, что такого разделения, в рамках которого этика личности (этика совершенства) мыслилась бы в качестве внесоциальной, не существовало и в классической этике. И в античной не существовало. Киник Диоген не ушел в горы или в лес; он жил в бочке, которая находилась на площади города. Его опрощение было формой критики существующего общества и имело несомненно социальный смысл. С точки зрения соотносительности моральной позиции индивида с социумом подход Диогена ничем не отличается от подхода, например, А.А.Зиновьева, который считал, что индивид утверждает себя в качестве моральной личности только в противостоянии законам социальности, и само это противостояние рассматривал

в качестве элемента самой социальности. Да и в случае Платона индивидуальная этика разворачивается в публичном пространстве полиса, более того, само идеальное государство призвано стать оптимальной ареной для продвижения индивида к высшему благу. Для Платона благо человека и благо государства различаются только размерами. Словом, говоря об отношении личности и общества (социума), надо иметь в виду, что личность – продукт общественного развития и само это отношение является общественным. Профессор Разин вполне прав: действительно, «совершенствуется человек именно в своей социальной деятельности и, собственно, никакого другого совершенствования ему не дано». Но он совершенствуется таким образом, что берет на себя ответственность за совершенство общества, своей моральной позицией задает это совершенство. И само разделение на этику личности и социальную этику имеет только тот ограниченный смысл, чтобы подчеркнуть, оттенить этот специфичный для морали момент личностного совершенствования, индивидуальной ответственности человека за мир. Индивидуальная этика и социальная этика – это не разные сферы. Это – разные ее аспекты.

Еще один вопрос касается прикладной этики. Невозможно не согласиться со следующими утверждениями профессора Р.Г.Апресяна: «Прикладная этика отвечает на запрос, идущий не столько от самой деятельности и осуществляющих ее агентов, сколько от общества, а если и от агентов деятельности, то в качестве ответственно и этически мыслящих граждан... в своем большинстве специалисты в области прикладной этики, точнее, в различных областях прикладной этики – это именно узкие специалисты, возможно, вышедшие из философии, но чаще из соответствующих областей научного знания, естественного или социального, вопросы философии морали их не очень-то занимают. Это дело философских этиков производить мониторинг этико-прикладных исследований и, воспринимая их как «эмпирический» материал для философских обобщений, корректировать по мере необходимости философское понятие морали». И завершающий рассуждения вывод: «Философская этика, если ее не сводить к истории философии, отнюдь не самодостаточна, она соединена различными связями с прикладной этикой, как и с другими социальными и гуманитарными науками, питается ими и, в конечном

счете, в своем развитии невозможна без них». По-моему, лучше не скажешь, что прикладная этика – это особая нефилософская область знания, и что она имеет дело с деперсонализированной практикой. Именно это, как мне казалось, и является одной из причин, актуализирующих вопрос о философской этике. Ведь если прикладная этика занимается моральными проблемами и при этом является самостоятельной областью знания, то что происходит с философской этикой? Остается ли вопрос «Что я должен делать?» фундаментальным вопросом философии или нет? Остается ли сам вопрос о долженствовании обращенным к «я» – автономной, ответственной и суверенной в своих решениях личности? Может ли философия сегодня самостоятельно ответить на него или она в своих суждениях о морали зависит от прикладной этики, социологии морали и других изучающих ее особых наук так же, как в суждениях о природе – от естественных наук? Но даже если предположить, что это так и философия лишь обобщает данные отдельных наук о морали, остается вопрос о том, обладает философски обобщенный образ морали обязывающим смыслом, подключается ли он к самой практике морального долженствования и, если да, то в какой точке и в какой форме?

Еще один тезис (он содержится в нескольких выступлениях), солидарность с которым мне хотелось бы выразить, состоит в том, что при анализе морали сегодня нельзя ограничиваться Пифагором, Аристотелем, Кантом, Ницше. Надо еще принимать во внимание достижения философов XX и XXI вв. Совершенно верно, хотя, правда, за многим и не уследишь. Весь вопрос для меня заключается в том, как сопрягать одних с другими. Должны ли мы исходить из того, что наши ученые современники стоят на вершине и оттуда смотрят на Пифагора, Аристотеля, Канта, Ницше. Или, напротив, на вершине находятся они, а мы вместе с нашими современниками смотрим на них снизу. Так получилось, что во время работы над этими заключительными замечаниями у меня на столе был переведенный недавно и подаренный мне переводчиком А.К.Судаковым том «Философии» К.Ясперса. Там мы находим такие слова, которые ценны не только тем, что принадлежат одному из философов XX в., но тому из них, кто сам может претендовать на место в ряду великих: «В самом деле, в философии есть то, что говорит с нами из истории как завершенное.

Мы твердо знаем, что не сумеем сделать этого лучше. Наблюдая осуществление философствования во временной форме одного из великих философов, вполне естественно говорить, что в тех или иных контекстах, которые мы можем указать конкретно, он должен был-де мыслить иначе, и тогда он-де был бы прав. Там, где в отдельных деталях случаются погрешности против правильности мышления, там именно для подлинной философии они несущественны. Такие вопросы и такие ответы возможны только по отношению к истории наук, в которых происходит прогрессирующее исправление содержаний. Но завершённое в философии, именно потому, что оно завершено, не подлежит ни исправлению, ни повторению в однообразной тождественности. Оно есть именно то, что есть лишь оно само. Поэтому наибольшую силу оно являет, не передавая по наследству тождественное, но пробуждая и созидая новый исток»²⁵.

Мой пафос и состоит в том, что нам необходимо задуматься о новом истоке философской этики и этическом смысле философии. В этом отношении интересно утверждение А.Г.Гаджикурбанова о том, что моральный образ метафизики был дискредитирован великими мыслителями прошлого века, в частности, Хайдеггером. Что значит эта «дискредитация», в чем она заключается, каков ее практический (нравственный) смысл – разве такого рода вопросы не являются существенными в рамках этической теории и для определения ее философского статуса? Да, следует согласиться: ряд фундаментальных философских трудов XX в., такие, как «Логико-философский трактат», «Бытие и время», ждут своего прочтения под углом зрения если не философской этики, то, по крайней мере, этической ответственности философии и философа.

Наконец, один тезис из выступления М.Л.Гельфонд, которое (кажется, единственный) созвучен докладу и дополняет его: «Позиция философа-этика, претендующего на роль объективного арбитра при решении нормативно-ценностных конфликтов, сторонами которых все мы неизбежно являемся, вызывает, порой, самое искреннее желание разоблачить в его лице беспомощность и лицемерие любых человеческих притязаний на обладание правом рассуждать о должном». В этих словах выражена, на мой взгляд,

²⁵ Яснерс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / Пер. А.К.Судакова. М., 2012. С. 311–312.

специфика философской этики и ее особая трудность – дать такой ответ на вопрос «Что я должен делать?», чтобы «Я» философа не узурпировало «Я» реальных индивидов, саму субъектность личности, ее нравственную автономность. И, если я правильно понимаю выраженную здесь мысль, то она состоит как раз в том, что философ не может, не должен становиться не только в позу учителя, но и в позу ученого, который знает, как надо поступать в тех или иных ситуациях.

К 300-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ДЭВИДА ЮМА

Р.Г. Апресян

Смысл морали в этике Дэвида Юма

Юм – один из первых новоевропейских философов, которые заговорили о морали как таковой¹. Мораль для него уже не синоним добродетели, как это было у многих британских моральных философов того периода (к слову сказать, наиболее интенсивного во всей истории нововременной моральной философии по числу опубликованных произведений и напряженности полемики); этим термином он обобщенно обозначает совокупность особого рода феноменов, объединенных определенным, кажется, ясным для Юма, содержанием.

Тематический состав моральной философии Юма пространен. Именно относительно морали Юм, насколько это можно судить по оглавлениям его произведений, трактующих о морали, *намеренно*, если не *программно*, говорит об аффектах, воле, способностях, на основе которых оказываются возможными моральные суждения, о разуме и чувстве (как началах морали), добродетели и пороке, справедливости, собственности, благожелательности и себялюбии и т. д. Между тем в заключительной главе третьей книги «Трактата о чело-

¹ Как можно судить по обзору О.В.Артемяевой, представленному в ее недавно вышедшей книге, до Юма слово «мораль» выносили в название своих произведений лишь Ральф Кадворт («A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality», увидевший свет в 1731 г., но рукопись создавалась в 1680-е гг.) и Дж. Кларк (из Халла; «The Foundation of Morality in Theory and Practice considered», 1726). Это слово можно разглядеть и в названии трактата Г.Мора («Enchiridion Ethicum», 1667), если принять во внимание, что слово «ethica» (лат.), или в английском переводе «ethics», означало как знание о морали, так и мораль в целом (Артемяева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М., 2011. С. 64–72).

веческой природе», заявив в первых строках, что завершил «точное обоснование... этической системы», он продолжает о *симпатии*². Юм определяет симпатию как «весьма могущественный принцип человеческой природы», имеющий «большое влияние на наше чувство прекрасного... когда мы выносим суждения о нравственности», оказывающий влияние на наши оценочные суждения, опосредствующий действие добродетелей и, наконец, «главный источник нравственных различий»³. Однако несмотря на все то значение, которое Юм придает симпатии, он не выносит эту тему даже на уровень заголовка главы. Нет оснований полагать, что именно при написании заключительной главы к третьей книге «Трактата» Юм осознает роль симпатии в человеческих отношениях и, в частности, в морали. Скорее, невынесенность этой темы на уровень заголовка говорит не столько о невозможности тематически локализовать симпатию, сколько о незавершенности ее концептуализации, что сказалось как в недостаточной четкости ее представления и обсуждения в «Трактате», так и в фактическом отказе в «Исследовании о принципах морали»⁴ от понятия симпатии в ее доминирующем в «Трактате» значении.

Симпатия действительно занимает Юма на протяжении всех его рассуждений о морали в «Трактате», как в посвященной морали третьей книге, так и в посвященной аффектам второй. И в формальном плане это, пожалуй, наиболее часто упоминаемый термин⁵, причем во второй книге даже несколько чаще, чем в третьей⁶. Во второй книге Юм и вводит это понятие. Однако вводит

² Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996. С. 652. Далее при упоминаниях в тексте – «Трактат».

³ Там же.

⁴ Далее при упоминаниях в тексте – «Исследование».

⁵ В вопросе о частоте упоминания слова «симпатия» точнее говорить именно о термине, а не о понятии, поскольку, с современной точки зрения, понятие симпатии у Юма неоднозначно и контекстуально разветвляется.

⁶ Во второй книге «Трактата» слово «симпатия» упоминается 77 раз, в третьей – 74. Между тем как термины «morality», «morals», «moral» (вне связи moral philosophy) употребляются во второй книге 25 раз, а в третьей – 48. Термин «rectitude» Юм не употребляет (О «rectitude» в моральной философии того периода см.: *Апресян Р.Г. Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж. Локка // Историко-философский ежегодник 2006 / Гл. ред. Н.В.Мотрошилова, отв. ред. М.А.Солопова. М., 2006. С. 150; Армеева О.В. Указ. соч. С. 72–79).*

для объяснения своего тезиса о роли славы для чувства гордости, в главе, посвященной любви к славе. Иными словами, понятие, которое позиционируется в заключении к рассуждению о морали⁷ в качестве центрального, вводится на «третьей линии» обсуждения (для объяснения *любви к славе*, которая рассматривается как один из факторов *гордости*). С помощью симпатии Юм объясняет действие различных моральных феноменов, само же содержание морали при этом не эксплицируется.

При этом Юм вообще не рефлексирован по отношению к этому важному обстоятельству своей моральной философии – отходу от языка добродетелей в выделении предметности этики и складывающемуся новаторскому понятийному обобщению. Юм понимает, что строит систему этики, но мораль (а о ней, что было выше отмечено, Юм уже говорит как о таковой) не становится для него предметом специального рассмотрения – ни сам по себе феномен морали, ни понятие «мораль», ни место последнего в системе этики.

Это дискурсивное обстоятельство ставит перед исследователем задачу реконструкции феномена морали, во-первых, как он обнаруживается непосредственно в юмовских рассуждениях, а, во-вторых, как следствие из них, как возможный вывод, самим Юмом явно не предполагаемый.

Довольно обширная задача реконструкции феномена морали у Юма имеет два аспекта и предполагает, соответственно, два направления анализа. С одной стороны, выяснение природы морали в философии Юма – каковы условия ее возможности, формы проявления, факторы действительности и т. д. С другой, – каков ее смысл в жизни человека и общества, каково ее ценностное содержание и как она содержательно обнаруживается в решениях, поступках и отношениях людей. Этому второму аспекту задачи реконструкции феномена морали в этике Юма и посвящена данная статья.

⁷ Глава 6 третьей части третьей книги «Трактата» преподносится как заключительная именно к третьей книге, но поскольку в ней более всего говорится о симпатии, а во второй книге немало говорится о морали, ее можно считать более широкой по своей заключительной направленности.

* * *

Пространство морали в философии Юма оказывается возможным благодаря симпатии – естественной способности человека воспринимать душевные состояния других людей. Как имеющая такую предпосылку мораль обнаруживается в сфере взаимоотношений – взаимопереживания, взаимопонимания, взаимодействия.

В вступительном определении Юма симпатия предстает как склонность, благодаря которой человек способен посредством общения воспринимать в других людях их наклонности и чувства, независимо от того, насколько чужие наклонности и чувства близки его собственным⁸. Юм также говорит о «принципе симпатии или общения» (*communication*)⁹. Иными словами, симпатия заключается в восприятии и в сообщении чувств и наклонностей. Симпатия реализуется в общении; но и общение оказывается возможным благодаря способности симпатии. Эта способность присуща как детям, так и рассудительным людям, ведь и рассудительные люди в своих суждениях готовы прислушиваться к мнениям друзей, да и просто собеседников, и следовать им¹⁰. В силу симпатии люди поддаются настроению окружающих людей. Выражение лиц встречаемых, веселое или мрачное, оказывает на людей влияние. И нет таких людей, будь они «самые гордые и самые мрачные», которые не были подвержены такому влиянию.

Из этого описания видно, что Юм, говоря о симпатии, не имеет в виду благорасположение к другому¹¹ или сочувствие (будь то сораздование или сострадание). В «Трактате» Юм иногда исполь-

⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 367.

⁹ Там же. С. 468.

¹⁰ Там же. С. 367.

¹¹ Тема благорасположения развивается Юмом в «Трактате» отдельно, в терминах благожелательности в первую очередь, а также великодушия и т. п. Это, важное для понимания «Трактата» обстоятельство теряет свое значение для понимания «Исследования о принципах морали», где слово «симпатия» фактически используется в качестве синонима слова «благожелательность». Обсуждение этого см.: *Albee E. Hume's Ethical System // The Philosophical Review. 1897. Vol. 6. № 4. P. 341–343; Vitz R. Sympathy and Benevolence in Hume's Moral Psychology // Journal of the History of Philosophy. 2004. Vol. 42. № 3. P. 261–275.* Содержание же, выражаемое в «Трактате» словом «симпатия», в «Исследовании» передается описательно: такие качества, как человеколюбие, дружелюбие и благодарность, естественная привязанность и т. п., «где бы они ни

зует слово «симпатия» в значении сочувствия и расположения¹²; однако по преимуществу симпатия означает у Юма именно то, что было им сказано в начальном определении: это способность воспринимать душевные состояния других людей, испытывать их влияние, захватываться ими. Очевидно, что речь идет о способности, которая в современной психологии именуется «эмпатией» (словом, которое во времена Юма не использовалось)¹³.

Симпатия у Юма сама по себе бессодержательна. Она является средством для передачи – сообщения и восприятия – эмоционального содержания. Злоба, уважение, любовь, храбрость, меланхолия, гордость, честолюбие, скудость, любопытство, мстительность, вожделение и т. д., – все эти аффекты человек испытывает благодаря симпатии, т. е. воспринимая их от других людей, и без этого внешнего фактора они вряд ли могли быть заметны¹⁴. Эти аффекты переживаются в душе, и поэтому человек не может наблюдать их непосредственно. Человек судит о них по внешним знакам, которые проявляются в выражении лица и разговоре; знаки, в свою очередь, сообщают человеку идею, транслируемую во впечатление; в душе человека впечатление превращается в аффект, и его эмоциональный эффект аналогичен тому, признаки которого наблюдались в другом лице. Переход идеи во впечатление мгновенен, замечает Юм, однако «он является следствием некоторого созерцания и размышлений», и они не могут скрыться от взора наблюдательного исследователя¹⁵.

появились, вероятно, в известной мере передаются каждому их очевидцу и вызывают у него к их собственной пользе те же приятные и нежные чувства, посредством которых они воздействуют на все окружающее» (*Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. В.С.Швырева // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 185).

¹² См., напр.: *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 407–411, где о симпатии говорится именно как о сочувствии – к богатым и бедным, т. е. именно как о сорадовании и сострадании.

¹³ В современном юмоведении не подвергается сомнению, что в «Трактате» Юм под симпатией понимает в первую очередь эмпатию. См.: *Agosta L.* Empathy and Sympathy in Ethics // Internet Encyclopedia of Philosophy (24.03.2011, <http://www.iep.utm.edu/emp-symp>).

¹⁴ *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 367, 404, 409, др.

¹⁵ Там же. С. 367. А.Ф.Грязнов по этому поводу справедливо замечает, что упоминание когнитивной составляющей в механизме симпатии означает отход Юма от его «феноменалистической установки, признание роли рациональных сторон “человеческой природы”» (*Грязнов А.Ф.* Разумный скептицизм в жизни и философии // *Юм Д.* Указ. соч. Т. 1. С. 29).

Наиболее важной предпосылкой симпатии является наличие сходства между людьми. Люди воспринимают аффекты других, потому что сами знакомы с аналогичными аффектами в себе¹⁶. Благодаря сходству между натурами люди оказываются способными воспринимать чувства друг друга и разделять их. При этом симпатическое воздействие тем сильнее, чем больше сходства между характерами, а также чем выше степень близости между ними, родственной ли, дружеской или деловой. И, наоборот, при ослаблении или разрыве отношений действие симпатии снижается. Объект симпатии может меняться, но предмет, по поводу которого она осуществляется, неизменен: это – уважение к добродетели и неприятие порока.

Возможно ли прекращение симпатического влияния? С одной стороны, судя по общим характеристикам симпатии, она универсальна, с другой – уточнение, что сила и действенность зависит от степени близости между характерами, в известном смысле релятивизирует симпатию. Возможны ли градации симпатии? Если возможны, то что гарантирует ее сохранение на минимальнейшем уровне? Люди сходны и различны по разным параметрам – что является определяющим для действия симпатии? Эти вопросы не получают у Юма прямого и однозначного разъяснения; но он дает достаточно материала для углубляющей интерпретации. Все люди имеют между собой сходство, пусть и в незначительной толике. И можно предположить, следуя Юму, что это элементарное сходство обеспечивается действием симпатии. Хотя бы в незначительной степени заразительность дает знать о себе всегда. Чужие чувствования, говорит Юм, проникают в нас, становятся нашими собственными чувствованиями и начинают действовать, уже откликаясь в наших чувствованиях; они противодействуют нашим себялюбивым аффектам и оказывают на нас влияние «точно так же, как если бы они первоначально исходили из нашего собственного настроения и расположения нашего духа»¹⁷. Определенно получается, что симпатия действительна благодаря сходству между людьми, но сходство обусловлено действием симпатии. На возникающий круг в описании симпатии Юм не обращает внимания.

Симпатия – это канал эмоционального взаимодействия между людьми. Данное в вводном определении понимание симпатии как способности вчувствоваться в переживания и склонности других

¹⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 368.

¹⁷ Там же. С. 629.

людей дополняется в другом месте характеристикой симпатии как «сообщения [другим своим] чувствований и аффектов»¹⁸. Отсюда не ясно, посредством своей ли симпатии я сообщаю другим свои чувствования и аффекты или я предполагаю, что благодаря симпатии другие воспринимают мои чувствования и аффекты. Но дополнение это важно указанием (по другим поводам неоднократно и различным образом развитого) на то, что между людьми происходит как бы обмен эмоциями; благодаря симпатии люди оказываются взаимны друг по отношению к другу, их отношения в той или другой форме обоюдны. «...Души людей, – пишет Юм, – являются друг для друга зеркалами, и не потому только, что они отражают эмоции, испытываемые теми и другими, но и потому, что лучи аффектов, чувствований и мнений могут быть отражаемы вновь и вновь, пока они незаметно и постепенно не погаснут»¹⁹. Благополучие другого (конкретно Юм говорит об отношении к богачу) отражается в удовольствии, которое испытывает зритель, созерцая это благополучие; в свою очередь осознание обладателем благополучия удовольствия, причиной которого является его благополучие, вызывает дополнительное удовольствие у обладателя благополучия.

Зеркальность аффектов обеспечивается эмоциональным характером общения, а также особенной способностью душ входить в своеобразный резонанс, благодаря которому аффекты переходят от одного лица к другому аналогично тому, как вибрация передается между одинаково натянутыми струнами²⁰. Очевидно, что образ резонанса между натянутыми струнами – не более чем аналогия; никакую объяснительную функцию, способствующую лучшему пониманию природы симпатии, он не выполняет. И это при том, что описание Юмом механизмов актуализации симпатии и ее ответственности в различных формах не отличается прозрачностью. Юм не идет дальше того объяснения, что симпатия есть функция человеческой природы, так устроен человек, что он способен воспринимать эмоции и переживания других людей. По сути дела Юм ограничивается постулированием симпатии в качестве фактора мо-

¹⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 628.

¹⁹ Там же. С. 411.

²⁰ См. там же. С. 613. См. также: Там же. С. 481, 482.

рального опыта²¹. Тем не менее это может быть для нас достаточно: понимание ментальных механизмов формирования аффектов и действия симпатии не имеет решающего значения для реконструкции феномена морали, и потому, в целом, не представляет для нас специального интереса. Однако важно то, что Юм рассматривает симпатию как основу морали, как один из «принципов» (в терминологии Юма) или одно из начал, посредством которого действует мораль²². Симпатия опосредствует разнообразные формы взаимодействия, а также все моральные феномены, и в первую очередь, моральное чувство (в его познавательной и оценочной функциях) и добродетели – как естественную добродетель благожелательности, так и искусственную добродетель справедливости.

Наряду с симпатией Юм указывает и на другое начало. Это – принцип *сравнения*, благодаря которому суждения людей об объектах зависят от их отношения с теми объектами, с которыми люди их сравнивают²³. Чаще же всего люди судят на основе сравнения с собой и, тем самым, их суждения могут задаваться иным принципом, чем симпатии. Сравнение объектов суждения, т. е. действий и характеров, с субъектом суждения (что именно является основанием суждения, Юм не уточняет) противоположно симпатии, которая направлена на других, на их восприятие и вчувствование в них, как это можно видеть на примере сострадания или злорадства²⁴. По своему действию принципы симпатии и сравнения противоположны друг другу. Однако хотя сравнение является основополагающим в оценках людей, про него нельзя сказать, что оно лежит в основе морали, и в этом смысле принцип сравнения отличается от принципа симпатии.

²¹ По-видимому, трудности Юма в теоретическом объяснении симпатии носили фундаментальный характер. В пользу этого свидетельствует и то, что в «Исследовании об аффектах» и «Исследовании о принципах морали», призванных облегчить читателю понимание соответствующих разделов «Трактата», Юм, как уже отмечалось, фактически отказывается от своей концепции симпатии, трактуя ее в обычном, узком для него, смысле слова – как благожелательность.

²² См. там же. С. 629. «Симпатия, – пишет Б.Страуд, – может быть описана как основание морали; это не то, что обеспечивает нас рациональным доказательством моральности действия или характера или служит его основой; это фундаментальная человеческая характеристика, благодаря которой мораль есть то, что она есть» (*Stroud B. Hume. L.–N. Y., 1977. P. 198*).

²³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 630.

²⁴ Там же.

Но симпатии может быть недостаточно для складывания морали и для ее действенности. Мораль никак не сводится только к эмоциональному резонансу, к заразительности, подражательности. И говоря о симпатии, Юм подчеркивает не просто заразительность аффектов: любой аффект, если он воспринимается одним, будет восприниматься и другими. Зеркальность аффектов, резонанс между ними оказывается предпосылкой, делающей возможной социальное взаимодействие, опосредованное обоюдностью интересов и взаимностью социальных, коммуникативных усилий.

Помимо симпатии у морали есть и другой естественный внутренний источник, и связан он со способностью человека испытывать удовольствие и страдание – движущие начала человеческого духа. Удовольствия и страдания разнообразны, и Юм подчеркивает, что особенность удовольствий и страданий в морали заключается в том, что они связаны с людьми, их поступками и мотивами. Они задают критерий моральных различий и лежат в основе добродетели: «Каждое качество духа, вызывающее удовольствие при простом рассмотрении его, обозначается как добродетельное, тогда как каждое качество, вызывающее неудовольствие, называется порочным»²⁵. Моральные удовольствия и страдания выражаются в фундаментальных аффектах, отражающих отношение человека к самому себе (гордость и униженность) и к другим (любовь и ненависть): что доставляет удовольствие, то вызывает гордость и

²⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 627. Кратко разбираемое Юмом различие удовольствий и страданий, возникающих в уме под влиянием впечатлений и идей (Там же. С. 173–174, 329), я оставляю здесь без внимания как не имеющее значимого отношения к теме статьи. Однако заслуживает упоминания один характерный момент в определении Юмом добродетели и порока. Вопреки преобладающей тенденции в истории моральной философии, отчетливо обозначенной уже Аристотелем и стоиками, Юм указывает на удовольствие и страдание не просто как на сопутствующее обстоятельство добродетели и порока, но рассматривает их как существенные характеристики последних: «Сама сущность добродетели... состоит в возбуждении удовольствия, сущность же порока – в возбуждении неудовольствия» (Там же. С. 347, а также с. 348). Из последующего рассмотрения Юмом морали становится ясно, это удовольствие и страдание – отнюдь не киренаического свойства: они коммуникативно и коммунално контекстуализированы. Тем не менее именно эту характеристику он ввел в определение добродетели и порока. В «Исследовании» же Юм прямо говорит, что критерий добродетели и порока основан «на всеобщей пользе» (Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 231).

любовь, что доставляет страдание, вызывает униженность и ненависть. Хотя Юм отмечает, что «вся нравственность имеет своим источником неудовольствие или удовольствие, возбуждаемое перспективой различных потерь или выгод как результатов нашего личного характера или характера других людей»²⁶, надо иметь в виду, что речь здесь идет о потерях и выгодах безотносительно к частному интересу человека²⁷. Так же и одобрение добродетели и порицание порока не обусловлены перспективами получения какой-либо выгоды²⁸. Юм разными путями проводит мысль о том, что личная незаинтересованность является существенной характеристикой морали, и она возможна благодаря симпатии.

Эта характеристика морали тем более любопытна, что Юм немало говорит о роли себялюбия, эгоизма, влияния частного интереса на решения и поступки людей. И тем не менее юмовский моральный агент – это лицо, которое в своих решениях опирается на свои переживания удовольствия и страдания, но высказывает суждения, ориентируясь прежде всего на общие интересы – интересы других людей и общества, и не принимает в расчет свои личные интересы. Незаинтересованность обнаруживается и в той отстраненности, в силу которой человек не принимает близко к сердцу чужие проявления эгоизма, этого неотъемлемого свойства природы человека и его душевного строя²⁹. Каждый человек имеет свою личную точку зрения, обусловленную его собственными интересами, и в отношениях с другими людьми не может не руководствоваться ею. Сотрудничество, взаимопонимание и общежитие между людьми как носителями разных интересов и точек зрения по меньшей мере затруднено, а то и просто невозможно. К тому же взгляды и расположения людей изменчивы, и это только усугубляет отношения между людьми. Предупредить возникновение противоречий оказывается возможным при наличии «каких-нибудь *постоянных* и *общих* точек зрения», и люди, несмотря ни на что, всегда стремятся к их достижению³⁰. С накоплением социального и коммуникативного опыта человеку проще корректиро-

²⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 347.

²⁷ См. Там же. С. 513.

²⁸ См. Там же. С. 640.

²⁹ Там же. С. 619.

³⁰ Там же. С. 618.

вать свои чувства или, по крайней мере, подбирать уместные слова их выражения. Человек оказывается способным к этому благодаря разуму, который «требует такого беспристрастного поведения»³¹. Возможное действие аффектов нейтрализуется в человеке, поскольку он есть симпатическое, т. е. обладающее способностью к симпатии существо. Именно благодаря симпатии человек может подняться над собственными интересами или интересами близких друзей и сохранять позицию незаинтересованности. Симпатия позволяет непосредственно воспринимать чувства других людей, как бы эти чувства ни соотносились с интересами наблюдателя. Более того, в силу симпатии человек вынужден «забыть о собственном интересе»³², поскольку общие мнения возникают лишь при условии, что человек становится на точку зрения других, их пользы и вреда. Благодаря симпатии человек может радоваться чужим красивым и удобным вещам, не имеющим к нему никакого отношения. «И хотя эта выгода или этот вред, – добавляет Юм, – часто очень далеки от нас, однако иногда они бывают нам очень близки и крайне интересуют нас в силу симпатии»³³. Юм уточняет, что сила симпатии неравномерна и зависит от того, насколько мы способны разглядеть благо и вред других людей, их предпочтения и отвержения; точно так же мы лучше видим физические объекты, если они расположены ближе к нам. И в той мере, в какой опыт восприятия физических объектов позволяет человеку судить о них адекватно, независимо от расстояния, на котором они находятся от него в данный момент, так и о других людях человек может судить, даже когда они ему не близки. Благодаря симпатии человек уважает власть и богатство (и презирает бедность) даже понимая, что ему от власти и богатства, которыми обладают другие, не может быть никакой выгоды (как и никакого вреда от чужой бедности). Благодаря симпатии «мы входим в чувствования богатых и бедных и принимаем участие в их удовольствиях и неприятностях»³⁴.

³¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 620.

³² Там же. С. 638.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 410. Социально-ценностная определенность – «заинтересованность» и «пристрастность» – этих суждений Юма очевидна. И как факт истории мысли она интересна. Анализ этого феномена Юмовой философии выходит за рамки предмета данной статьи. Однако следует отметить, что Юм, выходя, не ограничивает себя этой определенностью, в другом месте фор-

Благодаря симпатии человек может рассматривать «себя с точки зрения других или же других – с точки зрения их самочувствия», и это выражается в том, что человек будет недоволен некими удобными для себя качествами только потому, что они неприятны другим, хотя у него и нет никакой заинтересованности в том, чтобы другим понравиться³⁵. Благодаря симпатии человек может судить, не взирая на лица³⁶. И точно так же ведут себя другие люди в отношении нас³⁷. Моральный агент Юма – это «идеальный наблюдатель», незаинтересованный и беспристрастный, в какой бы форме эти качества практически ни проявлялись.

Показательным в связи с этим является описание Юмом релевантных морали источников удовольствия и неудовольствия. Юм в этом описании исходит из того, что объектом внимания наблюдателя является некий характер, качества или способности которого являются источниками удовольствия и страдания. Некий характер вызывает удовольствие, если наблюдатель осознает: 1) его способность быть полезным другим, 2) быть полезным лицу, обладающему этим характером, 3) быть приятным другим, 4) быть приятным лицу, обладающему этим характером³⁸. Такова преобладающая, но не исключительная тенденция в описании Юмом морали. Ф.Иодль в свое время считал, что приведенное описание Юмом источников удовольствия и неудовольствия и представляет область добра и зла, добродетели и порока, т. е. морали³⁹. Иодль, таким образом, принимает позицию идеального наблюдателя в качестве универсальной для морали. В данном рассуждении Юма полезность и приятность наблюдателя, действительно, не берутся в расчет. Однако следует принять во внимание, что фактически (т. е. по факту текста) область морали у Юма очевидно шире заданного перечис-

мулируя те же мысли в обобщенном виде: «Мы одобряем лицо, обладающее качествами, непосредственно приятными тем, с кем оно входит в какое-либо общение, хотя мы сами, быть может, никогда не получали от этих качеств никакого удовольствия. Мы также одобряем того, кто обладает качествами, непосредственно приятными ему самому, хотя бы они не приносили ни малейшей пользы ни одному смертному» (Там же. С. 627).

³⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 626.

³⁶ Там же. С. 629.

³⁷ Там же. С. 639.

³⁸ Там же. С. 627. См. также: Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 265.

³⁹ См. Иодль Ф. История этики в Новой философии. Т. 1: До конца XVIII в. / Пер с нем. под ред. Вл. Соловьева. М., 1888. С. 177.

лением источников удовольствия и неудовольствия, поскольку он отнюдь не исключал из предмета моральных суждений индивида как полезность и приятность для него качеств внешних объектов, так и его собственных качеств⁴⁰.

Классификация Юмом источников морального удовольствия и страдания может быть проиллюстрирована таким образом, что, как это представляется Э.Элби, качествами, полезными для других, являются справедливость и благожелательность; качествами, полезными для самого лица, ими обладающего, – благоразумие, постоянство, рассудительность; качествами, непосредственно приятными другим, – обходительность, остроумие, чистоплотность; непосредственно приятными для лица, обладающего ими – великодушные⁴¹. Из прояснения, предложенного Элби, не ясно, как формируются сами эти представления о благоразумии, справедливости, благожелательности и т. д. Между тем процессы формирования моральных представлений интересовали Юма, и по разным поводам он предлагал по этому вопросу интересные рассуждения. В общем плане идея Юма в том, что осознание удовольствия или неудовольствия в контексте человеческих взаимоотношений становится основанием для выводов и обобщений, которые постепенно трансформируются в коллективный моральный опыт, так что удовольствием и неудовольствием индивид откликается на уже определенные моральные качества. Как эта идея реализуется в этике Юма, хорошо видно на примере его рассуждений об источниках гордости⁴² и справедливости, в формировании и проявлении которых симпатии принадлежит важная роль.

* * *

Говоря об источниках, или «причинах», гордости, Юм показывает, что они неоднородны. Во-первых, различные душевные и физические качества человека, а также разные другие качества (родовитость, собственность, власть и т. п.), выражающие идентичность

⁴⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 633.

⁴¹ Albee E. Hume's Ethical System. P. 351.

⁴² Гордость рассматривается Юмом параллельно с униженностью; в функциональном плане это аналогичные феномены, противоположные лишь по своему содержанию.

человека, которые доставляют человеку приятные ощущения и имеют отношение к его Я⁴³. Предметом гордости являются не всякие качества, а лишь такие, по которым человек может *сравнивать* себя с другими людьми. На гордость оказывает влияние и то, что Юм называет «общими правилами»⁴⁴, т. е. на сложившиеся в данной среде привычные представления. Таковы «первичные причины гордости».

Наряду с ними Юм, во-вторых, указывает и на «вторичную причину», которая «коренится в мнении других людей о нас»⁴⁵. Причем «первичные причины» – добродетель, красота, богатство – оказывают реальное влияние на гордость человека, будучи подкрепленными мнениями и чувствами других людей, т. е. «вторичными причинами». Это подкрепление тем чувствительнее, чем ближе, значимее и авторитетнее люди, высказывающие свое мнение. Мнения других играют особую роль в формировании позиции человека, его суждений и чувствований. На основе встречи различных мнений, сообразования индивидуальных позиций с общими мнениями, даже при отличии последних от первых, складывается «общая неизменная норма» (*standard*), на основе которой уже высказываются суждения относительно характеров и поступков. Юм понимает, что общие представления о добре и зле далеко не всегда определяют полностью поведение людей, склонных отдавать предпочтение личным интересам и интересам своих близких, но тем не менее влияние таких представлений значительно, и без них немыслимо ни частное общение, ни отношения людей в обществе⁴⁶.

Эти суждения Юма интересны в контексте традиции, получившей выражение в трактовке Дж.Локком закона репутации. Характеризуя этот моральный закон, один из трех, Локк подчерки-

⁴³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 640.

⁴⁴ В данном случае Юм в виду правила в собственном смысле этого слова, между тем как в «Трактате» он обсуждает «общие правила» в смысле общепринятых общих представлений и даже предрассудков (См. там же. С. 202–204).

⁴⁵ Там же. С. 366.

⁴⁶ См. там же. С. 639; Исследование о принципах морали. С. 231. В «Исследовании» это рассуждение дано в несколько более пространным, чем в «Трактате», виде, но надо иметь в виду, что тексты в цитируемых местах «Трактата» и «Исследования» почти идентичны, не считая одного уточняющего добавления в позднем произведении. Соответствующие русские тексты «Трактата» и «Исследования» разнятся, лишь поскольку переводились разными переводчиками. Это совпадение, как и другие, научными редакторами русских изданий не оговорены.

вал, что люди, отказавшись в государстве от использования друг против друга силы, сохраняют за собой право «быть хорошего или плохого мнения о действиях людей, среди которых живут и с которыми общаются, одобрять или не одобрять эти действия»⁴⁷. И далее: «В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть *добродетелью* и *пороком*»⁴⁸. Люди вступают в отношения друг с другом, имея общие представления о правильном и неправильном. Их интересы могут сталкиваться, но у них есть возможность выражать свои ожидания и высказывать свои впечатления относительно действий других и таким образом влиять на них. И у Локка, и у Юма общие нормы оказываются результатом общения людей, взаимного прояснения ими своих позиций и выражения отношения друг к другу.

В рассуждении Юма о гордости эта коммуникативная определенность морали проявляется вполне, при том что гордость, на первый взгляд, утверждается в качестве самодовлеющего атрибута человека. Именно в связи с гордостью Юм указывает на то, что *личные* полезные качества человека являются источником добродетели. Гордость сопровождается сознанием достоинства, дает человеку веру в себя, уверенность в своих начинаниях; и человеку очень важно «сознавать собственную силу», и даже лучше переоценить собственное достоинство, чем недооценить⁴⁹. Однако утверждая не только позволительность, но и необходимость самодовольства и тщеславия, Юм подчеркивает, что также необходима сдержанность в проявлении этих аффектов. Такую сдержанность призваны обеспечить «воспитанность и приличие». Гордость людей оказывается предпосылкой конфликтов между ними. Чтобы не допустить, их люди устанавливают «*правила благовоспитанности*», которые обеспечивают приятность и безобидность отношений между людьми⁵⁰.

Явно и скрыто оппонируя христианским писателям в вопросе о гордости и униженности, Юм в главе «О величии духа» говорит о склонности к преувеличенному самолюбию как о пороке. То,

⁴⁷ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н.Савина // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 406.

⁴⁸ Там же. Разбор этого фрагмента в связи с проблемой морального должноствоания см.: Апресян Р.Г. Коммуникативный источник морального должноствоания // Этическая мысль. Вып. 11 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 2011. С. 5–29.

⁴⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 633.

⁵⁰ Там же.

что речь идет именно о пороке, а не слабости, понятно: преувеличенное самомнение вызывает неудовольствие других, а неудовольствие, как мы видели и есть, по Юму, причина порока. Любые проявления невоспитанности, в частности, гордости и высокомерия обидны; они оскорбительны для тех, на кого они направлены. Неудовольствие, возникающее вследствие этого, вызывает униженность⁵¹. Так что как бы ни были полезны для человека достоинство, гордость, самодовольство, эти качества необходимо скрывать и, тая «гордость в своей груди», быть приветливыми, скромными, почтительными во всех своих поступках и предпочитать себе других. Тогда другие будут, со своей стороны, снисходительны к случайным проявлениям этих аффектов. Хотя этот аргумент в пользу скромности и носит скорее пруденциальный, чем моральный характер, он показателен: Юм стремится продемонстрировать взаимность человеческих отношений в самых разных их воплощениях.

Судя по всему, Юм признает неоднозначность морально-го опыта. Проявляется это по-разному. Заслуживает внимания один из таких случаев, когда Юм затрагивает вопрос «блестящих добродетелей»⁵², отличающих героев. Таковы добродетели храбрости, неустрашимости, честолюбия, любви к славе, великодушия. Даже осознавая, к каким бедствиям ведут деяния героев («разрушение империй, опустошение провинций, разграбление городов»), и ненавидя их тщеславие, люди, останавливая внимание на лицах героев, продолжают восхищаться ими. Г. де Дийн (а вслед за ним и некоторые другие авторы) даже усматривает у Юма некий образ «блестящего», или «сияющего Я»⁵³. Юм, в самом деле, говорит о блестящих качествах, а однажды даже и блестящих добродетелях⁵⁴, но он не говорит о «блестящем Я». Стоит принять во внимание, что Юм говорит о гордости как возможном факторе униженности, вследствие чего гордость необходимо сдерживать и утаивать, чтобы понять, что образ «блестящего Я», даже и мыслимый в контексте его психологии, никак не мог возникнуть у Юма

⁵¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 637.

⁵² В русском переводе – «качествах» (См. там же. С. 635).

⁵³ *Dijn De H. Hume's Nonreductionist Philosophical Anthropology // The Review of Metaphysics. 2003. Vol. 56. № 3. P. 593.*

⁵⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 637. В русском переводе в данном месте третьей книги слово «virtues» переведено как «черты».

в *этическом* рассуждении, всегда направленном на установление (пусть и проводимое под видом выявления) условий, необходимых для взаимного расположения и благоприятного общения⁵⁵.

Для понимания обозначенной Юмом дилеммы (блистательный герой – чинимые его деяниями несчастья) нужно рассматривать предполагаемую им картину морали во всей ее полноте, в частности, с учетом того, что Юм называл «нежными аффектами». К ним он относил великодушие, человеколюбие, сострадание, благодарность, дружбу, верность, усердие, бескорыстие, щедрость и тому подобные качества, которые, как он считал, «составляют характерные черты доброты и благожелательности»⁵⁶. Тот разлад в проявлениях симпатии, который Юм фиксировал, говоря о том, что люди, ненавидя деяния героев, все-таки не могут не восхищаться самими героическими личностями, если не снимается, то упорядочивается в соотношении с этими «нежными аффектами». Храбрость и честолюбие – качества, сами по себе морально нейтральные, «они безразличны для интересов общества» (кстати говоря, в той же мере, в какой и когнитивные способности человека – рассудительность, понимание и др.), но, будучи подчинены благожелательности, они обретают моральный смысл⁵⁷.

⁵⁵ У Юма есть пассаж, в котором он говорит о том, что искренность в скромности не непременно, а умело скрытая гордость, возможно, наиболее ценимое качество человека (См.: *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 634). Этот пассаж и сам по себе не оставляет впечатление прозрачного. Однако в русском переводе его смысл окончательно запутан, поскольку переводчик изменил модальность предложений: на русском эти фразы даны в императивной форме, между тем как в оригинале они выстроены как дескриптивные. Юм говорит в терминах «есть», а не в терминах «должно». Описывая, Юм выступает всего лишь в роли наблюдателя (что подтверждается и дальнейшими словами о том, чего требует обычай-custom), но не наставника, не моралиста. Такая смена переводчиком модальности текста особенно одиозна в переводе именно «Трактата», в котором Юм рекомендует крайне внимательное отношение к соседству предложений со связками «есть» и «должно» (Там же. С. 511). Кстати сказать, русский перевод «Трактата» в целом удовлетворителен и, что важно, последователен (в особенности принимая во внимание, что сам Юм не всегда последователен в употреблении терминов). Важнейшее упущение перевода – это типичная для русских переводов с английского утрата терминов «right» и «wtong», которые переводятся в данном случае чаще всего словами «должное» и «недолжное».

⁵⁶ Там же. С. 639.

⁵⁷ Там же.

На примере учения Юма о гордости можно хорошо видеть наличие в «Трактате» различных, хотя и довольно тесно переплетенных, векторов рассуждения: психологического, морально-философского, нравописательного, нормативно-этического⁵⁸ и, соответственно, развитие разных дискурсивных тенденций. Безусловно доминирующим в этической части (как в философско-теоретическом, так и в нормативном планах) является мотив, заданный идеями о социально-коммуникативном характере моральных представлений и взаимосориентированности моральных агентов.

Что это относится именно к этике в целом, а не только к учению о справедливости, хорошо видно на примере одного из наиболее широко цитируемых не-философами пассажей Юма: «Ваша рожь поспела сегодня; моя будет готова завтра; для нас обоих выгодно, чтобы я работал с вами сегодня и чтобы вы помогли мне завтра. Но у меня нет расположения к вам, и я знаю, что вы также мало расположены ко мне. Поэтому ради вас я не возьму на себя лишней работы, а если бы я стал помогать вам ради себя самого в ожидании ответной услуги, то меня, скорее всего, постигло бы разочарование и я напрасно стал бы рассчитывать на вашу благодарность. Итак, я предоставляю вам работать в одиночку; вы отвечаете мне тем же; погода меняется; и мы оба лишаемся урожая вследствие недостатка во взаимном доверии и невозможности рассчитывать друг на друга»⁵⁹. Это наблюдение высказывается Юмом в контексте социально-этического, условно говоря, рассуждения, в связи со справедливостью и исполнением обещаний. Оно выстроено как описательное, в крайнем случае нравоописательное, что подчеркивается последним замечанием, словно «мораль басни» венчающем всю сценку. Но, представляется, это как раз такое описательное высказывание, из которого легко выводимо предписательное высказывание. Оно и по существу является предписательным в этическом плане, хотя и не императивным, а дескрип-

⁵⁸ Ввиду этой одновременно разноаспектности и композитности Юмова рассуждения о характерах, нравах и морали представляет значительный интерес исследовательская задача проверки «Трактата» по мерке «принципа Юма». Юм, в отличие от общераспространенного мнения, не говорит о недопустимости выведения ценностно-императивных суждений из суждений фактуальных; но он настаивает на рефлексивности и обоснованности этого перехода.

⁵⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 560.

тивным, в грамматическом плане⁶⁰. Это выведение оказывается возможным благодаря тем практическим основаниям морали, которые задал Юм: в данном случае – *пользой*. Потеря урожая – это вред. Отказ от сотрудничества, тем более фактически вследствие каприза («...у меня нет расположения к вам, и я знаю, что вы также мало расположены ко мне»), ввиду потери урожая – это вред (оба последние суждения – описательные). Стало быть, следует сотрудничать. Сотрудничать следует, невзирая на отсутствие расположения (предписательное суждение). Юм не делает прямо предписательного вывода, но, подчеркивая, что настороженность людей друг в отношении друга есть выражение «естественных принципов и аффектов»⁶¹, он полагает, что стремление к пользе ведет людей к пониманию того, как эту выгоду достичь и что необходимо для этого делать: сотрудничать. Да и общим контекстом его этического рассуждения задается содержание императивности.

Данный пассаж не случайно чаще всего упоминается в связи с учением о симпатии (эмпатии): в нем усматривается (другой вопрос, насколько корректно с социально- и коммуникативно-этической точки зрения) одно из свидетельств социальных смыслов и эффектов симпатии. Юм, как было сказано, представляет симпатию в качестве основополагающей предпосылки морали, и действительно, по различным его описаниям мы можем видеть, что именно симпатия предстает естественным ложем для возможной взаимности – той характеристики человеческих отношений, которая исключительно важна, с одной стороны, для функционирования морали, а с другой – для ее понимания наблюдателем или исследователем.

Взаимность, как это видно по приведенной картинке с двумя фермерами, предстает не только как обоюдность, хотя и в первую очередь обоюдность (по принципу: «как ты мне, так и я тебе»), но и как проявление сцепленности действий, а стало быть, и зависи-

⁶⁰ Продуктивность различения этического и грамматического планов в анализе фрагмента, с которым ассоциируется «принцип Юма», продемонстрирована А.Макинтайром (см.: *MacIntyre A. A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. 2nd ed. L., 1998. P. 110–111), хотя само это различие им явно не артикулируется. Понятно, что определения «дескриптивный» и «императивный» имеют разное значение в этическом и грамматическом контекстах.

⁶¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 660.

мости агентов. То, что взаимность присуща моральным отношениям, Юму удалось убедительно показать на примере справедливости, рассматриваемой им как одной из важнейших, если не сказать важнейшей, добродетелей.

По своему характеру добродетель справедливости искусственна. Этим она отличается от благожелательности как естественной добродетели. Различение Юмом естественного и искусственного касается источника добродетелей и характера их функционирования. Искусственные добродетели предполагают естественные чувства, однако их непосредственным источником являются частные интересы людей, обусловленные преходящими обстоятельствами, и опыт социальных отношений. Искусственность добродетели справедливости выражается в том, что она не всегда действует непосредственно, не обязательно проявляется в каждом отдельном действии и имеет в конечном счете ориентир общественного блага, которое обеспечивается действиями, во-первых, совместными и, во-вторых, осуществляемыми «сообразно общей схеме»⁶². Справедливость, так же как «верноподданство, международное право, скромность и воспитанность», есть человеческое изобретение, «имеющее в виду интересы общества»⁶³, важный инструмент поддержания сообщества, обеспечения внутреннего мира и согласия.

Из этих характеристик отнюдь не следует, что справедливость отличается от благожелательности как *социальная* добродетель – от природной. По содержанию и внутренней направленности благожелательность, равно как и другие «нежные аффекты» – кротость, милосердие, великодушие, снисходительность, умеренность, беспристрастие – рассматриваются Юмом как социальные

⁶² Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 615. Заслуживает внимание характеристика М.М.Рогожкой этики Юма как социально ориентированной, открывающей общественное измерение морали, представляющей мораль как общественный по своим функциям феномен (см.: Рогожа М.М. Социальная мораль: Коллизии минимализму. Киев, 2009. С. 99–101). Социальность морали обнаруживается не столько в том, что посредством нее реализуются общественные интересы (как можно было видеть, понимание Юмом общественных интересов довольно широко), сколько в том, что Юм ясно видит, что в отдельных своих проявлениях мораль невозможна в отсутствие социальных установлений.

⁶³ Там же. С. 614.

не в меньшей мере, чем справедливость⁶⁴. Социальность (в смысле, социальная определенность и направленность) – одна из обобщенных характеристик морали в целом. Не случайно храбрость и честолюбие, морально нейтральные как таковые, обретают свой моральный смысл в зависимости от того, служат ли они общественным интересам или разрушительны для последних. Одобрение справедливости (как и других добродетелей) и неодобрение несправедливости (как и других пороков) обусловлено тем, что справедливость «направлена к благу человечества»⁶⁵, что для Юма тождественно «интересам общества».

У человека есть естественные, от природы данные чувства и аффекты. Справедливость была установлена на их основе, и она оказывается действенной, поскольку производит впечатление на естественные чувства и находит в них поддержку. Справедливость искусственна, поскольку является следствием человеческих установлений. Последние приняты в ответ на осознание людьми неудобств одиночества – слабости, невозможности специализации и уязвимости. Главное, что необходимо для избавления от этих неудобств, это объединение людей. «Благодаря объединению сил, – замечает Юм, – увеличивается наша трудоспособность, благодаря разделению труда у нас развивается умение работать, а благодаря взаимопомощи мы меньше зависим от превратностей судьбы и случайностей. Выгода общественного устройства и состоит именно в этом приумножении *силы, умения и безопасности*»⁶⁶. У стремления к объединению есть и естественная предпосылка, а именно, влечение друг к другу полов, которое продолжается в создании брачного союза, а затем укрепляется с появлением детей. И дети уже растут в сообществе – в семье, где изначально получают привычку и обычай к общественной жизни.

В представлениях о возникновении общества Юм исходит из изначального состояния человека как состояния в одиночестве. Это не соответствует не только тем знаниям о предысторическом развитии человечества, какие были во времена Юма, но и его собствен-

⁶⁴ В «Исследовании» Юм подчеркивал, что социальные добродетели вытекают «из нежной симпатии к другим лицам и благородного отношения к человеческому роду» (Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 185).

⁶⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 614.

⁶⁶ Там же. С. 526.

ной антропологии. На такие вопросы, как в чем состояла функция естественных способностей и аффектов, в частности, симпатии или благожелательности, в условиях изначальной разъединенности и одиночества людей, и, наоборот, как были возможны разъединенность и одиночество в изначальном состоянии у людей, если они изначально наделены «нежными аффектами», – ответов у Юма не найти. А вот социально-психологическое объяснение склонности человека к общежитию через изначальный коммуникативный опыт, полученный в детстве, вполне реалистично и представляет интерес как дискурсивный факт юмовской антропологии, так и само по себе.

Понимание Юмом индивидуалистичности человека не отвечает антропологии предысторической эпохи, но согласно с социальной антропологией: социальный человек – эгоистическое существо, владеющее существо, стремящееся к расширению собственности и владений. И нет ничего в природе человека, его «внутреннем темпераменте», что бы противостояло этим качествам, себялюбивым и эгоистическим аффектам. Человек находится в природе поддержку лишь в том, что природа обнаруживается «в суждении и уме»⁶⁷, и благодаря им человек приходит к решению о заключении «соглашений между отдельными членами общества»⁶⁸. Соглашения направлены на упорядочение отношений собственности и, соответственно, охрану интересов людей, а следовательно, и «поддержание общественного строя». Соглашения выражают «всеобщее чувство общего интереса; все члены общества выражают это чувство друг перед другом, и оно заставляет их подчинять свое поведение известным правилам»⁶⁹. Двое в лодке должны грести совместно и к обоюдной выгоде, резюмирует Юм свою мысль.

