

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Том 15

Москва
2015

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Кочеров С.Н.</i> Парадоксы моральной свободы	5
<i>Мехед Г.Н.</i> Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы.....	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Серёгин А.В.</i> Два аргумента против гедонизма в платоновском «Горгии»	51
<i>Платонов-Поляков Р.С.</i> Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля	70
<i>Зубец О.П.</i> 94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства	91
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал	117
<i>Прокофьев А.В.</i> Организационные потребности общества как исток морали в этике Бернарда Мандевиля.....	139
<i>Апресян Р.Г.</i> Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период).....	170
<i>Троицкий К.Е.</i> Моральная теория Иммануила Канта и идея императивности в философской мысли Германии конца XIX – начала XX вв	201
<i>Рогожа М.М.</i> Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арентд	221
<i>Гельфонд М.Л.</i> Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона	245
<i>Демидова Е.В.</i> Появление Другого у раннего М.М. Бахтина	274

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги А.В.Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости». Участники: <i>Р.Г.Апресян, Б.Н.Кашиников, Л.В.Максимов, О.В.Артемова, Г.Ю.Канарш, М.Л.Гельфонд, К.Е.Троицкий, Г.Н.Мехед, А.В.Прокофьев</i>	297
---	-----

А.В. Прокофьев

Организационные потребности общества как исток морали в этике Бернарда Мандевиля*

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье рассматриваются этические воззрения Бернарда Мандевиля как пример такого объяснения морали, которое видит в нравственных нормах элемент комплексной системы, с помощью которой сообщества поддерживают свою внутреннюю упорядоченность и внешнюю конкурентоспособность. В «Исследовании о происхождении моральной добродетели», входящем в первый том «Басни о пчелах», Мандевиль связывает возникновение нравственных убеждений с воздействием риторики политиков и моралистов, эксплуатирующей природную гордость и природную стыдливость человека. Наряду с этим он указывает на некоторые истоки морали, относящиеся к сфере прагматической коммуникации и несводимые прямо к воздействию политиков и моралистов. Однако все они начинают действовать только после того, как «был сломлен дикарь в человеке» и была заложена «основа политики». В позднейших произведениях Мандевиля эта упрощенная и очень уязвимая для критики картина превращается в более сложную концепцию эволюционного развития нормативного содержания морали и ее психологических механизмов за счет множества изобретений, сделанных участниками вертикальных и горизонтальных общественных коммуникаций. Политики и моралисты играют в этом процессе существенную роль, но исключительно на последних его стадиях. Данное обогащение снимает некоторые из критических аргументов, выдвину-

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 14-03-00429.

тых против Мандевила Д. Юмом. Юм утверждал, что, с точки зрения Мандевила, «все моральные различия являются следствием искусства и воспитания», однако описание эволюции хороших манер, чести и моральной добродетели, содержащееся во втором томе «Басни о пчелах» и в «Исследовании о происхождении чести и полезности Христианства на войне», показывает, что это не так. Как и у Юма, политики и моралисты лишь корректируют уже имеющиеся образцы поведения и способствуют закреплению тех правил, которые вырастают из прагматических коммуникативных стратегий.

Ключевые слова: этика, мораль, общественный порядок, человеческая природа, социальная эволюция, Бернард Мандевил, Дэвид Юм

Мораль и потребности социума

Наличие моральных убеждений, а также привычных форм поведения, опирающихся на них, выступает как необходимое фоновое явление для существования самых разных общественных институтов¹. Из этого неоспоримого утверждения следуют два возможных альтернативных вывода по поводу истоков такого явления, как мораль: или мораль представляет собой некую внесоциальную основу всякой социальности, или она является одной из внутренних несущих структур, порожденных самими общественными системами. Российский этик Р.Г. Апресян обозначил подход, отражающий вторую теоретическую альтернативу, как «социально-имманентный» и дал ему следующую краткую характеристику: «Мораль рассматривается как сущностно социальный феномен, производный от социальности, социальный по своему происхождению. Она представляется существующей лишь в социуме и обслуживающей его потребности. Нравственная нормативная программа мыслится заданной социумом и исчерпываемой социумом. Основные функции нравственности сводятся к социальной организации (нередко понимаемой как репрессия)»².

