

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 12

Москва
2012

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

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 противостоит 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 довериться 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, талантливого Я, мужественного 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, самождественности, 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.