⁶⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 529. В силу ограниченных физических и тематических рамок статьи у меня нет возможности коснуться специально проблематики морального чувства и разума. С одной стороны, она разрабатывалась Юмом в русле этического сентиментализма, воспринятого от Ф.Хатчесона, и в активной полемике с этическим интеллектуализмом, разрабатывалась довольно основательно (если принять во внимание его аргументацию в пользу недостаточности «разума» в морали, гораздо более масштабную по сравнению с Хатчесоном). А с другой, этический сентиментализм расшатывался самим Юмом на площадках обсуждения разных проблем, в том числе, и справедливости – с признанием им роли опыта и рассуждения в моральных решениях.

⁶⁸ Там же. С. 530.

⁶⁹ Там же (Перевод уточнен. – Р.А.).

Однако все это – обсуждение становления самого общества, которое покоится на соглашениях, а не на морали. Справедливость заключается в соблюдении соглашений, а возникает она в ответ на необходимость сдерживания аффектов личного интереса (зависти, мстительности, жадности) и борьбы интересов, через которую они проявляются и из-за которых подрываются и разрушаются соглашения. Нормы справедливости⁷⁰ компенсируют недостаток, с одной стороны, нежной заботы в отношениях между людьми, а с другой – ресурсов природы для удовлетворения человеческих потребностей⁷¹.

В каких-то случаях дела несправедливости могут и не касаться человека лично, однако сами факты несправедливости все равно будут вызывать у него неудовольствие, поскольку считается, что несправедливость подрывает основы общества и приносит вред каждому, кто оказывается на ее пути. Испытывать неудовольствие от несправедливости человек способен благодаря моральному чувству, а переживать вред, наносимый несправедливостью другим людям и обществу, – благодаря симпатии. Как видим, в справедливости у Юма переплетаются личный интерес и симпатия: *«личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель»*⁷². Этим обобщением, пусть его проблемное содержание и не развернуто (оно заключительно лишь по форме, но по существу «установочно»), Юм ясно обозначает свое видение соотношения себялюбия и симпатии, т. е. в данном случае – открытости чужим интересам⁷³.

⁷⁰ Под нормами, или законами, справедливости Юм имеет в виду «стабильность собственности, передачу ее на основе согласия и исполнение обещаний» (Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 605). Поэтому у Юма были все основания говорить, что в основании справедливости лежит интерес, превышающий все другие интересы, и он столь прочен, что вытекающие из него правила справедливости столь же прочны и неизменны, как и человеческая природа (Там же. С. 654).

⁷¹ См. там же. С. 535.

⁷² Там же. С. 540.

⁷³ В недостаточной внимательности к этой проблеме Юма упрекал Э.Элби. См.: Albee E. Op. cit. P. 342. Вместе с тем, Дж.Бейли, пожалуй, утверждал обратное. Трудно согласиться с ним в том, что Юм был именно *первым*, кто указал на сложное единство себялюбия и внимания к другим (Baillie J. Hume on Morality. L., 2000. P. 54). Однако имея в виду развернутую постановку проблемы сочетания естественных эмоций-аффектов себялюбия и любви к другим Шефтсбери и ее проработку Хатчесоном, можно, несомненно, утверждать, что Юм внес вклад в развитие и осмысление этой проблемы.

К учению о справедливости примыкает учение об обязательности обещаний. Как и справедливость, обещания имеют смысл лишь при наличии соглашений, т. е. на основе определенного рода отношений между людьми, специально установленных и поддерживаемых. Благодаря интуиции, отмечает Юм, люди могут воспринимать мысли друг друга, но брать на себя обязательства и исполнять их люди могут лишь на основе достигнутых соглашений. Ни решение, ни желание, ни воление (проявление воли, хотение) не обуславливают обязательность обещаний; но только соглашения⁷⁴. В основе соглашений лежит личный интерес каждого из участников соглашения, а вместе с тем и «нужды и интересы общества»⁷⁵. Фактом соглашения предопределяется особый режим отношений между людьми, по которому они оказывают друг другу услуги в твердой уверенности на взаимность и с пониманием того, что нарушение соглашения чревато предустановленным наказанием. Это особого рода взаимность – взаимность отношений, основанных на частных интересах⁷⁶, которая утверждается соглашениями, выражается в «известных символах и знаках»⁷⁷ и подкрепляется опытом практического взаимодействия между людьми. К этому опыту присоединяется моральное чувство, которое, с одной стороны, подкрепляет частный интерес, а с другой, вбирает в себя его содержание и «приобретает в глазах человечества значение нового обязательства»⁷⁸. Соблюдению обещаний содействуют также

⁷⁴ Как и справедливость, обязательство обещания искусственно по своему характеру, т. е. обусловлено общественными устройствами. Искусственный характер обещаний обнаруживается, в частности, в том, что их нарушение приостанавливает соглашения. От обязательств также освобождает любое проявление насилия.

⁷⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 559.

⁷⁶ В русском переводе используемое Юмом слово «interested» передается словом «корыстный» (См. там же. С. 561), которое нельзя признать удачным, принимая во внимание его традиционные коннотации: алчный, жадный к поживе. Такой перевод лишь отчасти оправдывается употреблением Юмом слова «commerce» в значении общения. Ведь тут же Юм говорит о «disinterested commerce», имея в виду благожелательное, незаинтересованное общение. Если для последнего вполне уместно определение «бескорыстный», то первое лучше передавать выражением взаимовыгодные отношения. Можно допустить, что Юм таким образом говорит об утилитарной (основанной на частном интересе) и альтруистической морали.

⁷⁷ Там же. С. 562.

⁷⁸ Там же.

«общественный интерес, воспитание и искусство политиков»⁷⁹. Юм, таким образом, показывает множественность факторов обязательности обещаний: они обусловлены соглашениями, соглашения заключаются с целью удовлетворения частных интересов и в своей совокупности содействуют интересам общества, которое поддерживает систему соглашений, продуцируя одобрение обязательности и порицания необязательности. Все социальные устройства находят подкрепление в моральном чувстве; способность же к симпатии обеспечивает тот минимум взаимопонимания, который необходим для заключения соглашений⁸⁰.

Итак, и гордость, и справедливость, сколь различны в феноменологическом плане они ни были, описываются Юмом как моральные явления, складывающиеся в условиях коммуникативного и социального взаимодействия людей, отвечают на потребности, возникающие в ходе этого взаимодействия, и сообразны тому опыту, который при этом накапливается.

⁷⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 562. Взятый сам по себе, этот тезис довольно близок тому, на чем настаивал Б.Мандевиль, утверждавший, что добродетель и порок суть представления, выдуманные политиками и воспитателями. Не соглашаясь с Мандвилем, Юм указывал, что даже если одобрение и порицание, добродетель и порок и были придуманы политиками и воспитателями в целях обслуживания политических режимов, они не имели бы никакой силы, не будь у людей изначального морального чувства, восприимчивого к одобрению и порицанию, не будь они способны воспринимать пользу и вред общества и других людей, как свои собственные (Там же. С. 615–616).

⁸⁰ Прав в целом Д.Ф.Нортон, по разным поводам указывающий на недостаточную удовлетворительность юмовских объяснений того, как действует мораль. Однако его претензия к теории обещаний Юма не совсем справедлива (См.: Norton D.F. *The Foundations of Morality in Hume's «Treatise»* // *The Cambridge Companion to Hume*. 2nd ed. / Eds. D.F. Norton, J. Taylor. Cambridge, 2009. P. 303–304). В рамках своей антропологии Юм вполне последователен в описании механизма действенности системы взаимных обязательств и обещаний. Если что и может вызывать неудовлетворение, так это само учение Юма о природе человека, относительно чего Нортон и отмечает, что у Юма природа оказывается предельным пунктом, дальше которого его объяснения не двигаются (Norton D.F. *Op. cit.* P. 285).

* * *

Принципиальное замечание Юма в Заключении к третьей книге «Трактата» о фундаментальной роли симпатии в его этических построениях дало мне основание отступить от формальной структуры его моральной философии и попытаться высветить проблематику, которая хотя и очевидна по его текстам, но не признана в юмоведении в качестве доминирующей.

Юм обычно рассматривается как последователь Ф.Хатчесона, как представитель этического сентиментализма. И в его этике проблеме «начала» морали, т. е. способности, благодаря которой человек усматривает разницу между добродетелью и пороком и высказывает одобрение и порицание, принадлежит ключевое место. Эта способность – именно моральное чувство; разум не может оказывать влияния на волю и проводить моральные различия. Природа морального чувства как познавательной способности у Юма не ясна. Оно однозначно не сенсуалистично, не имеет органических аналогов, как его будет трактовать Ж.Б.Робине, но оно и не онтологично, не вписано в божественный или природный порядок, как это было с некоторыми вариациями у Шефтсбери, Хатчесона или Дж.Батлера. Юм связывает моральное чувство с симпатией; благодаря моральному чувству человек осознает и оценивает моральные различия, но основой его решений являются удовольствие и страдание – в нем самом, а в еще большей степени в других, и переживания других даны ему благодаря симпатии. Полагая симпатию в основу морального чувства, Юм демистифицирует эту моральную способность и представляет ее как функцию, хотя и не разъясняет, какой возможный субстрат лежит в ее основе. В функциональном плане моральное чувство связано, с одной стороны, с симпатией и, по сути, невозможно без него, а с другой – с ощущениями удовольствия и неудовольствия. Юм постулирует связь морального чувства с этими способностями человека, однако как на основе этих способностей формируется моральное чувство, Юм не разъясняет. Хотя Юм повторяет вслед за Хатчесоном, что удовольствие и страдание не определяют направленность морального чувства, а лишь сопутствуют ему, из многих других его высказываний, как мы видели, следует, что удовольствие и страдание, пусть и не понятые гедонистически, определяют мораль фактически во всех ее

проявлениях. Это существенным образом отличает этику Юма от этики Хатчесона, который целостно и систематически основывал мораль на чувстве⁸¹.

Юм сдает позиции этического сентиментализма и в трактовке роли частного интереса и фактора пользы в моральных решениях и оценках. Если сравнить «Трактат» и «Исследование», то можно обратить внимание, что со временем Юм попытался снизить роль этого фактора в морали и с большей силой высветить в ней роль благожелательности. Однако он по-прежнему далек от свойственного Хатчесону отвержения принципа пользы и той радикальности, с какой моральное чувство и благожелательность противопоставлялись утилитарным мотивам действий и критериев оценки.

Из контекста сентименталистской этики Юм выпадает и вследствие признания роли опыта, а именно, социального опыта и развитого в связи с этим учения об искусственных добродетелях.

Иными словами, в моральной философии Юма достаточно мыслительных тенденций, которые обоснованно могут восприниматься в качестве контрсентименталистских этических девиаций. Их надо иметь в виду при необходимости историко-философских классификаций моральной философии, если возникает такая задача. Но не они определяют значение юмовской теории морали. Среди заслуг Юма на этом поприще я бы выделил следующие.

Первое, и в начале статьи об этом было сказано, в философии Юма обустраивается обобщенное понятие морали. В целом мораль, по Юму, можно определить как сферу решений, усилий, суждений, сориентированных на общие (Юм чаще говорит именно об общественных/public) интересы и общее благо. «При всех определениях нравственности, – подчеркивает Юм, – это обстоя-

⁸¹ Следует оговориться, что такая характеристика моральной теории Хатчесона недостаточна: в отличие от Юма Хатчесон не говорит о морали как таковой. Все то, что последующей моральной философией будет сказано о морали, Хатчесон говорит о моральном чувстве. Концепция морального чувства Хатчесона сыграла важную роль в формировании нововременного понятия «мораль», однако в той мере, в какой моральное чувство выступает лишь познавательной и оценивающей способностью, предполагаемое представление о морали остается односторонним. Посредством морального чувства мораль предстает как способ сознания, практически реализующийся через другую способность, а именно, благожелательность (эта схема отчасти была воспринята Хатчесоном от Шефтсбери и кембриджских платоников, а впоследствии стала отправной и для Юма).

тельство общественной полезности всегда принципиально имеется в виду»⁸². Говоря не юмовским языком, юмовскую мораль можно определить как такую индивидуальную, коммуникативную и социальную практику, которая обеспечивает приоритет общих/общественных интересов над частными/личными. Таков смысл морали и ее предназначение. Пространные обсуждения Юмом роли чувства и разума в моральном познании, благожелательности и себялюбия, справедливости и лежащих в ее основе соглашений и т. д., – все это представляет собой лишь описание того, какие «механизмы» необходимы для обеспечения этого предназначения морали.

Второе. Понятию морали Юма свойственна черта, буквально выбивающаяся из руслу нововременной моральной философии. Это – индифферентность по отношению к феномену автономии. Проблема моральной автономии не представляется для Юма сколь-нибудь актуальной и морально значимой. Идею автономии можно считать одной из ведущих в философии человека и, стало быть, философии морали Нового времени. Помимо представления о самозаконодательстве, акцентированном И.Кантом, представления о достоинстве человека, независимости его моральности от происхождения, образования, религиозных взглядов и т. п., что последовательно отстаивалось в этическом сентиментализме (Шефтсбери и Хатчесона) и отчасти в этическом интеллектуализме (Р.Прайс), идею автономии отличает представление о независимости морального суждения или мотива от мнения авторитета и сообщества, от стечения обстоятельств и т. д. (Шефтсбери, Хатчесон, Прайс, Кант). Такое ограничение источников моральных решений связано с отделением последних от утилитарных, пруденциальных и гедонистических соображений. В практической философии Канта эта идея предстанет в утверждении абсолютной свободы и самостоятельности воли, но воли *доброй*, устанавливающей законы, устанавливающей их для самой себя, подчиненной им самим фактом самозаконодательства. Обратной стороной утверждения автономии морального агента нередко оказывалось – в силу одной только логики мысли – затушевывание моральной значимости Другого, других, публики.

⁸² Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 188.

Третье. Юм как психолог, антрополог, нравописатель живо интересуется идентичностью и достоинством человека, способами и средствами их утверждения. Выше отмечалось внимание Юма к важности для личности образа собственного Я, адекватного и даже завышенного, без чего невозможно представить ее успешной в своих начинаниях. Но Юма как теоретика морали и моралиста гораздо больше волнует поддержание состояния примиренности между людьми, будь то члены дружеского кружка или общества, при взаиморасположении и взаимопризнании – из любезности ли, уважения, личного интереса или благорасположения. В связи с этим заслуживает внимания то, что Юм описывает как морального агента (т. е. незаинтересованного, любезного, благовоспитанного, солидарного, справедливого и благожелательного) характер, который впоследствии предстанет у Ф.Ницше как ресентиментный. Юм как будто бы загодя снабжает нас антидотом против возможной ресентиментологической интерпретации морали, и в этом плане описание морали Юмом заслуживает отдельного интереса⁸³. Юм – один из немногих нововременных моральных философов, для которого мораль обнаруживается во взаимодействии между людьми.

Четвертое. Мораль в представлении Юма двойственна по своей природе. Это отражается в его учении о естественных и искусственных добродетелях, но не только. Не так отчетливо, но Юм говорит и о двойственности моральных импульсов, двойственности моральной обязательности. Проблема источника морали в ее естественной части раскрыта Юмом недостаточно. Он лишь постулирует природную способность человека к симпатии, его склонность содействовать благу других людей постольку, поскольку их беды

⁸³ Здесь, впрочем нужно помнить, что Ницше начинает «К генеалогии морали» – труд, в котором идея ресентимента получила концептуальное оформление, – с критики психологов морали, и хотя его сарказм был обращен персонально не на Юма, критика психологизма в философии морали со стороны Ницше (к слову сказать, как и со стороны Канта, пусть и совсем в другом ключе) должна быть учтена в полной мере. Говоря о необходимой критике психологизма, следует учесть и более поздний интеллектуальный опыт, в частности О.Г.Дробницкого, указывавшего при разборе британских моральных теорий (которые рассматривались им, как я полагаю, именно на примере Юма) на то, что преувеличенное внимание к человеческой психике вело к тому, что «уникальность морального опыта просто констатировалась как очевидный факт..., не подлежащий выведению и объяснению» (*Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974. С. 216*).

оказываются предпосылкой их страданий, что, соответственно, отзывается неудовольствием в душе человека. Но по-другому строится рассуждение относительно морали в ее искусственной части. Справедливость и другие искусственные добродетели предстают следствием деятельности людей, направленной на обеспечение удовлетворения своих потребностей и интересов. Заключенные ради этого соглашения со временем получают моральную санкцию (к ним присоединяется моральное чувство). Из того, что говорит Юм, можно сделать вывод, что моральная санкция соглашений состоит в том, что они начинают восприниматься как значимые сами по себе; самим фактом своего существования соглашения определяют требуемые действия людей, соответственно поддержание общественного порядка воспринимается как добродетель, а нарушение как порок. Юм не доводит свою мысль до признания наличия в морали различных ценностных логик – индивидуальной и социальной, однако само по себе представление морали как своего рода социального установления, при одновременном полемическом противостоянии релятивистской концепции социальной этики Мандевиля, стало важным шагом в продвижении теории морали, сказавшимся посредством А.Смита на концепциях этического утилитаризма – Дж.Бентама и, далее, Дж.С.Милля.

Пятое. Моральные отношения представляются Юмом как отношения партнерства, взаимодополнительности, обоюдности, взаиморасположения. Как мы видели, Юм понимает качественную разницу между заинтересованными и незаинтересованными отношениями; но эта разница не становится для него поводом признания незаинтересованных отношений в качестве моральных (к примеру, по кантовской мерке), а заинтересованных – в качестве неморальных. И те и другие относятся к морали, ибо и те и другие так или иначе содействуют общественному благу. Юм, как отмечалось, придает большое значение ценности пользы и, соответственно, мотиву и критерию полезности (в решениях и оценках). Соответственно, он и отношения взаимодействия рассматривает по преимуществу в этом ключе; так что взаимность предстает во многом как возмездность, как воздаяние услугой за услугу. Однако заслуживает внимания и то, что при описании таких отношений Юм главное внимание уделяет не ответным на услугу действиям, а услугам, совершающимся в ожидании возможной ответственности, т. е.

действиям инициативно направленным на благо другого, а не реактивным, компенсирующим чужие благодеяния. Такой тип отношений Юм разбирает главным образом в связи с искусственными добродетелями – справедливостью и другими. Как включающиеся во взаимные отношения, трансформирующиеся во взаимодействие, Юм рассматривает и действия в соответствии с естественными добродетелями – благожелательностью и другими, которые не имеют в своей основе предварительных соглашений и не совершаются без непосредственного предположения взаимности. Благожелательные отношения потенциально взаимны, и это не утилитарная взаимность (основанная на взаимопользовании), а взаимность, аналогичная той, что предполагается *золотым правилом*. Ни в одном пассаже своих произведений Юм не упоминает формулу золотого правила (и это понятно хотя бы потому, что для Юма эта формула не могла не ассоциироваться с текстами Священного Писания, а на них он совершенно не ссылается). Неупоминание формулы золотого правила в рассмотрении, косвенно реконструирующем схему и смысл золотого правила, знаменательно. Пример Юма – не исключительный в ряду мыслителей, рассуждавших о морали и человеческих отношениях по логике золотого правила, хотя и не артикулируя само правило⁸⁴, и он лишний раз подтверждает название этого морального правила как золотого. Вместе с тем, рассуждение о морали по логике золотого правила дополнительно подтверждает этическую достоверность этого рассуждения.

Таковы наиболее важные из тех идей и подходов Юма, которые делают ему честь как теоретика морали и, несомненно, гарантируют его учению видное место в истории нововременной моральной философии.

Библиография

1. *Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика*. Сб. научн. тр.: К 70-летию А.А.Гусейнова. М., 2009.
2. *Апресян Р.Г.* Коммуникативный источник морального должностования // *Этическая мысль*. Вып. 11 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 2011.

⁸⁴ Другой пример такого рода – пример Аристотеля – проанализирован мной в статье: *Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика*. Сб. научн. тр.: К 70-летию А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 157–170.

3. *Апресян Р.Г.* Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж.Локка // Историко-философский ежегодник 2006 / Гл. ред. Н.В.Мотрошилова, отв. ред. М.А.Солопова. М., 2006.

4. *Артемьева О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: ИФРАН, 2011.

5. *Грязнов А.Ф.* Разумный скептицизм в жизни и философии // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996.

6. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974.

7. *Иодль Ф.* История этики в Новой философии. Т. 1: До конца XVIII века / Пер с нем. под ред. Вл.Соловьева. М.: Изд. К.Т.Солдатенкова, 1888.

8. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н.Савина // *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985.

9. *Рогожа М.М.* Социальна мораль: Колизиі мінімализму. Киев: Парапан, 2009.

10. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., дополн. и испр. М., 1996.

11. *Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. В.С.Швырева // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996.

12. *Agosta L.* Empathy and Sympathy in Ethics // Internet Encyclopedia of Philosophy (24.03.2011, <http://www.iep.utm.edu/emp-sym> p).

13. *Albee E.* Hume's Ethical System // *The Philosophical Review.* 1897. Vol. 6. № 4.

14. *Dijn De H.* Hume's Nonreductionist Philosophical Anthropology // *The Review of Metaphysics.* 2003. Vol. 56. № 3.

15. *Norton D.F.* The Foundations of Morality in Hume's «Treatise» // *The Cambridge Companion to Hume* / 2nd ed. / Eds. D.F. Norton, J. Taylor. Cambridge, 2009.

16. *Stroud B.* Hume. L.–N. Y.: Routledge, 1977.

17. *Vitz R.* Sympathy and Benevolence in Hume's Moral Psychology // *Journal of the History of Philosophy.* 2004. Vol. 42. № 3.

О.В. Артемьева

К вопросу о природе морали в философии Дэвида Юма

Вопрос о природе морали не вполне определен, он требует уточнения. Задаваясь им, можно иметь в виду прояснение назначения, сущности морали, ее содержательного смысла или же выявление истоков морали, анализ ее происхождения. В данной статье в отношении философии Юма речь пойдет об «общих основаниях» морали, или условиях, определяющих саму ее возможность.

В контексте этики Юма об основаниях морали можно говорить по крайней мере в двух планах: в историко-социальном и в антропологическом. В историко-социальном плане анализ оснований морали (справедливости и прочих искусственных добродетелей) предполагал рассмотрение опыта человеческих отношений в обществе, опыта реализации частных интересов. Анализируя основания морали в антропологическом плане, Юм говорит о ее началах в самой человеческой природе. Благодаря этим началам человеческие существа оказываются способными производить моральные различия, выносить моральную оценку, совершать поступки.

Данная статья посвящена анализу именно «природных» оснований морали. К ним Юм относит, в частности, симпатию – «всяма могущественный принцип человеческой природы»¹. Однако саму проблему общих оснований морали он формулирует в виде дилеммы разума и чувства, которая и составляет здесь главный предмет исследования.

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996. С. 652.

Дилемма разума и чувства и ее решение Юмом основательно анализируется во многих юмоведческих работах². Казалось бы, к сказанному едва ли можно добавить что-то новое. Однако в данном случае аргументация Юма важна не сама по себе, а в перспективе понимания морали, точнее – ее своеобразия. Следует иметь в виду, что XVII–XVIII вв. – особая эпоха для британской этики. Именно в это время в значительной мере в полемике интеллектуалистов и сентименталистов формируется философское понятие морали. И дилемма разума и чувства по своей сути является не гносеологической, а этико-философской проблемой.

В «Исследовании о принципах морали» (1751) обсуждение дилеммы Юм прямо характеризует как «спор об общих основаниях (**general foundations**) морали». В процессе этого спора решается вопрос о том, проистекают ли они из *разума* или из *чувства* (*sentiment*)³. В третьей книге «Трактата о человеческой природе» (1740) Юм несколько иначе формулирует вопрос, которым открывает свое исследование, а именно: «*пользуемся ли мы своими идеями или впечатлениями, различая порок и добродетель и признавая какое-нибудь действие заслуживающим порицания или похвалы*»⁴. Именно интеллектуалисты, фундаментальным образом связывающие мораль и разум, настаивают на том, что различая порок и добродетель и оценивая поступки, мы пользуемся идеями, а не впечатлениями. Поэтому для того, чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо самоопределиться в отношении этих теорий, т. е. понять, «можно ли исходя из одного лишь разума различать моральное добро или моральное зло или же мы должны прибегнуть еще к некоторым принципам, дабы произвести это различение?»⁵. «Некоторый принцип», о котором здесь ведет речь Юм, и есть чувство. Принцип в данном случае

² См., напр.: *Апресян Р.Г.* Европа: Новое время [Раздел шестой] // История этических учений / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2003. С. 622–626; *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010. С. 143–236; *Грязнов А.Ф.* Разумный скептицизм в жизни и философии // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 3–43; *Botros S.* Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction. L.–N. Y., 2006; *Stroud B.* Hume. L.–N. Y., 2003 и мн. др.

³ См.: *Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В.С.Швырева // Указ. изд. Т. 2. С. 179.

⁴ *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 498.

⁵ Там же.

понимается как начало, основание. Так что и в «Трактате» свое исследование Юм считает необходимым начать с обсуждения общих оснований, или начал морали, которая в его этике предстает в виде дилеммы разума и чувства. По его убеждению, решение круга вопросов, связанных с этой дилеммой, «сразу прекратит все пустые рассуждения и декламации и заключит нашу тему в точные и ясные границы»⁶.

Чувство versus разум

Обоснование Юмом своей позиции в отношении дилеммы разума и чувства в «Трактате» складывается из двух последовательных этапов – негативного (антиинтеллектуалистского) и позитивного (сентименталистского). Их смысл выражен в названии соответствующих глав: «Моральные различия не проистекают из разума» и «Моральные различия проистекают из чувства».

Критикуя интеллектуализм, Юм имел в виду конкретные концепции – Сэмюэла Кларка («Рассуждение о неизменных обязанностях естественной религии, истине и достоверности христианского откровения», 1705) и Вильяма Волластона («Начертание религии природы», 1722). На основе анализа этих концепций, Юм выделил, с его точки зрения, ключевые для интеллектуализма положения: 1) мораль (добродетель) состоит в согласии с разумом; 2) она распознается посредством идей; 3) «существуют вечные соответствия и несоответствия вещей, одинаковые для всякого созерцающего их существа»; 4) «неизменные мерилы должного и не должного налагают обязательство не только на человечество, но даже на само божество»⁷.

В своей критике интеллектуализма Юм исходит из представления об активном характере морали как ее определяющей особенности. Мораль влияет на аффекты и поступки. Разум же пассивен. А «активный принцип никоим образом не может иметь в качестве основания принцип неактивный, и если разум неактивен сам по себе, то он должен оставаться таковым во всех своих видах и проявлениях...»⁸. Интересно, что все основные аргументы,

⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 498.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 499.

подтверждающие подчиненную роль разума в сфере поведения, Юм формулирует не в 3-й книге, непосредственно посвященной морали, а во 2-й – «Об аффектах». Главным образом в этой книге, в главе «О мотивах, влияющих на волю», он показывает, что основными движущими силами в поведении являются аффекты, роль разума здесь по меньшей мере второстепенна. Юм ставит перед собой задачу доказать два тезиса: «*во-первых*, что разум сам по себе никогда не может быть мотивом какого-либо акта, а *во-вторых*, что он никоим образом не может препятствовать аффектам в осуществлении их руководства волей»⁹.

Аргументы Юма состоят в следующем. Разум, понимание – это познавательная способность, направленная а) на отношения идей или б) на отношения между объектами, о которых мы знаем из опыта. В первом случае с помощью разума выносят суждения на основании демонстративных доказательств, во втором – на основе вероятностей. Юм считает очевидным, что в первом случае разум никак не может стать причиной поступка. Сфера разума – это мир идей, воля же «всегда переносит нас в мир реальностей», так что «демонстративное рассуждение и хотение (*volition*) в силу этого, по-видимому, совершенно отделены друг от друга»¹⁰. Во втором случае разум участвует в поступке, однако роль его оказывается второстепенной. Раскрывая связь между причиной и следствием, он способен направлять, корректировать импульсы, побуждающие к действию, но не порождает их.

Поскольку же разум не может порождать ни поступков, ни желаний, то для Юма очевидно и то, что он не способен противостоять желаниям и аффектам: «Мы выражаемся неточно и не философски, когда говорим о борьбе между аффектами и разумом; разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность (*office*), кроме служения и послушания им»¹¹.

Поясняя свое представление о роли разума в поведении, Юм обращает внимание на то, что аффекты – первичные, самодостаточные «факты и реальности». Они ничего иного, кроме самих себя, не выражают, и ничего иного, кроме самих себя, не репрезентиру-

⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 456.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 457.

ют. Поэтому в случае аффектов невозможно выявить какое-либо отношение соответствия и несоответствия подобного тому, какое имеет место между идеей (копией) и объектом, который эта идея воспроизводит. Для Юма это означает, что аффекты находятся по ту сторону истины и лжи – сферы разума и с ней не пересекаются. Именно в силу этого аффекты не могут ни встретить противодействия со стороны разума, ни противоречить ему. И утверждать обратное – значит мыслить «не по-философски».

Юм допускает, что аффект могут называть неразумным, противоречащим разуму, но лишь в том только случае, когда его сопровождает ложное суждение. Однако и здесь в строгом смысле следует говорить о неразумности сопровождающего аффект суждения, а не самого аффекта. Ложное суждение делает аффект «неразумным», во-первых, когда этот аффект оказывается основанным на предположении о существовании объектов, которые в действительности не существуют. Во-вторых, когда охваченный аффектом человек в стремлении к определенной цели выбирает неадекватные этой цели средства. Ни в каких иных случаях, по мнению Юма, разум не может ни осудить аффекты, ни оправдать их, ни препятствовать их проявлению. Никакого противоречия разуму не возникнет, даже если человек предпочтет крушение всего мира тому, чтобы он поцарапал свой палец.

В 3-й книге Юм не считает необходимым подробно развивать в этическом контексте аргументацию, предложенную во 2-й, а повторять сказанное, как он замечает, «было бы утомительно». Юм уточняет лишь один из сформулированных во 2-й книге аргументов, который касается первичности, самодостаточности и завершенности аффектов, а также стремлений и действий. Этические импликации этого аргумента Юм видит в том, что «он *прямо* доказывает, что ценность наших поступков не состоит в их согласии с разумом, так же как их предосудительность не заключается в противоречии последнему». Кроме того, приведенный аргумент косвенно указывает на то, что «если разум не в состоянии непосредственно предотвратить или произвести какой-нибудь поступок, отвергнув или одобряя его, то он не может быть источником морального добра и зла, которые могут оказывать такое действие»¹². Возможные же ошибки человека в отношении объектов, вызываю-

¹² Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 500.

щих удовольствие и неудовольствие, или в отношении средств достижения цели, к которой устремляет аффект, никогда и никем не рассматриваются в качестве основания для морального суждения, не считаются признаком нравственной ущербности и, как правило, вызывают исключительно сочувствие к заблуждающемуся.

Критикуя интеллектуализм, Юм стремится продемонстрировать, что тот не способен ни увидеть, ни объяснить своеобразие моральной сферы. Сам Юм это своеобразие усматривал, во-первых, в том, что мораль побуждает к поступкам, чего не может делать познающий разум, во-вторых, в особом содержании, к которому интеллектуализм оказался совершенно невосприимчив. В его рамках невозможно отличить отцеубийство от естественного природного явления, когда дерево роняет семя, и из него вырастает молодое сильное дерево, заглушая своего «родителя». Апеллируя прежде всего к концепции Волластона, который отождествлял добродетель с утверждением истины, а порок с ее отрицанием – с ложью, Юм показывает, к каким нелепостям и парадоксам ведет такое представление. В ряду приведенных им остроумных иллюстраций пример игривых отношений с женой соседа, которые, если придерживаться концепции Волластона, оказываются морально предосудительными исключительно в силу того, что окружающие будут введены в заблуждение и примут жену соседа за жену того, кто удовлетворяет с ней свое вожделение. А вор, тайно проникший в чужой дом с целью ограбления, вообще не является моральным преступником, поскольку и в случае разоблачения, и в случае успеха воровского предприятия он никого не вводит в заблуждение, его никто не примет за того, кем он не является. Люди же с косыми глазами окажутся порочными, так как провоцируют ложные мнения: они раскланиваются с одними людьми, в то время как создается впечатление, что они приветствуют других, и т. д. В-третьих, Юм считает, что интеллектуализм не способен объяснить таких особенностей морального восприятия, как их несомненная эмоциональная окрашенность.

Своеобразие морали, по убеждению Юма, возможно выразить лишь в рамках сентименталистского подхода. Он основан на осознании того, что «мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней»¹³. Данный подход предполагает, что мораль (добродетель и

¹³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 511.

порок, добро и зло, должное и недолжное) воспринимается посредством не идей, а впечатлений, которые представляют собой *особые* удовольствия и страдания. Здесь важно принимать во внимание, что, по Юму, добродетель характера не определяется всего лишь фактом переживаемого при созерцании этого характера удовольствия. Юм подчеркивает: «мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен»¹⁴. Юм подчеркивает, что в случае моральных восприятий речь идет именно об *особых* удовольствиях и страданиях. Их особенность состоит, во-первых, в том, что они переживаются в отношении мотивов, характеров, поступков людей, а не вещей или объективного мира в целом. Именно с этими удовольствиями и страданиями связано переживание аффектов гордости и униженности, любви и ненависти – невозможное в случае удовольствий и страданий, испытываемых в отношении вещей. Юм предполагает, что переживание гордости и униженности, любви и ненависти «есть самое значительное действие, оказываемое добродетелью и пороком на дух человека»¹⁵. Во-вторых, специфика удовольствий и страданий как моральных восприятий определяется тем, что они безотносительны к частному интересу человека. Именно поэтому даже поступки врага могут вызывать уважение и почтение. Сентименталистская позиция Юма также включала положение о непосредственном характере моральных восприятий. По утверждению автора «Трактата», любой поступок, любое чувство или характер возбуждают удовольствия или страдания, сопряженные с добродетелью или пороком, при одном лишь взгляде на них¹⁶. Данное положение Юма также было адресовано интеллектуалистам. Исходя из своего представления о разуме как о дискурсивной познавательной способности, как о рассудке, Юм полагал, что интеллектуалисты не способны объяснить непосредственного характера моральных восприятий. Последнее замечание является по меньшей мере несправедливым, поскольку одним из центральных в интеллектуализме было учение об интеллектуальной интуиции как высшей познавательной способности, предмет которой составляли в том чис-

¹⁴ Юм Д. Трактаг о человеческой природе. С. 512.

¹⁵ Там же. С. 514.

¹⁶ См.: Там же. С. 516.

ле моральные различия. Правда, концептуально это учение было оформлено немного позже в работе Ричарда Прайса «Обозрение основных вопросов морали» (1758).

Вся рассмотренная выше аргументация Юма была направлена против положений о том, что мораль состоит в согласии с разумом и распознается посредством идей. Именно в них выражен смысл интеллектуализма в строгом и точном смысле. Однако основываясь на тексте «Трактата», можно предположить, что интеллектуализм в данном значении решительно отвергается Юмом еще (если не в первую очередь) и в силу того, что оказывается, в его представлении, способом обоснования двух других положений, служит для них необходимым теоретическим фоном. Речь идет о следующих положениях: мораль укоренена в природе вещей и выражает вечные неизменные отношения соответствия и несоответствия вещей; эти отношения задают критерии должного и недолжного, имеющие силу не только для человека, но и для Божества.

Возражение Юма вызывает тот факт, что, отождествляя мораль с вечными и неизменными отношениями в природе вещей, интеллектуализм тем самым полагает мораль во внешнем человеку объективном мире и задает внешний источник моральной обязательности и моральной мотивации. Интересно в связи с этим замечание английской исследовательницы Софи Ботрос, которая считает, что из всех разнообразных аспектов морального интеллектуализма один вызывает у Юма наибольшее презрение, а именно: попытка поместить моральный мотив в «вечной и неизменной основе (*reason*) вещей» при полном игнорировании роли субъективных психологических состояний субъекта в порождении действия¹⁷.

Отвечая интеллектуалистам, Юм ставит под сомнение само существование таких вечных и неизменных отношений, в которых якобы укоренена мораль. Но даже если бы они существовали и человек был способен их познать, непонятно, каким образом они могут побуждать к совершению поступков, ведь «одно дело иметь понятие о добродетели, другое – подчинить ей свою волю»¹⁸. Для утверждения о том, что вечные и неизменные отношения в природе вещей задают критерии должного и должного, имеющие силу

¹⁷ См.: *Botros S. Hume, Reason and Morality. A Legacy of contradiction. L.–N. Y., 2006. С. 91.*

¹⁸ *Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 507.*

для всякого разумного существа, включая само Божество, следует указать не просто на связь между знанием и волей, но и доказать, что она необходима. По убеждению Юма, это невозможно, такой связи не существует, и «одно лишь отношение никогда не может произвести какого-нибудь поступка»¹⁹.

В противостоянии интеллектуализму Юм стремится показать, что мораль не является фактом внешнего объективного мира, «не сводится к определенным отношениям, являющимся предметом науки» и потому «не является тем *фактом*, который может быть познан при помощи ума»²⁰. Моральное добро и зло не заданы внешними объективными отношениями, они «применимы только к актам нашего духа и проистекают из нашего отношения к внешним объектам»²¹. В этом смысле вне человеческого отношения не существует ни добра, ни зла, ни добродетели, ни порока. В объекте самом по себе (будь то характер или поступок или что-либо еще) ничего подобного им мы обнаружить не сможем. Как бы мы ни пытались понять, например, в чем состоит порочность умышленного убийства, мы не достигнем своей цели, пока не обратим свой взор *внутрь себя* и не обнаружим порицания, вызванного этим поступком. Отсюда Юм делает вывод, который считает открытием в этике: «порок и добродетель могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа»²². Данные утверждения, «открытия» Юма стали мишенью для критики со стороны интеллектуалистов, убежденных в том, что Юм превращает мораль нечто субъективное, релятивное и тем самым разрушает ее. Однако едва ли интеллектуалисты имели достаточное основание для такого заключения. Юм особым образом подчеркивал, что отношения, которые являются источником моральных различий, имеют место «исключительно между внутренними актами и внешними объектами»²³. Моральные восприятия с необходимостью предполагают наличие «внешних объектов», созерцание которых и порождает в душе человека удовольствие

¹⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 507.

²⁰ Там же. С. 509–510.

²¹ Там же. С. 506.

²² Там же. С. 510.

²³ Там же. С. 506.

или страдание. Удовольствия же или страдания не произвольны, а определяются особой организацией человеческой природы. Она устроена так, что человек получает удовольствие от достойных поступков, характеров и т. п., а страдания – от недостойных.

Еще один существенный для Юма момент в критике интеллектуалистов состоял в том, что они полагали мораль не просто в объективном мире, но и настаивали на ее трансцендентном характере и связывали ее с Божеством²⁴. Юм, разумеется, не мог принять такой трактовки и не только потому, что был атеистом, но и по принципиальным теоретическим основаниям: он считал, что мораль является уникальным человеческим достоянием, сам человек является источником морали, это выделяет его из природного мира и отличает от других мыслящих существ.

Критику Юмом интеллектуализма в вопросе об общих основаниях морали можно признать в целом корректной лишь в отношении конкретных критикуемых им концепций Кларка и Волластона, но не в отношении новоевропейского интеллектуализма в целом. Например, Ричард Прайс хоть и связывал мораль с природой вещей, но совершенно определенно видел источник моральной императивности и мотивации не в природе вещей, а в осознании моральным субъектом своего долга, в признании этого долга своим собственным, в принятии этого долга на себя. Более того, во многом под влиянием критики Хатчесоном интеллектуалистов Прайс сам критиковал своих идейных предшественников за отождествление моральных понятий с гносеологическими. Анализируя волластоновское определение моральных идей добра и зла как выражения и отрицания истины, Прайс указал на его некорректность, которую усматривал в непонимании смысла морального добра и зла:

²⁴ На это указывает, в частности, А.Ф.Грязнов. См.: *Грязнов А.Ф.* Разумный скептицизм в жизни и философии // *Юм Д.* Указ. изд. С. 34. Антирелигиозная направленность юмовой этики дала основание Макинтайру считать, что все «обычные системы морали», которые, как считал Юм, будут опровергнуты в результате внимательного отношения к его замечанию о переходе от предложений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно», – это системы, утверждающие религиозные основания морали. Именно им, по мнению Макинтайра, Юм противопоставляет свое представление о том, что мораль основана на человеческих потребностях, интересах и желаниях (См.: *MacIntyre A.* Hume on «Is» and «Ought» // *The Philosophical Review.* Vol. 68. 1959. № 4. С. 464).

«зло неблагодарности и жестокости не то же самое, что отрицание истины и утверждение лжи»²⁵. Такие определения моральных понятий, по его мнению, оставляют человека без содержательных моральных критериев, которыми он мог бы руководствоваться при принятии решений, вынесении оценок и совершении поступков.

Нельзя не отметить, что взаимная критика сентименталистов и интеллектуалистов чаще всего попадала мимо цели и, как отмечали многие исследователи, была спором о словах. Противопоставляя разум и моральное чувство, сентименталисты и интеллектуалисты по существу выделяли одни и те же характеристики моральной способности как непосредственного восприятия морали, гарантирующей непредвзятость этого восприятия, безотносительность к частному интересу. Однако, находясь в плену своих исходных предпосылок, первые необоснованно видели в разуме дискурсивную способность, оперирующую с уже полученными с помощью чувства идеями, а также ориентированный на реализацию частного интереса рассудок и поэтому настаивали на невозможности искать в разуме основание морали. Вторые же моральное чувство рассматривали исключительно как пассивное и обманчивое ощущение или неуправляемую слепую страсть, наряду со всеми другими страстями влекущую человека в противоположном морали направлении. И хотя Юм и Прайс были хорошо знакомы друг с другом, вели философскую переписку и даже были дружны, Прайс считал Юма философом, «обладающим величайшими талантами», это никак не поспособствовало их лучшему взаимопониманию в моральной философии. Вместе с тем взаимная полемика сентименталистов и интеллектуалистов имела существенное значение, которое состояло в том, что именно в ее ходе оформлялось философское понятие морали.

Интеллектуалисты отделили мораль от культурных факторов поведения (религии, позитивных законов, традиций, воспитания), от стихийных факторов (предрассудков, привычек, стремления к удовольствию) и рассматривали ее как сферу самодетерминации человека, возможную лишь в силу того, что он обладает разумом и способен действовать в соответствии с разумными принципами, или моральными убеждениями вопреки разного рода внешним воздействиям. Чувственная человеческая природа

²⁵ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford, 1948. P. 126.

в контексте интеллектуализма является столь же внешним фактором поведения человека, как и указания авторитетов, нормы и санкции гражданских законов и т. п. Разум же, в их представлении, есть начало, конституирующее человека, вносящее гармонию и упорядоченность в его внутренний мир. Стремление подчеркнуть своеобразие морали обернулось в интеллектуалистской концепции предельным расширением ее значения до природы вещей, закона мироздания, самого бытия.

Позиция же Юма состояла в том, что мораль не трансцендентна человеку, она укоренена в самой его природе и отвечает его специфическим фундаментальным потребностям. И в этом Юм совершенно очевидно является наследником аристотелевской традиции в этике.

Несмотря на принципиальную значимость дилеммы разума и чувства, Юм отводит ей в своих этических произведениях не так много места. В «Трактате» он посвящает анализу дилеммы первую часть третьей книги. В «Исследовании» говорит о ней в первой главе и в приложении «О моральном чувстве». Взгляды Юма на дилемму от «Трактата» к «Исследованию» претерпевают некоторое изменение. В «Трактате» Юм гораздо более определен в ее решении, его позицию можно охарактеризовать как однозначно и непримиримо антиинтеллектуалистскую. Вердикт, вынесенный Юмом разуму как началу морали, вполне однозначен: здесь он «совершенно бессилён»²⁶. В «Исследовании» же позиция Юма существенно смягчается и тем самым размывается, становится менее последовательной. Он был вынужден принимать рационалистические допущения, которые противоречили его исходным установкам²⁷. Юм уже допускал, что как сентименталистская, так и интеллектуалистская позиции «могут быть обоснованы посредством правдоподобных аргументов» и утверждает, что «разум и чувство сопутствуют друг другу почти во всех моральных определениях и выводах»²⁸. Тем не менее в приложении «О моральном чувстве» Юм, признавая роль разума в морали существенной, показывает,

²⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 499.

²⁷ На внутренние противоречия в концепции Юма, вызванные рационалистическими допущениями, указывает, в частности, Бэрри Страуд (см.: Stroud B. Hume. L.-N. Y., 1994. P. 191–192.

²⁸ Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 179, 181.

что одного разума по меньшей мере недостаточно, «чтобы дать начало какому-либо нравственному осуждению или одобрению»²⁹. В целом и в «Исследовании», хоть и не столь решительно и последовательно, как в «Трактате», он подтверждает свою сентименталистскую позицию в отношении «природных» оснований морали.

О месте проблемы разума и чувства в этике Юма косвенно можно судить и по композиции третьей книги «Трактата» и «Исследования». Оба сочинения Юм начинает с формулировки дилеммы, ее анализ предваряет рассмотрение содержания морали, на языке Юма – конкретных добродетелей. А в ходе анализа содержания морали проблематика разума и чувства по существу не затрагивается. И далее специально к дилемме Юм больше не возвращается³⁰. Это дает основание для предположения, что решение дилеммы разума и чувства хоть и имеет для Юма принципиальное значение, однако в его этике играет инструментальную роль. Оно необходимо для обозначения пространства морали «точными и ясными границами» и для направления этического исследования по правильному, соответствующему природе и назначению морали, руслу. По-другому говоря, отказ от интеллектуализма заставляет морального философа переключить свое внимание от природы вещей, трансцендентного мира на человеческую природу – «специфический склад и конституцию рода человеческого», а также на особые условия человеческой жизни.

О «законе» Юма

Главу, посвященную критике интеллектуализма, Юм завершает замечанием, ставшим поистине знаменитым: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и

²⁹ Юм Д. О моральном чувстве // Юм Д. Указ. изд. Т. 2. С. 282.

³⁰ Это верно и в отношении «Исследования», поскольку в основном тексте Юм специально анализирует дилемму разума и чувства лишь в первой главе. И затем подводит итог уже не в основном тексте, а в приложении «О моральном чувстве».

вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем не понятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других совершенно отличных от него»³¹. Это замечание много лет спустя было замечено аналитической этикой, в определенном духе проинтерпретировано, уточнено и затем наделено статусом закона, или методологического принципа, под названием «гильотина Юма»³². При всем разнообразии метаэтических взглядов на сам фрагмент их объединяет убежденность, во-первых, в исключительно логическом характере данного рассуждения, во-вторых, в том, что Юм здесь определенно налагает запрет на логический вывод суждений о должном из суждений о сущем, ибо такой вывод невозможен. Обоснованность метаэтического прочтения фрагмента Юма была признана многими исследователями. Р.Хэар, П.Ноуэлл-Смит, А.Прайор считали якобы открытый Юмом закон чрезвычайно важным, а Дж. Сёрль пытался опровергнуть его³³.

Другие же исследователи – юмоведаы и не только – стремятся понять в первую очередь самого Юма, а не ищут у него прозрений грядущих метаэтических дилемм. К числу этих исследователей относятся, например, Б.Страуд, А.Макинтайр, уже упомянутая С.Ботрос. Они справедливо указывают на то, что фрагмент следует интерпретировать как естественное продолжение основного хода мысли Юма. Для этого, как заметил А.Макинтайр, надо лишь с доверием отнестись к самому Юму и помнить, что он

³¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 510–511.

³² См.: Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: современные интерпретации // Дэвид Юм и современная философия: Материалы междунар. конф. М., 2011. С. 31–35.

³³ См. об этом: Сычев А.А. «Гильотина Юма» в контексте институционального подхода Дж. Р. Сёрля // Дэвид Юм и современная философия. Материалы междунар. конф. С. 35–39.

необязательно имел в виду больше того, что сказал, или вообще нечто иное³⁴. При таком подходе метаэтическая трактовка представляется уязвимой.

Корректная интерпретация фрагмента должна соответствовать контексту рассуждения Юма – как общему, заданному замыслом всего «Трактата», так и конкретному, заданному содержанием главы, которую фрагмент завершает. Главная задача этой главы – опровержение интеллектуализма. Совершенно очевидно, что фрагмент стоит в ряду других критических рассуждений, адресованных интеллектуализму, и поставлен в этот ряд самим Юмом. «Я не могу, – пишет он, – не прибавить к этим рассуждениям одного замечания (*observation*), которое, быть может, будет признано не лишенным известного значения»³⁵. Следует отметить, что, судя по тексту, в глазах самого Юма, данное замечание не является решающим или просто существенным – это всего лишь «замечание», «наблюдение». Юм только предполагает, что оно «может быть» признано значимым. Косвенным подтверждением второстепенной значимости для Юма рассматриваемого фрагмента является и то, что никакого похожего по содержанию замечания в других его произведениях, в том числе и в «Исследовании», нет. Правда на это можно возразить, обратив внимание на то, что по словам Юма, его наблюдение опровергнет все «обычные системы морали». Однако очевидно, что в данном случае он имеет в виду интеллектуалистские системы. Это очевидно, во-первых, поскольку глава посвящена критике интеллектуализма, во-вторых, поскольку именно интеллектуализм Юм считает «обычной», наиболее распространенной системой, что многократно подтверждается текстом «Трактата». Например, настаивая на второстепенной роли разума в морали, Юм сетует на то, что противоположное представление лежит «в основании большей части моральной философии, как древней, так и новой; и нет более обширной области [применения] как метафизических аргументов, так и популярных декламаций, чем это предполагаемое преобладание разума над аффектами»³⁶. Ни о каких других

³⁴ См.: *MacIntyre A. Hume on «Is» and «Ought» // The Philosophical Review. Vol. 68. 1959. № 4. С. 460.*

³⁵ *Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 510.*

³⁶ Там же. С. 455.

системах морали, тем более «обычных», в своих сочинениях Юм не говорит. Иными словами, фрагмент Юма не имеет никакого другого адресата, помимо интеллектуализма, и является *дополнением* к основной критической аргументации.

Если признать, что фрагмент адресован интеллектуализму, и допустить при этом, что Юм был озабочен «логической архитектуроникой» (Л.В.Максимов) этических учений, возникает вопрос о том, были ли у Юма основания обвинять интеллектуалистов в совершении логически незаконного перехода от суждений о сущем к суждениям о должном? Едва ли. По формулировке Л.В.Максимова, «гильотина Юма», идея которой и была высказана во фрагменте, накладывает запрет на «умозаключения» такого рода: «Мир устроен так-то, *поэтому* должно делать то-то» как логически недопустимые³⁷. Но интеллектуалисты не были повинны в такого рода «умозаключениях». Они, конечно, апеллировали к онтологии при обосновании морали, но их онтология не была ценностно нейтральной, она была морально предзадана. Рассуждения интеллектуалистов не пресекали ценностных границ, поскольку они рассматривали мораль в качестве конечного основания и закона всего мироздания. Если интеллектуалисты и «выводили» должное из сущего, то исключительно в том же смысле, в каком это делал сам Юм. Они объясняли должное (мораль), опираясь на природу вещей, а Юм – на человеческую природу (аффективную ее часть) и обстоятельства социальной жизни³⁸. Иными словами, метаэтическая трактовка фрагмента делает непонятным смысл претензий Юма. Думается, он становится понятным лишь в случае признания того, что Юм критикует интеллектуалистов не за совершение логической ошибки и не за выведение суждений о должном из суждений о сущем, а за то, что они, полагая мораль в природе вещей,

³⁷ Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: современные интерпретации. С. 35.

³⁸ В одном из писем Юм писал: «Я обнаружил, что моральная философия, унаследованная нами от античности, страдает от того же недостатка, который был обнаружен в естественной философии, и состоит в том, что философия является полностью гипотетической и зависит в большей степени от изобретательности, нежели от опыта. Каждый при построении схем добродетели и счастья опирается на свое воображение, не рассматривая человеческую природу, от которой должно зависеть каждое моральное заключение» (См.: *Hume D. To George Cheyne [March or April 1734] // The Letters of David Hume. Vol. 1. Oxford, 1932. P. 16).*

не понимают смысла морали. В таком случае рассуждение Юма во фрагменте, как и в «Трактате» в целом, по своему характеру не метаэтическое, а этико-философское, оно задается определенным пониманием морали – таким, при котором мораль «выносится за рамки объективного мира и полагается внутри духовного опыта человека», как выразился Р.Г.Апресян³⁹.

Иногда обсуждаемый фрагмент Юма интерпретируют в духе Канта, усматривая в юмовском замечании идею автономии морали. Для такой интерпретации Юм не дает нам никаких оснований. Ему важно было показать соразмерность морали человеку как таковому, его «природным» потребностям. Также и моральный субъект Юма не бесплотное, внеприродное и внесоциальное существо, а существо чувственное, реализующее свою природу в коммуникации и общественной жизни. Попытка Юма представить мораль вне каких бы то ни было трансцендентных источников, как особое проявление человеческой природы, которое к тому же существенно обусловлено сопричастностью всех людей друг другу, была оценена в современной моральной философии и получила продолжение в некоторых современных версиях этики добродетели и феминистской этики заботы, претендующих, в частности, на преодоление кантианского подхода в этике.

Помимо вопроса о характере обсуждаемого фрагмента Юма (является ли он метаэтическим или этико-философским), возникает вопрос о том, допускал ли Юм возможность перехода от предположений со связкой «есть» в рассуждении к предложениям со связкой «должно»? Думается, на него можно дать как отрицательный, так и положительный ответ.