¹ Ср. А.А. Гусейнов: «Добродетель есть то, что связывает, соединяет человеческое общежитие, делает его возможным» (*Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 19*).

² Апресян Р.Г. Понятие общественной морали // *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / Под ред. Р.Г. Апресяна. М., 2009. С. 20.*

Для прояснения общих контуров этой теоретической позиции необходимо уточнить, каковы те «потребности социума», к которым могут быть причинно возведены нормативная программа морали и способствующие ее реализации психологические установки. Возможно сугубо функциональное их понимание. В этом случае потребности социума – это потребности относительно самодостаточных коллективов во внутренней упорядоченности, сплоченности и внешней конкурентоспособности. Для того чтобы эффективно поддерживать внутренний порядок, проходить через изменения без угрозы распада и сохранять себя в противостоянии с другими сообществами, каждый такой коллектив нуждается в том, чтобы его члены демонстрировали по отношению друг к другу помогающее и неагрессивное поведение, а также поддерживали такое поведение в других людях как своими оценочными суждениями (осуждением и одобрением наблюдаемых ими поступков), так и в некоторых случаях – своими собственными реактивными действиями, пресекающими агрессию. Кроме неагрессивного поведения и инициативной помощи общество заинтересовано в правдивости своих членов по отношению друг к другу и их способности к оказанию взаимных услуг на основе доверительных отношений. Весь этот ряд поведенческих моделей может быть широко внедрен, если станет общераспространенным убеждение в том, что каждый человек, просто потому что он является человеком, обладает значительной внутренней ценностью и каждый, кто руководствуется этой ценностью, заслуживает одобрения окружающих. Общество формирует такого рода убеждение у своих членов в процессе ранней социализации, поддерживает его с помощью разного рода воздействий в последующие периоды жизни и создает тем самым основу для своего упорядоченного существования. Этот вариант в наибольшей степени отвечает определению «социально-имманентный».

Возможно и нефункциональное прочтение потребностей социума. В этом случае они отождествляются не просто с выживанием и стабильностью сообщества, а с общественным благом в том или ином его конкретном понимании. Например, в качестве базовой потребности социума может пониматься обеспечение определенного качества жизни его членов. В этом случае явно или не явно мораль перестает рассматриваться мыслителями только как продукт соци-

альных отношений: она одновременно и задает цели общественно-го существования, и служит механизмом их достижения. Применение термина «социально-имманентный» по отношению к такой позиции мне кажется уже не совсем корректным. Когда, к примеру, Р.Г. Апресян вводит перечисление представителей этой парадигмы (а к ней оказываются отнесены Т. Гоббс, Дж. С. Милль, К. Маркс, Ф. Ницше, Э. Дюркгейм, З. Фрейд, Дж. Ролз), в нем присутствуют как мыслители, понимавшие потребности общества функционально, так и те, кто рассматривал их в той или иной ценностной перспективе³. Часть перечисляемых им авторов относится скорее к тому пониманию морали, которую сам Р.Г. Апресян называет «социально-трансцендентной». Подобному смешению способствует тот факт, что в истории этической мысли переходы от одной модели к другой постоянно происходили и происходят в рамках одних и тех же концепций и часто никак не рефлексировались. Однако различие моделей достаточно глубоко и, на мой взгляд, должно быть зафиксировано историками этики.

Английский мыслитель Бернард МанDEVИЛЬ (1670–1733), чьи воззрения находятся в центре внимания в данной статье, является очень важной персоналией в ходе формирования социально-имманентного взгляда на истоки морали. Представленный ниже анализ его основных произведений осуществляется именно под этим углом зрения. Два других тезиса, ассоциирующихся с именем МанDEVИЛЯ, – «мораль есть продукт эгоистических аффектов» и «пороки частных лиц есть благо для общества» – рассматриваются лишь в связи с реконструкцией его представлений о социально-организационных корнях морали.