Если принять во внимание, что Юм в рассуждениях о должном в значительной мере опирается на анализ и человеческой природы, и социальной реальности, то очевидно такой переход он не считает предосудительным. И речь во фрагменте идет не о том, что такой переход совершать нельзя, а о том, что совершать его следует с осторожностью. В частности, это могло бы означать, что он допустим не во всех случаях. Если речь идет о переходе от объективных суждений о фактах внешнего мира к моральным суждениям, который совершали (по мнению Юма) интеллектуалисты, то

³⁹ См.: *Апресян Р.Г.* Европа: Новое время [Раздел шестой] // История этических учений. С. 625–626.

он невозможен. И, напротив, он возможен, если речь идет о суждениях о тех фактах, которые относятся к нашей внутренней жизни и устанавливаются чувством. Такие суждения о фактах могут быть основанием для моральных суждений. Юм вполне определенно говорит об этом, обсуждая порок: чувство порицания, возникающее в нас по отношению к конкретному поступку, является фактом, но этот факт – предмет чувства, а не разума, и заключается в нас самих, а не в объекте⁴⁰.

Б.Страуд предлагает свою интерпретацию юмова фрагмента, не придавая последнему никакого особенного значения⁴¹. С его точки зрения, в контексте философии Юма переход в рассуждениях от сущего к должному естественен и непредвзвешен. Мы совершаем его, когда наблюдаем за поведением людей, открываем характеристики действий, их последствия, и затем формулируем моральные заключения. Во фрагменте Юм обращает внимание на необходимость осознания природы этого перехода: поскольку моральные заключения имеют мотивационную силу, то их источником может быть исключительно чувство, а не разум. Как подчеркивает Страуд, «все обычные системы морали», которые намеревался опровергнуть Юм, – это именно интеллектуалистские системы, фатальная ошибка которых состоит не в том,

⁴⁰ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 510. Подобной трактовки фрагмента Юма придерживается С.Ботрос. См.: *Botros S. Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction.* P. 81.

⁴¹ Для Страуда своеобразие и значение этического подхода Юма состоит в твердом стремлении превратить этику в содержательную экспериментальную науку, существенное место в которой должно быть отведено психологии и анализу социальной реальности. Об этом совершенно определенно свидетельствует подзаголовок ко всему «Трактату о человеческой природе»: «Попытка ввести экспериментальный метод в рассуждение о моральных вопросах». Страуд призывает в ходе интерпретаций тех или иных суждений Юма всегда иметь в виду его главное намерение. Между тем оно нередко оказывается проигнорированным. В наибольшей степени это замечание относится к представителям аналитической этики, которые считают общую эмпирическую теорию человеческой природы Юма мало интересной. Они обращают внимание лишь на ту часть юмовой концепции, которая, по их мнению, соответствует метаэтическому пониманию философии. С точки зрения Страуда, «это грубое позитивистское представление о том, что Юм делал или должен был делать, является причиной более серьезного непонимания намерений Юма, и следовательно, его работы в целом» (*Stroud B. Hume.* P. 7).

что они совершают логически незаконный переход от суждений о сущем к суждениям о должном, а в том, что они не понимают природы отношения между моральным восприятием, или суждением и волей⁴².

Можно согласиться с теми, кто считает знаменитое рассуждение Юма не слишком определенным (многие исследователи указывают на его «удивительную непоследовательность» как философа). Эта неопределенность породила множество интерпретаций⁴³. Однако Юм не настолько неопределен, чтобы нельзя было установить границы, в которых данные интерпретации можно рассматривать как обоснованные. Они задаются контекстом и характером юмовой философии. Юма как морального философа отличает от метаэтиков XX в. то, что его интерес был сосредоточен на самой морали – ее смысле и содержании, а не на логике рассуждений о ней.

Библиография

1. *Апресян Р.Г.* Новое время [Раздел шестой] // История этических учений / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2003. С. 622–626.
2. *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, Реабилитация, 2010. С. 143–236.
3. *Грязнов А.Ф.* Разумный скептицизм в жизни и философии // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996.
4. *Максимов Л.В.* «Гильотина Юма»: современные интерпретации // Дэвид Юм и современная философия: Материалы междунар. конф. М., 2011. С. 31–35.
5. *Сычев А.А.* «Гильотина Юма» и институциональный подход Дж.Р.Серля // Дэвид Юм и современная философия: Материалы междунар. конф. М., 2011. С. 35–39.
6. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996.
7. *Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. В.С.Швырева // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996.

⁴² См.: *Stroud B.* Hume. P. 187–188.

⁴³ См.: *Максимов Л.В.* «Гильотина Юма»: современные интерпретации. С. 32.

8. *Botros S.* Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction. L.–N. Y.: Routledge, 2006.

9. *Hume D.* The Letters of David Hume. Oxford: Clarendon Press, 1932.

10. *MacIntyre A.* Hume on «Is» and «Ought» // The Philosophical Review. Vol. 68. 1959. № 4. С. 451–468.

11. *Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford: Clarendon Press, 1948.

12. *Stroud B.* Hume. L.–N. Y.: Routledge, 1977.

Л.В. Максимов

«Гильотина Юма»: pro et contra

«Гильотина Юма» – методологический принцип, констатирующий логическую несовместимость суждений факта и суждений долга и, соответственно, невозможность выведения моральных (прескриптивных) суждений из неморальных (дескриптивных). В первом приближении эта мысль была сформулирована Д.Юмом в его ставшем позднее знаменитым «Трактате о человеческой природе» (1739). Подметив, что во всех этических теориях происходит скрытый от самих авторов логически незаконный переход от суждений сущего к суждениям должного, Юм высказал предположение, что это его открытие станет разрушительным для традиционной этики¹, – имея, очевидно, в виду, что теперь авторы и чита-

¹ «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него. Но так как авторы обычно не прибегают к такой предосторожности, то я позволяю себе рекомендовать ее читателям и уверен, что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы...» (Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели; примеч. И.С.Нарского // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 229–230).

тели этических трудов убедятся в отсутствии (и принципиальной невозможности) рационального обоснования любых нормативных жизнеучений, формулирующих свои требования и рекомендации через понятие должного.

Понадобились, однако, едва ли не два столетия только для того, чтобы высказанная Юмом идея вообще была замечена и признана достойной внимания, причем это признание (и специальное наименование – «гильотина Юма», «закон Юма») она впервые получила лишь в аналитической философии, точнее, в метаэтике² – одном из ответвлений этого течения, и затем уже постепенно вошла в более широкий философский оборот. Юм фактически, не сознавая этого, положил начало особому *метафилософскому* подходу – логико-лингвистическому анализу текстов с целью прояснения, критики, уточнения или снятия традиционных философских проблем. Позднее – уже в качестве осознанной методологической установки – этот подход как раз и стал основным конституирующим признаком современной аналитической философии. Правда, эта общая методологическая установка не определяет однозначно конкретной позиции исследователя-аналитика, здесь возможны значительные расхождения и споры по тому или иному вопросу; предметом дискуссии в аналитико-философской литературе стала, среди прочего, и юмовская «гильотина», критиков которой оказалось здесь не меньше, чем сторонников. Сама мысль о принципиальном различии суждений факта и долга по их логическому статусу послужила отправным пунктом и побудительным мотивом к написанию множества работ, исследующих правила этического дискурса, возможность рационального обоснования моральных ценностей и ряд других проблем онтологии и эпистемологии морали.

Тем не менее указанная идея знаменитого шотландца, развитая и уточненная в трудах его последователей, мало сказала на общем строе нормативно-этической мысли, не заставила философов-моралистов отказаться от сложившихся веками способов аргументации, для которых характерен свободный, ничем не регламентированный переход от сущего к должному, т. е. от описания и объяснения мира – к учению о добре и зле, об обя-

² См.: Максимов Л.В. Очерк современной метаэтики // Вопр. философии. 1998. № 10. С. 40.

зательном и запретном. И дело не столько в каких-то принципиальных возражениях против юмовского принципа (о чем будет сказано далее), сколько в особенностях этического – и вообще гуманитарного – дискурса. Уже сам замысел – выявить логическую архитектуру метафизического или моралистического учения, редуцировать его к простому силлогизму и, таким образом, «поверить логикой метафизику нравственности», – сам этот подход чужд гуманитарному мышлению, хотя органически вписывается в методологию современной аналитической философии. Без такой редукции, позволяющей обнажить и обозреть логический каркас многопланового философского учения, невозможно увидеть его конструктивные изъяны, скрытые за толщей многозначных слов и образов. Поэтому даже несомненное наличие логической ошибки в ходе этического рассуждения не воспринимается гуманитарным сознанием как серьезный дефект, ценностные учения вообще весьма толерантны к подобным ошибкам.

В этике, как и вообще в гуманитарной мысли и житейской практике, психологическая убедительность превалирует над логической корректностью. За этим отношением к логике стоит определенная мировоззренческая и эпистемологическая позиция, согласно которой формально-логический дискурс – это достаточно примитивный, «рассудочный» способ познания, который не может диктовать свои условия «разуму», умозрению, творческой интуиции, мистическому озарению и пр.; если же в этических построениях и имеется некая логика, то логика особая, не идентичная «аристотелевской», так что «обычные» правила вывода не имеют здесь силы. Кроме того, логику как собственную, внутреннюю регуляцию мышления часто смешивают с особой областью знания, обозначаемой этим же словом, ошибочно заключая из этого, будто логика (подобно, например, физике или математике) вообще есть дело узких специалистов и не имеет прямого отношения к этике и другим гуманитарным дисциплинам. Главная же причина пренебрежения правилами логики состоит в том, что ценностные позиции фактически складываются, принимаются людьми и проповедуются до и независимо от какого бы то ни было их обоснования, рациональная аргументация появляется позже, она играет здесь лишь подсобную роль, будучи выстраиваема таким образом, чтобы задним числом подтвердить «незы-

блемую правоту» этических (и иных ценностно-нормативных) учений; и если она хотя бы по видимости выполняет эту функцию, то никакая критика в ее адрес не вызывает у большинства моральных философов беспокойства за судьбу этического наследия и не заставляет вносить коррективы в свои собственные концепции. Вряд ли эти особенности гуманитарного сознания можно отнести к числу его достоинств; но справедливости ради следует отметить, что на протяжении последнего столетия характерный в основном для британской философской традиции аналитический стиль мышления с его стремлением к точности терминологии и вообще к интеллектуальной дисциплине значительно расширил свой ареал, охватив частично и гуманитарно-ориентированную философию (как в пределах англоязычного ученого сообщества, так и вне его); проявилась эта тенденция, среди прочего, и в увеличении числа работ, исследующих (в позитивном либо критическом ключе) роль и место упомянутой юмовской идеи в дальнейшем развитии этической мысли.

Полемический характер этих исследований во многом объясняется тем, что исходная формулировка «гильотины» Юма в его «Трактате» довольно расплывчата и многозначна, даже «неряшлива», по мнению некоторых метаэтиков³, что дает повод для ряда произвольных ее интерпретаций, часто весьма далеких от оригинала; поэтому, когда кто-либо из современных авторов принимает или отвергает юмовскую концепцию, он обычно имеет в виду не первоисточник в его текстуальной данности, а то или иное из позднейших его истолкований. Так, упрек Юма в адрес моральных философов относительно того, что они, выводя должное из сущего, *не указывают оснований* для такого вывода, иногда истолковывается таким образом, будто Юм признает легитимность подобных процедур и требует лишь их прояснения, экспликации; в этом случае «согласие» с Юмом есть плод недоразумения, поскольку из всего контекста юмовского рассуждения на эту тему однозначно следует, что речь у него идет именно о логической невозможности получения суждений должного из суждений сущего и, значит, об ошибочности такого рода построений.

³ См.: *Corvino J.* Review of the book: *Cohon R.* Hume's Morality: Feeling and Fabrication. Oxford, 2008 // *Ethics*. 2010 July. Vol. 120. № 4. P. 848.

Другой дефект юмовской формулировки, связанный с тем, что она представляла собой скорее эффектный экспромт, нежели хорошо продуманное концептуальное положение, состоит в игнорировании реальной структуры, особенностей построения «живых» нормативно-ценностных рассуждений и текстов, в которых обычно имеются многочисленные вербальные лакуны, фактически заполняемые интуитивно понятным и автору, и потенциальному читателю (слушателю) контекстом; поэтому формальное отсутствие в тексте или устном рассуждении тех или иных слов или предложений само по себе еще не свидетельствует о действительном отсутствии там соответствующих понятий и идей. Другими словами, этические аргументы часто строятся по схеме «энтимемы», т. е. сокращенного силлогизма, когда большая посылка, содержащая термин «должно», хотя и не вербализована, но неявно мыслится и реально участвует в выводном дискурсе; в этих ситуациях логически правильный вывод вполне возможен. Для того чтобы утверждать, что в посылках, на которые опирается некоторое этическое учение, должное не мыслится вообще, ни в каком виде, недостаточно внешнего обозрения непосредственно данного текста, необходим еще и контекстуальный анализ. Например, умозаключение «*Бог велит* делать то-то, *следовательно*, мы *должны* это делать» выглядит (если признать правоту Юма) логически ошибочным, так как «долженствование» не вытекает непосредственно из «веления»; но если учесть, что данное умозаключение фактически содержит в себе еще одну (не высказанную явно, но подразумеваемую религиозным моралистом) посылку – «Мы *должны* исполнять все *веления* Бога», – то в *формальном* отношении (т. е. если не спорить об истинности и доказательности самих посылок и их мировоззренческих оснований) его следует признать безупречным.

Поскольку Юм не учитывал наличия во многих этических трудах неявных (не вербализованных) посылок, содержащих термин «должно», он по существу огульно, без достаточных оснований зачислил их в разряд *логически* ущербных, тем самым дав потенциальным оппонентам повод для критики собственной концепции, – хотя, надо сказать, даже присутствие в посылках суждений, выражающих долженствование, не спасает этическое учение от юмовской «гильотины», а лишь отодвигает на один шаг трудный вопрос: на чем все-таки зиждется провозглашаемое моралистами

«должное»? Не выводятся ли сами эти скрытые, не замеченные Юмом долженствовательные посылки, в конечном счете, из каких-либо фактологических, дескриптивных суждений, т. е. не совершается ли ошибочный переход от сущего к должному на более раннем этапе этического дискурса? Но как бы то ни было, указанная небрежность и неполнота юмовской формулы порождает сомнения в ее истинности и требовала от последователей Юма дополнительных аргументов и уточнений.

Однако больше всего недоразумений и уводящих далеко в сторону философских споров по поводу валидности «закона Юма» связано с тем, что этот «закон» базируется на двух существенно разных методологических идеях, не вполне дифференцированных с достаточной ясностью ни самим Юмом, ни его последователями и критиками. Одна из этих идей, уже упомянутая выше, состоит в том, что необходимым условием осмысленности и доказательности этического (как и любого другого) рассуждения является соблюдение простого, универсального правила логического вывода, а именно: в заключении не может быть терминов, отличных от тех, которые содержатся в посылках; поэтому если в тексте, от которого отправляется нормативно-этическое учение с его моральным *долженствованием*, этого последнего ключевого термина нет ни в явном, ни в скрытом виде, то всякое упоминание «должного» в итоговой части рассуждений следует считать ни на чем не основанным, бездоказательным постулатом. Для дискредитации этических учений прошлого Юм вполне мог ограничиться указанием на нарушение ими этого формального правила.

Но этот простой, прямолинейный ход оставил бы в тени другую, более важную для юмовского «Трактата» идею, согласно которой мораль (морально должное) имеет своим источником не «разум» (как чисто познавательную способность), а «чувства», «эмоции». Поэтому в центре его внимания оказалось не *отсутствие* «связки» *должно* в посылках, а *наличие* там другой связки – *есть*; Юм стремился показать, что философы допускают логическую ошибку в обосновании морали главным образом из-за того, что не замечают *взаимной специфики суждений должного и сущего*, их логической несовместимости. Свою задачу в качестве теоретика морали Юм видел не столько в констатации указанной ошибки, сколько в размежевании

двух типов суждений, смешение которых как раз и приводит к этой ошибке. Суждения сущего, полагал Юм, суть знания, произведенные разумом, и они могут быть истинными или ложными, моральные же суждения должного выражают определенные «аффекты», к которым неприменимы характеристики истинности и ложности; разум как инструмент познания «инертен» и «не может быть источником добра и зла»⁴.

Правда, в юмовском «Трактате» нет прямого утверждения о том, что суждения должного вообще не являются познавательными (когнитивными), Юм лишь местами приближается к этой мысли, принять же ее полностью ему не позволила непоследовательная трактовка природы «чувств», посредством которых выражаются моральные позиции: с одной стороны, эти «чувства» суть эмоции, аффекты, переживания, т. е. явно непознавательные феномены психики; но, с другой стороны, они же, по Юму, принадлежат к общей категории восприятий, «перцепций», отображающих (в познавательном смысле) те или иные реалии. Вместе с тем Юм понимал, что моральные эмоции плохо вписываются в наивно-реалистическую модель непосредственно-чувственного познания внешних объектов, т. е. не имеют внешнего референта, поэтому он использовал более сложную локковскую эпистемологическую модель «вторичных качеств»: «...когда вы признаете какой-нибудь поступок или характер порочным, вы подразумеваете под этим лишь то, что в силу особой организации вашей природы вы испытываете при виде его переживание (feeling) или чувство (sentiment) порицания. Таким образом, порок и добродетель могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа»⁵.

В аналитической этике (метаэтике) XX в. все эти нечеткости и колебания Юма были в значительной мере приглушены, его позиция спрямлена и объявлена последовательно «нонкогнитивистской», т. е. полностью отрицающей познавательный характер моральных суждений. Разумеется, для историков философии прежде всего важна адекватная реконструкция юмовской концепции со

⁴ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 215–216.

⁵ Там же. С. 229.

всеми ее нюансами и возможными противоречиями⁶. Однако для современных дискуссий по поводу принципиальной возможности рационального обоснования морали более значим восходящий к Юму методологический принцип, который – несмотря на неполное его соответствие историческому первоисточнику – получил название «гильотины Юма» и который отрицает выводимость суждений должного из суждений сущего, поскольку первые трактуются как некогнитивные, а вторые – как когнитивные⁷. Вот это резкое размежевание и противопоставление («гильотинирование») понятий «есть» (“*is*”) и «должен» (“*ought*”), так же как и высказываний, в которых они, по мнению Юма, служат «связками»⁸, стало предметом

⁶ Как отмечается в цитированной выше рецензии на книгу о Юме, некоторые из современных его интерпретаторов «подходят к нему, если заимствовать фразу Д.Хатчинсона (D.S.Hutchinson), как “смотрители в музее идей”: они намного больше интересуются содержанием его аргументов, нежели их достоверностью. Другие, напротив, рассматривают его главным образом как предшественника или трамплин их собственной “единственно верной” метаэтической позиции. И только немногие – те, кто искренне интересуется как прошлым, так и настоящим, – относятся к Юму как подлинному философскому собеседнику» (*Corvino J. Op. cit.*).
⁷ «Явная пропасть между суждениями “есть” и “должно”, в сочетании с “вилкой Юма” – идеей о том, что все виды знания базируются либо на логике и дефинициях, либо на наблюдении, – придает суждениям “должного” неопределенный статус. Поскольку такие суждения не относятся ни к одному из указанных двух видов знания, то, по-видимому, не может быть никакого морального знания. Такой точки зрения придерживаются моральный скептицизм и некогнитивизм» (Is-ought problem // UPL: http://en.wikipedia.org/wiki/Is-ought_problem).

⁸ Юмовская квалификация глаголов «есть» и «должен» как «связок» не вполне точна, эти слова могут в предложении быть не только связками, но и выполнять другую грамматическую и логическую функцию (быть, например, именной частью сказуемого, т. е. логическим предикатом в собственном смысле). Это обстоятельство косвенно сказывается на содержании и характере теоретических споров по поводу юмовской «гильотины». Противопоставление суждений сущего и должного только по наличию в них слов «есть» и «должно» подменяет (вернее, заслоняет, размывает) тот критерий, по которому Юм *фактически* разграничивал эти суждения, а именно – критерий модальности, выражаемой различными лексическими и грамматическими средствами, в частности – формами наклонения: суждения сущего представлены обычно индикативными предложениями, суждения должного – императивными; при этом императивность суждения обеспечивается не обязательно специальными словами («должен», «обязан», «делай то-то» и пр.), но и контекстом высказывания и даже интонацией. Таким образом, действительная мысль Юма, реконструированная в более точных понятиях логики и лингвистики, состояла в том, что из одних только индикативных суждений нельзя вывести суждения императивные.

концептуальных, мировоззренческих разногласий и длительных дискуссий в философской литературе. Дилемма «есть – должно» была вынесена за пределы логики и философии языка, частный вопрос о логико-грамматической несовместимости двух служебных глаголов-связок вышел на уровень эпистемологии и метафизики сущего и должного (о чем подробнее будет сказано ниже).

Поскольку согласие с методологической «гильотиной» «*is – ought*» влечет за собой отрицание возможности рационального обоснования моральных норм, т. е. логического выведения их из знания о сущем, эта идея Юма часто рассматривается как одна из теоретических опор имморализма и потому встречает сопротивление у многих философов, даже тех, кому логико-эпистемологическая проблематика представляется малозначимой или вообще инородной для этики областью исследований. На протяжении последних нескольких десятилетий в специальной литературе (особенно аналитико-философской) предпринимались многочисленные попытки опровергнуть юмовский принцип или интерпретировать его таким образом, чтобы лишить его универсальности и категоричности.

Самый распространенный и, вообще говоря, не претендующий на особые теоретические открытия способ опровержения Юма – это демонстрация каких-либо классических текстов или специально (для данного случая) сконструированных рассуждений, в ходе которых из некоторого набора предложений исключительно о сущем (т. е. без скрытых в контексте каких бы то ни было суждений должного) якобы логически вытекают определенные моральные императивы. Сама «гильотина Юма» в такого рода построениях может и не фигурировать, поскольку молчаливо предполагается ее несостоятельность, подтверждаемая демонстративным выведением должного из сущего. Совершаемые при этом ошибки вывода не всегда очевидны, однако они непременно имеют место и могут быть обнаружены путем тщательного анализа текста и контекста.

Наиболее известным примером подобного демонстративного «преодоления» юмовского запрета является так называемая «институциональная концепция» Дж.Сёрля, обсуждаемая (в основном в англоязычной аналитико-философской литературе) в течение

уже нескольких десятилетий⁹. Сложные, запутанные построения, в ходе которых из дескриптивных суждений рождались, казалось бы, без нарушения правил логики суждения прескриптивные, дали пищу для множества аналитических работ, в основном критической направленности. Будь Дж.Сёрль прав, его «открытие» можно было бы признать соразмерным по масштабу с изобретением вечного двигателя – устройства, генерирующего энергию «из ничего». Однако критики обнаружили в «институциональной концепции» ряд неточностей и переделок, в основе которых лежала, главным образом, многозначность используемых терминов и, соответственно, подмена их значений в процессе рассуждения¹⁰.

Другой подход, имеющий целью «обойти» юмовский запрет, – это попытка доказать когнитивный характер моральных суждений, с тем чтобы поставить их в общий ряд с суждениями сущего и обеспечить их взаимную логическую соизмеримость, а тем самым – и возможность выведения должного из сущего. Этот когнитивистский подход, редуцирующий ценности и нормы к знаниям, является постоянной темой дискуссий в англоязычной аналитико-философской литературе последнего столетия, хотя в латентном виде эта полемика прошла по существу через всю историю философии¹¹. Ценностный когнитивизм, несомненно, имеет свои резоны, однако даже признание его правоты не может служить опровержением «гильотины Юма», поскольку сама по себе когнитивность некоторого набора суждений еще не свидетельствует о том, что одни из них являются логическими посылками для других. Совершенно очевидно, например, что суждения «А есть В» и «С есть D» не являются посылками суждения «Е есть F», **хотя все три суждения «когнитивны»**; для того чтобы они образовали правильный силлогизм, необходимо соблюдение также ряда других условий (выявленных и систематизированных еще Аристотелем). Поэтому даже если допустить, будто моральные императивы и оценки дей-

⁹ Свою концепцию Сёрль изложил в нескольких работах. Впервые она была репрезентирована в статье: *Searl J.P. How to Derive «Ought» from «Is» // The Philosophical Review. 1964. Vol. 73. № 1.*

¹⁰ См.: *Сычев А.А. «Гильотина Юма» и институциональный подход Дж. Р. Сёрля // Дэвид Юм и современная философия: Материалы конф. Т. 5. М., 2011.*

¹¹ Подробный критический анализ указанного подхода дан в книге: *Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М., 2003.*

ствительно суть знания о чем-либо (т. е. знания о сущем), то это хотя и будет косвенным возражением против юмовской идеи о несоизмеримости суждений сущего и должного, но ни в коем случае не будет означать, будто эти «моральные знания» могут быть выведены из внеморальных посылок (а по сути невозможность такого вывода и имел в виду Юм).

Наконец, еще один популярный способ кажущегося ниспровержения юмовского принципа – это подмена (обычно неосознанная) *логического обоснования* моральных суждений *каузальным объяснением* моральных позиций, фактически сложившихся в обществе или у некоторого индивида. Юм, говоря о невыводимости должного из сущего, несомненно, имел в виду исключительно невозможность логически правильного вывода *прескриптивных суждений* из *дескриптивных* («фактологических»); при этом возможность каузального воздействия каких-либо *реально существующих* – социальных, биологических или сверхъестественных – факторов на формирование моральных ценностей (норм, установок) не ставилась им под сомнение, да и вообще этот вопрос в данном контексте просто не затрагивался. Тем не менее многие современные авторы, создавая свои теории происхождения морали (или каких-либо конкретных ее норм), т. е. указывая обстоятельства, объективные факторы, порождающие мораль как явление или влияющие на содержание определенных моральных предписаний, полагают, что тем самым они как раз и *выводят* должное из сущего, якобы *вопреки* юмовскому запрету. Однако каузальный «вывод» (т. е. *объяснение феномена*) принципиально отличен от логического вывода (т. е. *обоснования суждения*), поэтому сам факт существования ряда авторитетных философских, научных и богословских концепций, так или иначе *объясняющих* происхождение и природу морали, ни в коей мере не свидетельствует о несостоятельности «закона Юма».

Особое место в критике юмовской «гильотины» занимают доводы авторов, прямо или косвенно ориентирующихся на ценностную метафизику Платона, т. е. признающих особый объективный мир ценностей, который отражается в сознании людей в форме императивов и оценок. Те теории, которые в философских предпосылках восходят к платонизму (учения М.Шелера и ряда христианских теологов и философов), вообще не фиксируют какой-

либо нормативной специфики ценностных суждений: ценностное отношение они не отличают от познавательного; моральное суждение, например, трактуется ими как *знание* о добре или долге. «Для платонизма и христианства, наделяющих суждения оценки и долженствования объективным бытием, – пишет М.О.Шахов, – принцип Юма не неправилен, а некорректно сформулирован. Поскольку ценности имеют статус данностей, проблемы логического перехода от данного к должному не существует. Для философско-мировоззренческих систем, отрицающих объективное бытие заповедей (ценностей), принцип Юма правилен и, в сущности, означает невозможность логически безупречного рационального обоснования этики в рамках данных систем, что собственно и высказал Платон: если нет бессмертия души и загробного воздаяния, невозможно обосновать необходимость нравственного поведения»¹². «Отличие христианского учения в данном случае состоит в том, что в нем понятия добра и должного открыто наделяются самостоятельным онтологическим статусом, как выражения воли Божией. Если христианство объясняет, что нельзя грешить и делать зло потому, что такова воля Божия, нерелигиозные этические концепции вынуждены довольствоваться более или менее завуалированными вариациями ни на чем онтологически не основанной тавтологии: “нельзя делать зло людям... потому что нельзя делать зло людям”»¹³.

По словам В.К.Шохина, христианская этика предлагает «самое надежное онтологическое *обоснование нравственности* и бесконечного нравственного совершенства – на “достаточном основании” догмата о сотворении человечества по образу и подобию бесконечного личностного Бога, давшего заповедь всех заповедей – *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф 5:48)»¹⁴.

Именно претензия на единственно правильное обоснование единственно верных моральных норм (т. е. библейских, и прежде всего евангельских, заповедей) побуждает христианских философов и теологов подвергать критике атеистические и натурали-

¹² Шахов М.О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном? // Вопр. философии. 2009. № 11. С. 122.

¹³ Там же. С. 121.

¹⁴ Шохин В. Два типа этических концепций // URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/sh23-fr.htm>

стические подходы к обоснованию моральных ценностей, а также опровергать или ограничивать сферу применимости методологических идей, ставящих под сомнение саму возможность выведения морали из неморальных оснований. В частности, гильотина Юма, так же как кантовский тезис об автономии морали и концепция «натуралистической ошибки» Дж. Э. Мура, принимаются христианской этикой (точнее, авторами, специально затрагивающими эту тему) лишь в том контексте и постольку, где и поскольку эти идеи могут быть использованы для дискредитации этического натурализма в его действительно безуспешных попытках обосновать фундаментальные моральные ценности. В то же время философско-богословское (теономное) обоснование моральных принципов выводится из-под этой критики, ибо сакральные заповеди «по определению» совмещают в себе сущее и должное, преодолевая характерный для «секулярного мировоззрения» разрыв между бытием и долженствованием, и тем самым «проблема перехода от описания к оценке снимается»¹⁵.

Получается, следовательно, что если *ценное* (или *должное*) как таковое, т. е. ценное «в себе и для себя», объективно *существует*, то никакого «разрыва» между должным и сущим нет, и, значит, исчезает якобы придуманная атеистами и натуралистами проблема *логического* перехода от описания – к оценке, от суждений факта – к прескриптивным суждениям; поэтому логический запрет на производство подобной операции имеет силу только в рамках «секулярного мировоззрения», чем и объясняется его неспособность обосновать моральные ценности.

Однако заключения такого рода являются, на мой взгляд, результатом методологической путаницы и подмены тезиса в ходе рассуждений. Речь идет прежде всего об упомянутой выше весьма распространенной ошибке – смешении логики и онтологии, различении *логического вывода* (т. е. выведения одних *суждений* из других) и *каузального следования* (т. е. порождения одних *событий* другими). Дело в том, что «гильотина Юма» (в ее позднейшей уточненной формулировке) – это не эмпирическое обобщение, не «точка зрения», с которой можно было бы спорить, а общезначимое, универсальное правило логики, являющееся (если использовать знаменитое выражение Лейбница) «истинным во всех воз-

¹⁵ См.: Шахов М.О. Указ. соч. С. 116.

можных мирах»; это правило запрещает вывод прескриптивных суждений из одних только дескриптивных в любых рассуждениях, независимо от того, на каком мировоззренческом фундаменте они строятся. Никакая концепция мироздания не может в принципе ограничить сферу действия указанного логического правила. Поэтому критика логически ошибочного выведения должного из сущего сама по себе не направлена против какой-либо конкретной модели мироустройства; эта критика опирается на ту простую мысль, что соблюдение правил логики равно обязательно для метафизиков и натуралистов, теологов и атеистов, – для всех, притязающих на осмысленность и доказательность своих рассуждений. И поскольку любые онтологические построения, описывающие и объясняющие то или иное «положение дел» (включая парадоксальный, не поддающийся рациональной интерпретации тезис об «объективной данности» божественных заповедей)¹⁶, всегда выражаются в суждениях сущего, из них не могут быть логически выведены суждения должного. Конечно, сами по себе библейские заповеди всецело нормативны, и приписывание им «объективного бытия» не делает их дополнительно еще и суждениями «сущего»; будучи нормативными принципами, они, безусловно, могут быть основаниями для выведения из них частных нормативных (долженствовательных) суждений, причем эта операция не требует какой-то особой, необычной логики, она полностью соответствует юмовскому правилу. Однако в рамках религиозного мировоззрения остается без убедительного ответа вопрос о том, на чем основаны сами заповеди, т. е. почему *должно* их соблюдать. Расхожая богословская апелляция к догматам бессмертия души и загробного воздаяния создает лишь видимость обоснования этих заповедей; в самом деле, обещания вечного блаженства за соблюдение запове-

¹⁶ Следует заметить, сама эта философская идея совершенно искусственно привязывается к реальному религиозному сознанию, которое вовсе не воспринимает божественные заповеди как нечто объективно-безличное: за ними видится Верховный Субъект, Личность, не чуждая человеческих чувств (любви, гнева и пр.), способная к диалогу, поддающаяся на уговоры («молитвы») и т. д. Заповеди не могут быть «объективными» в том же смысле, в каком объективны законы природы (даже если источником тех и других признается воля Законодателя): в самом деле, человек физически не в состоянии нарушить действующие независимо от него законы природы, тогда как нарушение заповедей вполне доступно каждому.

данных норм и угроза вечных мучений за их нарушение несколько не свидетельствуют в пользу «правильности», «объективной необходимости» самих этих норм или вообще о каких-либо их достоинствах и, следовательно, не являются их обоснованием; речь идет лишь о выгодах и ущербе, т. е. внеморальных стимулах нормопослушного поведения эгоистического субъекта.

Разнообразие интерпретаций юмовской «гильотины» в значительной степени спровоцировано исторически сложившейся в философии многозначностью терминов «должное» и «сущее», зависимостью их содержания от того или иного философского контекста. На примере теологической критики рассматриваемого принципа можно видеть, как первоначально поставленная Юмом *логико-грамматическая* проблема, касающаяся выведения предложений со «связкой» «должно» из предложений со связкой «есть», трансформируется в *онтологическую* проблему соотношения «сущего» и «должного» как неких метафизических реалий. Однако у самого Юма, как и у тех его интерпретаторов, которые представили его позицию в формуле логической «гильотины», не было и намек на мысль о наличии *в мире* двух особых измерений, двух взаимоисключающих модусов *бытия* – сущего и должного. Речь шла лишь о логической несовместимости производимых человеческим *сознанием* двух субстанционально и функционально различных видов духовных реалий – тех, что репрезентируют мир (действительный или воображаемый) в образах, понятиях и суждениях, и тех, которые выражают долженствовательную интенцию, т. е. предписывают определенный способ поведения.

Соотносить же сущее и должное как реалии имеет смысл только в том случае, если под «сущим», вопреки обычному значению этого слова как синонима *существования*, *бытия* вообще (включающего бытие прошлое, настоящее и будущее, а также предполагаемое, воображаемое, планируемое и пр.), условиться понимать лишь определенный вид сущего, некоторую часть мирового целого, а под «должным» – другую часть мира. Действительно, если термин «сущее» употребить в его философском категориальном статусе, т. е. как обозначение *всего* без исключения, то сопоставить его с должным как чем-то иным, отличным от сущего, было бы логически невозможно: категории сущего противостоит лишь несущее, небытие, *ничто*; «должное» же представляет собой *нечто*,

является *чем-то*, о чем можно говорить, – значит, оно *существует*, т. е. принадлежит «сущему», «бытию» (в той или иной его ипостаси из перечисленных выше), а не противостоит ему. Поэтому в тех работах, где дается определение сущего и должного, взятых в их соотношении и противопоставлении, обычно вводится ряд уточнений и семантических ограничений этих понятий, что позволяет избежать указанного парадокса.

Так, в «Новой философской энциклопедии» в статье «Должное и сущее» эти понятия представлены как «категории, в которых отражается существенная для морали противоположность между фактическим положением дел (поступком, психологическим, общественным состоянием) и нравственно ценным, положительным положением дел»¹⁷. Здесь под «фактическим положением дел», т. е. «сущим», очевидно, имеется в виду тот *фрагмент* человеческого (и *только* человеческого) мира, который в принципе (потенциально или актуально) подпадает под моральную «юрисдикцию», и к тому же *только* под ее осудительный вердикт, поскольку не соответствует нормам нравственности (т. е. «положительному положению дел»): ведь если бы такое соответствие имело место (т. е. «*фактическое* положение дел» было бы «*положительным*», «хорошим»), то «сущее» не отличалось бы от «должного», и их противопоставление утратило бы смысл.

Значит, «сущее», согласно приведенной словарной дефиниции, – это все то, что морально осуждается или, во всяком случае, не полностью отвечает моральному идеалу¹⁸. За пределами понятого таким образом сущего оказывается, во-первых, все природное бытие, поскольку оно вообще не подлежит моральной оценке, и, во-вторых, нравственно-ценная составляющая человеческого (соци-

¹⁷ Судаков А.К. Должное и сущее // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 689.

¹⁸ Указанная трактовка сущего в его конфликте с должным была дана еще Н.А.Бердяевым в программной статье «Этическая проблема в свете философского идеализма» (1907): под сущим он понимал «реально сущую нравственность, нравы и нравственные понятия», «должное» же «лежит по ту сторону обыденной, условной житейской морали и эмпирического добра и зла с их печатью сущего»; «чистая идея должного есть... символ восстания против действительности во имя идеала, против существующей морали во имя высшей, против зла во имя добра» (Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. М., 2002. С. 72, 73).

ального) бытия. При этом способ существования моральных норм и идеалов, выражающих долженствование, остается не проясненным, поскольку определения должного фактически тавтологичны, они предполагают интуитивную ясность того, о чем идет речь: должное – это «*нравственно положительное*», это то, что «*должно происходить*», в отличие от реально происходящего, и т. п.

Если *условиться* употреблять слова «сущее» и «должное» в указанных значениях, то они вполне пригодны для эмпирического описания стандартных ситуаций, возникающих в случае рассогласованности реальных нравов и моральных требований. Выяснение того, насколько реальное человеческое поведение соответствует моральным нормам, и достижимо ли вообще полное соответствие этих двух сфер человеческого бытия, – это вполне осмысленная и важная задача этического исследования. Практическая же задача носителей моральных ценностей состоит в том, чтобы исправить дурные нравы, привести их в соответствие с «должным»¹⁹. И поскольку такая задача в принципе разрешима, это обстоятельство нередко истолковывается в этической литературе как возможность «превращения» сущего в должное (и наоборот – должного в сущее), как свидетельство отсутствия «пропасти» между сущим и должным и, следовательно, как опровержение юмовского запрета на «выведение» должного из сущего. Однако Юм (повторим еще раз) говорил лишь о *логической* разнородности *суждений* сущего и должного, и этому тезису несколько не противоречит тот факт, что *реально существующие* в том или ином социуме в тот или иной период девиантные (отклоняющиеся от моральных образцов) установки и формы поведения могут стихийно или в результате целенаправленных воспитательных действий приближаться к требованиям моральных нормативов, т. е. становиться «должными».

Главный дефект указанного узкого понятия «сущего» состоит в его искусственности, его выпадении из принятого философского лексикона. Поэтому в ходе рассуждений о соотношении сущего и

¹⁹ «Императивный характер нравственной ценности делает антитезу должного и сущего существенным моментом в движении человека к воплощению своих ценностных представлений. История нравов и нравственной философии свидетельствует о неустрашимом желании морального сознания восстановить единство, придать должному реальное бытие; целесообразная и ценностно ориентированная деятельность человека и есть такой бесконечный процесс онтологизации ценного и нормализации сущего» (*Судаков А.К.* Указ. соч.).

должного, как правило, происходит незаметный для самих авторов переход от насильственно суженного понятия сущего к естественному для философского дискурса предельно общему понятию существования вообще. Соответственно, «должное» в этом случае противопоставляется уже не ситуативному морально ущербному «положению дел», а метафизическому сущему, и тем самым это «должное» обретает метафизический, онтологический смысл. Но тут и возникает отмеченный выше парадокс, когда должное выступает одновременно и как некая *альтернатива* сущему вообще (а не какому-то его фрагменту), и как *принадлежность* этого всеобъемлющего сущего. Источником этого парадокса является, следовательно, неправомерный перенос проблемы сущего и должного в онтологический контекст. «Гильотина Юма» свободна от указанной парадоксальности, поскольку сущее и должное соотносятся здесь не как объективные реалии, и не как два вида «знания» – «знание о сущем» и «знание о должном» (ибо в такой постановке «должное» мыслится опять-таки как нечто сущее, о котором имеется знание, и в то же время как нечто отличное от сущего); юмовская «гильотина» – это антитеза знания вообще (которое всегда есть знание о чем-то сущем) и морального императива (который не является *знанием о должном*, а представляет собой вербальное *выражение* некоторой нравственной позиции). Поэтому критика логических ошибок, присутствующих в метафизических концепциях сущего и должного, не посягает на валидность, истинность сформулированного Юмом методологического принципа.

Все вышеизложенное позволяет, на мой взгляд, заключить, что в дискуссиях вокруг юмовской идеи никому не удалось выдвинуть аргументы, опровергающие принцип Юма в его позднейшей уточненной версии. Поэтому столь нередкий в истории этических учений способ обоснования моральных принципов и норм, который производится по схеме «Мир устроен так-то, *следовательно*, должно делать то-то», можно вслед за Юмом с достаточной уверенностью квалифицировать как логически ошибочный.

Библиография

1. *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // **Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные.** М., 2002.
2. *Максимов Л.В.* Очерк современной метаэтики // *Вопр. философии.* 1998. № 10.
3. *Максимов Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003.
4. *Судаков А.К.* Должное и сущее // *Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1.* М., 2000.
5. *Сычев А.А.* «Гильотина Юма» и институциональный подход Дж.Р.Серля // *Дэвид Юм и современная философия: материалы конференции.* М., 2011. Т. 5.
6. *Шахов М.О.* Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном? // *Вопр. философии.* 2009, № 11.
7. *Шохин В.* Два типа этических концепций // URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/sh23-fr.htm>
8. *Corvino J.* Review of the book: Cohon, R. Hume's Morality: Feeling and Fabrication. Oxford, 2008 // *Ethics.* July 2010. Vol. 120. № 4.
9. Is-ought problem // UPL: http://en.wikipedia.org/wiki/Is-ought_problem.
10. *Searl J.P.* How to Derive «Ought» from «Is» // *The Philosophical Review.* 1964. Vol. 73. № 1.

А.А. Сычев

«Гильотина Юма» в контексте институционального подхода Дж. Р. Сёрля

Принцип, известный как «гильотина Юма», обычно трактуется как запрет на переход от дескриптивных посылок к выводам оценочного характера (от «есть» к «должен») в отсутствие дополнительных оценочных посылок. Поскольку этот вопрос тесным образом связан с проблемой обоснования морали, в истории этики представлены многочисленные попытки поставить принцип Юма под сомнение, демонстрируя, что из «есть» можно вывести «должен» без нарушения законов логики.

Большинство исследователей (в особенности представителей аналитической философии) с той или иной позиции затрагивали этот вопрос в своих работах, а некоторые посвятили ему отдельные исследования. Определенный резонанс в научных кругах вызвали статьи А.Макинтайра («Юм о “есть” и “должен”», 1959), Г.Хантера («Юм о “есть” и “должен”», 1963), А.Гевирта («Решение проблемы “есть – должен”», 1974) и др. Важным этапом в истории изучения вопроса стал сборник под редакцией У.Д.Хадсона («Проблема “есть – должен”», 1969), где были опубликованы статьи Р.Хэара, Г.Э.М.Энском, А.Флу и др.

Пик исследований, посвященных проблеме «гильотины Юма», пришелся на 1960-е годы. В конце XX – начале XXI в., когда фокус этических исследований сместился от метаэтических проблем к прикладным вопросам, интерес философов к этой проблеме значительно снизился, что отразилось на количестве публикаций. В ряду работ последних лет можно отметить, пожалуй, лишь научно-популярную книгу С.Харриса («Моральный ландшафт: о

способности науки определять человеческие ценности», 2010). Эта книга вызвала всплеск интереса к проблеме, однако дискуссия по ее поводу свелась, по большей части, к критике безупречной авторской аргументации.

Самой известной и наиболее подробно разработанной попыткой преодоления ограничений, установленных «гильотиной Юма», является институциональная концепция американского философа Джона Роджерса Сёрля. Свой вариант решения проблемы перехода от описания фактов к долженствованию был предложен им в статье, озаглавленной «Как вывести “должен” из “есть”» (1964). Центральные ее положения получили дальнейшую разработку и в других работах Сёрля, среди которых «Речевые акты» (1969), «Конструирование социальной реальности» (1995), «Создание социального мира: структура человеческой цивилизации» (2010) и др.

В начале своего анализа Сёрль отталкивается от идеи Г.Э.М.Энском, предлагавшей отграничивать моральные факты, существующие, по ее мнению, только в установках людей, от так называемых грубых фактов (*brute facts*)¹. Сёрль полагает, что грубые факты – это такие факты, которые не зависят от человеческих институтов. Таковы, например, физические факты, которые устанавливаются на основе эмпирических наблюдений и оформляются в форме высказываний естественнонаучного характера – скажем, «угол падения равен углу отражения» или «атом водорода имеет один электрон». Однако существует большой класс фактов, которые невозможно объяснить в терминах простых физических взаимодействий, но которые при этом вполне объективны (то есть не являются выражениями чувств, эмоций или мнений). Такие факты, названные Сёрлем «институциональными», относятся не к природной, а к социальной реальности и предполагают существование определенных институтов как систем конституирующих правил. Конституирующие правила (в отличие от правил сугубо регулирующих) создают формы деятельности, которые вне этих правил не могут существовать. Например, игра в шахматы не может существовать вне правил, конституирующих ее (в то время как потребление пищи может существовать и без правил этикета, регулирующих это потребление).

¹ См.: *Anscombe G.E.M. On Brute facts // Analysis. 1958. № 18. P. 69–72.*

С точки зрения правил, конституирующих игру в шахматы, определенный ход игрока приводит к тому, что он ставит сопернику мат и выигрывает. Если мы будем рассматривать этот ход без учета всего института игры в шахматы, мы увидим в нем лишь грубый факт – физическое передвижение фигуры на доске. Точно так же то, что с институциональной точки зрения считается денежной банкнотой, с точки зрения грубых фактов является лишь прямоугольным листом бумаги с нанесенной на него краской. Признание этого листа банкнотой предполагает наличие ряда экономических институтов, благодаря которым деньги получают соответствующий статус и определенные функции. Многие высказывания, такие, как «"Динамо" выиграл у "Тоттенхэма"», «Парламент принял новый закон» или «Президент подал в отставку» и т. д. имеют смысл только при условии существования институтов игры в футбол, права и президентства.

Институциональные факты подразумевают наличие институтов, а следовательно и определенных прав, обязанностей, обязательств, требований, норм, санкций. Сёрль пишет в этом отношении, что не существует институциональных фактов без соответствующего деонтологического наполнения². Наличие заданных институтом условий налагает на человека обязательства: если в шахматах игроку объявлен шах, он должен вывести из-под него короля; если футболист получил две желтые карточки, он должен покинуть поле, и т. д.

В основании институционального подхода Сёрля лежат следующие положения:

- классическая картина не способна учитывать институциональные факты;
- институциональные факты существуют в системах конституирующих правил;
- некоторые системы конституирующих правил включают в себя обязанности, обязательства и т. д.;
- в некоторых из этих систем «должен» может быть выведено из «есть»³.

² Searle J.R. Making the Social World: The Structure of Human Civilization. Oxford, 2010. P. 91.

³ Searle J.R. Speech Acts. Cambridge, 1969. P. 186.

Ярким примером, демонстрирующим деонтологическое наполнение институциональных фактов, для Сёрля служит акт обещания. Он возможен только при условии существования института обещания и вписан в систему определенных конституирующих правил, признавая которые человек принимает на себя и соответствующие обязательства. «Обещание по определению – создание обязательства; а обязательство по определению – основание для действия», – утверждает по этому поводу Сёрль⁴.

Именно на примере обещания Сёрль пытается показать, как возможен переход от грубого факта к институциональному, а от него – к нормативному выводу. Сёрль описывает логические ступени перехода от «есть» к «должен» в такой форме:

(1) *Джонс произносит слова: «Я тем самым обещаю заплатить Вам, Смит, пять долларов».*

(2) *Джонс обещал заплатить Смиту пять долларов.*

(3) *Джонс принял на себя обязательство по уплате Смиту пяти долларов.*

(4) *Джонс несет обязательство заплатить Смиту пять долларов.*

(5) *Джонс должен заплатить Смиту пять долларов⁵.*

Возможность перехода от (1) к (2) связана с тем, что обещание – это перформативный акт. Дж. Остин в работе «Как производить действия при помощи слов» выделил целую группу перформативов, акт произнесения которых (при определенных условиях) расценивается как совершение действия⁶. Так, произнесение слов «клянусь», «благодарю» или «объявляю заседание открытым» обозначают соответственно клятву, благодарность или открытие заседания. Таким же образом фраза: «Я обещаю» равноценна акту обещания. Конечно, для того, чтобы произнесенная фраза стала действительным обещанием, требуется соблюдение определенных условий: обещающий должен быть в здравом рассудке, говорить серьезно, не находиться под действием гипноза, наркотиков и т. д. Для того чтобы эти условия были учтены, Сёрль вводит между (1) и (2) промежуточные посылки:

⁴ Сёрль Дж.Р. Рациональность в действии. М., 2004. С. 221.

⁵ Searle J.R. How to Derive «Ought» from «Is» // The Philosophical Review. 1964. Vol. 73. № 1, Jan. P. 44.

⁶ См.: Остин Дж. Как производить действия при помощи слов. М., 1999.

(1а) При определенных условиях С всякий, кто произносит слова: «Я тем самым обещаю заплатить Вам, Смит, пять долларов», обещает заплатить Смигу пять долларов.

(1б) Условия С соблюдены.

Следовательно от (1) можно логически перейти к (2) – тем самым из грубого факта произнесения определенных слов выводится институциональный факт.

Движение Сёрля к «должен» опирается на анализ значения слова «обещать». Сёрль полагает, что этот анализ не может считаться исчерпывающим, если не будет указано на то, что обещающий признает и принимает на себя обязательство выполнить определенные действия, обычно в пользу другого лица. Пообещав, человек не может отказаться от обязательств, предполагаемых институтом обещания (точно так же, как, начав партию в шахматы, он не может отказаться от соблюдения правил, не выходя при этом из игры). Следовательно, вполне обоснованной является следующая промежуточная посылка:

(2а) Все обещания суть акты принятия на себя обязательств выполнить то, что было обещано.

Эта посылка является аналитической (то есть тавтологической по сути), так как ее значение вытекает из самой дефиниции обещания. По мнению Сёрля, вполне возможен и непосредственный переход от (2) к (3), а посылка (2а) играет, скорее, разъясняющую, уточняющую роль.

Принятие обязательства (опять же по своему определению) обозначает, что человек несет его и должен предпринять определенные действия, направленные на его исполнение. Следовательно, при дальнейшем переходе от (3) к (4), а затем и от (4) к (5) можно добавить в рассуждение такие же тавтологические вставки:

(3а) Все те, кто принимают на себя обязательство, несут это обязательство.

(4а) Если кто-то несет обязательство сделать нечто, он должен это сделать.

Таким образом, из факта произнесения слова «обещаю» и анализа его значений Сёрль выводит отношение долженствования, проходя путь от дескриптивного высказывания к нормативному. Однако на этом пути нельзя исключить вмешательства таких внешних обстоятельств, которые могли бы сделать переход от одного высказывания к другому невозможным.

Предположим, Джонс принимает на себя обязательства по уплате Смиту денег, но впоследствии Смит по каким-то причинам освобождает Джонса от обязательств. В этом случае переход от (3) к (4) сделать будет невозможно, т. е. соответствующих обязательств Джонс нести уже не будет.

Сложности могут возникнуть и в том случае, если обязательство, которое несет Джонс, противоречит некому другому обязательству, имеющему большую обязывающую силу. Предположим, эти пять долларов можно потратить на лекарство, способное спасти жизнь ребенку Джонса. В этом случае Джонс все еще несет обязательство уплатить деньги Смиту, но это не значит, что он должен их заплатить (скорее наоборот, правильным будет отказаться от выполнения обещанного). Обязательство по уплате денег в этом случае рассматривается не более как обязательство *prima facie* – т. е. оно может рассматриваться как морально обязывающее только до тех пор, пока не возникло другое, более «сильное» обязательство. Сюда же можно отнести возможные ситуации, в которых действие, вытекающее из обещания, или последствия этого действия являются недопустимыми с точки зрения морали (скажем, Джонс пообещал без всяких на то причин нанести Смиту ущерб). Во всех этих случаях невозможным становится уже следующий шаг – переход от (4) к (5).

Для того чтобы исключить все эти случаи, Сёрль предложил между (3) и (4), а также между (4) и (5) расположить дополнительные посылки *ceteris paribus* («при прочих равных условиях»), чтобы подчеркнуть, что все условия (кроме оговоренных ранее) остаются идентичными, а изменению подлежат только непосредственно рассматриваемые явления и связи. В этом случае переходные посылки между (3) и (4) приобретают такой вид:

(3a) Прочие условия остаются равными.

(3b) Все те, кто принимают на себя обязательство, при прочих равных условиях, несут это обязательство.

Аналогичным образом при помощи посылки *ceteris paribus* осуществляется переход и от (4) к (5).