Свойства морального сознания

Наиболее развернутым и концентрированным описанием этих корней является та картина, которая нарисована МанDEVИЛЕМ во входящем в первый том книжного варианта «Басни о пчелах» «Исследовании о происхождении моральной добродетели». Социальные истоки морали здесь представлены не только как постоянно действующие факторы, но и как силы, исторически

³ Апресян Р.Г. Понятие общественной морали. С. 19.

формирующие данное явление. Гипотетическая история возникновения морали позволяет Мандевиллю вскрыть сомнительность иных объяснений этого явления, которые выводят его из независимой от общества потребности индивидов в личном совершенстве, имеющей рационалистическую или сентименталистскую основу. Представленная далее реконструкция привлекает и другие тексты Мандевилля, вошедшие в первый том «Басни о пчелах», а также второй том этого произведения и книгу «Исследование о происхождении чести и полезности Христианства на войне». Однако такое привлечение касается лишь тех их фрагментов, которые не противоречат основным тезисам «Исследования о происхождении моральной добродетели», а лишь дополняют их. Некоторые противоречия будут проанализированы в последнем разделе статьи.

В тексте «Исследования о происхождении моральной добродетели» присутствуют описание морального сознания и характеристика его функциональных и исторических источников. У Мандевилля они представлены в рамках единого нарратива, я же для удобства изложения разведу их между собой. Моральное сознание, по Мандевиллю, есть сознание, оперирующее и определяющееся понятиями порока и добродетели. Примечательно, что и порок, и добродетель рассматриваются им не как свойства личности, а как действия, соотношенные с общественным интересом. Порок есть то, что «делает человек для удовлетворения любого из своих желаний, игнорируя общественные интересы... если в его действии можно обнаружить хоть малейший намек на то, что оно может нанести вред любому члену общества либо даже сделать его самого менее способным оказывать услуги другим [людям]»⁴. Добродетель есть «всякое совершение, при помощи которого человек вопреки природной склонности стремится к благу других или к обузданию своих собственных аффектов, исходя из разумного желания быть добрым» (БП, 70).

Для морального сознания характерно не только убеждение в существовании двух классов поступков, но и двух классов людей, систематически их совершающих. Одни «постоянно го-

⁴ Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 1974. С. 70. Далее ссылки на это издание, являющееся переводом первого тома «Басни о пчелах», даны непосредственно в тексте в виде сокращения БП и указания на страницу.

няться за наслаждениями, совершенно неспособны к самоотречению и, не заботясь о благе других, не имеют никакой более высокой цели, кроме своей личной выгоды; став рабами сластолюбия, такие люди безо всякого сопротивления уступают любому низменному желанию и употребляют способности своего разума лишь на то, чтобы умножать чувственные удовольствия» (БП, 67). Другие «будучи свободны от низменного эгоизма, считают совершенствование духа своим самым прекрасным приобретением... с помощью разума борются со своими наиболее скверными наклонностями и, ведя постоянную войну с самими собой, чтобы способствовать спокойствию других, ставят своей целью содействие обществу к благу и обуздание их собственных страстей» (БП, 67).

Отождествление морального совершенства личности и ожесточенной борьбы с самим собой является для Мандевилля чрезвычайно важным тезисом. Знаменитая полемика Мандевилля с Шафтсбери во многом связана именно с его обоснованием. Утверждать, что добродетель не предполагает самообуздания, по Мандевиллю, значит пренебрегать опытом, а в итоге – проявлять очевидное лицемерие⁵. Однако есть еще одна сторона данного теоретического убеждения, непосредственно связанная с тематикой нашего исследования. Добродетель, не предполагающая борьбы, легко может быть представлена как следствие внесоциальных истоков общественного существования человека, если более конкретно: общительности, предшествующей обществу, или природной доброты, которая не связана с механизмами социального дисциплинирования. Наличие постоянной борьбы, напротив, является неизгладимым следом сложной и принудительной социализации природного человека, которая тождественна его морализации. Этот след служит для Мандевилля одним из доказательств связи между возникновением морали и превращением человека в «послушное» существо в процессе возникновения общества.