Необходимость обращения к фразе «при прочих равных условиях» в процессе вывода «должно» из «есть» вскоре стало основанием для критики позиции Сёрля. После статьи «Как вывести “должен” из “есть”» (в том же журнале и в том же году) появляется

статья Джеймса и Джудит Томпсонов «Как не вывести “должен” из “есть”», предполагающая, что именно в предложениях *ceteris paribus* скрыта искомая оценочная посылка⁷. Например, если при переходе от (4) к (5) наблюдается конфликт обязательств и более сильное обязательство (купить лекарство ребенку) «перевешивает» слабое обязательство (отдать пять долларов Смигу), это значит, что Джонс не должен отдавать деньги Смигу. Получается, что Джонс должен отдать деньги Смигу только в том случае, если нет причин, по которым он не должен этого делать. Предложение «при прочих неизменных условиях» оказывается оценочным, поскольку, отсекая все, что не должен делать Джонс, уже тем самым предполагает оценку его поступков по шкале «должен – не должен».

Сёрль признает, что такая трактовка предложений *ceteris paribus* возможна, однако точно так же возможна и иная ситуация, при которой никакого конфликта обязательств не существует, а потому не будет и необходимости в оценке. Наличия хотя бы одной такой «бесконфликтной» ситуации уже достаточно для того, чтобы доказать возможность перехода от «есть» к «должен». Впрочем, и в этом случае не совсем ясно, чем является условие «не наблюдается конфликта обязательств» – реальная ли это констатация факта или же оценка ситуации?

В любом случае, уже в «Речевых актах» Сёрль отказался от посылок *ceteris paribus*, поскольку, с одной стороны, они, по его мнению, относились к проблемам, внешним по отношению к тому, что можно вывести непосредственно из акта обещания, а с другой стороны, они послужили своеобразным «приглашением для критики», которую Сёрль посчитал нерелевантной. Формально не признав эту критику, Сёрль все же решил продемонстрировать иные, более понятные пути решения возникших затруднений.

Для того чтобы исключить случаи освобождения от обязательства, Сёрль предлагает убрать тот зазор во времени, в течение которого Смит мог бы освободить Джонса от его обещания. В новом варианте перехода от (3) к (4) Сёрль подчеркивает, что когда Джонс принимает на себя обязательство, он одновременно начинает нести его, то есть между этими фактами теперь не существует никакого временного промежутка:

⁷ Thompson J., Thompson J. How Not to Derive «Ought» from «Is» // The Philosophical Review. 1964. Vol. 73. № 4. Oct. P. 512–516.

(3a) Все те, кто принимают на себя обязательство (в то же самое время, когда они принимают его), несут это обязательство.

Для большей наглядности Сёрль предлагает поставить перед каждым из предложений с (1) по (5) фразу «Во время t», которая должна подчеркнуть одновременность всех происходящих событий. Теперь, если даже впоследствии Джонс и освободят от обязательств, это уже не будет иметь никакого влияния на ход доказательства.

Альтернативный вариант решения проблемы перехода от (3) к (4) предлагает У.Д.Хадсон, предлагая включить условие, согласно которому тот, кому обещают, не освободил обещающего от обязательств, в список множества условий С, которые были введены ранее, а именно в посылке (1b)⁸. Однако, хотя такая оговорка и позволяет формально разрешить проблему, она не может быть применена на участке перехода от (1) к (2), поскольку наличие или отсутствие такого условия никак не влияет на признание факта произнесения фразы «я обещаю» реальным обещанием, за что, собственно, и отвечает посылка (1b).

В любом случае, даже если переход от (3) к (4) и представляется возможным без привлечения оценочных посылок, это не гарантирует легкости выведения «должен» из «есть». Уже на следующем шаге – в процессе перехода от (4) к (5) исследователь сталкивается с еще более серьезными затруднениями. Именно на этом участке концентрируются вопросы, относящиеся к важным нравственным проблемам – какие обязательства имеют большую моральную силу, как могут оцениваться последствия обещания с позиции добра и зла и т. д. Сначала Сёрль пытается показать, что посылка *ceteris paribus*, даже расцененная в качестве оценочной, не мешает процессу выведения «должно» из «есть». Например, ее можно убрать из позиции (4a) и соединить с заключительным положением (5). Последнее в этом случае будет выглядеть так:

(5) При прочих равных условиях, Джонс должен заплатить Смиту пять долларов.

Теперь совершенно неважно, является ли фраза «при прочих равных условиях» оценочной. По условиям вывод (5) и должен быть оценочным. При этом Сёрль приходит к нему без использования оценочных посылок – что и следовало доказать в процессе

⁸ Hudson W.D. *Modern Moral Philosophy*. L., 1983. P. 272.

рассуждений. Другое дело, что итоговое «должен» звучит здесь не категорически (если использовать терминологию Канта), а скорее гипотетически. Эта фраза может быть прочитана так: «Если все прочие условия являются неизменными, Джонс должен заплатить Смицу». То есть, хотя «должен» и выводится из «есть», его моральный статус остается весьма расплывчатым.

В итоге, полностью отказавшись от посылок *ceteris paribus*, Сёрль предлагает переформулировать итоговое предложение так, чтобы оно звучало категорически. Он полагает, что возможны две интерпретации (5):

5' *В отношении своего обязательства заплатить Смицу 5 долларов Джонс должен заплатить Смицу пять долларов.*

5'' *Принимая все во внимание, Джонс должен заплатить Смицу пять долларов.*

Очевидно, что (5'') нельзя вывести из (4) без дополнительных посылок, но также очевидно и то, что (5') из (4) выводится без особых затруднений. Этого уже достаточно для доказательства возможности перехода к «должен» от «есть», при этом итоговое «должен» звучит категорически: Джонс должен заплатить деньги не ради чего-то и не при определенных условиях, а просто потому, что он должен выполнить свое обещание.

При желании можно переформулировать и посылку (4а), чтобы уточнить характер перехода от (4) к (5'):

(4а) *Если кто-то несет обязательство сделать нечто, он, в отношении своего обязательства, должен это сделать.*

В итоге Сёрль приходит к конечной точке пути без использования оценочных посылок. При этом он демонстрирует связь понятий «обещать», «обязанность», «должен» и выводит на этом основании ряд положений, основываясь на последовательном разворачивании словарных значений. Две сложности на этом пути, связанные с освобождением от обязательств и их отменой другими обязательствами, Сёрль решает в одном случае указанием на одновременность рассматриваемых процессов, а в другом – пояснением, что долженствование необходимо рассматривать только в отношении принятого обязательства.

Хотя проблема с посылками «при прочих равных условиях» была в основном решена (правда, процесс доказательства стал при этом несколько более громоздким и запутанным), это не оста-

новило критиков Сёрля от поисков скрытой оценочной посылки. Так, Э.Флу полагает, что при переходе от (1) к (2) и далее Сёрль совершает подмену значения слова «обещать»⁹. В первом случае обещание рассматривается с точки зрения незаинтересованного наблюдателя, для которого оно – просто произнесение определенных слов, а во втором – с точки зрения человека, вовлеченного в соответствующий институт, для которого обещание (как это видно из следующего положения) предполагает принятие на себя определенных обязанностей. Чтобы действительно перейти от (1) к (2), необходимо указать, что Джонс, произнося слова «я обещаю», действительно собирался взять на себя обязательства. Такая дополнительная посылка (1а) и должна стать искомым оценочным утверждением.

На это возражение Сёрль отвечает, что слово «обещать» не является настолько многозначным, чтобы было возможным совершать подмену первого смысла этого слова («произносить определенные слова») вторым смыслом («брать на себя обязательства»). Первого смысла попросту не существует: такого буквального значения глагола «обещать», как «произносить определенные слова», нет ни в одном словаре. «Обещать» значит «брать на себя обязательства». Соответственно, человек, произносящий: «Я тем самым обещаю» не описывает что-либо, а осуществляет перформативное высказывание, то есть фактически дает обещание.

Критики также могут указать на то, что само слово «обещать» а priori содержит в себе оценку и поэтому *при переходе от (2) к (3)* во фразе «принял на себя обязательство» попросту актуализируется нормативная характеристика, изначально присутствовавшая в этом слове. Она и используется в качестве скрытой нормативной посылки.

В таком случае, однако, ход доказательства даже упрощается. Предложение (1), где констатируется факт произнесения Джонсом слов обещания, очевидно является дескриптивной посылкой. Если из него логически вытекает предложение (2), где индикатор оценочности выступает слово «обещал», то Сёрль достиг своей цели – вывел оценочное положение из дескриптивного – что и требовалось доказать. При этом для этого потребовался только один шаг.

⁹ Flew A. On Not Deriving «Ought» from «Is» // Ethics: the Big Question / Ed. by J.P.Sterba. Oxford, 1998.

К.-О. Апель, анализирующий «гильотину Юма» в «Априори коммуникативного сообщества», обращает внимание на переход от (3) к (4): «...ошибочно следовать Дж. Р. Сёрлю, интерпретируя... констатацию “институционального факта” в качестве вывода “долженствования из бытия”. Ибо наше суждение о том, что для всякого, кто берет на себя обязательство, существует некая обязанность, не тождественно эмпирической констатации, что упомянутый субъект взял на себя обязательство: наше суждение выводится не только из этой констатации, но из нее и из нормативной предпосылки, что обязательства следует исполнять, если этому не мешают более важные обязательства»¹⁰. Здесь под сомнение ставится возможность перехода от (3) к (4) без скрытой (но подразумеваемой) оценочной посылки.

Сёрль, впрочем, полагает, что в такой оценочной посылке нет необходимости, а переход от (3) к (4) – простая тавтология. Все обещания по определению суть акты принятия на себя неких обязательств. Поэтому Джонс и взял на себя обязательства. Точно так же из высказывания «X – это треугольник» логически следует высказывание «X имеет три стороны» и для констатации этого факта нет необходимости вводить оценочные предпосылки; он вытекает уже из словарного значения слова «треугольник».

Л.Зайберт подвергает подход Сёрля критике по иным несколько основаниям, рассматривая, прежде всего, переход от (4) к (5). То, что некто взял на себя определенное обязательство, еще не значит, что появляется моральное долженствование, связанное с необходимостью выполнить обязательство. Зайберт пишет: «Из чисто дескриптивных утверждений Сёрль действительно выводит оценочное утверждение, но не моральное утверждение»¹¹. Иными словами, то «должен», которое выводит Сёрль, вытекает из правил, конституирующих институты, – это смысл «должен», который употребляется в шахматах (я должен увести короля от шаха) или в правилах дорожного движения (я должен ехать по правой стороне дороги, если я нахожусь не в стране с левосторонним движением). По сути, такое «должен» никак не связано с моральным долженствованием.

¹⁰ Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества // Трансформация философии. М., 2001. С. 317.

¹¹ Zaiibert L. Intentions, Promises and Obligations // Contemporary Philosophy in Focus: John Searle / Ed. by B.Smith. Cambridge, 2003. P. 68.

Действительно, в «Речевых актах», отвечая на критику по поводу посылок *ceteris paribus*, сам Сёрль пишет: «Ничто в моем подходе не предполагает., что тот или иной институт должен быть одобрен или осужден. Все, что я хочу сказать, – это то, что когда человек вступает в деятельность института, предполагающую осуществление институциональных правил, он с необходимостью берет на себя определенные обязательства вне зависимости от того, одобряет он или осуждает этот институт»¹². Между тем те вопросы, которые представляются Сёрлю нерелевантными и внешними по отношению к его аргументам – нужно ли подвергать моральной оценке сам институт или при каких условиях и ради чего человек должен отказаться от своих обязательств – как раз и имеют непосредственное отношение к моральному долженствованию. Отказываясь от анализа этих вопросов, Сёрль одновременно отказывается и от решения проблемы моральной философии, заменяя его логико-лингвистическим анализом смысла слов, не обладающих четко определенным значением.

Кроме этого, определенный интерес в контексте поисков решения проблемы «есть» и «должен» представляет критическая позиция П.Сингера, выраженная в статье 1973 г. «О тривиальности споров по поводу “есть – должен” и определения морали»¹³. Она не направлена конкретно против позиции Сёрля, а ставит под вопрос саму необходимость выведения оценочных предложений из констатации фактов.

На проблему «есть» и «должен» Сингер смотрит в более широкой перспективе, чем большая часть аналитических философов. По его мнению, дихотомия фактов и оценок является частью несколько более сложной системы, куда на правах третьего элемента (имеющего ключевое значение) должны быть отнесены и поступки (действия). Соответственно существующие подходы к морали должны оцениваться с точки зрения того, позволяют ли они человеку совершить переход не только от фактов к ценностям, но и далее – от ценностей к действиям.

Сингер показывает, что некоторые теории (которые он называет дескриптивистскими (или натуралистскими) обосновывают возможность перехода от фактов к ценностям, но при этом демон-

¹² Searle J.R. *Speech Acts*. P. 189.

¹³ Singer P. *On Triviality of the Debate over ‘Is-ought’ and the Definition of ‘Moral’ // Unsacred Human Life*. Oxford, 2002. P. 17–26.

стрируют неспособность аргументированно доказать возможность перехода от ценностей к действиям. На другой стороне этического спектра находятся нейтралистские (субъективистские) теории, которые успешно преодолевают разрыв между моральными ценностями и поступками, но не усматривают возможности для преодоления пропасти между фактом и ценностью, «есть» и «должен». Все промежуточные варианты теорий также в той или иной мере воспроизводят ту же ситуацию, где предоставление возможности для преодоления одного разрыва одновременно закрывает возможность для преодоления другого.

Сингер полагает, что в подобной ситуации нужно отказаться от попыток переубедить друг друга и перейти от метаэтических споров к более важным практическим проблемам. «Ни одно определение морали, – пишет он, – не способно преодолеть пропасть между фактами и действиями. Никакое определение также не имеет важных преимуществ перед другими, достаточно убедительными определениями, предложенными ранее. Из этого следует, что споры по поводу определения морали и проблемы «есть – должен» – это споры по поводу слов, которые не способны вести к решению важных проблем»¹⁴.

В контексте истории этики позиция Сингера достаточно знаменательна. Он яркий представитель той генерации моральных философов, которые инициировали масштабную «смену парадигм» в этике XX в., обосновав переход от метаэтических вопросов к прикладным проблемам (сейчас Сингер более всего известен как классик экологической этики). Прикладная этика отодвинула проблему «гильотины Юма» на маргиналии моральной философии, выдвинув на первое место проблему действия.

Во многом научные перспективы проблемы, поставленной Юмом, сейчас зависят от того, смогут ли ее исследователи посмотреть на нее с более широкой («деятельностной») точки зрения, обозначенной Сингером. У подхода Сёрля в этом аспекте имеются определенные преимущества. Отличительной особенностью его концепции выведения «должен» из «есть» является то, что она суть интегральная часть разрабатываемой Сёрлем системы анализа социальной реальности, социальных институтов и социальных

¹⁴ *Singer P. On Triviality of the Debate over «Is-ought» and the Definition of «Moral».* P. 25.

действий. Не менее важно то, что эта концепция продолжает развиваться и углубляться по сей день вместе с развитием всей системы и с учетом критических замечаний оппонентов. Это дает повод надеяться на раскрытие новых прикладных аспектов проблемы «гильотины Юма» и, следовательно, на возможное возрождение интереса к дальнейшему исследованию этой темы в этике.

Библиография

1. *Анель К.-О.* Априори коммуникативного сообщества // *Анель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001.
2. *Остин Дж.* Как производить действия при помощи слов. М.: Идея-пресс, 1999.
3. *Сёрль Дж.Р.* Рациональность в действии. М.: Прогресс-традиция, 2004.
4. *Anscombe G.E.M.* On Brute facts // *Analysis*. 1958. № 18. P. 69–72.
5. *Flew A.* On Not Deriving «Ought» from «Is» // *Ethics: the Big Question* / Ed. by J.P. Sterba. Oxford, 1998.
6. *Hudson W.D.* Modern Moral Philosophy. L.: McMillan, 1983.
7. *Searle J.R.* How to Derive «Ought» from «Is» // *The Philosophical Review*. 1964. Vol. 73. № 1.
8. *Searle J.R.* Making the Social World: The Structure of Human Civilization. Oxford: Oxford Univ. Press, 2010.
9. *Searle J.R.* Speech Acts. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1969.
10. *Singer P.* On Triviality of the Debate over «Is-ought» and the Definition of «Moral» // *Unsanctifying Human Life*. Oxford, 2002.
11. *Thompson J., Thompson J.* How Not to Derive «Ought» from «Is» // *The Philosophical Review*. 1964. Vol. 73. № 4.
12. *Zaibert L.* Intentions, Promises and Obligations // *Contemporary Philosophy in Focus: John Searle* / Ed. by B.Smith. Cambridge, 2003.

А.В. Разин

Дэвид Юм и идея эмоционального резонанса в этике

Дэвид Юм вошел в историю философии как мыслитель, известный прежде всего своими скептическими идеями относительно причинности. В моральной теории он распространяет этот скептицизм на понятие должного, утверждая, что его нельзя дедуцировать из сущего на основе чисто логических суждений. Он говорит о том, что разум оперирует с понятиями, мораль же основана на аффектах, которые разум создать не может. В этом смысле Юм решительно подвергает критике все моральные теории, пытающиеся вывести мораль из разума. «Нравственность возбуждает аффекты и производит или предотвращает поступки. Разум сам по себе в этом отношении совершенно бессилён. Следовательно, правила морали не являются заключениями нашего разума»¹.

Тем не менее юмовский скептицизм не мешает ему создать весьма оригинальную теорию морали, особенно интересную тем, что в ней индивидуальные эмоции оказываются совместимыми с общим для разных людей отношением к определенным поступкам, с возможностью одинаковой оценки поведения определенного типа. Это, с точки зрения Юма, обусловлено тем, что аффекты, которые испытывают различные индивиды, несмотря на возможную вариативность, являются общими в своих основаниях. Если какой-либо аффект доступен одному человеку, он также доступен и другому. Разум же, хотя он и не является источником морали, способен помочь прояснить всю цепочку причин, вызвавшую у

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996. С. 499.

определенного человека определенный аффект в определенных обстоятельствах. Это, с точки зрения Юма, заставляет нас испытывать сходные с другими аффекты, на основе чего формируются симпатии и антипатии. «Дух сходен по своим чувствованиям и действиям у всех людей; никто не может находиться во власти такого аффекта, к которому до известной степени не были бы восприимчивы и все другие. Подобно тому, как вибрация одной из одинаково натянутых струн сообщается остальным, так и все аффекты легко переходят от одного лица к другому, вызывая соответствующие движения в каждом человеческом существе. Когда я замечаю действия аффекта в голосе и жестах любого лица, мой дух тотчас же переходит от этих действий к их причинам и образует такую живую идею указанного аффекта, что она тотчас же превращается в сам аффект»².

Данная заявка позволяет рассуждать о том, насколько человеческие эмоции могут рассматриваться в качестве основания морального действия, могут ли они быть его исходной причиной или же они играют только вспомогательную роль, сопровождая какие-то рациональные решения или практическое приложение теоретически обоснованных моральных принципов. Если роль эмоций основная, то следует ли ее понимать лишь в смысле запуска дальнейшего рационального поиска, понятного, скажем, в качестве необходимого в связи с рефлексией собственного эмоционального состояния, или же такой рефлексии и не требуется.

Юм считает, что реальными побудительными причинами морального поведения являются эмоции. Но он не исключает и рациональной рефлексии: эмоции запускают моральный поиск, включают рациональную рефлексию, и способствуют усилению реальных мотивов морального поведения по мере того, как наши нравственные самооценки совпадают с нашими моральными представлениями. Последнее в свою очередь приводит к усилению напряжения нашего позитивного эмоционального состояния.

В основе симпатии, связанной с добродетелями, в конечном счете лежит различие полезности и вреда для общества, что, соответственно, вызывает симпатию и одобрение или порицание. «...Содействие, оказываемое различными качествами благу

² Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 612–613.

общества, является *единственной* причиной нашего одобрения и... нет оснований подозревать здесь соучастие какого-либо другого принципа»³.

В рассуждениях о нравственных добродетелях для Юма оказывается принципиальной категория справедливости. Он считает, что справедливость сама по себе не обусловлена никаким естественным законом, а является исключительно искусственным изобретением людей. Она основана на эгоистических желаниях, осмысленных с точки зрения оптимальных условий их удовлетворения.

Согласно Юму, добиться в обществе справедливости можно, изменив направление тех же самых эгоистических мотивов, которые, казалось бы, действуют против общества. «Несомненно, что ни один из аффектов человеческого духа не обладает ни достаточной силой, ни должным направлением, чтобы стать противовесом любви к стяжанию и сделать людей достойными членами общества, заставив их воздерживаться от посягательств на чужую собственность. Благожелательность к чужим людям слишком слаба для данной цели; что же касается других аффектов, то они скорее распалют эту жадность, стоит нам только заметить, что, чем обширнее наши владения, тем лучше мы можем удовлетворять свои аппетиты. Таким образом, эгоистический аффект не может быть сдерживаем никаким иным аффектом, кроме себя самого, но лишь при условии изменения своего направления; изменение же это необходимо должно произойти при малейшем размышлении. Ведь очевидно, что аффект этот гораздо лучше удовлетворяется, если его сдерживать, чем если давать ему волю, и что, сохраняя общество, мы в гораздо большей мере обеспечиваем себе приобретение собственности, чем пребывая в том одиноком и беспомощном состоянии, которое необходимо следует за насилием и всеобщей разнузданностью»⁴.

Таким образом, хотя разум и не способен создать никакого аффекта, он может уточнить направление его действия, и именно в уме, в правильном суждении, мы находим средство против того, что неправильно и неудобно в аффектах. Разум становится необходимым для руководства нашими общественными действиями прежде

³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 615.

⁴ Там же. С. 532–533.

всего потому, что общество постепенно превращается во все более обширную группу (нацию, государство), его польза для нас самих становится не столь очевидной, какой она была вначале.

Но то же обстоятельство одновременно приводит к тому, что один разум опять-таки оказывается недостаточным для того, чтобы обеспечить нормальное общение людей, обеспечить их взаимные ожидания, ведь сознание общего блага достаточно неопределенно для того, чтобы каждый постоянно действовал в его интересах. Абстрактные принципы справедливости поэтому реально поддерживаются конкретными, эмоционально окрашенными отношениями к другим, нашими симпатиями и антипатиями.

Разбирая эту проблему, Юм проводит очень тонкие психологические различия отношения человека к себе и к другим. Он говорит о том, что хотя в собственных поступках мы можем утратить тот интерес, который связан с поддержанием порядка, в отношении других мы всегда видим тот вред, который проистекает для нас из несправедливости других, ведь в данном случае нас не ослепляет страсть. Мы симпатизируем другим в том случае, если они поступают справедливо, и испытываем к ним неприязнь в обратном случае. Затем такие симпатии и антипатии необходимо переносятся и на наши собственные поступки. И хотя чувство справедливости «проистекает исключительно из рассмотрения чужих поступков, однако мы всегда распространяем его и на свои собственные поступки. Общее правило выходит за пределы тех примеров, которые дали ему начало; в то же время мы естественно симпатизируем тем чувствованиям (*sentiments*) других людей, которые они испытывают к нам. Итак, личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель»⁵.

Ту же методологию Юм применяет и в рассуждении о всех остальных добродетелях. Он говорит о ценности природных задатков и приобретенных нравственных качеств в связи с возможностью их применения для блага общества. Это, и именно это, в конечном счете определяет смысл их нравственной оценки. Но последняя оказывается невозможной без проявления симпатий и антипатий, без мысленного помещения себя в ситуацию другого,

⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 539–540.

так как вне такой эмоциональной реакции, вне восприятия качеств других как приятных или неприятных, идея общей пользы оказывается слишком далека от каждого конкретного индивида.

Для описания своей моральной теории Юм вводит два принципа. Первый принцип предстает как принцип симпатии. Он является основополагающим и, собственно, определяет исходную причину наших моральных чувств. Второй принцип – принцип сравнения, направляет работу разума на прояснение ситуации, в который находится другой, соотнесение этой ситуации с основополагающим понятием справедливости, т. е. с отношением других людей к обществу как благу для существования всех, а также с нашим собственным отношением к обществу и другим. Принцип сравнения распространяется и на наши собственные аффекты, возникающие в связи с положением других.

Юм допускает, что человек в силу своих симпатий может совершать великодушные поступки, выходящие за рамки обычных ожиданий, построенных на основе представления о справедливости. Благодаря разуму один человек может отнестись к другому снисходительно даже в том случае, если сталкивается с действиями направленными против него самого. «Мы разрешаем людям проявлять известную долю эгоизма, ибо знаем, что последний неотделим от природы человека и присущ нашему [душевному] строю, нашей организации. При помощи данного соображения мы исправляем то чувство порицания, которое так естественно возникает в нас при всяком противодействии [нашим интересам]»⁶.

Таким образом, можно сказать, что методология Юма предполагает мысленное помещение себя в ситуацию другого. Это оказывается необходимым для проведения сравнения его с собой, для прояснения собственных эмоций, проявляющихся в отношении другого. Юм не исключает, что такое мысленное помещение себя в ситуацию другого может порождать эмоциональную реакцию сострадания, однако не она является для юмовской моральной теории принципиальной. Решающим является принцип эмоционального резонанса, поддерживающий общие реакции на нарушение и восстановление справедливости, обеспечивающий постоянное напряжение данных реакций.

⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 619.

Но могут быть и другие решения. Многие философы, например Кропоткин, Шопенгауэр, считали именно сострадание исходным основанием морали.

Я думаю, признание того, что один человек может чувствовать эмоциональное состояние другого, в общем-то, ни у кого не вызывает сомнения. Современные данные говорят о том, что ребенок уже через час после рождения способен чувствовать эмоции взрослого и реагировать на них. Но что из этого следует для морали? Такая реакция скорее всего связана не с тем, что может породить какое-то сочувствие или другие феномены нравственного порядка, а просто с некоторым отражением условий собственного существования. Когда взрослый спокоен, условия существования оцениваются как стабильные. Если нет, условия нестабильны, и это, соответственно, вызывает беспокойство. Есть исследования, которые показывают, что ребенок способен оценивать информацию соответствующим образом, еще находясь в утробе матери. В частности, после формирования у плода чувствительности он способен различать состояние матери, когда она говорит на родном или иностранном языке, и в первом случае чувствует себя более спокойно.

Были поставлены многие опыты, направленные на выявление способности реакции одного животного на эмоциональное состояние другого. На их основе Ризолатти даже сформулировал понятие «зеркальные нейроны». Они находятся в отделах мозга, расположенных чуть выше надбровных дуг. Но проводимые опыты в действительности мало что доказывали. От того, что обезьяна приходила в возбужденное состояние, когда видела, что другое животное держит орех, вовсе не следует, что она входит с ним в некоторую эмоциональную связь, что здесь имеет место эмоциональный резонанс в юмовском смысле. Просто животное отражало ситуацию, переносило ее на себя и точно так же хотело иметь орех, как и другая обезьяна.

Тем не менее в литературе по социобиологии собраны многочисленные свидетельства того, что животные способны переживать утрату своих детенышей, чувствовать некоторую неловкость от проявленной в прошлом агрессии (описание Лоренцом поведения гусей, которые как бы «смущались», старались избегать друг друга из-за того, что недавно участвовали в брачном поединке). Кропоткин говорит о том, что животные одного вида не убивают

друг друга и способны даже к более сложным типам поведения, в которых демонстрируется взаимная забота. Описаны случаи, когда собака становится ближе к плачущему ребенку и т. д.

Очень интересный пример сострадания дает поведение дельфинов во время так называемого новозеландского инцидента. Группа дельфинов защищала пловцов от нападения акулы. Дельфины образовали вокруг плавающих людей круг и совершали интенсивные движения, били хвостами по воде, прыгали, не давая акуле осуществить нападение. Поведение дельфинов изменилось только после того, как акула отказалась от нападения и ушла на значительное расстояние. Это удивительный пример проявления сострадания между разными видами. И подобные факты, конечно, нуждаются в объяснении.

Я думаю, что, анализируя примеры сострадания у животных и человека, можно отметить две особенности: высшие животные и человек не могут избежать реакции сострадания, т. е. она осуществляется произвольно. Сострадание вызывается помещением себя в ситуацию другого. Но это, в отличие от того, что полагал Юм, делается не только за счет сознательных усилий, а происходит на основе действия каких-то других психических механизмов. Иначе животные, не обладающие сознанием, не были бы способны к состраданию.

Очевидно, что, когда мы говорим о сострадании, о том, что человек может вникать в ситуацию другого и испытывать к нему жалость, речь идет не столько о качественной природе каких-то нейронов, а об особой функции мозга. Эта функция, конечно, может быть локализована в каких-то особых, известных нам уже областях мозга (части лобных долей, расположенные над бровями). Но дело не в пространственной локализации, а в законах функционирования психики. На наш взгляд, функция, связанная со способностью помещать себя в ситуацию другого неизбежно следует из психической способности ориентации на основе идеального образа. Сама по себе такая способность подробно описана в трудах П.Я.Гальперина⁷.

При ориентировании на основе идеального образа (ориентирование на основе прямых связей) в поле сигналов мозга разыгрывается ситуация будущего действия. В результате этого появ-

⁷ См.: Гальперин П.Я. Введение в психологию. М., 1976.

ляется возможность давать мышцам сигналы разной силы, отвечающие конкретному положению субъекта в пространстве и тому результату, который он стремится достичь. Например, для того, чтобы произвести успешный прыжок на жертву, нужно оценить расстояние (которое в разных случаях различно) и возможное направление движения жертвы. Данная оценка делается на основе идеальной модели, в которой все реальные отношения не просто отражаются, а именно разыгрываются в сигналах мозга в отношении к моменту времени, отнесенному в будущее. Чтобы создать подобную модель, необходимо предварительно отразить существенные, постоянно повторяющиеся свойства пространства и времени, а также создать систему представлений о возможностях собственных действий в этих физических параметрах. В данной интерпретации, собственно, и заключается прорабатывание гипотетических ситуаций нахождения в разных точках пространства, из чего следует и непровольное помещение себя в ситуацию другого. Таким образом, преодолевая собственную субъективность во имя успешной ориентации в нестандартных ситуациях действия, существа, наделенные психикой, в определенной степени преодолевают и свой эгоизм.

У высших животных такие способности ограничены в силу того, что их мышление в целом не понятийно, т. е. в силу того, что субъект не выделяет себя из ситуации действия, в которую он вовлечен эмоционально. Вряд ли животное испытывает, например, альтруистические чувства к своей жертве в силу того, что ситуация в целом подчинена реализации строго определенной цели осуществления успешной охоты. Способности к состраданию, к альтруистическому отношению проявляются у животных лишь тогда, когда в психике не доминирует агрессивная установка.

У человека благодаря понятийному мышлению имеются большие возможности для прояснения ситуации, в которой находится другой. Казалось бы, из этого должна автоматически следовать сильная реакция сострадания. Однако этого часто не происходит в силу той же самой способности мыслить в понятиях. Так как понятийное мышление предполагает разграничение анализа и действия, эмоции (они-то и толкают нас к действиям) по необходимости приглушаются в мыслительном процессе. Более того, они, особенно если речь идет о сострадании, могут сознательно вытес-

няться в силу того, что прагматические цели бытия зачастую требуют использования другого в качестве средства для собственного успешного существования. Это показывает исходную двойственность основания нравственного отношения человека к другому, которое одновременно и утверждается и устраняется за счет развитых способностей мозговой деятельности. Сознание в принципе может работать как в направлении прояснения этих реакций, тогда получается нравственное развитие, так и в сторону их устранения. В последнем случае получается размышление, направленное на оправдание аморализма. Что касается эмоционального резонанса, отнесенного к описанным случаям проявления моральных эмоций, то здесь он вряд ли имеет место. Реакции сострадания проявляются непосредственно, а не на основе того, что мы видим, как страдают другие.

Однако юмовская методология может работать и применительно к описанной ситуации возникновения непроизвольной реакции сострадания. Испытывая такие реакции, человек может стремиться сознательно разобраться в причинах их возникновения. Для этого он вполне может использовать юмовский принцип сравнения, соотнося свои эмоциональные реакции с реакциями других, и сознательно помещать себя в ситуацию другого с целью более точного определения его состояния, соотнесения этого состояния с теми эмоциями, которые, возможно, пришлось бы испытать в этом состоянии самому. В случае нормального нравственного развития человек в конце концов понимает, что постоянное сознательное стремление к устранению реакции сострадания во имя эгоистических целей бытия неизбежно приведет его к конфликту сознания и подсознания, будет сопровождаться разрушением психики.

Наконец возможно и представление об эмоциональной основе морального выбора как непосредственной оценке наших первичных чувств, проявляющихся в конкретной ситуации выбора. Эта ситуация рассматривается в современной этике М.Хаузером. Эмоциональный резонанс здесь также не имеет места, так как моральная реакция опять же проявляется непосредственно. Кроме того, можно еще поставить под сомнение предположение об интуитивной природе моральных чувств, их одинаковой для всех людей моральной основе, ведь каждый человек, осуществляя реальный моральный выбор, уже имеет некоторый опыт нравствен-

ных реакций со стороны других людей, и подвергал эти реакции рациональному осмыслению. То, что выбор во многих случаях оказывается одинаковым, свидетельствует только о схожести условий жизни людей.

Исходя из проведенного анализа различных эмоциональных проявлений при совершении морального действия можно сделать вывод, что идея эмоционального резонанса может быть прежде всего отнесена к сложным ситуациям социального поведения, в котором человек оказывается способным фиксировать типичные поступки людей в типичных обстоятельствах, эмоционально положительно реагировать на то, что он оказался способен поступить в этих обстоятельствах также как и другие. Юмовская методология также вполне применима к ситуации сознательного стремления личности к прояснению своих эмоциональных реакций сострадания на уровне теоретической рефлексии. Она не применима для простых ситуаций действия, где нравственные чувства возникают спонтанно и не вызывают у человека вопросов, где теоретическая рефлексия оказывается по существу не нужна.

В целом можно сказать, что в моральной теории Юма аффекты правильно рассматриваются как действительные побудительные силы всякого человеческого действия. Верно отмечается и роль разума, действующего в направлении прояснения аффектов в связи с установлением действительных свойств предметов. Принцип резонансного возбуждения аффектов одного человека аффектами другого, действительно, позволяет объяснить позитивную направленность нравственных чувств. То, в чем можно упрекнуть Юма, заключено в эмпиризме, в тяготении к тому, чтобы вывести всю мораль из опыта общественного существования отдельного индивида. Хотя Юм и признает роль разделенных различными индивидами общих моральных идей, он мало говорит о фактических механизмах установления их истинности. В этом смысле нормативный пласт морали, связанный с механизмами духовно-практического освоения действительности, ускользает из его внимания.

В данном аспекте показательны рассуждения Юма о возможных ошибках разума, с которых он, собственно, начинает изложение своей моральной теории. Юм говорит о двух возможных ошибках в суждениях, связанных с аффектами и развивающимися

ся на их основе поступками, полагая, что они могут касаться либо неверно предполагаемых свойств предмета, либо ложного представления о способе его присвоения. «Например, я вижу издали плод, который в действительности невкусен, и ошибочно приписываю ему приятный и сладкий вкус. Это первая ошибка. Чтобы достать этот плод, я выбираю такие средства, которые непригодны для моей цели. Это вторая ошибка, и третьего вида ошибок, которые когда-либо могли бы вкратце в наши суждения относительно поступков нет»⁸. Юм полагает, что ошибки такого рода сами по себе не могут свидетельствовать о безнравственном поведении. Следовательно, последнее вообще не имеет прямого отношения к разуму или неразумению. С моей точки зрения, Юм здесь совершенно неправ. Безнравственные основания поведения, соотносимые с подобного рода ошибочными суждениями, заключаются совсем не в том, что человек в принципе не должен ошибаться, а в том, что он допускает некоторые ошибки, игнорируя опыт человечества, заключенный в моральных требованиях и соотносимых с ними инструкциях технологического характера. Например, предлагая кому-то по незнанию для употребления в пищу ядовитые грибы, человек нарушает нравственное требование, ответственного поведения при употреблении пищевых продуктов, способных вызвать отравление. Моральные нормы требуют произвести тщательный отбор таких продуктов в соответствии с разработанными обществом нормативами и полагают, что, используя такую пищу и предлагая ее другим, вы добровольно принимаете на себя ответственность за возможные последствия ваших действий. Неразумное обращение с соответствующими нормативами, преступная самонадеянность вполне могут быть здесь причиной безнравственного поведения.

⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 501.

Библиография

1. *Виноградов Н.Д.* Философия Дэвида Юма. Ч. 2: Этика Дэвида Юма в связи с важнейшими направлениями британской мысли. М.: Изд-во ЛКИ, 2011.
2. *Гальперин П.Я.* Введение в психологию. М.: Изд-во МГУ, 1976.
3. *Нарский И.С.* Дэвид Юм. М.: Мысль, 1973.
4. *Хаузер М.Д.* Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М.: Дрофа, 2008.
5. *Хомский Н.* Язык и мышление. М.: Изд-во МГУ, 1972.
6. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996.
7. *Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. В.С.Швырева // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996.
8. *Norton D.F.* David Hume: Common Sense Moralist. Skeptical Metaphysician. Princeton (N.J.): Princeton Univ. Press, 1982.

О.П. Зубец

Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я¹

Юмовская утрата Я, идентичности человека, **Self** в первой книге «Трактата о человеческой природе» и своеобразное воскрешение **Self** во второй книге непосредственно в связи с понятием гордости может рассматриваться как особый способ постановки проблемы возможностей гносеологического и аксиологического начал в конституировании морального субъекта. Юм стал тем мыслителем, который выразил и развил идею гордости в ее связи с идентичностью человека или чувством самости. В результате понятие гордости заняло в системе его идей совершенно исключительное место, а его теоретическое рассмотрение стало своеобразной вершиной в самой истории данного понятия. В нем произошло некое слияние двух наблюдаемых в истории культуры и философии пониманий гордости, одно из которых рассматривает ее, в первую очередь, как гордость чем-то – собственным качеством или владением, а в другом гордость есть исходное, первичное утверждение себя как ценностного субъекта. Юм своеобразно замкнул эти понимания друг на друга, таким образом воспроизводя тот круг самодостаточно-

¹ Данная статья не претендует на историко-философское исследование юмовского понимания гордости, которое имеет богатую традицию и своих законодателей. Речь идет, скорее, об обращении к проблематике, скрывающейся за юмовским рассмотрением. В связи с этим автор допускает некоторые терминологические вольности, каждая из которых, впрочем, может быть отдельно рассмотрена и обоснована. Кроме того, несмотря на неоднократное обращение к английскому варианту текстов Юма, автор делает упор на движении идей, не рассматривая неизбежные проблемы перевода в качестве препятствий для понимания общей направленности мысли философа.

сти, который сформулирован еще у Аристотеля при определении добродетели и добродетельного человека и который, видимо, присущ любому философскому анализу морали, акцентированному на ее субъекте. В своем обосновании фундаментальной роли гордости Юм закономерно противопоставит и христианскому видению ее в качестве корня и матери всех грехов (он открыто формулирует это противостояние и, более того, раскрывает гордость в качестве основы всякой добродетели), и гоббсовскому отказу от гордости в качестве основания мира (в силу того, что она присуща немногим и несовместима с идеей равенства: в результате Гоббс отдает вынужденное предпочтение страху).

Тождество личности становится предметом рассмотрения Юма в двух перспективах: «поскольку оно касается нашего мышления или воображения» и «поскольку оно касается наших аффектов или нашего отношения к самим себе»². Тождество первого рода аналогично тому тождеству, которое приписывается растениям и животным, то есть оно есть тождество человека как природного существа. (Юм оговаривает, что его появление связано, в том числе, с такой особенностью воображения, которая комбинирует части восприятия применительно к общей цели, общему назначению³, таким образом намечая связь тождества Я с целеполаганием). В перспективе мышления и воображения невозможно «уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий...»⁴. Появление в юмовском рассмотрении аффектов гордости и униженности кардинальным образом меняет направленность взгляда: это уже не взгляд человека, смотрящего на себя так же, как он смотрит на любой объект внешнего мира и в результате обнаруживает в себе многообразную череду впечатлений и идей, то есть остающегося в отношении к познанию классическим познавателем. Гордость и униженность настойчиво и определенно указывают на свой объект, на Я (Self) независимо от многообразия и разнокачественности вызывающих эти аффекты причин. Это напоминает то, как стрелка компаса нацелена на север независимо от изменения положения компаса. В результате Я, эта точка притяжения, отличается посто-

² Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели; вступ. ст. и примеч. И.С.Нарского // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 367–368.

³ См. там же. С. 372.

⁴ Там же. С. 351.

яньством по отношению к множеству связей с миром, причем самой постоянной чертой включенных в эти связи явлений мира становится их принадлежность Я: слово «мой» является наиболее существенным для того, чтобы нечто стало причиной гордости или униженности. В результате в пространстве аффектов и отношения к самому себе Я выступает уже таким объектом гордости, который сам является своеобразным основанием ее возникновения, с одной стороны, а с другой – обнаруживаемым, если не конституируемым посредством данного аффекта.

Юм в своих рассуждениях отталкивается от анализа гордости внешним объектом (причиной), но постоянно рассматривает гордость через соотнесенность с Я в качестве ее условия и предпосылки. Он начинает с простой констатации, что гордость, будучи аффектом, порождается приятными объектами, имеющими к нам отношение, при помощи ассоциации идей и впечатлений, а неприятные объекты вызывают униженность. Но ограничения, вносимые далее в это общее утверждение, существенно преобразуют его. Во-первых, отношение между приятным объектом и человеком должно быть тесным, близким, то есть объект должен быть связан с человеком некоторым особым образом, не случайно. Второе ограничение касается исключительности, редкости данного объекта. При этом Юм оговаривает, что подлинным объектом аффекта является наше Я. Таким образом, гордость связана с уникальностью, с одной стороны, чего-то внешнего, но с другой – и это наиболее существенно – с уникальностью, «редкостью» Я. Третье ограничение связано с тем, что приятный предмет должен быть заметен и очевиден и для других – Юм опять возвращается к внешнему источнику гордости. Но четвертое ограничение снова возвращает нас к человеческому Я как ее первичному источнику: «То, что случайно и непостоянно, доставляет нам мало радости и еще меньше гордости»⁵. Критерием длительности выступает сам человек, для него самое постоянное и длительное – это он сам, именно в сравнении со своим Я определяется постоянство, а значит, и воздействие на гордость того или иного предмета или явления. Таким образом, даже если гордость и порождается чем-то внешним, то только в его соотнесенности с Я. Точно так же и роль оценки извне, другими людьми определяется значимостью этих людей для

⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 422.

Я и совпадением их оценки с моей собственной. Гордость, таким образом, рождается первичностью моего Я по отношению к воздействиям мира на меня, и она же является формой обнаружения, конституирования Я. Пятое ограничение заключается в воздействии общих правил, тем не менее и тут Юм оговаривает значение уникальности опыта каждого и значимости общего лишь в соотнесенности с собственным Я. «Как бы ни уважал человек любое качество, рассматриваемое отвлеченно, но если он сознает, что не обладает им, похвалы всего света в данном отношении не доставят ему никакого удовольствия, потому что они не в состоянии будут повлиять на его собственное мнение о себе»⁶.

Данное рассуждение Юм заканчивает пассажем о том, что наиболее гордые и наиболее имеющие к тому основания люди не всегда самые счастливые, а униженные не всегда самые несчастные. «Какое-либо несчастье может быть реальным, хотя причина его и не имеет отношения к нам; оно может быть реальным, но не из ряда вон выходящим; реальным, но незаметным для других; реальным, но не постоянным; реальным, но не подходящим под общие правила. Такие бедствия не преминут сделать нас несчастными, хотя они и не способны ослабить нашу гордость»⁷. Таким образом, гордость выступает в качестве некоторого фундамента человеческой независимости от случайностей и удручающих мелочей жизни, противостоит всему, что стремится умалить значение человеческого Я, его самость.

Идея, соответствующая гордости как аффекту, есть идея нашего Я. И именно эта идея неизменно вызывается этим аффектом. «Благоприятная идея нас самих» и есть тот последний объект, в котором гордость как аффект находит свою последнюю причину, сколько бы ни шла речь о наличии вызывающих ее внешних объектов. Существенные для гордости исключительность и постоянство объектов обретают смысл лишь в качестве собственных исключительности и постоянства.

Юм уделяет особое внимание оправданию гордости, что понятно на фоне традиционного христианского неприятия ее. (Следует отметить, что, хотя в цитируемом нами академическом переводе Юма гордости противостоит униженность, речь идет о слове, пере-

⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 454.

⁷ Там же. С. 424.

водимом в христианской традиции как смирение – это «humility».) В основе этого оправдания лежит рассмотрение связи гордости с добродетелью, явно противостоящее христианскому. Юм говорит о добродетели как о том, что возбуждает гордость (еще в большей степени, чем внешние объекты), а о пороке как о вызывающем униженность, которую принято считать добродетелью (правда, обозначаемую как смирение). Как бы игнорируя суть спора, Юм заявляет: «Я замечу, что понимаю под *гордостью* то приятное впечатление, которое возникает в нашем духе, когда сознание нашей добродетели, красоты, нашего богатства и власти вызывает в нас самоудовлетворение. А под *униженностью* я понимаю противоположное впечатление. Ясно, что первое впечатление не всегда порочно, так же как второе не всегда добродетельно. Самая строгая мораль позволяет нам чувствовать удовольствие при мысли о великодушном поступке, и никто не считает добродетелью бесплодные угрызения совести при мысли о прошлых злодеяниях и низостях»⁸. Последнее вполне заслуживает возражения – строгая мораль порой весьма близка именно к таким оценкам. Но важно обратить внимание на перечень, в котором в одном ряду оснований гордости стоит и добродетель и богатство. Для Юма качества предметов или явлений, вызывающих гордость, несущественны перед самой обращенностью человека на самого себя в чувстве самоудовлетворения.

Второй аргумент в оправдание гордости – ее значение для деятельности человека, для его смелости и предприимчивости. В этом смысле, как считает Юм, лучше переоценить собственное достоинство.

Третий путь аргументации основан на утверждении, что «наши собственные ощущения также определяют добродетельность или порочность какого-либо качества, как и те ощущения, которые оно может вызвать у других»⁹. Поэтому, хотя гордость и может быть неприятна для других, тот факт, что она всегда приятна для нас (а собственная скромность часто вызывает в нас неловкость), является решающим.

Для Юма важно соответствие гордого сознания собственного достоинства и наличия ценных качеств. Сама возможность совпадения гордости и «бытия достойным ее», пожалуй, один из глав-

⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 428.

⁹ Там же. С. 762.

ных аргументов в ее обосновании. Юм, в данном случае, выявляет момент, который был для Аристотеля определяющим – считать себя достойным великого, будучи этого действительно достойным. (Впрочем, переоценка себя, по Юму, все же лучше – ведь давая веру в себя и толчок к деятельности, она способствует и изменению человека, успеху его начинаний.) Смирение может вменяться человеку лишь в качестве чего-то внешнего, невозможно вменить в качестве обязательной полную искренность в данном отношении. Гордость, наоборот, будучи неподдельной и искренней, хорошо обоснованной и в то же время скрытой, характерна для человека чести. Она скрыта, но проявляется в великих поступках и чувствах (и «по праву гордый» Аристотеля пассивен и празден в ожидании достойного великого). «Все, что мы называем *героической доблестью* и чем восхищаемся как величием и возвышенностью духа, есть не что иное, как спокойная и твердо обоснованная гордость и самоуважение...»¹⁰. А проявление гордости и высокомерия неприятно другим людям лишь потому, что оскорбляет их собственную гордость, рождает в них неприятный аффект униженности.

Порой великие дела гордых мира сего приносят страдания и разрушения, и тем не менее блестящие черты их виновников вызывают в нас восторг, побеждает более сильная и непосредственная симпатия.

Наиболее существенной в рамках данного рассмотрения является идея Юма, что аффект гордости («*passion of pride*») воспроизводит, порождает идею самости («*the idea of self*»). Гордость у Юма укоренена в таком отношении к Я, которое обнаруживает его не в результате познания (гордость есть не познающее, а эмоционально утверждающее, задающее начало): Я не выводится из «есть», подобно тому, как из суждений со связкой «есть» не выводится должное. Если обратиться к этой знаменитой идее Юма – в ее формулировке он использует глагол «*get*» – **можно сказать, что мы не можем получить идею Я из описания наличествующей реальности, из ее познающего восприятия. Невозможно обнаружить тождественное Я как познаваемую данность, как наличную вещьность. В познании Я есть связка впечатлений и идей – и единственная возможность конституировать или обнаружить иное, единое Я как самость заложена в выходе за пределы познания, за пространство наличного. Аффект**

¹⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 765.

гордости задает особую возможность, в которой Я обнаруживается во внепознавательной перспективе, в которой оно предшествует личному бытию и в которой наибольшую значимость обретает переход от должного к сущему. Юм отмечает, что гордость собой является основанием стремления человека не унижаться до грязного и злодейского поступка, «из-за которого он может опуститься, став ниже того представления о себе, которое имеется в его воображении»¹¹. Без соотнесения с собой, с собственным Я (а гордость воспроизводит и утверждает это соотнесение) человек был бы совершенно пассивен и нечувствителен¹². Для Юма это есть условие возникновения не познающего, а поступающего Я, более того – поступающего на основе определенного отношения к себе, задаваемого гордостью.

Аффекты гордости и униженности нацелены на Я как на свой объект: сама эта направленность от множества причин не способна задать ни тождество, самую личность, ни её субъектность. От мышления и воображения Юм переходит к аффектам и к «благоприятной идее нас самих» – то есть к сфере оценок, но для прорыва к идентичному, тождественному Я требуется нечто фундаментально иное. Этим иным, этой основой самости, преодоления распада на множество, пусть и данное в виде связки, может быть такое пространство, в котором сам человек существует исключительно в качестве единственности, а в силу этого и центральности. Это пространство поступка. В юмовском понятии гордости оказываются сочленены два момента: этот аффект и конституирует идею я (указывает не некий единый центральный объект), и лежит в основе способности совершать поступки. Именно в поступке человек является не познающим, отражающим мир, а взламывающим его во всей его непознанности. Порождаемая гордостью *благоприятная идея нас самих* позволяет человеку доверять себе и взять на себя решение о совершении поступка, которое принципиально не может быть основано на полноте знания ситуации, всех последствий и результатов, возможных оценок, успешности действия, поведения других вовлеченных в него людей и т. д. Таким образом, сама возможность поступания определяется перенесением акцента с мира и познания мира на субъекта поступка, гордым низвержением мира. Признание

¹¹ Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы / Пер. с англ. Е.С.Лагутина // Юм Д. Указ. изд. С. 611–612.

¹² См. там же. С. 616.

«моим» не только некоторых явлений мира, но признание моим поступка есть принятие на себя ответственности: принятие на себя ответственности за все многообразие последствий поступка (признание их своими), а в сущности, с учетом бесконечности взаимосвязей мира, (когда случайное убийство бабочки может повернуть весь ход истории) – за весь мир, является не некоторым отдаленным следствием моральной субъектности, но формой ее заданности. Это принятие ответственности стоит по ту сторону познания, отрицает его в качестве начала человеческого существования и, в определенном смысле, предшествует ему. Идеи, представления, возникающие в результате познания, не могут, по Юму, сами по себе стать мотивами и основаниями поступков: для этого нужны эмоции, аффекты. В этом отношении, как показывает Э.Рэдклифф, Юм чрезвычайно серьезно относится к понятию личности, характера, аффективной природы, диспозиции субъекта¹³. Аффекты гордости и униженности не являются мотивирующими в том смысле, в каком являются мотивирующими любовь и ненависть. И тем не менее Юм неоднократно отмечает, что гордость есть необходимое основание человеческой способности совершать поступки. Значит, речь идет не о порождении мотивов, не о том, как действуют иные аффекты, а о совершенно особом основании поступания, заключающемся в самой способности человека поступать от себя, на основе благоприятной идеи Я¹⁴.

¹³ См.: *Radcliffe E.S. Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate // Hume Studies. 1999. Vol. XXV. № 1&2, Apr./Nov. P. 113.*

¹⁴ Само познание становится в этом ином пространстве поступком в одном ряду с другими. В суждении «Я познаю» выражено отношение не только гносеологической, но и аксиологической, можно даже сказать – этической природы. Отношение между Я и познанием есть отношения между Я и деятельностью, поступком, обладающее всеми теми же свойствами, какими обладает отношение «Я поступаю». Иными словами, конституируемое в познании как поступке Я есть то же самое Я, что и конституируемое в качестве субъекта поступания, в той мере и в силу того, что и познание есть поступок. Движение Юма от отказа от идентичности Я в книге, посвященной познанию, к конституированию Я в качестве некоторого объекта, центра, притягивающего взгляд, посредством гордости и униженности как аффектов во второй книге, посвященной аффектам, и наконец – к обретению идентичности, единственности Я в качестве поступающего, то есть морального субъекта, посредством гордости как необходимого основания поступания, позволяет и познающему субъекту обрести свою идентичность и единственность в том, что само познание есть также поступок. Таким образом, идентичность Я как морального, поступающего субъекта обеспечивает идентичность Я как чувствующего и познающего.

Субъект морали принципиально единственен – он становится субъектом морали лишь в тот момент и лишь в силу того, что рассматривает себя в качестве ответственного за собственный поступок – а значит, за само свое бытие субъектом. Между поступком, понимаемым как то, за что Я несу ответственность, под чем я подписываюсь, считаю своим, собой, и миром невозможно провести границу – иными словами, Я не может задать свою ограниченность и совпадает с горизонтом ценностного видения. Мир не-Я не может выступать для меня как чужая субъектность в силу того, что сама субъектность не задается знанием. И если я могу знать о существовании других людей, это не значит, что они возможны как субъекты в том пространстве, которое построено на моем авторстве. Если я ставлю свою подпись под статьей, это в том числе означает, что у нее нет и не может быть иного автора.

Поступание включает в себя и особый способ существования Я в том отчуждаемом поступке, который с момента совершения уже не принадлежит этому Я, становится объектом оценок и переоценок, распадается на множество следствий и результатов, вписывается в разнообразные цепи причин и следствий, в социальную и природную жизнь, вплоть до механического уровня бытия. И, тем не менее, он остается моим, он мой несмотря на то, что он уже принадлежит отчужденному, вещному миру, что от меня уже ничего не зависит ни в социальном, ни в природном смысле. И, тем не менее, я ответственен за него, это мой поступок. Но раз так – то единственная возможность взять на себя ответственность – это отказаться от очерчивания границы между тем, за что я ее несу, и тем, за что не несу, на основе того, что что-то зависит от меня, а что-то нет. Пока Я есть субъект, от меня зависит все в мире, так как я своей субъектностью и задаю его, это – мой мир. Через это признание своим того, что уже не зависит от Я в том смысле зависимости, который воспроизводится в сфере природной и социальной детерминации, через это признание – то есть через поступок – Я присваивает себе мир.

Я не совершаю поступки в том смысле, как если бы Я существовало и помимо них, но иногда их совершало. Только в поступании Я и существую как идентичность, как целостность, а не связка впечатлений, воспоминаний, отношений и идей. Обращенный на себя через познание, человек обнаруживает лишь это многообра-

зие, лишенное единства. Аффекты, вызванные множеством причин, хотя и указывают на некий единый объект, но конституируют его по-прежнему как множественность – так как отталкиваются от множества того, что является моим: их причинами могут быть и мой дом, и мои добродетели, и бесконечное число моего. Это движение от мира в многообразии его отношений со мной не способно конституировать единое я. Оно порождает лишь множество Я – щедрого Я, Я, владеющего хорошим домом, талантливое Я, мужественное Я, и т. д. И лишь принципиально иная направленность конституирования Я способна задать его единственность и идентичность – это такая направленность, в основе которой само Я, выступающее в качестве абсолютной центральной исходной точки. Она воспроизводится в совершении поступка, в поступании. И дом, и добродетель могут быть моими, но они могут существовать и не будучи таковыми. И лишь поступок есть исключительная форма осуществления моего Я. Мой поступок принципиально не может принадлежать другому. Это своего рода высшее воплощение *моего*.

Человеческая способность поступать позволяет выйти за пределы эпистемологического мира. Обращение к Я как поступающему Я меняет само понятие гордости: преобразует аффект гордости, нацеленный на свой объект наряду с униженностью, в гордость как конституирующую единое Я – именно в таком качестве она становится ценностью. Данный переход и обнаруживается при анализе того, в какой точке происходит в юмовском рассуждении разведение гордости и униженности. Гордость, существующая в паре с униженностью, связана с направлением в движении чаши весов – удовольствие–неудовольствие, лучше–хуже. Юм продолжает и иную традицию понимания гордости, наиболее полно воплощенную в образе величавого или гордого человека в «Никомаховой этике» Аристотеля. (Хотя этих двух мыслителей традиционно противопоставляют в отношении понимания самости человека.) Не случайно одним из общепринятых переводов аристотелевского *megalopsychos* является *pride man*, гордый человек. Речь в данном случае идет о гордости не как результате сравнения и не как гордости чем-то, а как об изначальном, предшествующем всякой оценке, отношении между бытием Я и сознанием Я – гордый человек считает себя достойным великого, будучи этого достойным. Это особенный

благоприятный (словами Юма) взгляд на себя, соответствующий некоторой реальности моего Я – но особой реальности, не тождественной ни наличному бытию, ни нормативно заданному идеалу. Быть достойным великого не означает ориентацию на предзаданный масштабный образец или норму поступка – в этом смысле для величавого нет ничего великого: именно так это несколько раз повторяет Аристотель. Более того, он восклицает: «В самом деле, чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого?» – нет ничего такого, что господствовало бы над ним в его поступках: он достоин великого, которое совершает сам и от себя. Он велик настолько, что нет ничего вне него, что могло бы заставить его поступать не от себя.

Одним из коробящих нововременное моральное сознание является утверждение Аристотеля, что величавый-гордый ценит своё благодеяние и не ценит благодеяние другого. Специальное рассуждение Аристотеля о благодеянии позволяет понять этот тезис: в девятой книге «Никомаховой этики» Аристотель дает неожиданное философское объяснение описанной особенности величавого: «Причина в том, что для всех бытие (*to einai*) – это предмет избрания и приязни (*haireton kai phileton*), а бытию мы причастны (*esmen*) в деятельности (т. е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (*energeiai*) создатель – это в известном смысле его творение (*ergon*), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо что человек есть в возможности (*dynamei*), его творение являет в действительности (*energeiai*). Вместе с тем, если для благодетеля связанное с его поступком прекрасно и поэтому радуется ему в том, в ком [сказывается], то для того, кому оказано благодеяние, в оказавшем его нет ничего прекрасного, разве только полезное, а в этом меньше удовольствия и основания для дружеской приязни»¹⁵. Само «*есть*» – то есть бытийственность человека дается ему через его индивидуальное поступание, через творение. Поступая, человек становится причастным бытию (то есть он причастен бытию своей субъектностью), которое есть предмет приязни и избрания – то есть, поступая, человек оказывается не познающим, а моральным Я, но и поступать он может

¹⁵ Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В.Брагинской // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 255. (EN, 1168a 6–9).

только будучи моральным субъектом. И это не круг, а целостность – бытие моральным субъектом, бытие человека и поступание есть одно и то же. Эта цельность проявляет себя через целый ряд закольцованностей: добродетельный поступок есть поступок, совершаемый добродетельным человеком, а добродетельный человек есть тот, кто совершает добродетельные поступки. Но поступок и человек есть тождество, подобное тождеству творца и его творения, – одного нет без другого и одно определяет другое. Другим проявлением этой исходной целостности является обнаруживаемая у Юма следующая закольцованность: гордость конституирует Я, но сама гордость порождается тесным соотношением некоторого явления (причины гордости) с Я. Эта целостность-закольцованность выражает принципиальное отсутствие в Я однолинейного разделения на субъект и объект, на познающее и познаваемое, причину и следствие, оценивающего и оцениваемого. Более того, гордость выражает центрированность ценностного мира на единственное Я. Отдавая первенство бытию Другого, человек не может бытийствовать. Бытие человека осуществляется в собственном поступке, поэтому никакой симметрии или уравненности между Я и Другим не может быть. Гордость устанавливает именно этот аристократический базис бытия ценностным субъектом. Возможно, именно принципиальное неравенство Я и Другого является исключительной особенностью морали, выражающей ее внеприродную и внесоциальную суть, ее специфику. Я, моральный субъект, возможен исключительно как единственность и центральность в ценностном мире: моя ответственность в поступке не может быть никому и ничему делегирована, мой поступок не может быть совершен никем иным. И оценить поступок другого можно только в качестве своего, через включение его в систему собственной свободы–ответственности. Я присваиваю себе поступок другого и таким образом устраниваю Другого. Если бы Я стремилось отделить сферу своего и своей ответственности от такой же сферы Других – его ценностное пространство стремилось бы к нулю, к небытию. Стремление к бытию есть присвоение миру звания «мой» (в этом и сходятся Юм и Аристотель), что предполагает устранение Других как равных себе и воспроизведение их как собственного произведения. Хотя Юм и говорит периодически о роли мнения других для аффекта гордости, тем

не менее очевидная смысловая доминанта в разделе, посвященном гордости и униженности, падает не на Других, а на Я непосредственно или опосредованно: через «Мой».

Юм схож с Аристотелем в том, какую роль они отдают отношению человека к себе. Гордость у Юма есть способ такого отношения человека к себе, который задает или обнаруживает его в качестве единственного, центрального Я (подобного аристократическому величавому Аристотелю): но особой проблемой для Юма является поиск такого Я, который не распался бы на множество идей и восприятий, но чья единственность выражалась бы в идентичности, самоидентичности, самости: то есть такого Я, которое, как он показывает, невозможно найти в сфере мышления, в сфере познания, так же как невозможно вывести его из фактических суждений. Ряд направлений мысли и настроений Юма конкретизируют данную проблематику.

Юм показывает, что невозможно говорить о гордости отдельными явлениями или вещами самими по себе: в гордости главное – не материальный субстрат, а то, что это *мое*, что вещи, качество или поступок есть мои, есть Я, есть мое бытие. То есть гордость, в сущности, есть гордость бытием и утверждение его, отождествление себя с бытием. Тогда как униженность или смирение, есть умаление бытия, несмотря на то, что этот аффект также определен воспроизведением тесной связи некоего явления с Я, тоже основан на отношении причины к Я, на моем. В какой момент рассуждения происходит различие, разведение гордости и униженности (смирения) у Юма? Он начинает говорить о гордости и униженности с констатации их простоты и невозможности их определения – ни с помощью бесконечного количества слов, ни с помощью столь же бесконечного числа примеров. Он также утверждает, что у них есть один объект – Self, Я (на этом этапе это Я – последовательность связанных идей и впечатлений). Далее происходит содержательное различие двух аффектов на основе понятия «advantageous»¹⁶ – в зависимости от того, лучше или хуже наша идея о себе, мы испытываем тот или иной из этих аффектов. Впрочем, это слово может быть переведено так же, как «предпочтительный», «выгодный», «благоприятный»... Основанием различения позитивного и нега-

¹⁶ Интересно, что сами гордость и униженность оказываются в некоторой степени порожденными предпочтительностью той или иной идеи о Я.

тивного, восходящего и нисходящего значения нашей идеи о себе могут быть разноплановые явления, в том числе общепринятые представления о хорошем и плохом, полезном и вредном, достойном и недостойном. Но даже и в этом случае, как подчеркивает Юм, важно, чтобы эти представления были значимы для Я, авторитетны для него. Таким образом, само Я необходимо не только для возникновения аффектов, но и для их различения. Без идеи Я они возникнуть не могут. Но Я, рассуждает Юм, – лишь объект, а не причина, так как если бы оно было причиной, то два аффекта аннигилировали бы друг друга. Иными словами, если бы Я было причиной гордости и униженности, то между ними не было бы различия. Так Я получает статус не причины, а объекта аффекта (*passion*): **существует некоторая причина, которая порождает гордость или униженность, которые, будучи порождены, немедленно направляются на свой объект, на Я, и таким образом порождают идею Я.** Таким образом, идея Я порождается аффектами (страстями) гордости и униженности. Но ничто в мире – человек или вещь – не могут влиять на нас иным образом, как через наш взгляд на самих себя, *with a view to ourselves*, через отношение к себе: порождение идеи Я оказывается невозможно без замкнутости на это Я. Так и Другой может обрести бытийственность (ценностную) только через мое обращение на свое Я – таким образом, ценностный мир обретает свои закольцованные формы – то есть отождествляется с Я, замыкается на Я. Отнестись к Другому можно только отнесясь к себе. *Мое* есть то единое, что объединяет все явления, являющиеся причиной гордости. Я причиняет гордость через такое отношение вещей и явлений к себе, которое выражается в их принадлежности мне. Таким образом, хотя Я, по Юму, есть не причина, а объект гордости, опосредованным образом Я является ее причиной – а в результате – причиной самого себя. Невозможность обойти Я, не замечать его, *look beyond self or that individual person*, заложена, по Юму, в первичной конституции сознания (*primary constitution of the mind*).

В пятой главе второй части Юм начинает сначала говорить о гордости. Вот это место: «Гордость – особая эмоция, для которой природа предназначила особую идею – а именно идею нашего Я, неизменно вызываемую ею». Но далее он повторяет: «с униженностью дело обстоит совершенно так же, как с гордостью»; «Сказан-

ное мной о гордости одинаково приложимо и к униженности»¹⁷. Если это так, то не только гордость, но равно и униженность конституирует идею Я – но такую идею, которая все же распадается на множество, соответствующее множеству вызывающих аффекты причин. *Моё* не способно задать единое Я.

Есть ли у Юма положения, которые позволили бы развести гордость и униженность в отношении Я? Подобное разведение гордости и униженности происходит в пространстве морали. Собственно говоря, они разведены в своем ценностном положительном и отрицательном качестве уже на до-моральном уровне – на основе различия удовольствия и неудовольствия. Но при этом Юм неоднократно подчеркивает, что у них один и тот же объект, то есть они как бы разноокрашенными стрелками указывают на одно и то же, порождая идею Я. Разведение гордости и униженности *по объекту* происходит уже в пространстве морали: дело не в том, что гордость в этом пространстве, как указывают исследователи Юма, является уже принципиально иной, выступает в качестве добродетели, величия духа, наряду с мужеством и др. Самым важным является то, что сама позитивная оценка гордости определяется не тем, что она в качестве причины имеет удовольствие, в отличие от униженности, а тем, что ее объект обладает новым качеством – не оценивающего, а поступающего. Гордость – и Юм неоднократно и эмоционально подчеркивает это – позитивна именно потому, что позволяет Я поступать, совершать поступки. В ценностной истории понятия гордости именно такое понимание ее соотносится (вплоть до противопоставления в христианстве) с гордостью «чем-то». Юмовское понимание в данном случае созвучно тому понятию гордости, которое задает Кант, считающий высококую самооценку долгом человека перед самим собой, а гордость – тем, что дает основание человеку действовать даже в условиях невозможности действовать совершенно. Уверенность в собственной моральной ценности, гордость способностью следовать абсолютному моральному закону Кант называет моральной гордостью (*arrogantia moralis*). Именно гордость как позиционирование себя в качестве исходного начала, в качестве субъектности – позволяет человеку поступать не ситуативно, то есть исходя не из познания всех детерминирующих ситуацию и ее смысл обстоятельств, в том

¹⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 418.

числе и непредсказуемых и непознаваемых, а задавая ситуацию, ее смысл самим своим поступком, поступать тогда и именно тогда, когда поступок возможен только в силу принятия личного решения, а не в результате внешней необходимости (даже если она выражается совокупностью норм). В ценностно-деятельностном отношении (а другого пространства Я не может быть) Я является изначальной причиной мира, то есть той точкой, в которой возникает моральный субъект – свободный в качестве *начала* причинной цепи и ответственный в качестве начала *причинной* цепи. Гордость отличается от униженности, в первую очередь, тем, что ставит Я в положение субъектности – возвышенности, исключительности, единственности, делает его точкой схождения и исхождения, и в этом смысле дает ему способность поступать – о чем говорит и христианская традиция (которая видит гордыню в том, что человек претендует на поступание «от себя», считает себя автором, то есть творцом, поступка), и Юм, и Кант.

Различение гордости и униженности проходит по линии разведения эмоции и ценности, а основанием его является способность человека совершать поступки. В «Исследовании об аффектах» Юм утверждает, что «...гордость и униженность – чистые эмоции души, не сопровождаемые каким-либо желанием и не побуждающие нас непосредственно к действию»¹⁸ – в отличие от любви и ненависти. Но в «Трактате» он пишет: «...все великие поступки и чувствования, которые возбуждают восторг в человечестве, имеют своим основанием не что иное, как гордость и самоуважение»¹⁹. Далее следует важное утверждение, что «ценность гордости, или самоуважения, проистекает из двух условий: полезности и приятности этого аффекта для нас; в силу этого гордость делает нас способными к деятельности и в то же время дает нам непосредственное удовлетворение»²⁰.

Гордость и униженность не побуждают нас непосредственно к действию в качестве чистых эмоций души, но гордость (и в этом ее ценность, ее заслуга) «делает нас способными к деятельности» – именно здесь проходит разграничение между гордостью

¹⁸ Юм Д. Исследование об аффектах / Пер. с англ. В.С.Швырева // Юм Д. Указ. изд. С. 196.

¹⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 764.

²⁰ Там же. С. 765.

и униженностью. Можно сказать, что если и гордость и униженность имеют своим единым объектом Я, Self, то только гордость преобразует его в действующее начало, когда «мое» становится не только основанием конституирования идеи Я на основе соотношения источников удовольствия и неудовольствия с некоторым единством, но и основанием действия, про которое мы также можем сказать, что оно «моё».

Существует ли отличие между тем «моё», которое превращает некоторое явление (вещь, добродетель, человека) в причину аффекта, и «мой», применяемое к поступку? Во-первых, поступок также может быть причиной аффекта гордости или униженности и посредством них может конституировать Я. Человек гордится своим поступком или стыдится его, и аффект гордости или униженности имеет своим объектом Я, распадающееся на Я всего многообразия поступков. В этом поступок не отличается от любой другой причины аффекта и принадлежит тому миру, который воздействует на нас, миру, который условно можно было бы отнести к пространству Не-Я. То есть мой поступок выступает причиной гордости или униженности точно так же, как такими причинами оказываются многочисленные явления, не тождественные мне, чье существование и оценка зависят не только и не столько от меня. Но «мой» в отношении поступка имеет и иной смысл – иное направление, принципиально отличающее его от причин аффекта, для которых Я есть объект. В этом «мой» Я выступает уже в качестве субъекта, автора, творца. Он как бы указывает на себя самого, говорит – «это есть Я», а не нечто иное по отношению ко мне. И в этом случае причиной гордости как ценности или самоуважения становлюсь я сам. Впрочем, отличие, рассмотренное таким образом, не кажется явным, так как для того, чтобы нечто в мире – вещь, качество и т. п. были моими, они также должны находиться в стремлении к более тесной, интимной связи со мной – и Юм многократно подчеркивает важность такой связи для появления аффектов гордости и униженности, предел же ее есть я сам, подобно тому, как, на что указывает Юм, я сам являюсь для себя наиболее длительно существующей данностью. Также и я сам являюсь для себя данностью наиболее интимной. Поступок достигает такой интимной близости с Я, в которой они неразделимы. (Когда человек отрицает свою интимную связь с

поступком, он, в сущности, выражает лишь отсутствие себя как субъекта.) Еще одно различие «моего дома» и «моего поступка» заключается в том, что Я, конституированное аффектом, остается связкой, набором многочисленных Я – владельцев домов, профессиональных достижений, эстетических достоинств и т. п. Здесь нет иного основания для единственности и идентичности Я, кроме единого аффекта, который направлен на него как на объект. Единственность и идентичность возникают лишь тогда, когда Я становится моральным субъектом, то есть совершает «мои поступки». Дом и таланты могут принадлежать и Другому, но поступок как явление морали является таковым исключительно в качестве моего, он принципиально неотчуждаем. Хотя, конечно, свершённое или несвершённое мной включается в пространство бесчисленного количества факторов, взаимосвязей, воздействие и логика которых мне не принадлежат, и более того – принципиально не могут мне принадлежать. В этом смысле мой поступок не является моим (в данном случае, он мой в гораздо меньшей степени, чем принадлежащая мне вещь, так как я им уже не могу распорядиться), что только выявляет то особое в нем, что и делает его поступком – его сотворенность мной и тождественность мне именно в этом – в том, что никакие связи и содержания мира не способны разрушить моего поступающего Я. Я могу владеть домом, подобно другим, распоряжаться им и даже продать. Но поступок является поступком только в качестве моего – и в этом его неотчуждаемость. Именно в силу этого в пространстве морального поступания Я является центром – единственностью, а не связкой восприятий. И хотя поступки могут быть самыми разнообразными и характеризовать меня содержательно совершенно по-разному – и тогда при этом движении к Я извне через аффект гордости и униженности мы получаем опять же ту же связку, букет восприятий и идей – в движении от Я к поступку Я выступает в целостности, как единое начало. И гордость именно в качестве условия совершения поступка выступает действительным основанием идентичности Я.

Итак, гордость конституирует не просто Я (в этом она не отличается от униженности), а Я, способное к поступку, порой и к великому поступку – то есть морального субъекта (*moral agent*). Юм вкладывает в понятие добродетели то, что она ведет к дей-

ствию²¹. Тогда гордость является условием всякой добродетели, так как необходима для совершения действия через идею Я. Таким образом, отличие гордости от униженности имеет развитие: гордость (или самоуважение) не только может иметь добродетель в качестве причины, но и сама является добродетелью (возможна ли гордость гордостью – неизвестно, но неприятие чужой гордости в силу ущемления собственной Юм описывает), необходимой для существования других добродетелей.

Отсутствие гордости, по Юму, есть низость, есть порок: «Мы никогда не прощаем абсолютного отсутствия сознания своего я и достоинства характера... Этот порок составляет то, что мы справедливо называем *низостью*... Определенная степень благородной гордости и самоуважения столь необходима, что отсутствие их в душе неприятно так же, как отсутствие носа, глаза или какой-либо из наиболее важных частей лица или членов тела»²².

В приложении к «Исследованию о принципах морали» есть ссылка: «Термин *гордость* обычно употребляется в дурном смысле. Но это чувство, по-видимому, [само по себе] безразлично и может быть плохим или хорошим, в соответствии с тем, хорошо или плохо оно обосновано, а также другим обстоятельствам, которые его сопровождают...»²³. Но в эссе «О достоинстве и низменности человеческой природы» Юм обходится без связывания ценности гордости с ее обоснованностью: «Когда человеком овладевает высокое понятие о его месте и роли в мироздании, он, естественно, старается действовать так, чтобы оправдать такое понятие и не унизиться до грязного или злодейского поступка, из-за которого он может опуститься, став ниже того представления о себе, которое имеется в его воображении²⁴ ...Вы любите *своих* детей и только потому, что они ваши; *своего* друга – по той же причине; и *ваша* страна занимает вас лишь в той степени, в какой она связана с вами. Если бы не было этого вашего я, ничто бы на вас не влияло, вы были бы совершенно пассивны и нечувствительны»²⁵.

²¹ См.: Юм Д. Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В.С.Швырева // Юм Д. Указ. изд. С. 357.

²² Там же. С. 297.

²³ Там же. Приложение IV: О некоторых словесных спорах / Пер. с англ. В.С.Швырева // Юм Д. Указ. изд. С. 359.

²⁴ Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы. С. 612.

²⁵ Там же. С. 616.

(Ср.: «Все то, чем мы гордимся, должно некоторым образом принадлежать нам. Мы всегда имеем в виду *наше* знание, *наш* ум, *нашу* красоту, *наше* имущество, *нашу* семью, когда расцениваем самих себя»²⁶.) Само слово «мой», столь часто и акцентированно используемое Юмом, обладает способностью указывать на субъектное начало, определить которое невозможно, ибо оно предшествует любому «моему»: человек может сказать «мой характер, моя личность», даже «мое Я», что и указывает на то, что есть некто, присваивающее себе и характер, и личность и даже Я – этот некто есть предельность «моего», то, что уже ничему и никому не принадлежит и есть начало всякого отношения с миром и самим собой. Это предельное Я предшествует любви и другим аффектам, является их условием. Но именно в гордости и униженности их объект закольцован на себя, воспроизводится через эти аффекты в качестве идеи. Рассуждая о любви и ненависти, Юм отмечает, что объект, вызывающий удовольствие или неудовольствие, но не находящийся в каком-либо отношении ни к нам, ни к другим людям, не может вызвать «прочного и устойчивого аффекта» – ни гордости, ни любви, хотя и может создать такое настроение, которое склоняет нас к поиску соответствующих объектов²⁷. Если же объект (речь в данном случае идет о причине, хотя и используется слово «объект») имеет отношение к нашему Я, возникает такой аффект, как, например, гордость (в примере с добродетелью), а если он имеет отношение в другому – то возникает аффект любви (и, соответственно, при замене добродетели на порок, возникает униженность или ненависть, в зависимости от того, к кому имеет отношение объект (порок, вызывающий неудовольствие)²⁸. Но ведь и в случае, когда возникает любовь или ненависть, то есть когда речь идет об объекте, имеющем отношение к другим, важно, чтобы они имели отношение к Я – то есть были нашими, о чем и пишет Юм в эссе «О достоинстве...». В чем же различие между нашим, вызывающим гордость, и нашим, вызывающим любовь? Юм указывает на то, что добродетельность (или иное качество, вызывающее удовольствие), присущая нашему – сыну, брату и т. п. – порождает гордость (или, в случае порока, неудовольствия – уни-

²⁶ Юм Д. Исследование об аффектах. С. 182.

²⁷ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 469.

²⁸ См.: там же. С. 470.

женность). Здесь отношения к Я дублируются – один раз оно воспроизводится в любви, а затем – в гордости, но в первом случае как условие возникновения аффекта, а в другом – и как условие, и как результат – как конституирование самой идеи Я. Далее Юм признает несимметричность данной ситуации – «переход от гордости или униженности к любви или ненависти не так естествен, как обратный переход от любви или ненависти к гордости или униженности»²⁹. Он объясняет эту асимметрию той интимностью, с которой мы осознаем себя, свои чувствования и аффекты, так что идеи последних захватывают нас с большей, с особой живостью³⁰. Власть гордости или униженности останавливают наше внимание на нас самих. При симпатии наше Я не является объектом аффекта, и в ней нет ничего, что останавливало бы наше внимание на нас самих. При этом «наше я, будучи отвлечено от перцепции какого-либо другого объекта, в сущности есть ничто... но когда наше я является объектом аффекта, для нас неестественно оставлять его, пока не исчерпан аффект...»³¹. От другого объекта мы направлены через аффект гордости на собственное ничто (ничто, так как при таком направлении взгляда Я невидимо в своей субъектности), но такое ничто, без которого невозможно появление аффектов и которое придает живость всем иным объектам, от которого измеряется и их близость-отдаленность и значимость. Мы осознаем себя интимно – как самое близкое. Мы ощущаем себя с особой живостью, которая придает живость всем иным объектам. Я является наиболее продолжительным и постоянным объектом аффектов. Так что вопрос о том, чьи это аффекты, чьи восприятия и чьи поступки получает однозначный ответ – мои!

Аффекты любви и ненависти легко переходят с объекта на объект – и более легко с более значительного объекта на менее значительный (с отца на сына, с господина на слугу), «легче спускаются вниз, чем поднимаются вверх»³². Но гордость и униженность имеют один единственный объект – это Я. И это одновременно самый близкий объект. Добродетель брата или друга вызывает сначала любовь к нему, а потом гордость – тут происходит движение

²⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 473.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 475.

³² Там же. С. 476.

воображения от дальнего к близкому. Поэтому же собственная добродетель порождает гордость, но не любовь к брату, так как это уже движение от близкого к дальнему. Юм фиксирует различие, разнонаправленность движения от дальнего к близкому (легкое) и от низкого к высшему (затруднено в отличие от обратного направления). Связь между сильной и слабой степенями аффекта теснее, чем между слабой и сильной (сильная больше влияет на слабую, остается в ней) – поэтому аффект, направленный на более значительный объект, больше захватывает наш дух и легко переходит на менее значительный – но не наоборот. А воображение, мысль, напротив, – легче переходит от малого к большому и от дальнего к близкому. Поэтому движение к Я так основательно превалирует – это есть движение к близкому и к значительному. Аффекты в этом движении доминируют.

Воображению трудно перейти от смежного к дальнему, поэтому затруднен переход от гордости или униженности к любви и ненависти. Но когда причина гордости заключена в другом лице, то воображение вынуждено учесть это – и одобрение того, кого мы любим, вызывает гордость³³. Из этого рассуждения Юма вытекает, что Я является самым значимым, высоким и близким объектом. «Идея нашего я всегда непосредственно налична в нас и сообщает значительную степень живости идее всякого другого объекта, связанного с нами отношением»³⁴. В сущности, Юм в своем выводе задает парадигму ценностного сознания.

* * *

Сознание своего Я (и достоинства характера – надлежащего чувства, что нам должно быть воздано) занимает во взглядах Юма, в сущности, исключительное место. Лишенное субстанциональности, сведенное к совокупности восприятий и к идее, Я свидетельствует о своей недоступности для непосредственного восприятия и иных познавательных усилий, но сам способ исследования, размышления, обоснования Юма связан с постоянной апелляцией к Я – более того, к замыканию Я на самое себя, когда все наличеству-

³³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 481.

³⁴ Там же. С. 489.

ющее в мире воспроизводится исключительно в своем отношении к этому Я, определяется как дальнее или близкое, более или менее значимое так же через это отношение, так что слово «мой» становится определяющим. Как познающие субъекты мы не можем ощутить собственное Я как тождество. Оно открывается нам с помощью памяти, а его простота придумана. Но уже при рассмотрении аффектов при одинаковой обращенности гордости и униженности на Я как свой объект, «моё» оказывается структурирующим, исходным началом – и это есть движение к Я в его ценностном статусе. Обращение к морали и проведение различия между гордостью и униженностью по их отношению к способности поступать приводит Юма к идее Я как морального субъекта. И это Я самодостаточно: когда наперсница Медеи спрашивает ее, что поддерживает ее в борьбе с многочисленными и неумолимыми врагами, «*Я сама себя*, отвечает она, *сама, говорю я, и этого достаточно*»³⁵. Эта способность Я поддерживать себя, то, что мы определили как замыкание Я на самого себя – такого рода замыкание, которое неизмеряемым объятием включает в Я весь ценностный мир – есть обретение ценностной тождественности, идентичности субъекта как субъекта морали.

Аффекты гордости и униженности, по Юму, останавливают внимание на нас самих, но в совершении поступка само направление взгляда иное, не на самого себя, а от самого себя на поступок, который есть тождественность совершающему его, то есть это такой взгляд от себя, который одновременно есть и взгляд на себя. Именно подобная закольцованность и есть основа идентичности Я как морального субъекта – взгляд обращен от единственного Я и отражен в единственности поступка: Я единственен как единственное основание поступка (у которого не может быть множества причин – иначе он не был бы моральным), а поступок единственен именно в силу того, что он мой. Юм пишет, что наше я, будучи отвлечено от перцепции какого-либо другого объекта, в сущности, есть ничто. Моральный субъект также есть ничто вне

³⁵ Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 296. Интересно, что, приводя этот пример, Юм ссылается на Буало и замечает, что тот «справедливо рекомендует этот отрывок как пример истинной возвышенности» (Там же): то есть понимает возвышенность или величавость – если вновь вспомнить Аристотеля – именно как опору на самого себя.

поступка, вне ответственности за поступание. Собственно, мораль и является заданием субъектности Я через поступок. А гордость как выражение (и установление) субъектности человека может рассматриваться как форма такого задания, а соответственно – и источник обнаружения идентичности Я, так как идентичность Я порождается субъектностью человека.

Библиография

1. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели; вступ. ст. и примеч. И.С.Нарского // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 77–788.

2. *Юм Д.* О достоинстве и низменности человеческой природы / Пер. с англ. Е.С.Лагутина; примеч. И.С.Нарского // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1966. С. 611–617.

3. *Юм Д.* Исследование об аффектах / Пер. с англ. В.С.Швырева; примеч. И.С.Нарского. // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1966. С. 171–208.

4. *Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В.С.Швырева; примеч. И.С.Нарского // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1966. С. 209–368.

5. *Аристотель.* Никомахова этика. / Пер. с древнегреч. Н.В.Брагинской // *Аристотель.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–294.

6. *Radcliffe E.S.* Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate // *Hume Studies.* Vol. XXV. № 1, 2; Apr./Nov. 1999. P. 101–122.

А.В. Прокофьев

**Между естественным и искусственным:
нормативное содержание и психологические механизмы
этики справедливости у Д.Юма и А.Смита**

В данной статье предпринимается попытка систематического сопоставления теорий справедливости Дэвида Юма и Адама Смита. В центре сравнительного анализа будут находиться предложенные ими реконструкции нормативного содержания понятия «справедливость» и интерпретации психологических механизмов, обеспечивающих соблюдение требований справедливости. Однако осуществление этой задачи требует прояснение более широкого контекста, включающего в себя представления Юма и Смита о генеалогии принципов справедливости и их роли в рамках системы сохранения общественной упорядоченности.

**«Собственность, которая является
объектом справедливости»**

Справедливость представляет собой для Юма специфическую часть морали, которая связана, по преимуществу, с вопросом регулирования отношений собственности в современном понимании этого явления (в отличие, скажем, от локковского понимания, включавшего в себя не только «владения», но также «жизнь» и «свободы» человека)¹. Парадигмальным, а в некоторых случаях единственным выражением несправедливости для Юма выступает именно присвоение чужого имущества, а

¹ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 334.

не убийство, оскорбление, предательство, непропорционально мягкое или жесткое отношение к человеку, совершившему злодеяние. Эта особенность ярко проявляется в ходе критики традиционного определения справедливости как «постоянной и неизменной воли давать каждому то, что ему следует». Юм упрекает это определение в создании обманчивой видимости существования некоей системы разграничений между «твоим» и «моим» до начала деятельности, связанной с установлением и обеспечением справедливости. При этом «твое» и «мое» рассматриваются им не как комплексная доля тягот и благ совместного существования, а исключительно как закрепленное системой прав имущество. Справедливость в соответствии с альтернативным юмовским определением представляет собой поступки, состоящие в «воздержании от данного предмета и в возвращении его первоначальному владельцу»². Сходным образом и обстоятельства, устраняющие обязательность требований справедливости, рассматриваются Юмом под углом зрения возникающей в них возможности присвоения чужой собственности. В случае нападения злодеев «вдали от сени законов и правительства» жертва вправе вооружиться, «невзирая на то, кому принадлежит меч или щит», а в ситуации кораблекрушения тонущим людям можно использовать для спасения любые «средства и инструменты», «не обращая внимания при этом на прежние ограничения собственности»³.

² Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. С. 566–567. Далее ссылки на это издание даны непосредственно в тексте в виде сокращения ТЧП и указания на страницу. Там, где в русский перевод вводятся поправки, дана дополнительная ссылка на оригинал (*Hume D. A Treatise of Human Nature / Ed. by L.A.Selby-Bigge. Oxford, 1896*) в виде сокращения THN и указания на страницу.

³ Юм Д. Исследование о принципах морали / Пер. В.С.Швырева // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 192–193. Далее ссылки на это издание даны непосредственно в тексте в виде сокращения ИПМ и указания на страницу. Там, где в русский перевод вводятся поправки, дана дополнительная ссылка на оригинал (*Hume D. Enquiry Concerning the Principles of Morals // Hume D. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals / Ed. L.A.Selby-Bigge. Oxford, 1902. P. 169–324.*) в виде сокращения ЕРМ и указания на страницу.

Поворот, приданный Юмом классическому сюжету с так называемой «доской Карнеада» – «средством и инструментом спасения» гибнущих в кораблекрушении людей, показывает, насколько нехарактерным и даже экстравагантным было юмовское понимание справедливости. В многовековой философской дискуссии основным вопросом, связанным с этой ситуацией, был вопрос о том, имеет ли право один тонущий применить силу для того, чтобы не дать другому воспользоваться доской, которая может обеспечить спасение только одному человеку. Ответы на него распределились между тремя позициями: 1) ради спасения жизни в этой ситуации допустимы любые, в том числе насильственные действия (Карнеад (с той поправкой, что насилие было для него бы выражением благоразумия, а не справедливости), Ф.Бэкон, С.Пуфендорф, лорд Кеймс, У.Блэкстоун, А.Смит (для которых насилие было бы справедливым)), 2) применение силы недопустимо, а решение о том, кто получит шанс спастись, должно быть принято на основе соображений пользы или применения честной процедуры (жеребья) (Гекатон), 3) применение силы недопустимо, откуда следует необходимость уступить другому спасительную доску (Цицерон, Лактанций, Гуго Гроций). Наряду с центральным для спора о «доске Карнеада» вопросом философами обсуждались и дополнительные, маргинальные по своему значению темы. Так стоик Гекатон в одном из фрагментов Цицероновского трактата «Об обязанностях» спрашивает: «А судовладелец? Отнимет ли он принадлежащую ему вещь (то есть доску от обшивки своего корабля. – *А.П.*)?» Юм обращает внимание именно на этот, заведомо второстепенный аспект этики чрезвычайных ситуаций. Гекатон, как и Юм, отвечает на свой вопрос отрицательно: «Никоим образом; не более, чем если бы он захотел в открытом море выбросить за борт плывущего на корабле человека на том-де основании, что корабль принадлежит ему. Ведь корабль, пока не придет в место назначения, принадлежит не судовладельцу, а находящимся на нем людям»⁴. Однако нормативная логика Юма существенно отличается от логики Гекатона. Для него дело не в том, что все части корабля во время плавания находятся в общей собственности всех его пассажиров и матросов, а в том, что в условиях крайней «нужды» правила справедливого обладания собственностью теряют свою силу.

⁴ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993. С. 147.

Конечно, исключительная связь справедливости и защиты института собственности не всегда сохраняется Юмом. Уже формальное перечисление глав второй части третьего тома «Трактата о человеческой природе», названной им «О справедливости и несправедливости», показывает, что в данную рубрику, кроме уважения к собственности, входят такие пункты, как исполнение обещаний, верноподданство, исполнение международного права (закона наций), и даже целомудрие и скромность. Но дело не только в этом. Юм спорадически включает в свой анализ добродетели справедливости рассуждение о тех явлениях, которые выходят за пределы этого перечисления, но имеют при этом центральное значение для общераспространенных нравственных представлений. Например, в «Исследовании о принципах морали» он вводит краткое описание карательной справедливости, которое прямо противоречит полному отождествлению справедливости и охраны прав собственности. «Когда какой-либо человек вследствие своих преступлений вызывает неприязнь общества (*public*), он отвечает по закону своим имуществом и правами личности (в оригинальном тексте – «имуществом и личностью»), иными словами, правила справедливости временно приостанавливают свое действие по отношению к нему, и становится справедливым причинить ему ради *блага* общества то, что в ином случае переносилось бы им как нечто несправедливое и обидное» (ИПМ, 193; ЕРМ, 187). Здесь приостанавливаемые практикой наказания правила справедливости защищают не только имущественные, но и личные права человека (если принять за точку отсчета стандартный набор наказаний – право на свободу передвижения, право на жизнь и телесную неприкосновенность).

Однако такие фрагменты не меняют общей тенденции – в философских трудах Юма защита собственности является смысловым центром его понимания справедливости, а защита личности лишь дополняет ее на правах неохотной уступки общераспространенному словоупотреблению⁵. Недоумение этой тенденцией выражали уже самые первые читатели и критики его трудов. Как замечает Т.Рид, Юм обошел стороной все проявления справедли-

⁵ Как показывает А.Байер, иная ситуация присутствует в юмовской «Истории Англии» (*Baier A.C. Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice. Harvard, 2010. P. 86, 97–98*).

ности, которые не сводятся к уважению к собственности и к выполнению обещаний. Нормативное содержание понятия «справедливость», по мнению Т.Рида, складывается за счет соединения различных аспектов ущерба (вреда), который призваны не допускать или уменьшать ее правила. «Человек может понести ущерб, во-первых, со стороны своей личности, его можно ранить, покалечить, убить, во-вторых, со стороны своей семьи, его можно лишить детей или тем или иным способом навредить тем, кого он обязан защищать, в-третьих, со стороны своей свободы, его можно ограничить в передвижениях, в-четвертых, со стороны его репутации, в-пятых, со стороны его имущества и собственности, и, наконец, со стороны контрактов и договоренностей, заключенных с ним». В отличие от носителей обыденного языка и от правоведов, Юм, по мнению Т.Рида, опустил первые четыре ветви справедливости, ограничившись двумя последними – так называемыми «приобретенными правами»⁶.

В чем же причина такого движения против течения? Т.Рид писал, что не имеет понятия, почему Юм задал такое узкое определение справедливости. Однако современные исследователи пытаются сформулировать более или менее обоснованные гипотезы по этому поводу. Существует мнение, что такая позиция связана с тем, что Юм рассматривает стремление к увеличению имущества в качестве главного источника общественной неупорядоченности – источника всех известных форм причинения вреда. Устраняя этот источник посредством введения правил владения собственностью, общество *всесторонне* защищает каждого своего члена. Как замечает К.Хааконсен, внешние блага «являются *непосредственным* объектом справедливости... Два других вида благ (имеются в виду «душевное удовлетворение» и «внешние телесные преимущества». – А.П.) также защищены посредством защиты собственности, но *опосредствованно*»⁷. С мыслью о том, что для Юма основным источником самых разных покушений на причинение вреда является стремление к обладанию имуществом, нельзя не согласиться. Она прямо декларируется в «Трактате о человеческой природе»: «Только жадность к приобретению разных

⁶ Reid T. Essays on the Active Powers of Man. Edinburgh, 2010. P. 312–313.

⁷ Haakonssen K. The Structure of Hume's Political Theory // The Cambridge Companion to Hume. N.Y., 2005. P. 199.

благ и владений для нас и наших ближайших друзей ненасытна, вечна, всеобща и прямо-таки губительна для общества. Вряд ли найдется человек, который не имел бы основания бояться ее, когда она проявляется безудержно и дает волю своим первичным, наиболее естественным стремлениям. Итак, в общем мы должны считать трудности, связанные с установлением общества, большими или меньшими в зависимости от затруднений, встречаемых нами при регулировании и сдерживании этого аффекта» (ТЧП, 532). Дж. Постема в специальном исследовании показал глубокую укорененность данной мысли в психологическом учении Юма, в той роли, которую он придавал богатству в рамках механизмов общественного признания⁸.

Однако имеется существенное различие между тезисом, что стремление к увеличению богатства есть источник всех видов несправедливости, и тезисом, что несправедливость состоит исключительно в нарушении прав собственности. Первый тезис касается выбора способов реализации некоего нормативного понятия, второй – непосредственно его содержания. Из утверждения, что прямая защита собственности ведет к косвенной защите нашей возможности пользоваться двумя другими фундаментальными благами, логически не следует, что справедливостью должна называться только гарантированная обществом безопасность владения имуществом, а не безопасность во всех ее аспектах и выражениях.

Для того, чтобы проще представить себе другой способ объяснения причин использования Юмом узкой дефиниции справедливости, необходимо допустить, что определение справедливости и рассуждение о ее сущности (центральным тезисом которого у Юма выступает тезис о ее искусственности) не являются двумя строго последовательными операциями. Усилия по раскрытию сущности справедливости не имеют дело с предметом, который заранее отграничен с помощью какого-то самоочевидного определения. Напротив, они сопряжены с постоянной коррекцией границ анализируемого предмета. Мысль Юма устанавливает соответствие между определением и способом объяснения справедливости на основе постоянных поправок того и другого. Явное утверждение, что справедливость есть искусственная добродетель, оборачивается

⁸ См.: Postema G. Whence Avidity? Hume's Psychology and the Origins of Justice // Synthese. 2006. Vol. 152. № 3. P. 371–391.

замаскированным утверждением, что лишь та добродетель, которая соответствует стандарту искусственности, может быть названа справедливостью.

В этом ключе построено объяснение узости юмовского определения справедливости Ш.Краузе. Она полагает, что отождествление справедливости и правил, регулирующих отношения собственности, является частью теоретического проекта «демистификации справедливости», освобождения ее от теологических элементов, чреватых политическим радикализмом. «Расхожая концепция [справедливости] включает то, что Юм называет “предваряющим” стандартом права, и тем самым (по его мнению) открывает двери теологическим аргументам и призывает в политику религиозный энтузиазм – результат, который для Юма был бы слишком рискованным». В свою очередь, зауженное определение справедливости как соблюдения правил владения и обмена «внешними» благами, возникших на искусственной, конвенциональной основе, приземляет восприятие этого понятия. Оно заставляет стремиться к справедливости, исходя больше «из наших интересов, чем из наших идеалов», и тем самым снимает опасности радикализации политической практики⁹. Смысловое родство с этим тезисом имеет второе объяснение узости юмовского определения справедливости, предложенное К.Хааконсеном. По его мнению, сужение понятия справедливости могло быть связано с тем, что расширенные представления о ней влекут за собой угрозу политической свободе¹⁰.

В чем трудности данной интерпретации? Она неплохо объясняет отказ Юма использовать определения справедливости, включающие понятия «заслуга» или «достоинство». И в этом смысле находит серьезное подтверждение в тех фрагментах «Исследования о принципах морали», которые посвящены критике политических проектов, требующих уравнительного пользования «внешними благами» или передачи их распределения в руки духовно совершенных (добродетельных, святых) людей. Так можно объяснить отсутствие у Юма рассуждений о распределительной (дистрибутивной) справедливости в современном или антично-средневековом значении

⁹ Krause S.R. Hume and the (False) Luster of Justice // *Political Theory*. 2004. Vol. 32. № 5. P. 638–639.

¹⁰ Haakonssen K. *The Structure of Hume's Political Theory*. P. 198.

этого словосочетания¹¹. Однако данная аргументация гораздо менее успешно объясняет радикальное сужение Юмом справедливости направительной (коммутативной), то есть отсутствие в его определении четырех «ветвей» справедливости, перечисленных Т.Ридом, прежде всего, защиты жизни и телесной целостности человека. Для распространения гипотезы Ш.Краузе и К.Хааконссена на данный аспект сужения следует обоснованно ответить на два вопроса. Во-первых, почему включение этих ветвей в определение справедливости должно вызывать радикалистский энтузиазм? Во-вторых, почему оно должно вести к сохранению теологических (метафизических) посылок теории справедливости? Первое сходу следует признать недостоверным, второе возможно, но неочевидно, и требует специального обсуждения.

В качестве альтернативы можно предложить более простую и менее амбициозную гипотезу, что широкое определение просто хуже укладывалось в уже сложившуюся у Юма схему объяснения справедливости как искусственной добродетели. Защита жизни и телесной целостности имеет гораздо больше точек соприкосновения с природными переживаниями, на что указывал Т.Рид и что хорошо понимали новоевропейские юристы, разграничивавшие «естественные» и «приобретенные» права. Поэтому включение иных «ветвей» справедливости в определение поставило бы под вопрос саму объяснительную схему, опирающуюся на понятие искусственности. Если за этой объяснительной схемой все же стоял проект «демистификации справедливости», то приходится признать, что Юм серьезно «перестраховался» в вопросах сужения нормативного содержания этого морального концепта.

«Человеческое изобретение, имеющее в виду интересы общества»

До этого момента юмовская мысль об искусственности справедливости лишь упоминалась мной в связи с проблемой ее определения. Для решения дальнейших задач исследования

¹¹ См. подробнее: *Прокофьев А.В.* Определения и типологии справедливости в новоевропейской этике (Локк – Юм – Смит) // *Вопр. философии.* 2011. № 6. С. 137–139.

необходимо наполнить данный тезис конкретным содержанием. Формула «справедливость – искусственная добродетель» развернуто обоснована Юмом в «Трактате о человеческой природе». Искусственность справедливости для него означает, что она не является продуктом тех аффектов, которые заложены в природе человека и определяют его поведение до появления «общественного устройства» и за пределами действия его институтов. Справедливость есть нормативное приспособление, «изобретенное» для разрешения основной проблемы существования человека в «обществе» (в некоторых фрагментах – в «больших обществах»). Проблема эта состоит в следующем. Переход к общественному устройству значительно увеличивает способность человека к производству «внешних благ» (имущества) за счет кооперации и разделения труда, однако, не обеспечивает такого изобилия этих благ, которое исключало бы конкуренцию за обладание ими. И так как «внешние блага» могут легко переходить от одного лица к другому, то у каждого члена общества существуют и мотив, и возможность присвоения того имущества, которым на данный момент распоряжается другой человек. Это положение чревато постоянными конфликтами, препятствующими самому существованию упорядоченного общественного союза со всеми его выгодами.

Преодолеть складывающийся тупик можно только гарантировав «стабильность владений» с помощью введения специальной системы правил. «Таковыми правилами являются при первоначальном установлении общества *наличное* владение, а впоследствии – *захват, давность, приращение и наследование*» (ТЧП, 554). К ним примыкают правила передачи собственности посредством согласия, то есть в порядке обмена или дарения. Наконец, использование правил последнего рода получает расширенное применение в силу возникновения института обещания (договора). Он позволяет членам общества осуществлять обмен предметами, которые участники сделки не могут предъявить друг другу в момент ее заключения, а также обмен услугами, которые будут оказаны в определенной временной перспективе (ТЧП, 560). Несмотря на подчеркивание искусственного характера справедливости, Юм называет все эти правила «законами природы», поскольку они неотделимы от общественного существования человека (ТЧП, 225).

Конкретизированные нормы, определяющие законное владение имуществом и его передачу, уже не могут быть установлены на основе «принципов человеческой природы», то есть на основе «отношения идей и легкого перехода воображения от одной идеи к другой» (ТЧП, 550). Однако они все равно должны быть установлены, чтобы каждый, у кого появляется желание оспорить владение другого человека, всегда наталкивался на известное всем правило, точно регулирующее данный вопрос. При этом могут использоваться любые малозначительные «изгибы» человеческого воображения, позволяющие считать один вариант более подходящим, чем другой. В «Исследовании о принципах морали» эта мысль доведена до кульминационной точки: «Существование разделения и различия имущества, а также устойчивость и постоянство этого разделения абсолютно необходимы в интересах общества, и в этом состоит источник справедливости и собственности. А какие именно имущества определены частным лицам, – это, вообще говоря, совершенно безразлично и часто определяется на основании весьма поверхностных взглядов и соображений» (ИПМ, 302).

Все искусственные добродетели у Юма опираются на природную основу. Юм критикует философов, рассматривающих всю мораль, как продукт усилий правителей и воспитателей по созданию эффективно действующей системы общественной дисциплины. «Искусство политиков, – замечает он, – может, правда, помочь природе при вызывании чувствований, которые последняя нам внушает; в некоторых случаях это искусство может и само по себе вызвать одобрение какого-нибудь отдельного поступка или уважение к нему, но оно никак не может быть единственной причиной различия, проводимого нами между пороком и добродетелью... Самое большее, что могут сделать политики, это распространить естественные чувства за их первичные границы; но все-таки природа должна доставить нам материал и дать некоторое понятие о моральных различиях» (ТЧП, 540). Однако фиксируемая Юмом опора носит специфический и строго ограниченный характер: искусственные добродетели опираются на естественные лишь косвенно. В том смысле, что сами понятия «добродетель» и «порок», а также сопровождающие их чувства и знаки одобрения и осуждения переносятся на новые группы поступков. Каких-либо

естественных прообразов правил справедливости, уже имеющих в тех сферах, на которые моральная оценка искусственно распространяется, Юм прямо не упоминает.

В отличие от «Трактата о человеческой природе», на который в основном опиралась предшествующая реконструкция, в «Исследовании о принципах морали» мы не найдем утверждения об искусственности справедливости. В единственном случае обсуждения этого тезиса Юм утверждает, что спор об искусственности или естественности справедливости бесполезен и имеет сугубо «словесный» характер. Однако и в «Исследовании о принципах морали» сохраняется качественное противопоставление благожелательности и человеколюбия, с одной стороны, и справедливости, с другой. Оно лишь встроено в иную терминологическую рамку. Оппозицию «природа» и «искусство» («изобретение») замещает оппозиция «инстинкт» (несистематично заменяемый словом «природа») и осознание «общественной пользы». «Социальные добродетели человеколюбия и благожелательности, – пишет Юм, – оказывают свое воздействие непосредственно путем прямой склонности или инстинкта, который в основном имеет в виду простой объект, вызывающий привязанность». А справедливость «распространяется... на... схемы, системы или следствия, возникающие благодаря подражанию, совместному действию ряда лиц или примеру других людей» (ИПМ, 297–298). Как и в «Трактате о человеческой природе», Юм задается вопросом о возможности не проводить подобного разграничения и относить все добродетели к сфере природного, или инстинктивного. «Представляется очевидной следующая дилемма: поскольку справедливость, несомненно, имеет тенденцию способствовать общественной пользе и поддерживать гражданское общество, то чувство справедливости либо выводится из наших размышлений об этой тенденции, либо подобно голоду, жажде и другим влечениям, негодование, любви к жизни, привязанности к потомству и другим аффектам возникает из простого изначального инстинкта человеческой души, которым природа наделила таковую для подобных полезных целей» (ИПМ, 206–207). Как и в «Трактате о человеческой природе», Юм дает на свой вопрос отрицательный ответ. Второй тезис дилеммы не подтверждается эмпирически в связи со сложностью, неоднородностью, историко-культурной вариативностью правил справед-

ливости: «Природа, которую этому не научили, конечно, никогда не проводила подобных различий» (имеется в виду различие между «моим» и «вашим») (ИПМ, 201).

И в отношении «Трактата о человеческой природе», и в отношении «Исследования о принципах морали» будет верным утверждение, что тезис об искусственном (неинстинктивном) характере справедливости служит не только целям объяснения. Он имеет непосредственную нормативную силу, поскольку предполагает, что в сферу искусственной добродетели недопустимо вторжение естественных моральных импульсов. В этом – очевидный отзвук концепции совершенных и несовершенных обязанностей и прав, свойственной для новоевропейской теории естественного закона. Проявления естественных «социальных добродетелей» (кротости, благожелательности, милосердия, великодушия, снисходительности, умеренности, беспристрастия) непосредственно ведут к благу конкретных людей. Проявления добродетели справедливости, напротив, далеко не всегда имеют такой результат. От строгого исполнения правил, регулирующих владение и передачу имущества, часто страдают нуждающиеся или добродетельные люди. Их лишения вызывают вполне объяснимое недовольство, которое становится основой двух проектов видоизменения или усовершенствования нормативных оснований цивилизованного общества. Каждый из этих проектов подвергается Юмом бескомпромиссной критике.