⁵ Полемика присутствует как в первом томе «Басни о пчелах», так и во втором. Подробный анализ см.: *Субботин А.Л.* Бернард Мандевиль. М., 2013. С. 30–61; *Hundert E.J.* The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society. Cambridge, 1994. P. 117–126; *Primer I.* Mandeville and Shaftesbury: Some Facts and Problems // *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)* / Ed. by I. Primer. The Hague, 1975. P. 126–141.

Борьба добродетельного человека против своих «скверных наклонностей» опирается в «Исследовании о происхождении моральной добродетели» на определенное понимание специфики человека, отличающей его от других живых существ, на комплексное представление о параметрах подлинно человеческого существования, которое является также существованием совершенным. Превосходство человека над животными состоит в «проницательности... ума и обширности познаний», а также в «величии нашей души, благодаря которой... [он] обладает способностью совершать самые благородные деяния». Добродетельный человек, обладающий «разумным желанием творить добро», исходит из посылки, согласно которой «достоинству столь возвышенных созданий» «не соответствует забота об удовлетворении тех желаний, которые являются у них общими с дикими животными, и игнорирование в то же время тех высоких качеств, которые обеспечили им превосходство перед всеми другими живыми существами» (БП, 66–67).

Несмотря на всеобщий характер убеждения, что ценность добродетельных поступков определяется тем, что в них выражается величие человеческой души, Мандевилл (в полном соответствии с мыслью наиболее яркого выразителя социально-имманентной концепции истоков морали Э. Дюркгейма) считает его поверхностным⁶. За разграничением добродетели и порока, по его мнению, стоит не независимая ценность определенного образа мысли и действий, опознаваемая разумом или надрациональной интуицией, а искусственное приспособление человека к «мирной совместной жизни» – к тому, чтобы «жить в согласии в течение длительного времени, находясь в большом скоплении» (БП, 65). Впрочем, если сравнивать подход Мандевиля с подходом позднейших социологов, таких как Э. Дюркгейм или Т. Парсонс, между ними имеются существенные расхождения. У Дюркгейма и Парсонса потребность в устойчивых моральных убеждениях – это некая изначальная и неотъемлемая потребность общественных систем, у Мандевиля, напротив, это потребность, возникающая в конкретный момент времени, в точке перехода человека к общественному существованию. Далее, для социологов моральная мотивация выступает как подлинный, хотя и не природный или не трансце-

⁶ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 369.

дентный по своим истокам, альтруизм, имеющий большую или меньшую широту действия и противостоящий различным образом детерминированным проявлениям «аномии» (Э. Дюркгейм) или «разрушительного поведения» (Т. Парсонс)⁷. Мандевиль, напротив, ведет речь о единообразной, эгоистической природе человека, которая не позволяет создать или сохранить общество без перенаправления ее импульсов и обращения их против самих себя. Наконец, для социологов мораль сформирована безличными общественными силами, а Мандевиль видит в ней продукт намеренных дискурсивных стратегий (уловок).

Риторика политиков и моралистов

Итак, Мандевиль фиксирует, что, как и другие живые существа, человек по природе «заботится лишь о том, чтобы доставить себе удовольствие, и непосредственно следует влечению своих наклонностей, не обращая внимания на то, принесет ли полученное им удовольствие добро или зло другим» (БП, 65). При этом его эгоизм совмещается с чрезвычайной хитростью. Отсюда следует, что «одним принуждением его нельзя было сделать послушным и добиться тех усовершенствований, на которые он способен» (БП, 65). Поэтому человек является единственным существом, которое потенциально может быть общественным, однако в своем природном состоянии он менее всех прочих живых существ способен жить в согласии с себе подобными.