В рамках первого (умеренного) проекта требования естественной добродетели инкорпорируются в нормативную систему справедливости в качестве исключений из правил, защищающих собственность. Однако, с точки зрения Юма, попытка ввести любые исключения приводит к подрыву механизмов воспроизводства общественной упорядоченности. Нормативная система справедливости слишком целостна, слишком монолитна и требует неукоснительного соблюдения норм даже в тех отдельных случаях, когда оно ведет к ущербу обществу в целом или к неза заслуженному ущербу отдельным людям. Юм использует яркую метафору каменного свода, из которого нельзя вытащить ни одного камня без опасности обрушить все сооружение (ИПМ, 299). Второй проект носит гораздо более радикальный характер. Он предполагает уже не ситуативное дополнение правил, защищающих

собственность и регулирующих обмен, а их полное замещение альтернативными принципами. В «Исследовании о принципах морали» Юм обсуждает такое замещение на примерах распределения имущества по «достоинству» («добродетели» и даже «святости»), что как будто бы гарантирует правильность его употребления, а также «поровну», что как будто бы гарантирует достижение максимальной полезности для человеческого общества (ИПМ, 198–199). Реализация обоих принципов, по Юму, является «пагубной», поскольку требует установления тирании, которая вскоре сменяется анархией (ИПМ, 200).

«Природа прибегла к... софистике»?

В предшествующем разделе было представлено юмовское понимание причин возникновения нормативной системы справедливости и объяснение ее необходимости для тех сообществ, которые опираются на широкую кооперацию между своими членами. Однако, кроме вопроса об общественной необходимости правил справедливости, существует также вопрос об истоках их индивидуального соблюдения – вопрос о том, почему человек, которому предъявляются требования, будет следовать им. Попытка ответить на него изнутри основоположений юмовской моральной философии создает известный теоретический парадокс. Специфика этики Юма состоит в том, что нравственной ценностью в ней обладают исключительно свойства характера, порождающие устойчивые мотивы поведения. Поступки являются лишь внешними знаками этих внутренних феноменов. Если зритель, не заинтересованный в практической реализации определенного мотива, получает удовольствие от ее созерцания, то обладание таким мотивом следует считать добродетелью. Удовольствие зрителей может быть связано как с симпатией к самому лицу, имеющему ту или иную устойчивую мотивацию, так и к лицам, общающимся с ним. Добродетель справедливости также должна иметь какой-то базовый мотив. Однако задача по идентификации этого мотива усложняется дополнительным теоретическим убеждением Юма – мотив, порождающий незаинтересованное удовольствие зрителя, не может быть тождественен самому по

себе стремлению к нравственному совершенству (или какой-то его части). *«Ни один поступок не может быть добродетелен или нравствен, если в человеческой природе нет какого-нибудь мотива, который может его произвести, мотива, отличного от чувства его нравственности»* (ТЧП, 520). «Чувство нравственности или долга» является мотивирующей силой только в порядке восполнения нехватки определенного неморального мотива, то есть в порядке исключения. Видя всеобщее нравственное одобрение определенного переживания и вытекающих из него поступков, отдельный человек может совершать эти поступки с целью сформировать в себе соответствующее переживание или внешним образом скрыть (замаскировать) его нехватку. Однако для того, чтобы это произошло, необходимо широкое присутствие обсуждаемого мотива у других людей (ТЧП, 520).

Итак, Юм фиксирует необходимость «какого-нибудь мотива справедливых и честных поступков, отличного от нашего уважения их честности», другими словами, их неморального, природного мотива (ТЧП, 521). Перебирая те переживания, которые могли бы выступать в качестве такового, Юм приходит к выводу, что они или являются иллюзией (как «любовь к человечеству»), или по своей сути не могут стать основой систематического совершенства справедливых поступков (как «забота о ... частном интересе» (себялюбие) и «частная благожелательность»). По замыслу Юма, проекция мысли о невозможности того, чтобы «добродетельный мотив и признание добродетельности были одним и тем же», на добродетель справедливости выступает как важная часть обоснования ее искусственного характера. Однако фактически такая проекция имеет гораздо более масштабные последствия. Она ставит под вопрос статус справедливости в качестве добродетели и даже саму возможность реализации правил справедливости в обществе. Соответственно, даже частичная и несовершенная воплощенность этих правил свидетельствует против юмовского представления о сущности справедливости. Другими словами, центральное рассуждение первой главы из второй части третьего тома юмовского трактата оказывается внутренне противоречивым.

От того, как мы представляем себе способ разрешения Юмом мотивационного парадокса справедливости, зависит итоговое понимание формулировки «справедливость есть искусственная

добродетель». Большинство исследователей полагают, что самопротиворечивый характер представленного выше рассуждения является всего лишь видимостью, и оперируют при этом такими реконструкциями мысли Юма, в рамках которых подлинный смысл рассуждения выявляется в свете других фрагментов из «Трактата о человеческой природе» и даже из «Исследования о принципах морали». Подобные реконструкции неизбежно включают в себя предположения, существенно выходящие за пределы того, что прямо говорится в юмовском тексте, и утверждают приоритет одних высказываний философа над другими. При всей сложности реальной теоретической палитры можно выделить четыре базовых позиции.

Первая позиция. Специфический мотив справедливости существует и действительно не совпадает с осознанием нравственности действия. Этим мотивом является эгоизм – себялюбие. В «Трактате о человеческой природе» содержится утверждение о том, что «*личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости*» (ТЧП, 540). Можно предположить, что он служит не только мотивом «установления», но и основным мотивом «соблюдения» правил справедливости. В существенное обстоятельство превращается в этом случае указание Юма на то, что источником всяческой несправедливости и всяческого насилия является «себялюбие, действующее с полной свободой» (ТЧП, 521). Именно это наблюдение заставляет его отбросить себялюбие в качестве мотива справедливости. Однако очевидно, что перед нами лишь одно из воплощений себялюбия. Кроме его «необдуманных и стремительных» проявлений, существуют проявления, ограниченные рациональным анализом последствий эгоистических поступков. Они вовсе не «противны» «ограничениям» справедливости. Даже напротив, «воздерживаясь от посягательства на чужие владения», мы наилучшим образом служим «личным интересам или интересам своих ближайших друзей» (ТЧП, 530). Как пишет Д.Гарретт: «Эгоистический интерес, по утверждению Юма, “сдерживает себя”, мотивируя людей к принятию такой стратегии, которая препятствует совершать поступки на основе оценки наших интересов применительно к конкретным случаям и требует *неизменного соблюдения пра-*

вил. Тем самым эгоистический интерес создает полный поведенческий профиль справедливости. Именно этого не может достичь одна благожелательность, будь то общественная или частная»¹².

Вторая позиция. Специфический мотив справедливости существует, но он является моральным по своей природе и состоит в признании некоторых поступков справедливыми. Такое утверждение, по крайней мере, по внешней видимости, разрушает всю систему понимания добродетели, присутствующую у Юма: тот ведь прямо увязывал существование этого явления с наличием неморальной мотивации, получающей моральное одобрение. В противном случае, следовало бы признать существование в сфере моральной психологии некоего логического противоречия, «допустить, что природа прибегла к... софистике», «создала очевидный ложный круг» (ГЧП, 524). Однако у исследователя есть возможность предположить, что, анализируя механизмы естественных добродетелей, Юм приходит к выводу, что они не действуют в отношении добродетелей искусственных. Непонимание этого обстоятельства (то есть попытка отождествить искусственные и естественные добродетели) ведет к возникновению порочного логического круга. Именно от этого Юм и предостерегает философов морали. Как замечает Р.Коон, «для Юма честность [в отношении собственности] является добродетелью в том же смысле, в каком искусственная нога является ногой. Она есть добродетель в силу того, что функционирует в качестве добродетели. Но если мы примем ее за естественную добродетель, мы ошибемся также, как ошибаемся, когда принимаем хорошо работающую искусственную ногу за естественную»¹³.

В «Трактате о человеческой природе» Юм прямо признает мотивирующую силу морального достоинства справедливых поступков, хотя и с существенной оговоркой: «Я спрашиваю: *на каком основании, в силу какого мотива должен я вернуть... деньги [взятые в долг]?* Быть может, скажут, что мое уважение к справедливости и презрение к подлости и низости являются для меня достаточными основаниями, если только у меня есть малейшая доля честности или же чувство долга и обязанности. И ответ этот, без

¹² *Garrett D.* The First Motive to Justice: Hume's Circle Argument Squared // *Hume Studies*. 2007. Vol. 33. № 2. P. 268.

¹³ *Cohon R.* Hume's Morality: Feeling and Fabrication. N.Y., 2008. P. 171.

сомнения, является правильным и достаточным для человека, живущего в цивилизованном обществе и сформированного известной дисциплиной и образованием» (ТЧП, 520–521). Однако если предположить, что добродетель справедливости существует *исключительно* у человека «цивилизованного общества», то ее основанием (базовым мотивом) будет именно чувство долга. Эгоистический интерес в его ограниченных формах является лишь стартовой точкой для формирования правил справедливости и может выступать в качестве основы их соблюдения лишь в малых сообществах. В них любое нарушение правил влечет за собой серьезные потери в силу утраты нарушителями доверия окружающих. В больших сообществах ограниченное себялюбие теряет подобную роль, а соблюдение правил морализуется (во многом усилиями родителей и правителей). Только тогда справедливость и становится добродетелью, в основе которой лежит искусственно сформированный мотив – «чувство чести и долга» (ТЧП, 573). Материалом для формирования этого мотива является симпатия в отношении ко всем тем, кто получает выгоды от соблюдения правил справедливости. Его возникновение Юм называет «новым» проявлением искусства, или «новым» изобретением. Одним из серьезных дополнительных аргументов в пользу этой интерпретации служит характеристика мотивации честного человека, содержащаяся в знаменитом ответе «смышленому негодяю» из «Исследования о принципах морали». Центральными элементами этой мотивации являются «антипатия к предательству и мошенничеству» и «сознание своей честности». Юм ведет речь о том, что «смышленный негодяй» несет потери, связанные с отсутствием у него этих переживаний, а не о том, что он неправильно понимает собственный эгоистический интерес (ИПМ, 279).

Третья позиция еще дальше уклоняется от концепции «сдержанного» эгоистического интереса. Она предполагает, что у Юма можно обнаружить рассуждения, указывающие на такой мотив справедливости, который состоит в придании внутренней ценности исполнению правил. Ни природные, ни моральные обязанности не предполагают у Юма отсылки к правилам (нормам). Однако справедливость немыслима без такой отсылки, поэтому приходится признать, что она связана с третьим видом обязанностей, которые задаются непосредственно нормами, или, говоря словами

автора этой гипотезы С.Даруолла, «независимым весом [норм] в нравственном размышлении». «Если предположить, что добродетельность справедливости связана с установкой на регулирование своего поведения правилами, то предмет морального чувства может быть определен без логического круга. Справедливость как добродетель состоит в определенной черте характера, воплощенной в практическом рассуждении деятеля, а именно – в стремлении регулировать поведение правилами справедливости. Ее обязательный и добродетельный характер состоит в одобрении наблюдателем, которое порождено... ассоциацией и симпатией»¹⁴. Юм не провозглашает этого прямо, но иначе, по мнению С.Даруолла, непонятны фрагменты подобные этому: «Для меня очевидно, что если человек в своем поведении по отношению к другим людям подчиняется общим непоколебимым правилам (в оригинале: «человек налагает на себя общие неизменные правила своего поведения в отношении других»), то он рассматривает известные предметы как собственность этих людей и признает последнюю священной и ненарушимой (по мнению С.Даруолла, последние два определения следует относить не к собственности, а к правилам)» (ТЧП, 572; THN, 533).

Четвертая позиция. Юм вообще не приписывает справедливости какого-либо определенного мотива, будь то морального или неморального, связанного с характером или с признанием системы норм. Ее «поведенческий профиль» может воспроизводиться на основе разных мотивов и черт характера. Странники этого подхода акцентируют тот факт, что Юм является наследником новоевропейской традиции естественного закона, для которой справедливость – это принципы и права, соблюдение которых позволяет сохранить саму возможность существования общества, а вовсе не черта характера. В этой перспективе юмовская фраза «личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель» (ТЧП, 540) рассматривается как не дающая никакой информации в отношении мотивов исполнения правил справедливости. Личный интерес – причина возникновения этих правил, а

¹⁴ Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. Cambridge, 1995. P. 314.

симпатия к общественному интересу – основа одобрения их исполнения внешним наблюдателем. Мотив же исполнения может быть любым. Глядя на благотворные последствия вызванного им действия, мы одобрим его вне зависимости от мотива. Как замечает Дж.Харрис, соблюдение правил справедливости может осуществляться на основе «просвещенного» понимания собственных выгод, на основе морального одобрения справедливых действий или на основе преданности самим социальным конвенциям, делающим возможной упорядоченное сосуществование, но «ничто в юмовских объяснениях моральной оправданности справедливых действий не указывает на то, что он придает существенное значение вопросу, откуда проистекает предрасположенность к повиновению правилам справедливости»¹⁵.

Окончательная оценка релевантности всех этих интерпретаций потребовала бы специального развернутого исследования. Без его осуществления можно утверждать лишь следующее. Первая интерпретация наиболее близка к юмовскому тексту, но сохраняет значительное количество противоречий. Третья и четвертая заставляют говорить об отказе Юма от фундаментальных основоположений его психологии. Вторая, вызывающая у меня наибольшие субъективные симпатии, приписывает Юму такой теоретический ход, который по идее должен был бы сопровождаться специальными пояснениями. Однако в контексте данной статьи интерпретации мотива справедливости, выдвинутые в современном юмоведении, понадобятся нам лишь для того, чтобы глубже понять теоретическое противостояние Юма и Смита.

«Природа запечатлела в сердце человеческом неизгладимое сознание преступления»

Одной из современных Юму концепций справедливости, основная интенция которой противостоит юмовскому утверждению об искусственности этой добродетели, является концепция его ближайшего преемника в рамках сентименталистской эти-

¹⁵ *Harris J.* Hume on the Moral Obligation to Justice // *Hume Studies*. 2010. Vol. 36. № 1. P. 41. См. также: *Baldwin J.* Hume's Knave and the Interests of Justice // *Journal of the History of Philosophy*. 2004. Vol. 42. № 3. P. 277–296.

ческой традиции – А.Смита. С одной стороны, Смит выдвигает сходное с Юмом понимание той роли, которую справедливость играет в общественных отношениях: «Благотворительность... менее существенна для жизни общества, чем справедливость. Общество может поддерживать свое существование, хотя и не в самом удобном для его членов состоянии, и без благотворительности, но преобладание несправедливости должно полностью его разрушить» (TMS, 86)¹⁶. С другой стороны, он видит в однозначном причислении справедливости к сфере искусственного отступление от опытного метода исследования морали, предложенного самим Юмом. Ведь фундаментальная роль справедливости для упорядоченного сосуществования людей совсем не обязательно должна быть непосредственной основой поддержки ими ее принципов. И даже более того – эта роль не обязательно должна выступать в качестве фактора, который прямо и во всех подробностях формирует нормативное содержание этики справедливости. Подобное утверждение подлежит эмпирическому доказыванию. На уровне предельного теоретического обобщения, которое Смит встраивает в свое обсуждение справедливости, задача выглядит так: философам следует убедиться, что целевая (конечная) причина явления не опосредствована в данном случае причиной движущей (действующей) (ТНЧ, 102–103).

Аргументация Смита против искусственности справедливости или, вернее, против преувеличения роли искусственных составляющих справедливости разворачивается на фоне иного определения этого понятия. Оно более широкое, и это позволяет Смицу анализировать в первую очередь те проявления справедливости, которые в наименьшей степени соответствуют объяснительным схемам его предшественника, и уже потом переходить от них к тем, которые находятся в центре внимания Юма. Для Смита, в отличие от Юма,

¹⁶ «Теория нравственных чувств» А.Смита цитируется в статье по следующему изданию: *Смит А. Теория нравственных чувств*. М.: Республика, 1997. Ссылки на него даны непосредственно в тексте в виде сокращения ТНЧ и указания на страницу. Там, где в русский перевод вводятся поправки, дана дополнительная ссылка на оригинальный текст (*Smith A. The Theory of Moral Sentiments // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 1. Indianapolis, 1982. P. 1–342) в виде сокращения TMS и указания на страницу. Там, где присутствует новый перевод, как в данном случае, дана ссылка только на оригинал.

справедливость не является добродетелью в исключительном или в преимущественном порядке связанной с собственностью. Нарушение справедливости Смит определяет как «причинение вреда» в широком смысле этого слова, то есть как «действительный и несомненный ущерб каким-либо конкретным лицам, возникающий на основе мотивов, которые мы естественным образом неодобряем» (TMS, 79). Имущественный ущерб представляет собой лишь одно из проявлений вреда – важное, но не далеко единственное и даже не приоритетное. «Законы, охраняющие собственность и имущество», представляют собой второй по значению элемент справедливости после законов, «охраняющих жизнь и личность человека», и перед законами, «имеющими своим предметом охранение личных прав и обязательств, заключенных между гражданами (в оригинальном тексте – «того, что полагается в соответствии обещаниями других людей»)» (ТНЧ, 99; TMS, 84). В обсуждении добродетели справедливости и смежной тематики воображение Смита привязано, прежде всего, к убийству невинного человека как парадигмальному проявлению безнравственности. Мотивы убийцы могут быть самыми разными: корыстными и не связанными с корыстью. При этом оценка убийства как самой тяжелой формы несправедливости во многом связана с его непоправимостью, а имущественный ущерб, как известно, имеет легко компенсируемый характер. Смит понимает, конечно, что стремление к богатству, наряду со стремлением к почестям и общественному влиянию, является важной угрозой общественному порядку. Однако для него устранение этих угроз связано не только с установлением и соблюдением правил владения имуществом, но с ограничением всех возможных поступков, выходящих за пределы «благородного соперничества» между членами общества (в оригинальном тексте – «честной игры» (fair play)) (ТНЧ, 99; TMS, 83).

В отличие от Юма, Смит уделяет специальное внимание активной справедливости, состоящей в приостановке нападений и наказании нарушителей. Нарушение норм справедливости рассматривается им не только в связи с неизбежно следующей за ним негативной оценкой, но и в связи со столь же неизбежным деятельным откликом на него: «Как одобряется людьми насилие, имеющее в виду отплатить за зло, причиненное несправедливостью, так еще сильнее одобряется ими насилие, имеющее целью

предупредить, дать отпор, воспрепятствовать нападающему человеку причинить вред своему ближнему. Само лицо, замышляющее несправедливый поступок, сознает, что будет законной сила, к которой прибегнет против него человек, которому он хочет причинить вред, как для предупреждения его преступления, так и для наказания, если преступление будет уже им совершено» (ТНЧ, 95). В качестве правомерной основы карательных практик Смит принимает правило талиона (ТНЧ, 97). Это обстоятельство подчеркивает теоретические расхождения между Юмом и Смитом, поскольку правило возмездного воздаяния таково, что оно не требует специальных общественных конвенций, касающихся характера и тяжести карающих санкций. И их характер, и их тяжесть заданы характером и тяжестью самого покушения. Правило талиона гораздо проще считать инстинктивно одобряемым, запечатленным самой природой в сердце человека (ТНЧ, 87), чем правила владения и обмена имуществом.

Итак, поставив под вопрос мысль том, что благотворное воздействие соблюдения правил справедливости на общество играет роль непосредственной причины поступков справедливого человека, и расширив сравнительно с Юмом определение справедливости, Смит приступает к эмпирическому анализу психологических механизмов этики справедливости. Непосредственным предметом его исследования является эмоциональная и поведенческая реакция морального субъекта на вред, причиненный ему или другому человеку. В итоге Смит приходит к выводу, что «хотя человек одарен естественной склонностью к добру и к сохранению общества (в оригинальном тексте – «желанием благополучия и сохранения общества»), тем не менее Творец природы вовсе не одарил его разум способностью открывать, действительно ли известное приложение наказания есть лучшее средство для этого сохранения; но он одарил его непосредственным и инстинктивным чувством, которым он одобряет известное приложение наказания как лучшее средство для достижения этой цели» (ТНЧ, 93; TMS, 77).

На стороне преступника, сохранившего моральную чувствительность, Смит обнаруживает негативное чувство, связанное с самим несправедливым деянием, а не с его последствиями для общества: «Для побуждения к справедливости природа запечатлела в сердце человеческом, в случае ее нарушения, неизгладимое сознание пре-

ступления и страх заслуженного наказания» (ТНЧ, 102). На стороне других членов общества, осуществляющих или просто одобряющих наказание виновных, он видит прямую идентификацию с интересом несправедливо пострадавшего человека, а не признание его ценности для общества или понимание необходимости защиты его интереса для сохранения общественного порядка: «Когда оскорбляют и разоряют какого-нибудь человека, то мы требуем возмездия за обиду, причиненную ему не столько во имя общественных интересов и порядка, сколько во имя интересов этого человека» (ТНЧ, 105).

Отсюда не следует, конечно, что соображения, связанные с общественным интересом, никак влияют на поведение людей, подчиненное мотиву справедливости, а также на устройство институтов, воплощающих ее в общественной жизни. Однако подобное влияние имеет место только в порядке исключения из общих правил, в тех случаях, когда естественная мотивация заведомо расходится с интересами общества. Например, мысль о необходимости сохранять общественный порядок поддерживает решимость в вопросах наказания. Жалость к обезвреженному, напуганному преступнику, которого ждет суровое обращение со стороны карательных институтов, может порождать неуместную снисходительность к его преступлению. Однако учет «широких интересов всего общества» (в оригинале – «расширенное сочувствие по отношению ко всему человечеству») заставляет одобрить приведение приговора в исполнение. Примечательно, что, по Смиту, логика этого «расширенного сочувствия» всего лишь возвращает нас к первоначальной реакции на преступление, еще не смягченной жалостью к нынешнему положению преступника (ТНЧ, 103; TMS, 88–89).

В других случаях интересы общества ведут к ужесточению используемых санкций по сравнению с указаниями первоначальной естественной реакции. В «Теории моральных чувств» Смит обсуждает ситуацию с часовым, заснувшим на посту в военное время (ТНЧ, 105–106), в «Лекциях по юриспруденции» – суровые английские законы против контрабанды шерсти¹⁷. В обоих случаях отсутствует конкретный индивид, которому действие причина-

¹⁷ *Smith A. Lectures on Jurisprudence // The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. 5. Indianapolis, 1982. P. 105.* Далее цитаты на это издание даны непосредственно в тексте в виде сокращения LJ и указания на страницу.

ет вред, но последствия для общества в целом в более или менее отдаленной перспективе могут быть очень тяжелыми. Смит предлагает следующий общий принцип таких исключений: «Когда сохранение одного человека... оказывается несовместимо с безопасностью всего общества, то справедливость отдает предпочтение интересам многих людей перед интересом одного человека» (ТНЧ, 105). Однако этот принцип носит заведомо вспомогательный характер по отношению к следованию «запечатленным в сердце» (природным) импульсам.

«Чувство негодования... служит порукой справедливости и охраной невинности»

Таким образом, Смит решает юмовскую дилемму из «Исследования о принципах морали» в пользу ее второго тезиса: источник справедливости, по его мнению, является инстинктивным (природным), а не рефлексивным (искусственным). Однако он поддерживает этот тезис с одной существенной поправкой. Природное начало справедливости не «подобно» негодованию, оно и есть специфическая форма негодования. Именно это переживание представляет собой начальную реакцию на причиненный кому-то ущерб. Оно же является ориентиром (мерой) для деятельного отклика на несправедливое действие: «[Нарушение справедливости] является подобающим предметом для негодования и для наказания, которое представляет собой естественное следствие негодования» (TMS, 79). **Наконец, оно же опосредствованно служит интересам общества:** «Естественное удовольствие, доставляемое нам мщением (в оригинальном тексте – «удовлетворением этой страсти», то есть «негодования»), стремится к тем же общественным целям, что и присуждаемое наказание, имеющее в виду исправить преступника и представить пример прочим людям» (ТНЧ, 85; TMS, 69).

Констатация подобного истока справедливости ведет Смита к неизбежной постановке очень серьезной и даже болезненной проблемы: в основании добродетели, делающей возможным общественное существование человека, оказывается такое чувство, которое он называет «антиобщественным». В негодова-

нии, утверждает Смит, есть «нечто неприятное, что возбуждает в нас естественное отвращение к внешним его проявлениям» (ТНЧ, 55). Его проявления «до того неприятны, что мы находим в нем нечто отталкивающее, даже если бы оно было явно спровоцировано» (ТНЧ, 56). У Смита отсутствует прямое выражение недоумения, высказанного Дж.Батлером, по поводу противоречия, которое существует между негодованием и благожелательностью, а также христианской заповедью прощения своих врагов¹⁸. Однако у него можно обнаружить не развернутое до самостоятельного тезиса структурное подобие батлеровской мысли. Так Смит утверждает, что человек, умышленно причинивший вред даже ненавидимому им лицу и сохранивший в себе хотя бы искру добродетели справедливости, должен в последствии чувствовать отвращение к себе. Негодование же, как известно, ведет нас именно к умышленному причинению вреда другим людям: негодуя, мы хотим не просто того, чтобы предмет нашего негодования пострадал, но чтобы это страдание было причинено именно нами (ТНЧ, 84–85). Данное свойство негодования порождает своего рода презумпцию «низости» («отвратительности») этой эмоции. «Мстительность (в оригинальном тексте – «негодование») считается обыкновенно весьма одиозной (в оригинальном тексте – «низкой», или «отвратительной») страстью, чтобы ее можно было принять в каком бы то ни было отношении за источник такого чистого и похвального чувства, как порицание порока» (ТНЧ, 92, TMS, 76).

Однако анализ живого морального опыта приводит Смита к реабилитации негодования: презумпция «низости» не ведет к обязательному нравственному осуждению любых проявлений этого чувства. Смит подмечает, во-первых, что всеобщее отвращение к негодованию связано с редкостью его проявления в «умеренных размерах» (ТНЧ, 92), и, во-вторых, что полное отсутствие негодования в ответ на обиду также вызывает всеобщее неодобрение (характеризуется как «тупость, бесчувственность или малодушие») (ТНЧ, 45, 92). Значит, речь должна идти о нравственно приемлемых и нравственно неприемлемых формах негодования. Если в главе «О страстях антиобщественных» из первой части

¹⁸ Butler Z. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // The Works of Bishop Butler. Rochester, 2006. P. 90–91.

«Теории нравственных чувств» он говорит о негодовании как таковом, включающем, в том числе, его неприемлемые формы, то во второй части трактата присутствует попытка установить характеристики приемлемого, «морализованного» негодования и, возможно, способы его морализации в процессе духовного становления человека¹⁹. Здесь неприемлемые, избыточные проявления негодования и порождаемые ими поступки получают специальное терминологическое обозначение – «мечь» (TMS, 77). Здесь же обсуждается критерий, позволяющий выявлять нравственно приемлемое, неизбыточное негодование. Таким критерием является возможность симпатического негодования незаинтересованного наблюдателя, то есть его сочувствия негодованию жертвы покушения. Прямая параллель этого переживания – симпатическая радость, то есть сочувствие радости, которую испытывает жертва покушения при воздаянии нарушителю. Негодование самой жертвы оказывается нравственно приемлемым, если оно соответствует по своей интенсивности переживаниям незаинтересованного наблюдателя.

Для того, чтобы сочувствие незаинтересованного наблюдателя негодованию жертвы и ее радости при воздаяния нарушителю могло иметь место, необходимо присутствие следующих условий: 1) исходный вред должен быть реальным (не воображаемым и не потерями, которые проистекают от отсутствия у другого человека добродетели благотворительности (ТНЧ, 95)), 2) вред должен быть существенным («к легким обидам мы должны относиться с пренебрежением» (ТНЧ, 58)), 3) действие, причинившее вред, должно проистекать из предосудительных побуждений нарушителя (ТНЧ, 89), общий знаменатель которых – пренебрежение равной ценностью другого человека (ТНЧ, 98); 4) ответные действия должны быть таковы, чтобы обидчик мог понять, почему ему причиняется страдание (ТНЧ, 85); 5) эти действия должны быть направлены на

¹⁹ Точки зрения на соотношение этих двух описаний различны: некоторые исследователи видят в них простую рассогласованность словоупотребления (см.: *Darwall S. Smith's Ambivalence about Honour // The Adam Smith Review. 2010. Vol. 6. P. 106–123*), другие – неразвернутую до стройной теории характеристику процесса моральной обработки грубой первичной эмоции (См.: *Maclachlan A. Resentment and Moral Judgment in Smith and Butler // The Adam Smith Review. 2010. Vol. 6. P. 166*). В дальнейшем я слеую второй интерпретации.

достижение осознания обидчиком несправедливости его поступка (ТНЧ, 85); 6) переживания и, соответственно, действия должны отвечать по своей интенсивности характеру причиненного вреда.

Что касается последнего обстоятельства, то, обсуждая случай с заснувшим часовым, Смит ведет речь о «естественной тяжести (буквально «зверстве», «жестокости», «безжалостности») преступления» (*natural atrocity of the crime*), неудачно переданным в русском переводе словом «вина» (ТНЧ, 105; TMS, 90). Именно небольшая «естественная тяжесть преступления», сопровождающаяся чрезвычайно суровым наказанием, создает мотивационную проблему, для устранения которой гуманному человеку приходится «сосредоточиться, сделать большие усилия, призвать всю свою твердость и даже мужество, чтобы вынести приговор или одобрить смертную казнь» (ТНЧ, 105). Уже известное нам ранжирование типов несправедливости (убийство и телесный ущерб – покушение на собственность – несоблюдение договоров и покушение на репутацию) также осуществляется на основе этого критерия: тяжесть деяния складывается из величины и непоправимости причиненного зла. В «Лекциях по юриспруденции» соответствие тяжести преступления и суровости наказания именуется «естественной честностью» (LJ, 82, 100, 105, 130, 134). В отличие от генеалогии правил справедливости, предложенной Юмом, история их возникновения, нарисованная Смитом, выглядит не как изобретение, то есть постепенная выработка нормативных инструментов, отвечающих потребностям общественного порядка, а как формирование правовой системы, которая в наибольшей степени отвечает «естественной честности» (через стадии применения излишне мягких или излишне жестких способов наказания).

В списке деяний, противоречащих «естественной честности», особое место занимают покушения на собственность. В их отношении существование естественной шкалы симпатического негодования очень трудно доказать. Например, лишение человека одних тех же предметов в разных случаях ведет к разным фактическим потерям. Достаточно сравнить между собой кражу того, что обеспечивает пропитание, и того, что является роскошью или просто неиспользуемым имуществом. Да и то обстоятельство, что какая-то вещь принадлежит определенному человеку не является столь же очевидным, как то, что ему принадлежит его собственная

жизнь. Смит отчасти признает эту проблему в «Лекциях по юриспруденции» (LJ, 13). Однако не считает ее достаточной причиной для коррекции своего понимания справедливости. Для Смита оправданием права собственности является симпатическое негодование беспристрастного наблюдателя в том случае, когда какой-то человек лишается имущества. Наблюдатель симпатизирует негодованию лишь тех, кого лишают имущества, полученного на основе определенных правил, список которых параллелен юмовскому набору естественных законов. В этих случаях беспристрастный наблюдатель готов одобрить силовую защиту имущества, и это знак того, что перед нами действительно собственность (LJ, 17). Данный психологический механизм свойственен, по мнению Смита, для любых стадий развития человеческого общества (не только предполагающих развитые формы кооперации и разделения труда) (LJ, 16)²⁰. В этом смысле институт собственности имеет или естественный характер, или хотя бы очень мощный естественный фундамент. Конечно, Смит не может не признать, что «естественная честность» применительно к отношениям собственности гораздо менее определена, чем по отношению к убийству или телесному ущербу. Например, наказания за нарушения прав собственности гораздо больше зависят от общественной пользы, определяющейся для условий конкретного социума. По его утверждению, они часто превышают естественный уровень негодования деянием, как это происходит в отношении воровства (LJ, 127–131). Однако, повторюсь, данное рассуждение не ведет к радикальному пересмотру оснований смитовской теории справедливости.

Смит и Юм: прямое столкновение позиций

Считается, что теория справедливости Смита не только противостоит теории Юма по своему содержанию, но и является результатом прямой критики взглядов предшественника. Основанием для этого утверждения служат фрагменты из «Теории нравственных чувств» (ТНЧ, 103) и «Лекций по юриспруденции» (LJ, 104), в

²⁰ См. подробнее: *Young J.T. The Humean Foundations of Adam Smith's Theory of Property // Journal of the History of Economic Thought. 2008. Vol. 30. № 1. P. 49–64.*

которых Смит прямо обсуждает бытующие в философской мысли способы понимания мотивов справедливого поведения. В «Теории нравственных чувств» он фиксирует тот факт, что в качестве основы одобрения моральным субъектом самих законов справедливости и их принудительного применения часто рассматривается необходимость этих законов для сохранения общества. Данный общий тезис, по его мнению, имеет две конкретизации. Во-первых, можно предположить, что у человека присутствует «естественная склонность к общественному состоянию» (в оригинальном тексте – «естественная любовь к обществу»), которая порождает бескорыстное, то есть независимое от иных выгод удовольствие, и связанное с ним стремление сохранить общественный порядок и процветание. Во-вторых, можно предположить, что человек постоянно «чувствует... что личные выгоды его (в оригинальном тексте – «его интерес») связаны с благосостоянием общества и что от сохранения его зависит его счастье, а может быть, и продолжение его жизни». В любом из случаев оказывается, что люди стремятся остановить несправедливость, поскольку та выступает в качестве фактора, разрушающего общество (ТНЧ, 103; TMS, 87–88). Хотя текст «Теории нравственных чувств» не содержит указания на авторов этого объяснения, а в тексте «Лекций по юриспруденции» Смит ссылается лишь на Г.Гроция и С.Пуфендорфа, исследователи усматривают в этих отрывках описание подхода к добродетели справедливости, разработанного Д.Юмом (TMS, 87–88, подстрочное примечание).

Что же непосредственно критикует Смит? Как он понимает Юма? И на какие тексты опирается его понимание? Авторы комментария к «Теории нравственных чувств» рассматривают оба фрагмента как прямой отклик на следующую фразу из «Исследования о принципах морали»: «соображения о полезных следствиях этой добродетели являются *единственным* основанием ее достоинства» (ИПМ, 189). При этом следует иметь в виду, что в данном произведении есть и более развернутые рассуждения о роли преданности общественной пользе в мотивационной системе справедливого человека. Юм ведет речь об обращении к «принципу полезности» в «обыденной жизни», о том, что чувство справедливости выводится из наших размышлений о тенденции справедливости «способствовать общественной пользе и поддерживать граждан-

ское общество», о том, что «каждый человек, проникаясь указанной добродетелью (добродетелью справедливости. – *А.П.*), должен представлять себе весь план или систему в целом и ожидать согласованных действий своих сотоварищей» и т. д. (ИПМ, 208–209, 206, 300).

Однако для определения текстуальной основы смитовской критики Юма необходимо учесть и то обстоятельство, что в обсуждаемом фрагменте «Теории нравственных чувств» не принимаемая Смитом мотивация справедливого поведения имеет двойную конкретизацию: соблюдение правил справедливости может проистекать из «любви к обществу» и из «собственного интереса». Как известно, отсылки к собственному интересу (выгоде) как мотиву соблюдения принципов справедливости в «Исследовании о принципах морали» носят спорадический и нечеткий характер, а стремление к общественной пользе прямо не интерпретируется в нем как результат независимой от эгоистического интереса «любви к обществу». Это заставляет предположить, что Смит имеет в виду не только «Исследование о принципах морали», но и «Трактат о человеческой природе», где проблема мотивации поставлена прямо и где эгоистический интерес выступает как один из претендентов на статус основного мотива справедливости (другие претенденты: «частная благожелательность» и «забота об общественном интересе»). Примечательно, что в ходе обсуждения проблемы мотивации «забота об общественном интересе» заменяется Юмом на термины, напоминающие фигурирующую в «Теории нравственных чувств» «любовь к обществу» – «аффект любви к человечеству», «заботу об интересах человечества», «желание общественного благополучия» (в оригинальном тексте – «общественную благожелательность») (ТЧП, 521–523, ТНН, 482). Наконец, именно в «Трактате о человеческой природе» присутствует самое близкое к смитовскому описанию критикуемой позиции высказывание: «личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель» (ТЧП, 542).

Другой вопрос, связанный с прямой критикой Юма, касается ее адекватности своему объекту. Действительно ли Юм полностью потерял из виду некоторые обстоятельства, акцентированные Сми-

том? Действительно ли расхождение между ними было так фундаментально, как это представлял себе Смит? Отвечая на вопрос об адекватности критики, необходимо определить степень расхождения между двумя мыслителями по трем пунктам: 1) относительно роли размышления об общественной пользе в нетеоретических суждениях о справедливости; 2) относительно характера природных факторов, определяющих содержание правил справедливости; 3) относительно возможностей считать именно негодование одним из таких факторов (или основным фактором).

В трудах Юма существует много фрагментов, в которых признается тот факт, что суждения о справедливости не предполагают обязательного мысленного обращения к благотворным последствиям справедливых поступков для общественного порядка и кооперации. У него неоднократно возникают рассуждения, близкие к смитовскому описанию функционирования чувства справедливости. В «Трактате о человеческой природе» Юм замечает, что «опыт в достаточной степени показывает, что в обыденной жизни люди не помышляют об общественном интересе, когда расплачиваются со своими кредиторами, исполняют свои обещания, воздерживаются от воровства, разбоя и всякого рода несправедливости». Там же, оговариваясь, что речь идет о цивилизованном человеке, он указывает на такой мотив совершения справедливых поступков, как «уважение к справедливости и презрение к подлости и низости» (ТЧП, 520–521). В основном тексте «Исследования о принципах морали» Юм обращает внимание на привычный характер исполнения правил справедливости – на «влияние воспитания и приобретенных привычек, благодаря которым мы столь привыкли осуждать несправедливость, что в каждом отдельном случае не отдаем себе отчета о непосредственных соображениях насчет ее пагубных последствий» (ИПМ, 208). В приложении к исследованию он даже разграничивает несправедливость как «общественное зло» и как «частную обиду» (в оригинале используются понятия «ущерба» и «причинения вреда»), утверждая, что ущерб обществу, не сопровождающийся ущербом отдельным людям, оценивается менее жестко (ИПМ, 303–304; ЕРМ, 310). Однако все эти заходы к основной смитовской теме оказываются либо аннулированы дальнейшими рассуждениями, либо существенно ограничены в своем значении. Обсуждение истоков поведения справедливого человека

в «Трактате о человеческой природе» заканчивается признанием в качестве основного мотива ограниченного эгоистического интереса, а значит – необходимости размышления о благотворных для каждого человека общественных последствиях исполнения правил. Содержащаяся в «Исследовании о принципах морали» мысль о склонности к привычному («механическому») исполнению правил справедливости сменяется обоснованием возможности пользоваться «принципом полезности», то есть апеллировать к общественно значимым следствиям исполнения правил справедливости, в «обыденной жизни» (ИПМ, 208–209). Присутствующее там же разграничение «общественного зла» и «частной обиды» не сопровождается характерным для Смита утверждением о том, что учет ущерба обществу имеет статус исключения и что ущерб индивидам не воспринимается сквозь призму общественного интереса (ИПМ, 303–304).

Если мы учтем разные исследовательские интерпретации комплексных, открытых и многозначных юмовских текстов, охарактеризованные в третьем разделе статьи, то степень близости между двумя мыслителями может оказаться различной. Наибольшая дистанция присутствует в случае признания ведущей мотивационной роли самоограничивающегося эгоистического интереса. Меньшая, но существенная дистанция сохраняется при допущении разных мотиваций справедливого поведения. В этом случае существует значительный класс людей, для которых справедливый поступок будет именно результатом рассуждения о благотворных последствиях соблюдения правил. И, наконец, наибольшая степень близости между Юмом и Смитом присутствует в том случае, если мы примем гипотезы Р.Коон и С.Даруолла. У Р.Коон «мотивирующие чувства [справедливого человека] постоянны и во внутреннем плане устремлены к получению удовольствия от благоприятного мнения о самом себе, а не к цели общественного блага»²¹. У С.Даруолла юмовские правила справедливости «имеют нормативную значимость для... поведения, которая отлична от учета какого бы то ни было блага или вреда, возникающих в результате действий души или тела»²². Впрочем, и для С.Даруолла, и для Р.Коон начальные этапы «изобретения» справедливости у Юма все равно пред-

²¹ *Cohon R.* Hume's Morality: Feeling and Fabrication. P. 182.

²² *Darwall S.* The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. P. 312.

полагают рассуждение о благотворных последствиях исполнения правил для эгоистического интереса и его коррекцию на основе симпатии к каждому, кто получает преимущества от существования нормативной системы справедливости. Зазор между двумя мыслителями сохраняется и в этом случае.

Можно ли обнаружить у Юма такие природные источники справедливости, которые не просто обуславливают необходимость «изобретения» ее правил, но и непосредственно задают их содержание, причем делают это более подробно, чем ограниченное себялюбие и симпатия к общественному интересу? В текстах философа нет прямых указаний на такие явления. Однако в интерпретационной литературе предпринимаются попытки обнаружить у Юма нечто подобное. Эти попытки опираются на примечательную двойственность юмовского употребления одного из понятий, принадлежащих к языковому семейству справедливости, – понятия «equity». Вероятно, лучшим его переводом на русский язык является слово «честность» (хотя в русских переводах философских трудов Юма присутствует целый веер эквивалентов: «беспристрастие», «беспристрастность», «справедливость», «право», «по праву», «равенство [в обоснованности претензий]», «воздаяние по заслугам»). С одной стороны, данное понятие выступает как синоним искусственных правил справедливости. С другой стороны, мы находим его среди содействующих благу общества естественных добродетелей: «Никто не станет сомневаться в том, что многие из естественных добродетелей имеют тенденцию содействовать благу общества. Кротость, благожелательность, милосердие, великодушие, снисходительность, умеренность, беспристрастие (!) – все эти добродетели находятся на первом плане среди нравственных качеств и обычно называются социальными добродетелями, что подчеркивает их тенденцию содействовать общественному благу» (ТЧП, 615).

Эта двойственность приобретает особое значение, поскольку на смысл понятия «честность» в английском языке влияют особенности английской системы правосудия. «Суды честности (справедливости)» (courts of equity) в ней, начиная с эпохи позднего средневековья, осуществляют разбор тех дел, которые не могут быть решены судами общего права из-за противоречий в юридических актах или в которых скрупулезное следование общему праву ве-

дет к вынесению очевидно несправедливого (например, излишне жесткого) решения. Другими словами, такие суды опираются на нормативные основания, выходящие за пределы действующего позитивного права (языком Юма – за пределы установившихся соглашений по поводу прав владения).

А.Байер, придающая двойственности употребления понятия «equity» решающее значение для понимания Юма, дает следующее описание юмовской «естественной честности». Честность означает «озабоченность своим положением среди многих других, озабоченность... долей каждого, когда распределяются какие-нибудь блага или тяготы... Она возникает совершенно естественно, без необходимости внедрения политиками и учителями... [Естественное стремление к честности] может быть мотивом, не позволяющим лишать другого того, что ему следует по праву, и тогда, когда то, что следует, определено с помощью искусства, и в естественных случаях, таких как распределение лучших порций еды в большом семействе. Оно заставляет нас осуждать карточных шулеров и других людей, нарушающих правила игры ради получения выигрыша, а также тех, кто захватывает чужую долю пищи в дополнение к своей. Эти действия являются не просто проявлениями жадности, это нечестное поведение»²³. Признание «естественной честности» природным мотивом справедливости, по мнению А.Байер, дает возможность создать еще одну гипотезу того, как Юм снимает мотивационный логический круг в отношении к искусственным добродетелям. Оно позволяет рассматривать теорию справедливости Юма как заметно менее консервативную, поскольку «естественная честность» – это та архимедова точка опоры, которая позволяет осуществлять нравственную оценку устойчивых конвенций в сфере распределения владений²⁴. Одновременно такое признание существенным образом сближает позиции Юма и Смита, который также рассматривал «естественную честность» в качестве природной основы справедливости.

Следует, однако, учитывать, что у этой интерпретации мало текстуальных оснований. У Юма имеется всего одна прямая отсылка к «естественной честности». Есть также небольшое количество фрагментов, где присутствует неясность в том, о какой

²³ *Baier A.C. Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice. P. 58.*

²⁴ *Ibid. P. 78.*

честности идет речь (например, в случае деятельности правителей по «осуществлению справедливости») (ТЧП, 576–577; THN, 537–538). Если допустить, что это и есть основной природный мотив справедливого поведения, то внимание Юма к нему могло бы быть более пристальным. Ответ А.Байер состоит в том, что в «Трактате о человеческой природе» Юм сохраняет тактическую интригу, подчеркивающую различие природных и искусственных добродетелей, а в «Исследовании о принципах морали» не хочет выдвигать «естественную честность» на первый план, поскольку пытается избежать неудобных вопросов по поводу степени честности современной ему системы прав собственности²⁵. Однако если такие соображения могли столь существенно маргинализировать тему «естественной честности» в трудах Юма, то вряд ли она действительно представляет собой стержень, на котором держится все здание его теории справедливости.

Наконец, можем ли мы утверждать, что в теории справедливости Юма существенную роль играет феномен негодования? В русле реконструкции, предложенной А.Байер, оно занимает центральное место автоматически: «естественная честность» опирается на сострадание к жертвам нечестности и возмущение действиями мошенников²⁶. В этом случае близость между Юмом и Смитом будет вновь очень существенной. Однако, как мы видели, позиция А.Байер имеет очень ограниченный текстуальный фундамент и должна рассматриваться в качестве оригинальной, но недостаточно подтвержденной гипотезы. Поэтому необходимо проанализировать возможности обсуждения темы «негодование в теории справедливости Юма» вне отсылок к естественной добродетели честности.

Фрагмент, позволяющий прямо продемонстрировать, что понятие «негодование» играет определенную роль в юмовских представлениях о справедливости, находится в третьей главе «Исследования о принципах морали». Здесь Юм задает развернутый список обстоятельств справедливости, то есть условий, в которых последняя имеет смысл и обязывающую силу. В сравнении с обсуждением той же тематики в «Трактате о человеческой природе», в «Исследовании о принципах морали» появляется такое дополни-

²⁵ *Baier A.C. Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice. P. 79–81.*

²⁶ *Ibid. P. 58.*

тельное обстоятельство, как «относительная степень равенства». Оно предполагает, что обязанности справедливости существуют лишь в отношении таких лиц, или существ, которые «дают почувствовать [другому]... свое возмущение (в оригинальном тексте – «негодование»)» в ответ на «вызов своему существованию» (ИПМ, 196; ЕРМ, 190)²⁷. Однако анализ текста показывает, что роль негодования здесь все равно иная, чем у Смита. Во-первых, хотя способность негодовать (то есть испытывать желание стать мстителем за причиненный ущерб) выступает у Юма как основа для причисления к кругу лиц, заслуживающих справедливого отношения, она выполняет эту роль не в одиночку, а в совокупности с определенной силой воздействия на других. Чтобы находиться под защитой «сдерживающих начал справедливости и собственности», нужно быть обладателем способности давать другому «почувствовать свое негодование» (в оригинале даже ярче – «почувствовать последствия своего негодования») (ИПМ, 196; ЕРМ, 190). Негодующий, но полностью бессильный человек оказывается вне круга лиц, защищенных правилами справедливости. Во-вторых, негодование не является у Юма фактором, влияющим на конкретизированное содержание правил справедливости, например, не служит естественной мерой для практики дифференцированного воздаяния. В рамках юмовской теории негодование представляет собой в лучшем случае один из эмоциональных двигателей справедливости.

Итак, Юм и Смит, несмотря на единство в некоторых методологических вопросах общей теории морали, выступают как оппоненты в области теории справедливости. Они радикально расходятся в оценке роли природных оснований чувства справедливости и влияния внеконвенциональных истоков на содержание ее принципов и норм. Однако их спор интересен для теоретической этики не только как поучительный прецедент расхождения между родственными мыслителями, но и в связи с тем, что позиция каждого из оппонентов акцентирует специфический набор актуальных проблем теории справедливости. Так Юм остро ставит вопросы о роли конвенциональных составляющих нравственных кодексов и о трудностях формализации нормативного содержания морали, которая является неизбежным следствием общественного функционирования нрав-

²⁷ Этот фрагмент также обсуждается А.Байер (Ibid. P. 149–162).

ственных принципов и норм. Моральный субъект хорошо понимает условный и даже случайный характер некоторых требований, содержащихся в морально-правовых кодексах, но должен рассматривать их исполнение в качестве своей обязанности. Своим разграничением естественных и искусственных добродетелей и рассуждением о мотивах добродетелей второго рода Юм попытался зафиксировать этот парадокс и предложить из него выход. Смит, в свою очередь, предпринял попытку прояснить причины амбивалентного положения справедливости в системе нравственных категорий, которое складывается из-за ее неизбежной связи с импульсами мщения и зависти. Он продемонстрировал основные направления и условия морализации таких импульсов, предвосхитив тем самым некоторые результаты современных исследований в области психологии морали и их последующее философское осмысление.

Библиография

1. Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 135–406.
2. Прокофьев А.В. Определения и типологии справедливости в новоевропейской этике (Локк – Юм – Смит) // Вопр. философии. 2011. № 6. С. 133–144.
3. Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997.
4. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 53–656.
5. Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм. Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 171–314.
6. Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993. С. 58–158.
7. Baier A.C. **Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice.** Harvard: Harvard Univ. Press, 2010.
8. Baldwin J. Hume's Knave and the Interests of Justice // Journal of the History of Philosophy. 2004. Vol. 42. № 3. P. 277–296.
9. Butler Z. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // The Works of Bishop Butler. Rochester: Univ. of Rochester Press, 2006. P. 33–146.
10. Cohon R. Hume's Morality: Feeling and Fabrication. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2008.
11. Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.

12. *Darwall S.* Smith's Ambivalence about Honour // *The Adam Smith Review*. 2010. Vol. 6. P. 106–123.

13. *Garrett D.* The First Motive to Justice: Hume's Circle Argument Squared // *Hume Studies*. 2007. Vol. 33. № 2. P. 257–288.

14. *Haakonssen K.* The Structure of Hume's Political Theory // *The Cambridge Companion to Hume*. N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2005. P. 341–380.

15. *Harris J.* Hume on the Moral Obligation to Justice // *Hume Studies*. 2010. Vol. 36. № 1. P. 25–50.

16. *Hume D.* Enquiry Concerning the Principles of Morals // *Hume D. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* / Ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford, 1902. P. 169–324.

17. *Hume D.* A Treatise of Human Nature / Ed. by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1896.

18. *Krause S.R.* Hume and the (False) Luster of Justice // *Political Theory*. 2004. Vol. 32. № 5. P. 628–655.

19. *Maclachlan A.* Resentment and Moral Judgment in Smith and Butler // *The Adam Smith Review*. 2010. Vol. 6. P. 161–177.

20. *Postema G.* Whence Avidity? Hume's Psychology and the Origins of Justice // *Synthese*. 2006. Vol. 152. № 3. P. 371–391.

21. *Reid T.* *Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2010.

22. *Smith A.* Lectures on Jurisprudence // *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 5. Indianapolis, 1982. P. 1–394.

23. *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments // *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 1. Indianapolis, 1982. P. 1–342.

24. *Young J.T.* The Humean Foundations of Adam Smith's Theory of Property // *Journal of the History of Economic Thought*. 2008. Vol. 30. № 1. P. 49–64.

М.М. Рогожа

Дэвид Юм о принципах морали гражданского общества

Формирование гражданского общества и разворачивание проекта Просвещения в XVIII в. образуют социокультурный контекст, в обстоятельствах которого складывались социально-этические и политические взгляды Д.Юма. В свою очередь, идеи Юма, его философские и публицистические тексты оказали заметное влияние на сам этот контекст.

Перегруженность понятий «гражданское общество» и «Просвещение» смыслами требует каждый раз оговаривать их содержательную нагрузку в том или ином тексте. В данной статье Просвещение как интеллектуальное движение рассматривается в контексте традиции, заложенной М.Оукшотом и затем подхваченной Р.Рорти. В частности, Рорти предлагает рассматривать Просвещение в качестве конкретно-исторического воспитательного проекта, созданного для борьбы с невежеством, для развития наук и искусств и в конечном счете для исправления нравов. Соответственно, «универсальные моральные принципы»¹ Просвещения не рассматриваются как вневременные продукты метапроекта, требующие внешнеисторического обоснования². Они имеют смысл только в связи с конкретно-историческими институтами, практиками и понятийными системами моральных и политических дискурсов. Эти принципы представляют собой сим-

¹ Примерами таких моральных принципов, по Рорти, могут служить категорический императив или принцип наибольшего счастья.

² И в этом качестве терпящими в дальнейшем поражение, как это показал, например, З.Бауман. См.: *Bauman Z. Morality without Ethics // Theory, Culture and Society. Vol. 11. L.–New Delhi, 1994. P. 1–34.*

волы этих практик, а не их оправдание или обоснование: «В лучшем случае они являются вспомогательными педагогическими средствами в овладении такими практиками»³. В свете такого понимания Просвещения претерпевает изменение и привычный образ просветителя – из теоретика, искателя вневременной истины он превращается в наставника, который видит свою миссию в том, чтобы способствовать решению тех *практических* задач, которые общество в повседневной жизнедеятельности ставило перед своими интеллектуалами.

Гражданским в данной статье названо общество, которое формировалось в период раннего модерна как «дифференциация, выходящая между семьей и государством» (Г.Гегель). Социальные, экономические, культурные и политические основания гражданского общества неразрывно связаны с утверждением буржуазии и с преобразованием граждан в буржуазную публику. Граждане – это горожане, к которым принадлежали (в частности, в XVIII в.) представители буржуазии (и шире – все третье сословие), представители свободных профессий и полубуржуазная аристократия.

В таком ключе во времена Д.Юма чуть ли не впервые гражданским назвал общество его младший современник, Адам Фергюсон в своем «Опыте истории гражданского общества» (1767). Публикация «Опыта» стала важной вехой в интеллектуальной жизни Великобритании XVIII в. Несмотря на то, что сочинение было неоднократно раскритиковано профессиональными философами за непоследовательность мысли, неточность в подборе аргументов и произвольность выводов, значимость книги была несомненна – только при жизни автора книга выдержала шесть переизданий и была переведена на другие европейские языки.

Термин «гражданское общество» Фергюсон ввел для обозначения современной ему стадии развития общества, взятой в исторической динамике ее становления. В работе Фергюсона возникновение гражданского общества связывается с исчезновением общинного уклада жизни и формированием качественно нового объединения людей. Качественная новизна связана, прежде всего, с преобладанием коммерческой составляющей в общественной жизни, которая распространяет свое влияние на все сферы жизни общества и поддерживается системой компромиссов, получающих

³ Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge, 1995. P. 59.

форму договоров и силу законов⁴. Фергюсон вполне отдавал себе отчет в негативных следствиях коммерциализации общественной жизни, которые отличали современное ему гражданское общество от гражданской жизни античности. «Демократию... бывает трудно сохранить из-за противоречий в обществе, разницы в духовном развитии граждан, неодинаковых по своим целям и занятиям, разобщающим человечество на развитой стадии коммерческих занятий»⁵. Он активно призывал граждан к практике добродетелей в этом новом обществе, хотя и полагал, что общество разобщенных, озабоченных коммерцией и равнодушных к гражданским обязанностям индивидов в конце концов придет к саморазрушению. Человек, которого бросили в бурное море коммерческого общества, вынужден выживать, полагаясь на себя. Активность индивида как частного лица приводит к тому, что ему не хватает сил для общественной деятельности. Фергюсон отмечал в индивидах разьединенность и безразличие к общественным делам. По его мнению, удовлетворенный частный интерес минимизирует участие индивида в достижении общего блага.

Способность гражданского общества к самовоспроизведению, т. е. необратимому постоянному развитию как способу преодоления несоответствий и противоречий, возникающих в самом ходе его становления, а следовательно и являющихся и его сутью, и его судьбой, в XVIII в. еще не была прочувствована на опыте и не стала предметом философской рефлексии. Поэтому забота о формировании высокой общественной цели, которая могла бы способствовать преодолению разобщенности индивидов в гражданском обществе, не оставляла просветителей. Фергюсон отмечал, что «счастье человека как раз и заключается в превращении своего социального положения в главную движущую силу его деятельности, в утверждении себя в качестве члена сообщества, в сердце которого неистовым пламенем горит забота об общем благе»⁶.

Первым и непримиримым критиком идей Фергюсона стал его друг Д.Юм, в то время уже авторитетный мыслитель. Ознакомившись с «Опытом», Юм заявил, что книга может «нанести непо-

⁴ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества / Пер. под ред. М.А.Абрамова. М., 2000. С. 197, 242.

⁵ Там же. С. 272.

⁶ Там же. С. 101.

правимый удар по репутации друга»⁷. Этот исторический факт довольно любопытен, особенно если принять во внимание то обстоятельство, что в «Трактате о человеческой природе» (1739) сам Юм употреблял термин «гражданский» в контекстах, достаточно близких (хотя и не тождественных) фергюсоновским. Более того, активная включенность Юма в осмысление моральных проблем взаимодействия индивидов в обществе позволяет считать социально-этическую проблематику для него одной из ведущих. Критика Юмом работы, выносящей проблемы гражданского общества и гражданского взаимодействия в качестве предмета специального исследования, связана с разочарованностью теоретической несостоятельностью сочинения, с логически неудачной реализацией проекта, обещавшего стать «будущей великой книгой»⁸.

Сам Юм подошел к освещению моральных проблем гражданской жизни более осторожно, подготовив их рассмотрение философскими пролегоменами (чему и посвящены две первые книги «Трактата»), сопроводив разъяснением сути и действия основоположного чувства симпатии (о чем – более позднее «Исследование о принципах морали» (1751)) и четко позиционировав себя по отношению к предшественникам.

В отличие от не всегда последовательного Фергюсона, Юм продемонстрировал в своих текстах тщательный анализ поведения индивида в обществе. Однако основательность Юма в рассмотрении проблем общественной жизни, обстоятельность рассуждений и богатый иллюстративный материал еще не обозначают, что он сумел разработать целостную нормативную теорию блага. Если он и предоставлял определенные рекомендации, то не в форме нормативных требований, а в виде советов об исправлении ошибок в рассуждениях, поскольку свою задачу видел в том, чтобы предоставить согражданам разъяснение моральных идей, а не доказательство их истинности. Как просветитель, Юм по мере сил способствовал развитию моральных способностей сограждан, исправлению нравов в обществе.

Как уже отмечалось, сам Юм не разрабатывал понятие гражданского общества и практически не использовал это словосочетание. Но он активно употреблял обозначение «гражданский» в

⁷ *Абрамов М.А.* Предисловие: Читаем Фергюсона... // *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. С. 8.

⁸ Там же.

смыслах, достаточно близких к тем, которыми оперировал Фергюсон: рассматривая «происхождение гражданской власти и общества», исследуя «источники наших гражданских добродетелей»⁹. Следует отметить, что в рассуждениях об обществе, особенно в современных Юму формах, они очень близки с Фергюсоном в понимании содержательных характеристик гражданского общества.

Однако немаловажное значение в его концепции имеет и рассмотрение гражданского состояния в качестве противоположности состоянию естественному. В большом времени философии юмовское различие естественного и искусственного состояния, так же как и рассуждения о причинах создания последнего, ставят его в один ряд с Т.Гоббсом и Дж.Локком, договорные теории которых основываются на противопоставлении естественного и гражданского состояний. Однако его принципиальное несогласие с каждым из них по ключевым позициям не позволяет рассматривать Юма как их продолжателя. Он занимает особое положение как в договорной традиции, так и в философских рассуждениях по вопросам общественной морали.

Юм, понимая целесообразность противопоставления естественного и искусственного состояний, считал их лишь вспомогательным философским средством для исследования естественного взаимодействия («философской фикцией, которая никогда не существовала, да и не могла бы существовать в действительности»¹⁰). Ведь естественное состояние, «преисполненное войн, насилий и несправедливостей», так же может быть положено в основание общества, как и «фикция о золотом веке», «самом очаровательном и мирном состоянии, какое только можно себе вообразить»¹¹. И это рассуждение вместе с уточнением, что в основании общества важнейшую роль играет «только эгоизм и ограниченное великодушие людей, а также та скупость, с которой природа удовлетворила их нужды»¹², указывает на существенное

⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным проблемам / Пер. С.И.Церетели // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 694, 700–702.

¹⁰ Там же. С. 644.

¹¹ Там же. С. 645.

¹² Там же. С. 647.

отличие его позиции по гражданскому состоянию от представленных в концепциях Гоббса и Локка. Во-первых, из последней приведенной цитаты очевидно отличие Юма от Локка, считавшего, что причиной создания гражданского состояния является осознанная людьми потребность в обеспечении большей безопасности жизни и собственности, большей свободы. Во-вторых, говоря о происхождении общества, Юм четко артикулировал исторический подход к его развитию и формированию его институтов в отличие от Гоббса, оставившего вопрос историчности общества за пределами своего исследования.

В рассуждениях о моральных проблемах гражданской жизни четко просматривается тенденция, характерная для всего философствования Юма, – он подчеркнуто отмежевывался от идей и позиций Гоббса. Но в то же время имплицитно идеи Гоббса присутствуют в социально-философских разработках Юма. Прямо он нигде не апеллировал к Гоббсу, но большую осведомленность в его идеях можно проследить в юмовских текстах. Это умалчивание источника вполне может быть объяснено тем, что, изучая предложенные Гоббсом подходы к пониманию общества, Юм не мог принять провокационность его рассуждений и категоричность умозаключений. Но, критикуя гоббсовские идеи, он вносил в них такие серьезные коррективы, уточнения и дополнения, что с полным правом считал себя не связанным с оппонентом-предшественником.

Так, отталкиваясь от договорной теории Гоббса, Юм сразу постарался дистанцироваться от нее. Во второй части третьей книги «Трактата» он подробно указал, что соглашение (*convention*) является основанием взаимодействия людей в гражданском состоянии и отличается от договора (*contract*) как основанного учредительным событием гражданского состояния. Считая эгоистическую природу человека основой организации общества, Юм отмечал, что «безразлично, будем ли мы считать эгоистический аффект добродетельным или порочным, поскольку только он сам и ограничивает себя; если он добродетелен, значит, люди организуются в общество в силу своей добродетельности; если он порочен, порочность людей оказывает то же действие»¹³. При таком состоянии дел не возникает необходимости в учредительном событии обще-

¹³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 644.

ственного договора – люди путем соглашений стремятся упрочить владение внешними благами и предоставить каждому [возможность] мирно пользоваться всем тем, что он приобрел благодаря удаче и труду»¹⁴.

Юм показывал факторы самоорганизации в гражданском обществе и посредством этого объяснял конвенциональную основу общественного взаимодействия. Современный американский исследователь Р.Хардин отмечает, что механизмы взаимодействия индивидов в обществе получают в работах Юма не обоснование, а «функциональное объяснение»¹⁵. Действительно, Юм не обосновывает, а очень подробно описывает функционирование соглашений. «Соглашение это не носит характера обещания... Оно не что иное, как общее чувство общественного интереса; все члены общества выражают это чувство друг перед другом, и оно заставляет их подчинять свое поведение известным правилам. Я замечаю, что мне выгодно предоставлять другому человеку владение его собственностью при условии, что он будет действовать так же по отношению ко мне. Он чувствует, что, подчиняя свое поведение такому же правилу, тоже служит своим интересам. Когда мы это общее чувство взаимной выгоды выражаем друг перед другом, и оно становится известно нам обоим, оно влечет за собой соответствующее решение и поведение; и это может по праву быть названо соглашением, или уговором, между нами, хотя и заключенным без посредства обещания, ведь поступки каждого из нас находятся в зависимости от поступков другого и совершаются нами в предположении, что и другой стороной должно быть нечто сделано»¹⁶. Это пространное «функциональное объяснение» проливает свет на ряд ключевых моментов социального взаимодействия в гражданском обществе.

Соглашение основывается на общем чувстве общественного интереса. Это значит, что все индивиды, вступающие во взаимодействие, разделяют это чувство, поскольку оно (взаимо)выгодно. Чувство выгоды приобретает специальную, «общественную» нагрузку. Индивиду выгодно предоставлять другому возможности свободно владеть собственностью и ожидать, что другой будет

¹⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 640.

¹⁵ Hardin R. David Hume: Moral and Political Theorist. Oxford, 2007. P. 91.

¹⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 640–641.

поступать соответственно. Каждый поступает так в небезосновательном предположении, что и другие индивиды, включенные во взаимодействие, чувствуют свою выгоду.

И в «Трактате о человеческой природе», и в «Исследовании о принципах морали» Юм для иллюстрации моральных факторов взаимодействия прибегает к примеру с гребцами в лодке¹⁷. Оказавшись в одной лодке, два человека гребут веслами, синхронизируя движения. Никто из них не будет брать на себя большую часть работы, предоставляя тем самым возможности другому бездельничать, но и не будет слишком заботиться о том, чтобы сберечь силы другого (особенно, если в лодке окажутся малознакомые или вовсе незнакомые люди). Гребцы вынуждены будут действовать скоординировано и равномерно, синхронизируя движения и согласовывая действия в силу «общего чувства общественного интереса». Последний в данном конкретном примере состоит в том, чтобы как можно скорее достичь берега с минимальными затратами сил. Юм отмечал, что таким образом выгода, прочувствованная обоими, становится основой общего интереса. Действовать синхронно, скоординировано гребцы будут в соответствии с частным интересом (выступающим как общественный интерес) и по взаимному согласию.

По взаимному согласию индивиды могут договориться о координации действий (поведения) потому, что для них очевидной будет общая польза. Выгода каждого выступает в качестве основания общественного интереса: «Когда каждый индивид замечает во всех своих сотоварищах такое же чувство этих выгод, он тотчас исполняет свою долю всякой договоренности, будучи уверен, что и они не преминут выполнить свои обязательства. Все они по взаимному соглашению составляют некоторый план действий, рассчитанный на взаимную выгоду, и решают быть верными своему слову»¹⁸. Речь идет о том, что соглашение о координации действий не требует ничего, кроме осознания каждым частного интереса действовать общими усилиями. Для Юма важно подчеркнуть, что в выполнении такого рода соглашений индивиды не связывают себя договорами и не дают специальных обещаний: «Сами обещания проистекают из соглашений между людьми», – писал он¹⁹.

¹⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 641; Юм Д. Исследование о принципах морали. Т. 2. С. 351.

¹⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 679.

¹⁹ Там же. С. 641.

Необходимость упорядочивания действий по координации усилий и придания им прозрачности становится все более актуальной по мере расширения круга лиц, включенных во взаимодействие. Юм отмечал, что собственность, соревнования за получение новой собственности, а также сохранение уже приобретенного представляют собой неисчерпаемый источник конфликтов в обществе. Заинтересованность каждого члена общества в упорядочивании действий и предупреждении конфликтов стимулирует каждого (и всех) искать, находить и исполнять такие правила, которые способны стать функциональными. Поэтому соглашения и выработанные в процессе взаимодействия правила представляют общественный интерес – они способствуют прозрачности и предсказуемости действий людей в обществе. Именно такой ракурс конвенциональности дает основания Р.Хардину заявлять, что общие интересы, которые могут быть восприняты и одобрены всеми членами общества, оказываются минимальными, поскольку «по сути, являются теми интересами, которые все мы разделяем с другими ради создания порядка, который позволил бы нам преуспевать»²⁰.

Такие интересы можно считать минимальными потому, что они являются общими для всех граждан, принимающих участие в обсуждении. Граждане могут придерживаться различных религиозных, политических взглядов, состоять в разных, зачастую конкурирующих клубах и ассоциациях. Но есть ценности, которые являются общими для всех, – справедливость, безопасность, честность и т. п. Согласие по содержательному наполнению этих ценностей представляет собой общий интерес членов общества и формируется в процессе обсуждений в публичной сфере.

Тщательное обобщение опыта активно развивающегося гражданского общества подталкивало Юма к поиску источника должностования и характера его воздействия. Он отмечал, что постепенно правила кристаллизуются в обязательства: «Впоследствии нравственное чувство присоединяется к интересу и приобретает в глазах человечества значение нового обязательства»²¹. Эти обязательства касаются, прежде всего, соблюдения обещаний. Люди на опыте убеждаются в преимуществах согласованности действий и выгоде от договоренностей, основанных на соблюдении обещаний.

²⁰ Hardin R. Op. cit. P. 154.

²¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 679.

В рассуждениях о соблюдении обещаний раскрывается юмовская позиция по вопросу искусственности моральных правил, добродетелей, востребованных в обществе, и самого общества как пространства, где эти правила находят применение. Следует отметить, что об искусственности применительно к обществу говорил и Т.Гоббс. Можно выделить два значения употребления Гоббсом термина «искусственный»: как «нестественный», созданный человеком/людьми; как «разумный», основанный на сознательном творчестве. В конечном итоге, эти два значения «искусственности» не противопоставляются Гоббсом, а дополняют друг друга, способствуя целостному пониманию общественной жизни.

Юм вполне в духе Гоббса, исключив лишь непримиримость противопоставления естественное/искусственное, отмечал, что искусственный характер как соблюдения обещаний, так и всего устройства общества, основанного на соглашениях и соблюдении обещаний, означает, что человек создал их при помощи разума. Юм подчеркивал: «Это средство не дает нам природа; мы приобретаем его искусственно, или, выражаясь точнее, природа в суждении и уме (*understanding*) дает нам средство против того, что неправильно и неудобно в аффектах»²². Инструментом ограничения страстей выступает разум человека, «изобретающий» искусственный мир ради общей пользы. В «Лекциях по истории моральной философии» Дж.Ролз специально остановился на выяснении специфики искусственного характера социальных добродетелей, представленных в «Трактате». Ролз отметил, что юмовский термин «искусственный» означает «намеренно созданный при помощи суждений и разума». В этом смысле искусственными являются человеческие проекты и договоренности, законы и институты²³.

В качестве иллюстрации искусственности устройства общественной жизни Юм привел пример суждений о соблюдении обещаний и показал несоответствия и противоречия, которые неотвратимо возникают, если допускать их естественность, «протекающую из какого-нибудь душевного или телесного акта». Но все эти противоречия снимаются, если обязательность соблюдения

²² Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 640.

²³ Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge (MA), 2000. P. 52–53.

обещаний рассматривать «как человеческое изобретение, имеющее своей целью удобство общества»²⁴. Обязательность обещаний выступает как моральное правило, которое изобретается и устанавливается в интересах всех членов общества. Таким образом, моральные правила поведения внедряются конвенционально, а взаимное соблюдение обещаний является своего рода основой существования гражданского общества.

По логике Юма именно осознание искусственности социального мира вынуждает индивида придерживаться установленных правил. Он отмечал: «У нас нет иных мотивов, которые побуждали бы нас исполнять обещания, кроме чувства долга»²⁵. А поскольку чувство долга – это соединение морального чувства и интереса, то понятно, почему индивид склонен исполнять обязательства: «Если бы мы думали, что обещаниям не присуща нравственная обязательность, мы никогда не чувствовали бы склонности соблюдать их», и далее: «Верность [своему слову] не есть естественная добродетель и... обещания не имеют силы, пока они не установлены путем соглашений между людьми»²⁶.

Именно на таком искусственном фундаменте основывается справедливость. Юм писал: «После того как осуществляется соглашение о воздержании от посягательства на чужие владения и каждый упрочивает за собой свои владения, тотчас же возникают идеи справедливости и несправедливости»²⁷.

Основой справедливости выступает тот же интерес – личный и общественный, – принуждающий устанавливать особого рода договоренность (соглашение), которая может быть общей для всех, поскольку выгодной будет каждому. И, как подчеркивал Юм, каждый единичный акт справедливости совершается в ожидании, что и другие будут поступать так же²⁸. В тексте «Трактата» собственно написано «должны поступать», хотя по логике юмовского рассуждения индивиды и «будут» поступать таким образом, понимая свой интерес в практике этой добродетели. Ведь соблюдение справедливости очевидно обеспечивает наилучшее

²⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 680.

²⁵ Там же. С. 674.

²⁶ Там же. С. 674, 675.

²⁷ Там же. С. 641–642.

²⁸ Там же. С. 650.

устройство дел в обществе, и каждый может убедиться, что поступать справедливо – значит действовать на пользу себе и на благо всех членов общества.

В этом пункте сближаются модальности *есть* и *должно быть*, и непреодолимость разрыва сущего и должного отступает перед очевидностью пользы соблюдения правил. Объясняя пути наилучшей организации социальных дел, Юм предложил определенно-го рода нормативную программу развития общества. И это дает основания Р.Хардину называть Юма теоретиком нормативности в очень узком смысле²⁹.

По содержанию справедливость – это честность, правильность, уважение. А люди могут на опыте убедиться, что лучше предотвращать конфликты, которые могут возникать в соревнованиях за присвоение собственности, придерживаясь справедливости во имя жизни в мире и согласии. Здесь речь идет об уже традиционной идее британского философствования по вопросам жизни в обществе – организации общественного порядка.

Поскольку правила справедливости составляют основу общественной жизни, то идея справедливости нуждается в институционализации. Именно создание социальных институтов оградит общество от крайностей – как от своеволия правителя, так и от неограниченного общественного надзора и контроля, характерного для общины, но совсем не отвечающего сути гражданской жизни.

Основываясь на опыте изучения закономерностей общественного развития (не следует забывать, что перу Юма помимо философских работ принадлежит многотомная «История Англии») и понимая сущность активно действующего в стране гражданского общества, мыслитель предугадал, что прямой моральный надзор (или, словами Юма, учреждение инквизиции³⁰) быстро превратится в насильственное своеволие сильнейшего. Поэтому институционализация справедливости, ограничивая действие аффектов, призвана содействовать свободе каждого.

Юм не выпускал из поля зрения необходимость обеспечения социального порядка. Но очерчивал его он принципиально иначе, чем это сделал в свое время Гоббс. Из концепции Гоббса вытекает идея о том, что граждане должны подчиняться сувере-

²⁹ Hardin R. Op. cit. P. 6–7.

³⁰ Ibid. P. 68.

ну в силу однажды заключенного договора. Юм полагал двустороннее и двухуровневое долженствование граждан и государственной власти.

Двусторонность обязательств вытекает из соглашений-договоренностей граждан между собой. Это первый уровень моральных связей в обществе. Второй уровень обязательств связывает граждан с государственной властью, которая может быть установлена вследствие осознания пользы от такой организации, а, следовательно, только путем общего соглашения на ее установление. Это значит, что для установления государственной власти необходим не только здравый смысл, но и согласие всех членов общества ей подчиниться. При этом соглашение тем и отличается от договора, что не может устанавливаться «раз и навсегда» — оно должно постоянно подкрепляться очевидностью пользы от ее практикования. Здравый смысл членов общества указывает на общее благо в самой практике исполнения обязательств. Юм отмечал, что «повиновение гражданским властям необходимо для поддержания порядка и мира в обществе. Соблюдение обещаний необходимо для того, чтобы породить между людьми взаимное доверие при выполнении ими обыденных житейских дел»³¹.

Но по факту установления государственная власть становится источником нового типа обязательств: «Если долг верноподданства вначале действительно имеет своим источником обязательность обещаний и в течение некоторого времени поддерживается именно этой обязательностью, то вскоре он сам по себе укореняется и приобретает самостоятельную обязательность и авторитетность, независимую ни от какого договора»³². Таким образом, на данном этапе обязанности институционализируются, приобретают самостоятельную силу в качестве гражданских обязанностей. Соответственно уже не требуется обоснования их необходимости.

Обеспечение действенности правил справедливости, контроль за их соблюдением возлагаются на государство. Функция государства — удерживать граждан от губительных действий и принуждать их практиковать полезные социальные действия. Собственно, здесь слышны отголоски гоббсовых идей, но принципиальным отличием юмовской программы устройства общества выступает

³¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 702.

³² Там же. С. 700.

обязанность государственной власти выступать гарантом функциональности правил справедливости и координировать коллективные действия граждан.

Формализация правил справедливости в законах государства является основой для общественной практики, эффективность которой очевидна – общество процветает, а «границы справедливости расширяются пропорционально широте человеческих взглядов и силе взаимных связей людей»³³. Закрепленные в законах, моральные правила в дальнейшем воспринимаются в качестве оснований для традиционных институтов. Так получает оправдание выражение «морально быть законопослушным» – ведь в законах кодифицированы именно правила морали, полезность и эффективность которых была подтверждена опытом. Более того, формирование правил морали (правил справедливости) совершается непрерывно в процессе развития общества. Такая подвижность и гибкость многоуровневых договоренностей не дает обществу закостеневать. Конвенциональность и является жизнеспособной силой устройства общественной жизни, поскольку она постоянно наполняется актуальными смыслами, жизненно важными соглашениями и новыми договоренностями.

Библиография

1. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М.: РОС-СПЭН, 2000.
2. Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965.
3. Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1965.
4. Bauman Z. Morality without Ethics // Theory, Culture and Society. Vol. 11. L.–New Delhi, 1994.
5. Hardin R. David Hume: Moral and Political Theorist. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.
6. Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.

³³ Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 233.

Васил Глухман

Идея человеколюбия в этике Дэвида Юма

При обсуждении тенденций, которые существовали в классическом утилитаризме и которые канули в небытие, нельзя обойти тот факт, что некоторые из них существовали уже в «доисторический» период классического утилитаризма. Одним из первых, кто внес свой ощутимый вклад в формирование утилитаристского мышления, был Дэвид Юм. Джереми Бентам в работе «Статья об утилитаризме» однозначно отмечает влияние Юма на формирование его взглядов и его теории¹. Однако необходимо отметить, что основополагающие положения утилитаризма имели в этической концепции Юма по сути иной вид, чем у Бентама².

¹ *Bentham J.* Deontology: Together with a Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism / Ed. A. Goldworth. N. Y., 1983. P. 288–289.

² К самым известным работам Юма, посвященным вопросам этики и морали, относятся его «Трактат о человеческой природе» (в которой 3-я книга посвящена морали), издана в 1739/40 гг., и его работа «Исследование о принципах морали», которая была издана в 1751 г. Среди современных специалистов имеются взгляды, существенно отличающиеся по поводу того, которая из данных работ является самой значимой для развития этики. Здесь можно привести мнение тех, как, например, Д.Ф.Нортон (*Norton D.F.* Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality // *The Cambridge Companion to Hume* / Ed. D.F.Norton. Cambridge, 1993. P. 171) или Дж. К.А. Гаскин (*Gaskin J.C.A.* Hume on Religion // *The Cambridge Companion to Hume*. P. 343), которые утверждают, что самой значимой работой Юма об этике и морали была его первая работа, «Трактат о человеческой природе». В следующей работе Юм лишь развивал и совершенствовал свои взгляды. Другую позицию занимают А.Макинтайр (*MacIntyre A.* Introduction // *Hume's Ethical Writings: Selections from David Hume* / Ed. A. MacIntyre. Notre Dame–L., 1965. P. 14), Х.Д.Айкен (*Aiken H.D.* Introduction // *Hume's Moral and Political Philosophy* / Ed. H.D.Aiken. N. Y.–L.,

Юм основывал свою этическую концепцию на чувстве (*feeling*), благодаря которому, по его мнению, только и возможны решения относительно того, что есть правильное и неправильное. Естественно, что к наиболее характерным человеческим качествам он относил благожелательность, человеколюбие, дружбу, благодарность, естественные эмоции и дух общности, направленные на общее благо³. Все эти ценности кардинально отличаются от тех, которые стали преобладающими в концепции Бен-тама, а также и Джона Милля. Их объединяющей основой была польза. Но все-таки задачи, исходя из которых Юм строил свою концепцию, были другими, чем в концепции Бен-тама. Это очевидно в его понимании справедливости, которую он связывает с пользой, хотя не всегда непосредственно и однозначно, поскольку наряду со справедливостью он считает человеколюбие очень важной ценностью, в определенных случаях способной преобладать над справедливостью. Человеколюбие особенно существенно в отношении уязвимых и слабых, не способных обеспечивать справедливость собственными силами. Важным аспектом этической концепции Юма было то, что он считал все эти ценности благотворными для всего общества⁴. Он считал человеколюбие очень важным фактором усилий, направленных на достижение пользы всего общества, а не только отдельного человека. Полезность, по Юму, является скрытым мотивом все человеческих устрем-

1948. P. XXVII–XXVIII) или С.Копли и С.Эдгар (*Copley S.; Edgar A. Introduction // Hume D. Selected Essays. Oxford–N. Y., 1993. P. XXIII*), которые, хотя и в разной степени, считают более значимой «Исследование». С точки зрения исследуемой темы я считаю вторую работу Юма намного более значимой. В ней разработал многие идеи, которые в «Трактате» либо вообще не затрагивал, либо они оставались на периферии его внимания. В «Исследовании» Юм делает упор на благополучии индивида в связи с интересами общества, в ней внятно сформулирована роль человечности, справедливости и полезности в рамках этики и морали. Я признаю большую значимость «Исследования», исходя из слов самого Юма, который отметил в автобиографии: «... По моему мнению, “Исследование о принципах морали” несравненно лучшая работа среди всех моих исторических, философских и литературных трудов» (*Hume D. My Own Life // Hume D. Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. XXXVI*).

³ *Hume D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals / Ed. J.B.Schneewind. Indianapolis–Cambridge, 1983. P. 18.*

⁴ *Ibid. P. 25–26.*

лений, но особенным и непосредственным мотивом и критерием оценки человеческой деятельности является человеколюбие, лежащее в основе жизни всего общества. Внимание к пользе всего общества, а не только индивида, стала существенным элементом концепции Юма. Важно отметить, что безудержный эгоизм, доминировавший в его «Трактате о человеческой природе», обрел существенно иное измерение и был включен в контекст усилий, направленных на пользу всего общества. Справедливость и человеколюбие Юм считал важными аспектами защиты жизни человеческого сообщества и взаимной солидарности людей⁵. Стало быть, человеколюбие наряду с полезностью стало другим критерием для оценки того, что является правильным и неправильным в жизни общества, а соответственно, и в жизни индивида⁶. В этической концепции Юма человеколюбие не является атрибутом полезности, как это может показаться на первый взгляд. Наоборот, полезность является одним из аспектов, причем очень важным, человеколюбия.

Юм считал необходимым направлять чувство человеколюбия на все человечество и не ограничивать его лишь узким кругом близких людей. По его мнению, человеку не свойственно оставаться равнодушным к благосостоянию или к страданию своих близких и не считать благом то, что содействует благополучию других, а злом то, что приносит им страдание. Ценность человеческого достоинства Юм выводил в значительной степени из чувства человеколюбия⁷. Человеколюбие по Юму, таким образом, является основой всех социальных достоинств, т. е. тех достоинств, которые образуют настоящую основу нравственности. Без указанных человеческих достоинств существование человеческого общества невозможно, тем более невозможна мораль. Юм осознавал, что люди представляют собой существа, которые отличаются друг от друга, но, в то же время, он был убежден, что каждому человеку присуща некоторая мера человечности. Он утверждал, что каждое человеколюбивое действие оказывает благодарное воздействие на все человеческое общество. Чего нельзя сказать о других челове-

⁵ *Hume D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. P. 39–40.*

⁶ *Ibid. P. 46–48.*

⁷ *Ibid. P. 48–50.*

ческих чувствах, например, о честолюбии⁸. Человеколюбие, в конечном счете, является решающим критерием в оценке нравственных действий⁹.

Согласно Юму, чувства человеколюбия «столь обаятельны, что они просветляют лик самой печали и действуют подобно солнцу, которое, посылая свои лучи на темную тучу или падающий дождь, придает им самые прекрасные цвета, краше которых нет ничего во всей природе»¹⁰. Именно поэтому он высоко ценил, например, древнеримский стоицизм. В связи с этим Юм сравнивал ценность человеколюбия в жизни человеческого общества с солнцем, которое разгоняет темные облака и дождь, на место которых оно дарит человечеству самые красивые цвета, которые только можно встретить в природе¹¹. Очевидно, что Юм оценивает добродетель человеколюбия самым высоким образом. Это добродетель, которую могут обрести лишь морально зрелые индивиды, т. е. такие, которые на протяжении жизни сумели сохранить уравновешенную среднюю позицию¹².

В юмовой идее морали человеколюбие – качество, присущее всему человечеству. «Хотя эту склонность к человеколюбию нельзя, как правило, считать столь же сильной, как тщеславие или честолюбие, однако только она, будучи присуща всем людям, может быть основанием морали или какой-либо общей системы порицания или похвалы. Честолюбие одного человека не есть честолюбие другого, и один и тот же объект не будет удовлетворять обоих. Но человеколюбие одного лица есть человеколюбие каждого, и один и тот же объект затрагивает этот аффект во всех человеческих существах»¹³.

Бентам в своей этике не нашел никакого места для человеколюбия, лишь несколько раз случайно упомянул о нем. Хотя он считал Юма своим предшественником, он свел человеколюбие к

⁸ *Hume D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. P. 75–76.*

⁹ *Ibid. P. 82–84.*

¹⁰ *Hume D. Of Refinement in the Arts // Hume D. Essays: Moral, Political and Literary. P. 274.*

¹¹ *Hume D. The Stoics // Hume D. Selected Essays. Oxford–N. Y., 1993. P. 89 (Пер. А.Н.Чанышева, цит. по изд.: Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 572).*

¹² *Hume D. Of the Middle Station of Life // Hume D. Essays: Moral, Political and Literary. P. 546–547.*

¹³ *Hume D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. P. 75 (Пер. В.С.Швырева, цит. по изд.: Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 269–270).*

одному из аспектов благотворительности, т. е. к снижению страдания¹⁴. Такое ограниченное понимание человеколюбия Бентамом объясняет, почему человеколюбию отведено в его этической теории столь незначительное место. Его концепция базируется на противопоставлении удовольствия и боли, однако упор однозначно делается на стремлении и достижении наибольшего количества счастья. Благотворительная деятельность не составляла непосредственно предмет его интересов, лежащих в области поиска счастья людей. Гораздо более важным для Бентама были политические, социальные и юридические реформы общества, которые, по его мнению, могли обеспечить достижение высоких целей, и ключевую роль в этом должна была сыграть этика утилитаризма. Этими целями определялись и те требования, которые Бентам предъявлял к задачам этики. «Этика вообще может быть определена как искусство направлять человеческие действия к произведению величайшего возможного количества счастья на стороне тех, интерес которых имеется в виду»¹⁵ или как «...раздел искусства и науки, которые имеют своей целью обучение каждого, посредством чего можно достичь наибольшее количество чистого счастья»¹⁶. При таком понимании роли этики не оставалось почти никакого места для человеколюбия или похожих чувств, которые не воспринимались в качестве годных средств для достижения наибольшего или по крайней мере необходимого количества счастья.

Бентам отрицал теорию морального чувства Юма. И не только саму эту теорию, но и какую-либо роль переживаний в нравственной жизни человека, а тем более общества. Считая Юма своим предшественником, который заложил изначальные основы утилитаристской этики, Бентам не принял юмовского понятия пользы; оно было для него смутным и смешанным с многими другими понятиями, что лишь снижало его значение и препятствовало применению его на практике. Следует отметить, что Бентам вообще отверг многие положительные стороны юмовской этической этики, обусловленные вниманием Юма к человеческим чувствам и, в частности, к моральному чувству. Отрицание эмоциональной сто-

¹⁴ *Bentham J. Deontology.* P. 345–363.

¹⁵ *Бентам Дж.* Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 371.

¹⁶ *Bentham J. Deontology.* P. 124.

роны морали обернулось тем, что этическая теория Бентама стала холодной, рациональной и непривлекательной, и уже не было надежд на возможность ее широкого применения при решении обычных моральных проблем, а тем более – в качестве руководства в моральной жизни человека.

Этическая концепция Юма основывалась также на морали переживания. Так что его, естественно, интересовали многие вопросы, прямо или косвенно связанные с эмоциональной жизнью. Юм уделял большое внимание вопросам любви и брака, хотя в его собственной жизни не было ни того, ни другого. Он рассматривал брак в первую очередь как соединение двух равных людей, в котором не должно быть преобладания ни одного из партнеров, поскольку доминирование ведет к восстанию и оборачивается, в конечном счете, новым деспотизмом¹⁷. Из этого вытекают обязанности для мужчин. Юм считал, что мужчины тоже должны ухаживать за детьми и воспитывать их в духе человеколюбия¹⁸. Другие формы брака, например, полигамия, нарушают равноправие женщин, поскольку женщина находится в неравном положении по сравнению с мужчинами, сопоставимом лишь с положением животных¹⁹.

Идеи Юма, касающиеся эмоциональной составляющей человеческой природы, были впоследствии восприняты Миллем в контексте его теории квантитативного утилитаризма.

* * *

Думаю, идеи Юма о человеколюбии могли бы найти свое место в рамках современных этических теорий. Мы обычно воспринимаем человеколюбие, о котором говорит Юм, на интуитивном уровне или в контексте морали здравого смысла как способность сочувствовать другим в их страданиях. Я имею в виду в первую очередь способность испытывать сострадание к незнакомым. У животных такой способности нет, их способность сочувствия

¹⁷ *Hume D. Of Love and Marriage // Hume D. Essays: Moral, Political and Literary. P. 560.*

¹⁸ *Hume D. Of Polygamy and Divorces // Hume D. Essays: Moral, Political and Literary. P. 181.*

¹⁹ *Ibid. P. 184.*

ограничена только ближайшим окружением (стада, стаи), и они не способны к такому переживанию по отношению к страданию других индивидуумов их вида. Способность сострадания является по всей вероятности источником для оказания помощи людям, которые находятся в тяжелом положении и нуждающимся в помощи. Сострадание и помощь незнакомым – это исключительно человеческие качества, на основе которых мы можем говорить о человеколюбии как о нравственной ценности, которая является результатом культурной эволюции и нравственного развития человечества. К этому же типу морально значимых способностей надо отнести прощение. В случае ближайших сородичей и непосредственно по отношению к детенышам это качество встречается и в мире животных. Но способность прощать других, например, друзей и знакомых или незнакомых людей, случайно встреченных, с которыми возникают недоразумения, а в особом случае и прощение врагов, – на это способен лишь человек. Способность прощать, несомненно, представляет собой одно из проявлений человеколюбия как моральной ценности, как результат нашего морального развития.

Можно продолжать это рассуждение и поставить вопрос о том, в какой мере, например, защита от не спровоцированной агрессии со стороны другого человека является проявлением человеколюбия, поскольку мы охраняем человеческую жизнь, свою или близкого человека или даже незнакомого. Как выше было отмечено, в нашей заботе о жизни своего ребенка или любого близкого нам человека мы не отличаемся от животных. В дикой природе ведь тоже считается естественным защищать детенышей и сородичей. Биологи объясняют такое поведение необходимостью защиты генов особи у ее детей и родичей²⁰. Речь идет, таким образом, о естественной, а не о моральной способности, не говоря уже о защите собственной жизни, так как каждое живое существо борется за свою жизнь, охраняет и защищает ее. Человек в этом плане не является исключением. Но другое дело – охрана жизни незнакомого человека. Только человек встает на защиту другого человека в слу-

²⁰ *Oldenquist A.* The Origins of Morality: An Essay in Philosophical Anthropology // Social Philosophy & Policy. 1991. Vol. 8. № 1. P. 121–140; *Waller B.N.* What Rationality Adds to Animal Morality // Biology and Philosophy. 1997. № 12. P. 345; *Wright R.* The Moral Animal: Why We Are, the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology. N. Y., 1994.

чае опасности со стороны какого-либо агрессора, даже тогда, когда угрозе подвергается не только жизнь, но и имущество, физическое или душевное здоровье другого. Бесспорно, это – исключительно человеческий способ поведения, проявляющийся в человеколюбии как моральной ценности, сформировавшейся в результате культурной эволюции и развития морали.

Можем ли мы в рамках нашего рассуждения утверждать, что если кто-то не вредит, то он проявляет человеколюбие? С.Смиланский, например, доказывает, что в мире, полном нетолерантных, незаботливых, несправедливых и злых людей, мы должны положительно оценивать ценность и добродетель невреждения (*non-maleficence*) и быть благодарными тем, кто не вредит нам, и уж, конечно, тем, кто благотворительствует нам²¹. В первую очередь мы должны выяснить, встречается ли такое поведение в мире животных? Конечно, встречается, поскольку существование животных не сводится к борьбе за выживание; животные могут воспринимать друг друга как источник пищи, как соперника или как сильного или даже смертельного противника. Для того или другого восприятия может быть множество оснований. Вообще-то непричинение (в силу разных причин) вреда встречается и в дикой природе; здесь это не моральное, но естественно-биологическое качество. Что касается людей, непричинение вреда может быть обусловлено разными обстоятельствами. С одной стороны, это может быть потому, что люди просто не знают о существовании другого человека, между ними нет никаких отношений. Раз нет отношений, нет и возможности причинять друг другу вред. Должны ли люди в таком случае быть благодарны друг другу за то, что не причиняют друг другу вред? Вряд ли будет обоснованно рассматривать такие отношения как форму человеколюбия. С другой стороны, причиной ненанесения друг другу вреда может быть то, что интересы людей никак не пересекаются. Кто-то может знать о существовании другого, но практически они никак не связаны, между ними нет никаких социальных или моральных контактов; они взаимно индифферентны. Вряд ли индифферентность может быть подведена каким-либо образом под человеколюбие. Иной тип отношений складывается, когда люди знают друг друга, но их цен-

²¹ *Smilansky S. Should I Be Grateful to You for Not Harming Me? // Philosophy and Phenomenological Research. 1997. Vol. 57. № 3. P. 597.*

ностные ориентации, их интересы и цели взаимно взаимодополнительны; в результате у них нет поводов для конфликтов, и они друг к другу относятся толерантно. Однако взаимная толерантность еще не значит непричинения вреда и тем более не является проявлением человеколюбия.

Другое дело, когда интересы и цели людей приходят во взаимное столкновение, однако они воздерживаются от нанесения друг другу вреда, хотя имеют для этого все возможности. Хотя кто-то из них сильнее, кто-то ловчее или хитрее, никто не считает правильным и допустимым причинение ущерба другому. Вот здесь уже можно говорить о человеколюбии. Разумеется, речь не идет о случаях, когда вор воздержался от кражи или грабитель – от нападения. Не совершая обычные для себя преступные действия, они руководствовались собственными соображениями; но воздержавшись в конкретном случае от кражи или ограбления, они не перестали быть вором и грабителем. Их решения никак нельзя считать проявлением человеколюбия. Его цели и интересы, на основе которых он намеревался совершить свой поступок, не были оправданными, как раз наоборот.

Рассмотрим для примера следующую ситуацию. Два сотрудника, равные по всем существенным качествам, претендуют на более высокую должность. Один из них знает о другом, что в прошлом тот совершил неблагоприятный поступок; и хотя этот поступок не имел никаких трагических последствий, тот человек об этом сожалел. Если бы сотрудник рассказал на работе о прошлом своего коллеги, его шансы получить высокую должность резко бы повысились. Однако он не использует данный факт из прошлого своего конкурента в борьбе с ним, потому что считает это недопустимым. Он убежден, что каждый допускает ошибки, в том числе моральные, и если они не приводили к трагическим или неблагоприятным последствиям, если они не повторялись, их нужно простить. При определенных обстоятельствах «не вредить» значит быть снисходительным и прощать. Такое поведение является исключительно человеческим, оно представляет собой результат нашей культурной эволюции и нравственного развития. Можно согласиться со Смиланским, что мы должны быть благодарны тем людям, которые нам не вредят, но это касается особых случаев невредения, а именно тех, которые обусловлены моральными мотивами.

На основе сказанного мы можем выделить две формы человеколюбия – активную и пассивную. При активном человеколюбии моральный агент совершает действия, непосредственно направленные на благо чужих, нуждающихся в помощи. Пассивное человеколюбие проявляется в выражении сочувствия чужим, нуждающимся или оказавшимся в беде. При пассивной форме человеколюбия особую роль играют моральные чувства. Обычно пассивная форма человеколюбия является основой и предпосылкой активной формы человеколюбия. Сострадание очень часто (хотя и не всегда) ведет к деятельности на благо тех, кто испытывает страдание. Понятно, что активное человеколюбие благотворнее одного лишь сочувствия, но не следует преуменьшать и ценность сочувствия как такового, человеколюбивый потенциал которого несомненен. Так же велик потенциал человеколюбия в способности прощения. Как и сочувствие, прощение может становиться предпосылкой последующих усилий, активного направленных на благо других людей. Пассивное человеколюбие может проявляться и в форме недеяния, т. е. отказа от действий по реализации собственных интересов и целей, которые могут принести кому-то вред. Пассивное человеколюбие можно считать определенным минимальным уровнем человеколюбия, проявляющимся в обстоятельствах, при которых моральный агент, не имея возможности оказать деятельную помощь, по меньшей мере, выражает сочувствие и воздерживается от действий, которые могут усугубить положение страдающего, хотя эти действия и вытекают из его легитимных интересов и целей. В свою очередь, активное человеколюбие может принимать позитивную и негативную формы. Активное позитивное человеколюбие выражается в оказании помощи постороннему человеку, находящемуся в сложной обстановке и нуждающемуся в помощи. Активное негативное человеколюбие выражается в противодействии реализации чьих-то целей и намерений, способных нанести вред кому-то, в том числе чужим и незнакомым.

Из этого следует, что человеколюбие можно уважать в метафизическом или онтологическом плане, признавая человечность в определенных, свойственных людям морфологических или функциональных признаках. Но это ничего не говорит о моральном аспекте человеколюбия. В моральном, или этическом, плане человеколюбие следует не только уважать, но и осуществлять, по-

скольку в полной мере оно обнаруживается именно в действиях, направленных на благо чужих и незнакомых людей, нуждающихся в помощи. В свернутом виде это содержится в пассивной форме человеколюбия, т. е. в сострадании к чужим и незнакомым людям и в прощении обид. Моральную ценность человеколюбия мы можем утверждать своими действиями именно по отношению к чужим и незнакомым людям.

Так же мы можем сделать вывод о том, в какой степени можно говорить о человечности или нечеловечности взглядов отдельных людей. Относится ли человеколюбие только к поведению и поступкам человека или человеколюбие может характеризовать и взгляды, так или иначе выражаемые? Исходя из сказанного выше, можно сказать, что гуманность взглядов определенного человека зависит не от его картины мира, а от того, какое отношение он выражает посредством высказываемых взглядов к нуждам и интересам людей. Если во взглядах человека отражается его сочувствие к чужим страданиям или бедам, их можно считать человеколюбивыми.

Я бы вообще предложил признавать человеколюбие во всех случаях, когда выражается – пассивно или активно – забота о жизни человека, его интересах и благополучии. Забота о себе, своих родных, друзьях и знакомых тоже подпадает под человеколюбие. Но в его основе лежат природные наклонности человека. И хотя их значение также морально положительно, ценность человеколюбия не так высока. Иное забота в отношении чужих и незнакомых людей, которая представляет собой подлинную моральную ценность, будучи результатом культурной эволюции и морального развития человека. В заботе, помощи и поддержке в отношении чужих человек выходит за свои природные границы и проявляет себя во всей своей человечности.

* * *

Представленный выше анализ некоторых, в наше время фактически нетрадиционных аспектов утилитаристской мысли XVIII и XIX вв. показывает, что утилитаризм того времени (в первую очередь в трудах Д.Юма и Дж.С.Милля) в значительной мере разнится с утилитаризмом современным. В нем содержатся темы и

подходы, которые могли бы обогатить не только мораль современного общества, но также и моральную жизнь индивида. Они создали возможность для восприятия ценностей, не подпадающих под утилитаристский расчет удовольствий и страданий и позволили увидеть человеческую жизнь в более ярком свете – как наполненную чувствами, без которых невозможно себе представить человеческую устремленность к счастью и самосовершенствованию. Юм рассматривал моральные чувства как неперемнное условие успешности благожелательных усилий.

В соответствии с юмовской идеей человеколюбия, эти цели можно осуществить посредством моральных принципов и конкретных моральных норм, которые определяют пути реализации человеколюбия в индивидуальной жизни и жизни сообществ. Не думаю, что человеколюбие как моральное качество не осуществимо, что оно представляет собой лишь абстрактный моральный идеал, далекий от реальной нравственной практики. Полагаю, что человеколюбие как важнейшая моральная ценность выражает реальные нужды и интересы как отдельных людей, так человечества в целом. Люди связывают свои надежды на разумное существование и выживание с утверждением принципов человеколюбия и человеческого достоинства. Конечно, дальнейшее существование человечества связано с решением множества проблем глобального характера – сохранением окружающей среды и биоразнообразия, снижением темпов потепления климата, устойчивым развитием, международной справедливостью, наконец, прекращением нескончаемых локальных войн и установлением мира. Однако решение этих проблем невозможно без утверждения человеколюбия и гуманности во всех сферах человеческой жизнедеятельности, в политике государств, международных политических и экономических учреждений, транснациональных корпораций. Человеколюбие – одна из наиболее важных моральных ценностей, и будущее человечества возможно лишь при условии признания ее в качестве одного из фундаментальных принципов повседневной жизни, общественных и международных отношений.

Пер. со словацкого Йозефа Сипко, под ред. Р.Г.Апресьяна

Библиография

1. *Aiken H.D.* Introduction // *Hume's Moral and Political Philosophy* / Ed. H.D.Aiken. N. Y.–L., 1948. P. IX–LI.
2. *Bentham J.* An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Vancouver: Read Books, 2008.
3. *Bentham J.* **Deontology: Together with a Table of the Springs of Action** and Article on Utilitarianism / Ed. A.Goldworth. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1983.
4. *Copley S.; Edgar A.* Introduction // *Hume D.* Selected Essays. Oxford–N. Y., 1993. P. VII–XXII.
5. *Gaskin J.C.A.* Hume on Religion // *The Cambridge Companion to Hume* / Ed. D.F. Norton. Cambridge, 1993. P. 313–344.
6. *Hume D.* An Enquiry Concerning the Principles of Morals, edited by J.B.Schneewind. Indianapolis–Cambridge: Hackett, 1983.
7. *Hume D.* A Treatise of Human Nature // *Hume's Ethical Writings*. N. Y.–L., 1965. P. 177–252.
8. *Hume D.* My Own Life // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. XXXI–XLI.
9. *Hume D.* Of Impudency and Modesty // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 552–556.
10. *Hume D.* Of Love and Marriage Modesty // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 557–562.
11. *Hume D.* Of Polygamy and Divorces // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 181–190.
12. *Hume D.* Of Refinement in the Arts // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 268–280.
13. *Hume D.* Of Suicide // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 577–589.
14. *Hume D.* Of the Dignity or Meanness of Human Nature // *Hume D.* Selected Essays. Oxford–N. Y., 1993. P. 43–49.
15. *Hume D.* Of the Middle Station of Life // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 545–551.
16. *Hume D.* Of the Original Contract // *Hume's Ethical Writings*. N. Y.–L., 1965. P. 255–273.
17. *Hume D.* Of the Standard of Taste // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 226–249.
18. *Hume D.* The Stoics // *Hume D.* Selected Essays. Oxford–N. Y., 1993. P. 83–91.
19. *Hume D.* Of the Middle Station of Life // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 545–551.

20. *MacIntyre A.* Introduction // *Hume's Ethical Writings: Selections from David Hume* / Ed. A. MacIntyre. Notre Dame–L., 1965. P. 9–17.

21. *Norton D.F.* Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality // *The Cambridge Companion to Hume* / Ed. D.F. Norton. Cambridge, 1993. P. 148–181.

22. *Oldenquist A.* The Origins of Morality: An Essay in Philosophical Anthropology // *Social Philosophy & Policy*. 1991. Vol. 8. № 1. P. 121–140.

23. *Smilansky S.* Should I Be Grateful to You for Not Harming Me? // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1997. Vol. 57. № 3. P. 585–597.

24. *Waller B.N.* What Rationality Adds to Animal Morality // *Biology and Philosophy*. 1997. № 12. P. 341–356.

25. *Wright R.* *The Moral Animal: Why We Are, the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology*. N. Y., 1994.

26. *Бентам Дж.* Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.

Суицид и радикальное самоопределение субъекта у Дэвида Юма

Если какое-либо мнение приводит нас к неприятностям, оно безусловно ложно, но мнение еще не безусловно ложно, если имеет вредные последствия.

Дэвид Юм. Трактат о человеческой природе

Для Бога все возможно, Бог для человека значит, что все возможно. Для фаталиста же все необходимо. Его Бог – необходимость. Это значит, что у него нет Бога.

Серен Кьеркегор. Болезнь к смерти

Стремление человека к определенности (идентичности) может выражаться не только как осознанная соотнесенность индивида с определенной социальной группой или культурной традицией, но и как полагание собственных *онтологических* границ, обозначение экзистенциальных пределов «я». Выходя на эти границы, человек может оказаться под воздействием сил саморазрушения, которым он открывается именно в акте полагания себя в определенном бытийном статусе. Такая *танатическая* тенденция обуславливает в данном случае и ту систему моральных стандартов, с помощью которой организуются человеческие поступки, в особенности те из них, которые связаны с радикальным самоопределением – полаганием *предела* собственной жизни. Пример подобной связи между онтологической негацией индивида и моральным оправданием суицида обнаруживается в философии Юма.

В понимании Дэвида Юма человеческое существование есть индивидуальный опыт, который представляет собой последовательность отдельных перцепций¹. «В мире нет ничего постоянного, – говорит Юм, – каждая вещь, какой бы устойчивой она ни казалась, находится в беспрестанном течении и изменении»². Мир в

¹ Такая модель сущего почти тождественна буддийской теории жизни как динамической совокупности («потока») атомарных психических актов («дхарм»).

² Юм Д. О бессмертии души // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 191.

целом также есть течение перцепций, сознаваемых нами *как* нечто «существующее»; из такого-то осознания и проистекает «наиболее совершенная идея *бытия* и уверенность в нем»³.

Человеческому уму, таким образом, «никогда не дано ничего, кроме восприятий»⁴, единичных перцепций. Да и сам «субъект» перцепций (ум) – тоже лишь «коллекция»⁵ восприятий без воспринимающего⁶. Дух не есть субстанция, а душа (психика) «есть не что иное, как система или ряд различных перцепций»⁷. Отрицание субстанциальности духа означает *для Юма* признание совершенной ирреальности этого духа; при этом индивидуальная психика в ее экзистенциальной перспективе, разумеется, фатально схвачена смертью: с гибелью тела происходит необратимое (и логически необходимое) разрушение того, что называется душой, ибо все восприятия, ее составляющие, угасают и более не продолжают и не возобновляются⁸. Смерть, разлагая тело, естественным образом превращает личность в «полное небытие»⁹.

Юм приводит множество аргументов в пользу гибели души по смерти тела, посвящая этому вопросу специальное исследование. Исходя из убеждения, что «все обще у духа и тела»¹⁰, Юм указывает на тесную связь изменений в одном с соответствующими переменами в другом; при этом «дух» и «душа» для Юма – почти одно и то же, ибо человек в его понимании двумерен: он лишен *реального* присутствия духа как способности трансцендирования наличного (психофизического) способа бытия. Чем более меняется телесная сторона человека, тем сильнее отражается это изменение на состоянии психики; если же телесность «всецело распадется», то и душа «последует» за ней в небытие¹¹. О таком положении дел свидетельствует «естественный разум»,

³ Юм Д. О бессмертии души. С. 161.

⁴ Там же. С. 163.

⁵ Нарский И.С. Дэвид Юм и его философия // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 41.

⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 397.

⁷ Юм Д. Сокращённое изложение «Трактата о человеческой природе» // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 805.

⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 398.

⁹ Там же. С. 366.

¹⁰ Юм Д. О бессмертии души // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 804.

¹¹ Там же. С. 803.

обнаруживая в нашей «нечувствительности» до телесного воплощения прообраз нашей же *посмертной* «нечувствительности»¹²; отсутствие же чувств (перцепций) есть отсутствие «души». Если нечто непреходяще, то оно должно быть и невозникающим; если бы индивидуальная душа была совершенно неразрушимой, то она должна была бы существовать и до нашего рождения. Однако опыт такого рода нам не дан, следовательно, до рождения мы не существовали¹³. А если у нас отсутствует и до-жизненный, и по-жизненный опыт, значит, индивидуальная душа начинает существовать с момента своего телесного воплощения и погибает со смертью тела.

Замечу, что отсутствие у нас внежизненного опыта значит только отсутствие у нас внежизненного опыта и ничего больше. Я сейчас не имею опыта посмертного существования, но я *равно* не имею и опыта посмертного не-существования. Знание, основанное только на частном (конечном) опыте, не может быть удовлетворительно применено к решению *метафизических* вопросов; оно их не решает, а устраняет под видом решения. Для человека, живущего только наличным опытом, бессмертия нет так же, как для лягушки нет зимы.

Поскольку же для Юма опыт «есть единственный источник наших суждений», то никакая метафизика, по его мнению, не может убедительно раскрыть проблему реальности или иллюзорности вечной жизни. «Абстрактное рассуждение, – пишет Юм, – не может решить никакого вопроса о факте или существовании»¹⁴. В крайнем случае, «здравая метафизика» способна допустить наличие некоей духовной «субстанции», рассеянной по вселенной подобно другой субстанции – материальной – и подчиненной, подобно последней, тем же законам природы. Дух, поименованный «субстанцией», сразу же теряет свое *принципиальное* отличие от всякого наличного целого, например, от материи, и начинает восприниматься как всего лишь *иная материя*; вполне определенно это продемонстрировали стоики. Как тело по смерти разрушается, растворяясь в неразрушимой материальной субстанции, так и индивидуальная смертная душа гибнет в неуничтожимой духовной

¹² Юм Д. О бессмертии души. С. 805.

¹³ Там же. С. 799.

¹⁴ Там же. С. 798.

субстанции, из которой затем возникнут новые смертные души¹⁵. Мир, который нам дан, нестабилен; он «подает признаки немощи и распада»¹⁶. Душа, будучи целиком *от мира сего* и, к тому же, являя собою наименее устойчивую форму этого мира, более всего сущего подвержена «величайшим нестроениям» и обречена на безусловное конечное разрушение. Да и куда же, в самом деле, могли бы вместиться бесконечно разрешающиеся души, если вселенная постоянна?¹⁷

Таковы «*физические* аргументы» Юма против бессмертия души, а именно они суть «единственные философские аргументы, которые должны быть допущены в этом вопросе или даже во всяком вопросе факта»¹⁸. Попытка опровержения этих аргументов должна, по мнению Юма, опираться на «какую-нибудь мнимую философию», на «какой-нибудь новый вид логики» или на «какие-нибудь новые силы духа»¹⁹, каковых шотландский мыслитель в своем распоряжении не имеет.

Мир человека, по Юму, есть «вселенная, создаваемая воображением»²⁰; «я», «душа», «Бог» суть только понятия, организуемые наши онтологические представления. «Все наши идеи о Божестве, – утверждает Юм, – есть не что иное, как сочетание идей, которые мы приобретаем благодаря размышлениям над действиями нашего собственного ума»²¹. Бог, следовательно, есть только порождение самопознающего разума. И потому Он не просто идея, производная, как всякая идея, от «восприятий»²²; Он – плод деятельности разума, разум же есть «не что иное, как сравнение идей и открытие отношений между ними»²³. Бог Юма, таким образом, рожден из его головы.

Рациональное понятие о Боге не может быть причиной добродетели, не может обосновать или инициировать действие, подлежащее моральной квалификации, так как «разум сам по себе ни-

¹⁵ Юм Д. О бессмертии души. С. 799.

¹⁶ Там же. С. 804.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 803.

¹⁹ Там же. С. 806.

²⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 163.

²¹ Юм Д. Сокращённое изложение «Трактата о человеческой природе». С. 804.

²² Ср.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 397.

²³ Там же. С. 615.

когда не может быть мотивом какого-либо акта воли»²⁴; он «никогда не может вызвать какого-либо поступка или же дать начало хотению»²⁵; более того, «он никоим образом не может препятствовать аффектам в осуществлении их руководства волей»²⁶. Так Юм ставит под сомнение всякий разумный критерий отличия добра от зла²⁷; при отсутствии абсолютного (Божественного) критерия такого отличия остается только одно основание морального выбора – собственное чувство. «Моральные различия, – считает Юм вслед за Спинозой, – всецело зависят от некоторых своеобразных ощущений страдания и удовольствия»²⁸; поэтому «главной пружиной, или движущим принципом, человеческого духа является удовольствие или страдание»²⁹. Потому и грех (морально не-должное) может быть отнесен, как в свое время заметил Ницше, лишь к разряду «неприятных общих чувств»³⁰.

Аффект, руководящий волей, никак не может находиться в противоречии с разумом, ибо идея не может быть причиной волевого акта³¹; поэтому теоретически определенное должное не имеет отношения к области действия в наличном.³² «Я ни в коей мере не вступаю в противоречие с разумом, если предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец»³³. Моральные оценки, согласно Юму, – результат не суждений разума, но эмоций³⁴. «Откуда узнали мы, что есть такая вещь, как моральное различие, как не из

²⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 554.

²⁵ Там же. С. 556.

²⁶ Там же. С. 554.

²⁷ Вильчинский В.Я. Дэвид Юм и этика неопозитивизма // Историко-философский сборник. М., 1971. С. 101. На отсутствии такого критерия настаивает и Спиноза: свободный человек, руководствующийся «одним только разумом», «не имеет никакого понятия о зле, а следовательно, также и о добре» (Спиноза Б. Этика. М., 1911. С. 322).

²⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 737.

²⁹ Там же. С. 736.

³⁰ Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 582.

³¹ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 554–558.

³² Ср. с мнением М.Бахтина: «Ни одно теоретическое определение и положение не может заключать в себе момент долженствования, и он невыводим из него» (Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986. С. 85).

³³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 557.

³⁴ Нарский И.С. Указ. соч. С. 51.

наших собственных чувств?» – вопрошает Юм³⁵. Разум отстранен от руководства поведением. Такое безразличие к этическому аспекту практики³⁶ есть тот главный мотив «праксиологии» Юма³⁷, который исчерпывает собой всякую этику в точном смысле слова, переводит речь об организации действия в плоскость апелляций к стихийности и становится одним из источников морального нигилизма пост-юмовской европейской культуры.

Внешним и явным признаком лежащей в сердцевине мировоззрения Юма упомянутой разрушительности надо признать вышедшую из-под его пера пропаганду самоубийства. «Здравая философия»³⁸ здесь вполне господствует, а всякое «суеверие» отброшено напрочь. Цель, провозглашенная самим автором апологии суицида, состоит в попытке «вернуть людям их прирожденную свободу», возвратит им ту власть над собственной жизнью, которой они лишились³⁹. Самоопределенность, идентичность индивида полагается здесь во главу угла, становится тем неотчуждаемым свойством, которое Юм возвращает человеку. Идентичность и, следовательно, «самозаконность» индивида может считаться совершенной, если этот индивид способен покончить с собой; максимально убедительное доказательство человеческой автономии достигается оправданием радикального самоопределения индивида, то есть его самоубийства. Право человека на вольную смерть утверждается Юмом в трех аспектах, которые можно обозначить как метафизический, социологический и психологический.

Во-первых, самоубийство, как считает Юм, метафизически законно, поскольку оно не является нарушением нашего долга по отношению к Богу⁴⁰. Этот тезис доказывается Юмом с опорой на главное его метафизическое убеждение, состоящее в признании Божественного предопределения (которое он называет *провидением*) и в отрицании промысла Божия. Создатель, согласно Юму, управляет миром не непосредственно, а через посредство установленных Им «общих и неизменных законов»; этими законами всякое живое существо побуждается и направляется на том «жизненном

³⁵ Юм Д. О бессмертии души. С. 802. Ср.: Ницше Ф. Указ. соч. С. 582–583.

³⁶ Вильчинский В.Я. Указ. соч. С. 106.

³⁷ Нарский И.С. Указ. соч. С. 51.

³⁸ Юм Д. О самоубийстве // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 806.

³⁹ Там же. С. 808.

⁴⁰ Там же.

пути», к которому оно предназначено⁴¹. Вручив законам управление Вселенной, Творец остается совершенно трансцендентным миру и тем самым – бессильным изменить что-либо из Им Самим установленного. Провидение Божие, считает Юм, не проявляется непосредственно в каком-либо действии⁴²: в этом мире невозможно чудо, а Создатель сущих не есть их Спаситель. «Если общие законы нарушаются когда-либо частными волениями Божества, то это происходит таким путем, который всецело ускользает от человеческого наблюдения»⁴³. Реально же, с точки зрения Юма, только то, что от наблюдения не ускользнуло и составило *факт* человеческого опыта; поэтому всякий свершившийся факт *законен*, а чуду, как явлению *непосредственной* воли Божией, нет места. Так и должен думать Юм, «исходя в рассуждении из обычного хода природы и не предполагая нового вмешательства Высшей Причины», ибо «это никогда не может быть допущено в философии»⁴⁴. Таким образом подтверждается *деистическая* установка Юма в метафизике.

Человек, действующий в мире, поступает так или иначе в силу тех способностей, которыми он наделен от Бога (то есть *изначально*). В связи с вопросом о способностях человека находится решение проблемы его свободы. На что способен *сам* человек? Все события человеческой жизни, пишет Юм, могут быть поняты как «в известном смысле» деяния Бога; но в смысле самом прямом и непосредственном они «проистекают» из тех самых сил, которыми Творец наделил Свои создания. Человеческие способности – не менее дела Божии, чем законы, например, движения или тяготения⁴⁵. Поэтому всякий человеческий поступок есть «только следствие тех сил и принципов, которые Он внедрил в Свои создания»⁴⁶. Такая точка зрения на человеческую активность позволяет считать любое действие законным; но с отрицанием вменяемости упраздняется личная ответственность, а с упразднением личной ответственности ликвидируется и свобода. «Каждое действие, каждое движение человека видоизменяет порядок некоторых частей материи»; но то, что может восприниматься как нарушение законного

⁴¹ Юм Д. О самоубийстве. С. 808.

⁴² Там же. С. 809.

⁴³ Там же. С. 810.

⁴⁴ Юм Д. О бессмертии души. С. 799.

⁴⁵ Юм Д. О самоубийстве. С. 809.

⁴⁶ Там же. С. 813.

положения дел, по зрелом размышлении должно быть признано не чем иным, как законной реализацией способностей; а потому никакая произвольность деятельности не может разрушить общих законов провидения, ибо не выводит самого деятеля из-под власти *необходимости* действовать именно так⁴⁷.

Следовательно, действие человека определяется не должным, а возможным, сильным – как изначально расположенным в наличном бытии человека, *присущим* ему (под «возможным» здесь, как обычно, понимается то, что «дано», «отпущено», «предоставлено» конкретному человеку как таковому; такое «возможное», иначе говоря, есть только способ *ограничения*); человеческое право на то или иное действие есть право *силы*. Не преступно все то, что *в моих силах*⁴⁸, ибо то, что оказывается в моих силах, уже *тем самым* санкционировано Богом; любой мой акт есть всего лишь реализация изначально данной мне Богом потенции. Если не преступно сохранить свою жизнь, то не преступно и прервать ее⁴⁹. Если моя покорность Провидению не исключает сноровки и радения, но, напротив, требует их, то она же не противоречит и возможности «избегнуть грозящих мне зол»⁵⁰. Самоубийство будет лишь использованием той силы, которою я наделен от Бога, утилизацией «дара», предоставленного мне свыше⁵¹. «Нет такого существа, – пишет Юм, – которое обладало бы силой или способностью, полученною не от Создателя; да и такого нет, которое могло бы каким-либо поступком <...> извратить план Его Провидения»⁵². Если же сила, потребная для совершения определенного поступка, всегда «проистекает от Верховного Создателя», то, в конечном итоге, «действия существа суть дела Божии»⁵³. И потому самоубийца получает смерть «из руки Божества»⁵⁴. Пусть самоубийство – результат длинной и не всегда осознаваемой цепи причин, «из которых многие зависели от добровольных поступков людей». Но все же Провидение «руководило этими причинами», ибо «ни-

⁴⁷ Юм Д. О самоубийстве. С. 811.

⁴⁸ Там же. С. 812.

⁴⁹ Там же. С. 811.

⁵⁰ Там же. С. 812.

⁵¹ Там же. С. 807.

⁵² Там же. С. 813.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. С. 812.

что не происходит во вселенной без Его согласия и содействия». Посему и «моя смерть, хотя произвольная, произойдет не без Его согласия»⁵⁵, установленного изначально.

Бог, следовательно, и желает моей смерти, и содействует ей. Так как каждое действие предполагает причину, «а эта – другую», то мы обязаны предположить Самого Бога в качестве изначальной Причины всего⁵⁶. Поскольку же Бог есть причина всего, а всякое самоубийство небеспричинно, постольку *Бог есть причина самоубийства*. Ничто в мире не совершается произвольно, т. е. вне механизма предустановленных Богом причин и следствий⁵⁷. А если «все происходящее установлено Им», то, следовательно, «ничто не может быть предметом Его кары или мести»⁵⁸. Один только Бог повинен в «добровольной» смерти каждого человека; самоубийца невиновен, ибо он несвободен.

Таковы рассуждения в границах классического деизма. Оказавшись в мире, организованном Богом, но живущем без Бога, деист ощущает себя в экзистенциальном одиночестве. «Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию я возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей»⁵⁹. Но это осознание собственного ничтожества и служит оправданием морального произвола и вседозволенности. Все, что я могу сделать, я могу сделать по воле Божией, неизменно воплощенной в необходимости законов природы. А все, что от Бога, есть наилучшее⁶⁰. Следовательно, все, что я могу, я могу законно, по Божью предустановлению. Но и хочу-то я только того, что в моих силах; если не так, то в мире царствует не закон, а абсурд, что невероятно. «Заметьте, с какою точною сораз-

⁵⁵ Юм Д. О самоубийстве. С. 814.

⁵⁶ Юм Д. О бессмертии души. С. 801.

⁵⁷ Нарский И.С. Указ. соч. С. 37, 53. Ср.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 540.

⁵⁸ Юм Д. О бессмертии души. С. 801.

⁵⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 384–385.

⁶⁰ Юм Д. О бессмертии души. С. 799.

мерностью согласованы повсюду в природе задача, которую надлежит выполнить, и выполняющие силы»⁶¹. Итак, все, что я делаю, мне позволено; оно-то и есть всегда наилучшее; хотящееся есть возможное (как расположенное в пределах досягаемости), а возможное и есть должное. Человек, желающий навсегда положить предел своему «злополучию», вырваться из «муки и скорби», освободиться от «ненавистной жизни»⁶², желает наилучшего и имеет силы для осуществления этого желания; однако у человека *нет сил для бессмертия*.

Своеобразная религиозность Юма – как *замкнутость* его мировоззрения – обусловила непонимание им должного как такового, то есть как отличного и от необходимого, и от возможного. Ведь если свобода уничтожена всеобщим неизменным законом природы, перед которым бессилен даже Бог, его создавший, то для должного, не имеющего ничего общего с необходимым, не находится места. Возможное же возможно и без моего личного участия, помимо моей индивидуальной воли, само собой (как положенное изначально). Должное в *истинном* смысле может относиться только к отсутствующему в наличном; но стремиться к отсутствующему означает желать того, чего Бог изначально не положил в сущем, а это означает *стремление к невозможному*. Желать невозможного нелепо, абсурдно; однако только такое желание есть выражение свободы, против которой и выступает Юм. Способность к возможному самоубийству может быть побеждена лишь личной волей к невозможной жизни в со-действии с Божественной способностью ко всему. Однако деистическая платформа запрещает мыслить такой *синергичный* вариант спасения от наличного. В свете деизма не только самоубийство, но и вообще любой человеческий поступок не может считаться нарушением долга по отношению к Богу. Более того, самое должное нельзя помыслить помимо возможного, а возможное – помимо необходимого; иначе должное надо представлять лишь игрой ума, не имеющей отношения к реальности. Следовательно, самоубийство, как человеческое деяние, «свободно от всякой вины или нарекания»⁶³, ибо рукой самоубийцы всегда движет предустановленная Богом *судьба*.

⁶¹ Юм Д. О бессмертии души. С. 800.

⁶² Юм Д. О самоубийстве. С. 807.

⁶³ Там же. С. 808.

Во-вторых, самоубийство, по мнению Юма, не является нарушением долга по отношению к обществу. Уходящий из жизни всего лишь перестает делать добро, приносить пользу; но обязанность делать добро с необходимостью должна иметь какие-то границы. «Я не обязан делать незначительное добро обществу за счет большого зла для себя самого»⁶⁴; ведь насколько человек обязан обществу, настолько и общество – человеку. Если же я не могу нести своих общественных обязанностей, но, напротив, становлюсь только потребителем общественных благ, то я имею полное право прекратить «эти несчастья»; ведь покойник не требует денежного содержания. Будучи больным, немощным, неспособным к социальному служению, я становлюсь только бесполезной обузой, я занимаю не свое место под солнцем; моя продолжающаяся жизнь может даже прямо мешать «каким-нибудь лицам быть более полезными обществу», отвлекая на себя их силы. В таком случае «мой отказ от жизни должен быть не только безвинным, но и похвальным»⁶⁵. Самоубийство по политическим мотивам также не должно осуждаться, ибо оно, по мнению Юма, обычно имеет целью содействие «общим интересам», во имя которых самоубийца и отказывается от своей «жалкой жизни»⁶⁶. Если же человек справедливо приговорен судом к смертной казни, то он, кончая с собой, лишь выполняет волю общества⁶⁷. Сократ совершил как раз такое похвальное самоубийство.

В-третьих, самоубийство не является нарушением нашего долга по отношению к самим себе. «Что самоубийство часто может совмещаться с нашим интересом и нашим долгом по отношению к нам самим – это не может быть вопросом ни для кого, кто признает, что возраст, болезни или невзгоды могут превратить жизнь в бремя и сделать ее даже хуже, чем уничтожение»⁶⁸. Не всегда причиной самоубийства бывает «внешнее» неудобство. Известно, что человеческие поступки «находятся в постоянной связи, в постоянном соединении с положением и темпераментом действующего лица»⁶⁹. Даже если человек здоров и дела его идут нормально, он

⁶⁴ Юм Д. О самоубийстве. С. 815.

⁶⁵ Там же. С. 816.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 543.

может быть «заклеймен такою безнадежно извращенностью или мрачностью нрава», которые отравляют ему «все удовольствия» и делают его несчастным⁷⁰. Самоубийство как следствие тяжелого характера и мрачного взгляда на жизнь также не должно считаться противным долгу в отношении себя самого, ибо и в этом случае самоубийца удовлетворяет именно *собственную* прихоть.

Итак, самоубийство не является преступлением ни по отношению к Богу, ибо оно всегда необходимо и законно, ни по отношению к обществу, ибо оно полезно, ни по отношению к самому себе, ибо оно прекращает страдания. По этим трем пунктам Юм полемизирует с Фомой Аквинским, утверждавшим, что самоубийство есть грех относительно самого себя, относительно общества и относительно Бога⁷¹. Если же суицид не преступен, то наши благоразумие и мужество должны помочь нам «избавиться от существования, когда оно становится бременем»⁷². Именно таким способом, считает Юм, мы можем стать полезными ближним, так как «подаем пример» действия, способного освободить каждого «от всякой опасности или злополучия»⁷³. Юм с помощью своего рассуждения, однако, освобождает всякого своего «подражателя»⁷⁴ не столько от опасности и злополучия, сколько от ответственности.⁷⁵ Человек у Юма из морального существа превращен в пассивный элемент космического механизма, у которого свобода отнята во имя закона и которому неизбежность вручена взамен надежды. «Отсутствие»

⁷⁰ Юм Д. О самоубийстве. С. 816.

⁷¹ См.: Бердяев Н.А. О самоубийстве: Психологический этюд. М., 1992. С. 15.

⁷² Юм Д. О самоубийстве. С. 817.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Видимо, находились и «подражатели». Сообщают, что Юм одолжил свой «опыт» о самоубийстве одному из своих приятелей, который возвратил сочинение, уверяя, что оно понравилось ему более, чем всё прочитанное им до сих пор. В доказательство того, что сочинение Юма превосходно, этот приятель застрелился на другой день после возвращения рукописи (Ольхин П. О самоубийстве в медицинском отношении. СПб., 1859. С. 30). Юм не мог считать себя виновным в смерти товарища: ведь он оказался *прав*, ибо его сочинение принесло заранее определённый плод. «Знания, как правило, не служат оправданием ценностей; например, знание последствий действия ещё не задаёт предпочтения для действующего субъекта в его выборе самих планов действия, его целей и средств» (Любимова Т.Б. Понятие ценности в буржуазной социологии // Соц. исслед. Вып. 5: Теория и методы. М., 1970. С. 69).

Бога вызывает деформацию нравственных понятий, и высшее право человека – право иметь обязанности – подменяется *необходимостью* быть свободным от долга.

Итак, деистическая платформа Юма, совершенно «удаляя» Бога из мира, ставит во главе этого мира учрежденный Богом закон; такая точка зрения с необходимостью делает всякое зло этого мира законным, а Бога – виновником зла. Действующий в таком мире человек оправдывается через отнятие у него свободы. Ту «естественную свободу», о которой говорит Юм⁷⁶, «здравый смысл» требует назвать *необходимостью*⁷⁷. Господство же этой необходимости делает беспочвенной всякую надежду, утверждая окончательную безнадежность. «Сладчайшим заблуждением смертных» назвал надежду Чезаре Беккариа⁷⁸, один из поклонников философии Юма, благоговевший перед «бессмертными творениями» своего «учителя»⁷⁹ и приложивший немало сил для утверждения права человека на самоубийство⁸⁰. По существу так же относится к надежде и Вольтер: «Живи, пока у тебя есть обоснованная надежда; коль скоро ты ее утратил – умри»⁸¹. Но, как было сказано ранее, надежда не может быть обоснована или гарантирована, если она – именно *надежда*; она всегда есть упование на достижение недостижимого и на возможность невозможного. Отрицание такого понимания надежды есть отрицание надежды вообще.

Деистическая установка Юма заставляет нас полагать, что Бог однозначно трансцендентен миру, что Бог вне мира и мир вне Бога, что Бог зол (ибо является *источником* всякого зла этого мира). Принцип и основание наличного мира – в человеке, но вне Бога, ибо Бог, предоставив человеку его способности, дал ему и власть над бытием, Сам от нее отказавшись. В этом и состоит *вечный и неизменный закон природы*, ибо Бог никогда не сможет вернуть Себе утраченную власть, не сможет сделать раз бывшее не бывшим. Бог, осуществив только предопределение, лишился способности к промыслу, которая полностью перешла в руки *по необходимости своего* индивида.

⁷⁶ Юм Д. О самоубийстве. С. 817.

⁷⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 551.

⁷⁸ Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. М., 1939. С. 355.

⁷⁹ Там же. С. 43–44.

⁸⁰ См.: там же. С. 354–363.

⁸¹ Вольтер. Письма Меммия к Цицерону // Вольтер. Филос. соч. М., 1989. С. 473.

Юм рассуждает в границах мировоззренческой парадигмы Просвещения, абсолютизирующей автономность человека, точнее, его разума и воли. Гуманизм как антропоцентризм, вера в человека, оптимизм в отношении его способностей до конца распорядиться собственной жизнью, отрицание смысла в «абсурде» трансцендентных ценностей и целей, – таковы элементы этой парадигмы. Но, добившись автономии и оказавшись тем самым в состоянии метафизического одиночества, самозаконная личность выясняет для себя только одно: все ее величие состоит в том, что она *ничего не значит*. Эмансипация индивида достигается им ценой собственной гибели. Оптимист Юм говорит: «Я всегда был склонен видеть скорее приятную, чем неприятную сторону вещей»⁸²; но для оправдания этого оптимизма в отношении способностей человека Юм вынужден «предельно приземлить человеческую природу»⁸³ и заявить о ничтожности человеческого существа: «Жизнь человека не более важна для вселенной, чем жизнь улитки»⁸⁴. Мельчайшее насекомое в силах разрушить мощное существо, жизнь которого столь якобы существенна. «Разве нелепо предположить, что человеческое благоусмотрение может с правом *располагать* тем, что зависит от столь незначительных причин?»⁸⁵. Как видим, уверенность в человеческих силах напрямую связана с убеждением в его ничтожестве. Человек, обнаруживший себя в позиции метафизического одиночества, с необходимостью оказывается таким всемогущим ничтожеством, *то есть* самоубийцей.

Итак, деистическая платформа в ее динамически-атомистическом (юмовском) варианте утверждает неизбежность подчинения человека природе как наличному закону, который по отношению к индивиду являет себя как *закон неизбежного распада* (редукции к элементарному), что и провоцирует склонение к вольной смерти. Такая монистическая мировоззренческая платформа (как и всякий вообще онтологический монизм) замыкает человека в наличном и не допускает для него никакой перспективы достижения иного. В наличном же человек всегда конечен, а потому и *предрасположен к суициду*. Антропологический скепсис

⁸² Юм Д. Автобиография // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 70.

⁸³ Нарский И.С. Указ. соч. С. 41.

⁸⁴ Юм Д. О самоубийстве. С. 811.

⁸⁵ Там же.

Дэвида Юма, помноженный на его деистическое мирозерцание, с необходимостью превращает радикальное онтологическое самоопределение субъекта в его аннигиляцию.

Библиография

1. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986. С. 80–160.
2. *Беккариа Ч.* О преступлениях и наказаниях. М.: Юридическое изд-во, 1939. 464 с.
3. *Бердяев Н.А.* О самоубийстве: Психологический этюд. М.: Изд-во МГУ, 1992. 24 с.
4. *Вильчинский В.Я.* Дэвид Юм и этика неопозитивизма // Историко-философский сборник. М., 1971. С. 100–121.
5. *Вольтер Ф.М.* Письма Меммия к Цицерону // *Вольтер.* Философские сочинения. М., 1989. С. 472–500.
6. *Любимова Т.Б.* Понятие ценности в буржуазной социологии // Социальные исследования. Вып. 5: Теория и методы. М., 1970. С. 61–76.
7. *Нарский И.С.* Дэвид Юм и его философия // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 5–64.
8. *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 556–630.
9. *Ольхин П.* О самоубийстве в медицинском отношении. СПб., 1859. 451 с.
10. *Спиноза Б.* Этика. М., 1911. 384 с.
11. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989.
12. *Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики // *Хайдеггер М.* Тожество и различие. М., 1997. С. 29–59.
13. *Юм Д.* Автобиография // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 65–75.
14. *Юм Д.* О бессмертии души // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 798–806.
15. *Юм Д.* О самоубийстве // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 806–817.
16. *Юм Д.* Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 789–810.
17. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 77–788.

Резюме

Круглый стол к 10-летию ежегодника «Этическая мысль»

В чем состоит смысл и назначение философской этики? В какой мере ее можно считать самодостаточной, автономной от других областей гуманитарного знания? Каково отношение этики и философии, философской и прикладной этики? Несет ли современное развитие прикладной этики угрозу для этики философской или, напротив, оказывается дополнительным стимулом к переосмыслению в рамках философской этики ее традиционных предметов и расширению ее традиционной проблематики? С какими трудностями сталкивается философская этика сегодня и в чем потенциал ее развития? Эти и другие вопросы были в центре дискуссии, посвященной 10-летию ежегодника «Этическая мысль».

Ключевые слова: философская этика, этика и философия, прикладная этика, метафизика, этика личности, мораль, этика и математика

С.С. Аванесов

Суицид как радикальное самоопределение субъекта у Дэвида Юма

В статье выявляется связь между базовыми онтологическими представлениями Дэвида Юма и его этикой. Предметом исследования является построенное Юмом обоснование допустимости суицида как радикального способа выражения индивидом собственной идентичности. Самоубийство представлено у Юма как логическое следствие наличного онтологического «устройства» человека. Оно не является нарушением моральных обязанностей ни перед высшим началом, ни перед социумом, ни перед самим собой. Оправдание суицида опирается на деистическое мировоззрение.

Ключевые слова: Дэвид Юм, деизм, этика, субъект, смерть, самоопределение, самоубийство

Р.Г. Апресян

Смысл морали в этике Дэвида Юма

Юм – один из первых новоевропейских философов, которые заговорили о морали. Представление о морали характеризуется у Юма следующим: а) мораль – это сфера решений, усилий, суждений, сориентированных на общие интересы и общее благо; б) автономия морального субъекта не значима для Юма; в) мораль обнаруживается в сфере взаимодействия между людьми, она направлена на установление и поддержание примиренности между людьми; г) она двойственна по своей природе, и двойственность обнаруживается как в различии естественных и искусственных добродетелей, так и в характере моральной обязательности, в которой выражается необходимость, с одной стороны, содействовать благу других людей, вытекающая из понимания, данного благодаря симпа-

тии, того, что недостаток блага становится предпосылкой их страданий, а с другой – исполнять соглашения, которые воспринимаются как значимые сами по себе; д) моральные отношения – это отношения партнерства, взаимодополнительности, обоюдности, взаиморасположения; при этом большое внимание Юм уделяет не ответным на услугу действиям, а услугам, совершающимся в ожидании возможной ответственности, т. е. действиям инициативно направленным на благо другого.

Ключевые слова: Юм, мораль, долженствование, симпатия, благожелательность, взаимность

О.В. Артемьева

К вопросу о природе морали в философии Дэвида Юма

В статье предпринимается попытка определить этическое значение сентиментализма Д.Юма. Подход Юма к пониманию природы морали был направлен на выявление ее своеобразия, которое было истолковано скорее как проявление человеческой природы, нежели природы вещей. Юм полагал, что мораль есть то, что отличает человека от всех других существ. Она связана прежде всего с аффективной стороной человеческой природы, управляет его поступками человека и выражает ценностное отношение человека к миру, отличное от познавательного отношения.

Ключевые слова: Юм, мораль, человеческая природа, сентиментализм, интеллектуализм, закон Юма, аффект, моральное чувство, понимание

Васил Глухман

Идея человеколюбия в этике Дэвида Юма

Согласно концепции Юма, справедливость, наряду с человеколюбием, – важный фактор в жизни человеческого сообщества и достижении взаимной солидарности, краеугольный камень всех социальных добродетелей. У Юма можно выделить активную и пассивную формы реализации человеколюбия. Активная форма выражается в непосредственной вовлеченности морального агента в деятельность, направленную на помощь нуждающимся в ней незнакомым людям. Пассивная форма выражается в сочувствии посторонним людям, например, пострадавшим от природных бедствий. Следуя идеям Юма, можно говорить о человеколюбии во всех случаях, когда человеческая жизнь защищается и поддерживается. Человеколюбие – один из наиболее значительных моральных принципов, на которых основано человеческое сообщество как сообщество сотрудничающих индивидов.

Ключевые слова: Юм, человеколюбие, активное и пассивное человеколюбие, утилитаризм

О.П.Зубец

Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я

Статья посвящена юмовскому пониманию гордости как такого аффекта, который имеет в качестве объекта Я, Self, но с одной стороны, данный объект сам является необходимым условием превращения некоторого явления в причину гордости, а с другой – конституируется гордостью. Идентичность Self (а не связка впечатлений) не может быть обнаружена в рамках познавательного дискурса, так же как она не задается и аффектами гордости и униженности: ее конституирует гордость в ее ценностном статусе, обеспечивающая способность личности совершать поступки и, таким образом, задающая морального субъекта. В некотором смысле, юмовское понимание гордости коррелирует с кантовской *arrogantia moralis* (моральной гордостью), а его указание на значение идеи Я для морального поступка перекликается с аристотелевским описанием величавого или гордого человека.

Ключевые слова: Юм, гордость, униженность, идентичность Я, моральный субъект, поступок

Л.В.Максимов

«Гильотина Юма»: pro et contra

В статье дан критический анализ представленных в современной философско-этической литературе различных интерпретаций и опровержений «гильотины Юма» – идеи о логической несовместимости суждений факта и суждений долга и, соответственно, о невозможности выведения моральных (прескриптивных) суждений из внеморальных (дескриптивных). Разделяя в целом указанную идею и признавая ее важность для выстраивания правильного, доказательного этического дискурса, автор статьи в то же время считает необходимым внести некоторые уточнения в исходную юмовскую формулу, с тем, чтобы устранить возможность ее неадекватных трактовок.

Ключевые слова: гильотина Юма, сущее и должное, нормативные и дескриптивные суждения, логическая несовместимость, когнитивизм и некогнитивизм, объяснение и обоснование морали

А.В.Прокофьев

Между естественным и искусственным: нормативное содержание и психологические механизмы этики справедливости у Юма и Смита

В статье предпринимается попытка систематического сопоставления теорий справедливости Дэвида Юма и Адама Смита. Основными критериями этого сопоставления являются широта нормативного содер-

жания справедливости и роль доконвенциональных, природных, «инстинктивных» составляющих этой добродетели. Юм использует чрезвычайно ограниченное определение справедливости и рассматривает ее в качестве искусственной добродетели, тождественной строгому соблюдению конвенциональных правил владения имуществом. Смит, напротив, предлагает широкое определение, сосредоточенное вокруг понятия «причинение вреда», и обнаруживает природное основание справедливости – такую черту характера, как «естественная честность», порождающую большее или меньшее негодование в отношении лиц, причиняющих вред. Автор показывает, что дистанция между теориями справедливости Юма и Смита может оцениваться по-разному, в зависимости от того, как мы понимаем ответ Юма на вопрос о мотивах, обеспечивающих исполнение правил справедливости (способ разрешения им так называемого «мотивационного порочного круга»).

Ключевые слова: Д.Юм, А.Смит, справедливость, честность, естественные добродетели, искусственные добродетели, собственность, негодование

А.В.Разин

Дэвид Юм и идея эмоционального резонанса в этике

В статье на основе анализа идей Д.Юма показывается, что идея эмоционального резонанса может быть отнесена к сложным ситуациям социального поведения, в котором человек оказывается способным фиксировать типичные поступки людей в типичных обстоятельствах. Он эмоционально положительно реагирует на то, что он оказался способен поступить в этих обстоятельствах так же правильно, как и другие. Поступки человека становятся стабильно правильными за счет того, что его эмоции усиливаются в результате их совпадения с эмоциями других. Мы также рассматриваем другие ситуации, в которых различные эмоции стимулируют моральное поведение, но эмоциональный резонанс не происходит.

Ключевые слова: мораль, поведение, эмоции, эмоциональный резонанс, справедливость

М.М.Рогожа

Дэвид Юм о принципах морали гражданского общества

В статье анализируются социально-этические взгляды Д.Юма в контексте живой практики гражданского общества и образовательно-воспитательного проекта Просвещения. Конвенциональность и искусственность, определенные Юмом в качестве оснований общественной жизни, рассматриваются автором как основоположные принципы морали в гражданском обществе.

Ключевые слова: гражданское общество, договор, соглашение, конвенциональность, искусственность, искусственная добродетель, взаимодействие, функциональное объяснение, выгода, соблюдение обещаний

А.А.Сычев

«Гильотина Юма» и институциональный подход Дж.Р.Сёрля

В статье рассматривается институциональный подход Дж. Сёрля к разрешению проблемы «гильотины Юма». На примере акта обещания анализируются этапы вывода «должен» из «есть». Поддерживается идея П.Сингера о необходимости рассмотрения проблемы «гильотины Юма» с точки зрения соотношения фактов, ценностей и действий.

Ключевые слова: «гильотина Юма», факт, ценность, действие, «есть», «должен», Дж. Сёрль, институционализм

Summary

Round-table to the 10-th Anniversary of the Yearbook, Eticheskaya Mysl (Ethical Thought)

What is the meaning and purpose of philosophical ethics? To what extent it can be considered self-sufficient, autonomous from other areas of humanities? What is the relationship of ethics and philosophy; of philosophical and applied ethics? Does the modern development of applied ethics poses a threat to the philosophical ethics, or, conversely, gives an additional incentive to rethink traditional subjects of philosophical ethics and expand its traditional problematique? What challenges philosophical ethics faces today and what is the potential of its advancement? These and other questions were the focus of discussion on the 10th anniversary of the yearbook "Ethical Thought".

Keywords: philosophical ethics, ethics and philosophy, applied ethics, metaphysics, personal ethics, morality, ethics and mathematics

Sergey Avanesov

Suicide and Radical Self-definition of Subject in David Hume

The paper reveals the relationship between basic ontological conceptions of David Hume and his ethics. The subject of the study is Hume's explanation of the acceptability of suicide as a radical way of expressing the individual's own identity. Suicide is presented by Hume as a logical consequence of the human being's actual ontological constitution. It is considered not as a violation of moral duty, let it be to the supreme principle, the social environment, or to himself. The justification of suicide is based on deistic worldview.

Keywords: David Hume, deism, ethics, subject, death, self-definition, suicide

Ruben Apressyan

The Sense of Morality in David Hume's Ethics

Hume was among those first Modern philosophers, who brought into discourse the general notion of morality, the idea of which is featured in Hume's ethics by the following: a) morality is a sphere of decisions, efforts, and judgments, oriented towards common interests and common good; b) the agent's autonomy is not significant; c) morality is found in the sphere of human interaction and directs the latter to establishment and maintenance of peacefulness; d) morality is dual by nature, what is discovered either in divergence of natural and artificial virtues, or in the character of moral obligations, which express the necessity, on the one hand, to promote others' good determined by comprehension given by sympathy that others may suffer because of the lack of the good and, on the other hand, to fulfill the agreements, which are considered as inherently significant; e) moral relations are the relations of partnership, reciprocity, and mutual benevolent disposition; Hume pays main attention to the

actions undertaken in expectation of others' reciprocity, e. g. initiative actions for the sake of others' good, rather than to actions reactive actions reciprocal to others' good deeds.

Key-words: Hume, morality, obligation, sympathy, benevolence, reciprocity

Olga Artemyeva

On the Nature of Morality in David Hume's Philosophy

The paper attempts to identify the ethical meaning of David Hume's sentimentalism. Hume's approach to the understanding of the nature of morality was aimed at revealing its special character, which was interpreted rather as a peculiar manifestation of human nature, than as the nature of things. Hume believed that morality was a peculiar feature that distinguished human beings from all other creatures. It is associated primarily with the affective side of human nature, governs actions and expresses the value relation of a human being to the world, distinct from the cognitive relationship.

Key-words: Hume, morality, human nature, sentimentalism, rationalism, Hume's law, affection, moral sense, understanding

Vasil Gluchman

David Hume's Idea of Humanity

According to Hume, pursuing humanity is a prominent factor in the efforts aimed at benefiting the whole society. He considered justice, together with humanity, significant aspects in protecting the life of human community and mutual human solidarity. In Hume's conception of humanity we can define active and passive forms of humanity. The active form means the direct involvement of moral agent through his participation in the activity developed for the benefit of the strangers in need of help. The passive form of humanity means that our behaviour expresses our compassion with the strangers affected, for example by disaster. Following Hume's ideas we may speak about humanity in every cases in which human life is protected and maintained. Humanity is one of the most significant moral principles on which the human society is based as a society of the co-operating individuals.

Key words: Hume, humanity, active and passive humanity, utilitarianism

Leonid Maximov

Hume's Guillotine: pro et contra

Hume's Guillotine is a criticism of ethicists who make normative claims (about what *ought* to be) based on descriptive premises (about what *is*). Not all philosophers agree that is-ought problem is a real one, or that it is correctly described. The paper examines the main versions and objections against

Hume's law. Accepting the Hume's idea of logical incompatibility of normative and descriptive claims the author purposes at the same time to make more exact the Hume's formula and thus to avoid incidental interpretations and controversies.

Key words: Hume's Guillotine, is-ought problem, normative and descriptive claims, logical incompatibility, cognitivism and noncognitivism, explanation and justification of morality

Andrey Prokofyev

Between Natural and Artificial: the Normative Content and Psychological Mechanisms of Ethics of Justice in D.Hume and A.Smith

The paper attempts to systematically compare theories of justice of David Hume and Adam Smith. The main criteria of this comparison are the breadth of normative content attributed to justice and the role of pre-conventional, natural, "instinctive" elements of this virtue. Hume uses a very restricted definition of justice and considers it as an artificial virtue equivalent to strict adherence to conventional rules of property-owning. Smith on the contrary proposes the wide definition concentrated around the notion of individual injury and finds out the natural substructure of justice – the character trait of "natural equity" generating more or less intense resentment against every injurer. The author shows that the distance between two theories can be estimated differently depending on our interpretation of how Hume solves the problem of motivational forces supporting the compliance with rules of justice (the so called Hume's motivational circle).

Keywords: D.Hume A.Smith justice equity natural virtues artificial virtues property resentment

Alexander Razin

David Hume and the Idea of Emotional Resonance in Ethics

The article on the basis of David Hume's ideas demonstrates that emotional resonance takes place in complicated situations of social activity when an individual acquire the capability to identify typical actions of people in the typical situations. He reacts emotionally positively on his own actions if they principally coincided with appropriate typical actions of others. The acts of behavior acquire stable character because individual emotions reinforces due to their comparison and coincidence with the emotions of others. We also consider other situations when different emotions stimulate moral behavior but emotional resonance does not happen.

Keywords: moral, behavior, emotions, emotional resonance, justice

Mariya Rohozha

David Hume on the Principles of Morality for the Civil Society

Socio-ethical views of D. Hume are analyzed in the context of alive practice of a civil society, and educational project of Enlightenment. Conventionality and artifice were defined by Hume as foundations for a social life. The author considers them as the basic principles of morality for a civil society.

Keywords: civil society, conventionality, contract, convention, artifice, artificial virtue, coordination, functional explanation, profit, artificial virtue

Andrey Sychev

Hume's Guillotine and J.R.Searl's Institutional Approach

The article is focused on institutional approach of J. Searle to resolving the Hume's "is-ought" problem. Stages of the process of derivation of "ought" from "is" are analyzed by the example of act of promising. The author supports the idea of P. Singer about the necessity of analyzing the "is-ought" problem from the viewpoint of correlation of facts, values and actions.

Keywords: Hume, "is-ought" problem, fact, value, action, "is", "ought", J. Searle, institutionalism

Olga Zubets

Hume's Notion of Pride: The Moral Agency as the Basis for Personal Identity

The paper is devoted to the Hume's understanding of pride as such an affect which has the idea of Self as the object, but such kind of object which is necessary for making some phenomena the source of pride, on the one hand, and on the other – which is founded by pride itself. Self as an identity (and not only as a bunch of impressions) can be found neither within the epistemic discourse nor through the passions of pride and humility but through the pride as a value providing the person's ability to act and founding the moral agency, Hume's pride in some sense can be correlated with Kant's *arrogantia moralis* (moral pride). His understanding of the role of the idea of the Self for the moral act can be correlated with the Aristotle's great-souled or proud man.

Key words: Hume, pride, humility, personal identity, moral agent, action

Об авторах

Аванесов Сергей Сергеевич – доктор философских наук, профессор, Национальный исследовательский Томский государственный университет, декан философского факультета.

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики Института философии РАН.

Артемяева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, и. о. старшего научного сотрудника сектора этики Института философии РАН.

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургской академии управления и экономики.

Гаджикурбанов Аслан Гусаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова.

Гельфонд Мария Львовна – доктор философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Тульского филиала Российского государственного торгово-экономического университета.

Глухман (Gluchman) Васил – доктор, профессор, Институт философии и этики, Прешовский университет, Словакия.

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, профессор, академик РАН, заведующий кафедрой этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, директор Института философии РАН.

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Лобовиков Владимир Олегович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела права, Институт философии и права, Уральское отделение РАН, Екатеринбург.

Максимов Леонид Владимирович – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, по совместительству старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Разин Александр Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова.

Рогожа Мария Михайловна – доктор философских наук, доцент Национального авиационного университета, Киев, Украина.

Сычев Андрей Анатольевич – доктор философских наук, доцент, кафедра философии для гуманитарных специальностей Мордовского государственного университета им. Н.П.Огарева.

Правила представления рукописей для публикации в ежегоднике «Этическая мысль»

Ежегодник «Этическая мысль» – издание Института философии РАН. Он предназначен для публикации теоретических работ, обсуждения дискуссионных проблем этики, апробации новых идей. В Ежегоднике публикуются статьи по теории и истории морали, истории моральной философии, нормативно-этическим проблемам как общего, так и прикладного характера, аналитические обзоры.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично ни в каком ином издании без согласования с редакцией.

К публикации не принимаются разделы диссертаций.

Приветствуются полемические статьи.

За публикации плата с авторов не взимается.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование статей, согласовывая окончательный вариант с автором.

Публикация включает следующие обязательные элементы:

– фамилия, имя, отчество автора на русском и английском языках полностью;

– научная степень;

– ученое звание;

– **основное место работы, учебы или соискательства (полное, официальное название учреждения без аббревиатур);**

– **должность автора по месту работы (если он дополнительно является аспирантом, докторантом или соискателем);**

– адрес электронной почты;

– номера телефонов для связи с редакцией (с указанием кодов);

– почтовый адрес (включая индекс);

– аннотация (4–5 предложений) на русском и английском языках (не более 400 знаков с пробелами);

– десять ключевых слов на русском и английском языках;

– текст статьи;

– библиографический список (по стандартам ВАК).

Объем статей – от 20 до 40 тыс. зн.

Статья должна быть представлена в электронном виде в редакторе Word с расширением .doc или .rtf (в названии файла должна быть фамилия автора) по адресу: ethical_thought@mail.ru.

Шрифт: Times New Roman, кегль – 12, межстрочный интервал – 1,5, абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю.

Абзацные отступы, центровка текста и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Параметры страницы: 2,5 см со всех сторон.

Все заголовки набираются **строчными буквами**.

Обратите внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелами от соединяемых слов. Между цифрами ставится тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1917–1991, С. 472–474).

Все цитаты должны иметь ссылки, которые даются в сносках внизу страницы с продолжающейся нумерацией, без абзацного отступа.

Образцы оформления сносок:

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 43.

Ильенков Э.В. О свободе воли // *Вопр. философии*. 1990. № 2. С. 72.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: В 4 т. Т. III. М., 1997. С. 205.

Конфуций. Лунь юй / Пер. В.А.Кривцова // *Древнекитайская философия*. Т. 1. М., 1972. Гл. 2. С. 78.

Столяров А.А. Стоицизм // *Этика: Энцикл. словарь* / Под ред. Р.Г.Апресьяна, А.А.Гусейнова. М., 2001. С. 472–474.

Locke J. An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas. L.–N. Y., 1894.

King G.B. The “Negative” Golden Rule // *The Journal of Religion*. 1928. Vol. 8. № 2. P. 268–279.

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

Этическая мысль

Выпуск 12

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник Н.Е. Кожина

Технический редактор Ю.А. Аношина

Корректор А.А. Гусева

Свидетельство ПИ № ФС77-36979 от 27.07.2009 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 27.03.12.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 18,0. Уч.-изд. л. 15,21. Тираж 1 000 экз. Заказ № 06.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: Т.В. Прохорова

Компьютерная верстка: Ю.А. Аношина

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **«Вехи» – 2009. К 100-летию сборника [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ред.–сост. В.И. Толстых. – М. : ИФРАН, 2011. – 217 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0206-5.**

Авторы сборника, участники состоявшейся публичной дискуссии, сосредоточили свое внимание на главной идее и проблеме российской истории, связанной с её настоящим и будущим. Это – место и роль России во всемирно-историческом процессе, в ряду наиболее значимых стран и цивилизаций. Своей небольшой книгой, обращенной к интеллигенции, веховцы вызвали активный и неоднозначный отклик-ответ всех значимых общественных сил и групп того времени, и позднее – тоже. Вот и наша дискуссия, более скромная по своему замыслу и составу, тоже обратилась к вопросам, не только острым и злободневным, но и исторически нисколько не устаревшим.

2. **Кара-Мурза, А.А. Свобода и Вера. Христианский либерализм в российской политической культуре [Текст] / А.А. Кара-Мурза, О.А. Жукова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 184 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0210-2.**

В книге известных российских ученых, докторов философских наук А.А. Кара-Мурзы и О.А. Жуковой ставится важнейшая для отечественной социальной и культурфилософской мысли проблема синтеза либеральных и христианских ценностей в российской культурно-политической традиции. Центральной задачей авторов является реконструкция христианско-либеральной (либерально-консервативной) традиции в интеллектуальном и политическом опыте выдающихся общественных деятелей России XIX – XX вв. – Ивана Аксакова, Михаила Стаховича, Василия Караулова, Петра Струве, для которых эволюционный путь развития России был связан с синтезом русской «самобытности» и европейской «универсальности» в логике обретения свободы лица как основания правового порядка.

Работа адресована специалистам в области истории отечественной политической культуры. Исследование может быть использовано студентами и аспирантами гуманитарных вузов в процессе изучения историко-культурного наследия России.

3. **Корзо, М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века [Текст] / М.А. Корзо ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 155 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 1450–154. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0186-0.**

Исследование посвящено анализу системы нравственного богословия церковного деятеля, богослова и педагога второй половины XVII в. Симеона Полоцкого, принадлежавшего к числу приглашенных московским правительством выходцев с православных земель Речи Посполитой, которые получили богословское образование в Киево-Могилянской академии или в иных учебных заведениях, испытавших сильное влияние системы образования иезуитов. Сочинения авторов этого круга, и в первую очередь Симеона Полоцкого,

положили начало той линии развития русского (московского) православия XVII в., которая формировалась под значительным влиянием католического нравственного богословия.

В книге реконструируются основные источники системы, влияния иных (помимо православной) конфессиональных традиций; выявляются её композиционные и содержательные особенности; на примере заповедей второй скрижали Декалога анализируется предлагаемая богословом программа практического поведения христианина в миру.

4. **Космология, физика, культура [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.В. Казютинский. – М. : ИФРАН, 2011. – 243 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0204-1.**

Становление научной космологии анализируется в контексте культуры. Сделана попытка понять, как известные модели науки, рассматриваемой в качестве феномена культуры, позволяют описать разные эпохи истории космологии – от коперниканской до современной. Изучены основания метода современной космологии: математических гипотез, концептуальных структур, генерируемых в их рамках, эмпирического обоснования этих гипотез. Обсуждается проблема «непостижимой эффективности математики» в космологии. Рассмотрена проблема применимости к сверххранной Вселенной понятий пространства, времени и др. Продемонстрирована многомерность универсалий культуры «мир», «природа», «бесконечность», «эволюция» в их космологических аспектах. Большое внимание уделено мировоззренческим ориентациям космологии.

5. ***Петр Абеляр. История моих бедствий [Текст] / Петр Абеляр; перевод с лат. С.С. Неретиной; [примеч. С.С. Неретиной] / Послесловие С.С. Неретиной. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 125 с.; 20 см. (Философская классика: новый перевод). – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0205-8.***

Новый перевод одного из первых автобиографических произведений Средневековья «Истории моих бедствий», принадлежащего перу Петра Абеляра, «второго Аристотеля», как его называли в XII в. Тщательно продумываемая история, трансформируясь в сознании конкретного индивида, преобразуется в личностный концепт, т. е. в тот опыт уникального, которому «Бог свидетель». Это одно из первых произведений Средних веков, которое можно назвать Книгой интеллектуала.