Реализация общественного потенциала человека связана с тем, что он не только эгоистичен, но и стремится добиться высокого мнения других о себе. Себялюбие в нем сосуществует с иным эмоциональным импульсом – стремлением нравиться себе, которое невозможно удовлетворить без одобрения или хотя бы отсутствия осуждения со стороны других людей. «Ни один из людей не был ни настолько черств, чтобы не поддаться очарованию похвалы, ни настолько испорчен, чтобы терпеливо сносить презрение окружающих» (БП, 66). Это утверждение из «Исследования о происхождении моральной добродетели» во втором томе «Басни о пчелах» и

⁷ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. С. 9; Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002. С. 101.

в трактате «Исследование об истоках чести и полезности Христианства в войне» получает полноценную разработку. Искусственно сконструированное понятие «стремление нравиться себе» (*self-liking*) становится здесь центральным техническим термином. По Мандевиллю, все живые существа обладают себялюбием, которое заставляет их поддерживать свое телесное существование за счет удовлетворения голода и жажды, избегания или нейтрализации опасностей. И лишь человек хочет еще и нравиться самому себе, то есть каждый из людей воспринимает себя как существо, превосходящее других представителей рода человеческого, и ведет себя так, чтобы сохранить подобное мнение о себе. Функциональное назначение этого переживания состоит в том, что оно умножает удовольствие и предохраняет от отчаяния. В тяжелых жизненных условиях, не позволяющих избежать острых страданий, только положительное самовосприятие не дает себялюбию подтолкнуть человека к самоубийству⁸.

Эта страсть является дополнительным и, может быть, самым устойчивым источником конфликтности между людьми. В отличие от Юма, обсуждающего обстоятельства справедливости, Мандевиль не считает, что избыток потребляемых благ привел бы к Золотому веку, свободному от раздоров и вражды⁹. Установлению

⁸ См.: *Mandeville B. The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits. Vol. 2. Indianapolis, 1988. P. 133–136. Далее ссылки на это издание даны непосредственно в тексте в виде сокращения FB2 и указания на страницу. Mandeville B. An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War. L., 1732. P. 2–14. Далее ссылки на это издание даны непосредственно в тексте в виде сокращения ЕОНУСВ и указания на страницу. Подробнее о любви к себе и желании нравиться себе см.: Seigel J. Self-centeredness and Sociability: Mandeville and Hume // Seigel J. The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century. Cambridge, 2005. P. 111–139; Tolonen M. Self-Love and Self-Liking in the Political Philosophy of Bernard Mandeville and David Hume. University of Helsinki, Ph.D. thesis, 2009. Понятие self-liking, по всей видимости, было сформировано Мандевилем на основе представлений французских моралистов о самолюбии (*amor-propre*) (см.: Dickey L. Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory // Critical Review: A Journal of Politics and Society. 1990. Vol. 4. No. 3. P. 396–398).*

⁹ Подробнее о юмовской концепции обстоятельств справедливости см.: Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М., 2013. С. 145–161; Hubin D.C. The Scope of Justice // Philosophy and Public Affairs. 1979. Vol. 9. No. 1. P. 3–24; Hope S. The Circumstances of Justice // Hume Studies. 2010. Vol. 36. No. 2. P. 125–148.

гармонии в этом случае препятствовало бы именно то, что люди стремятся к демонстрации собственного превосходства и ненавидят тех, кто не позволяет им сохранить высокую самооценку. Если сто нецивилизованных мужчин окажутся вместе, через полчаса начнется настоящая война, даже если их желудки будут полны, поскольку обсуждаемая страсть неизбежно проявится в форме желания продемонстрировать свое превосходство (FB2, 132). Однако стремление нравиться себе и запечатлевать свое превосходство в сознании других людей является не только источником вражды, но и тем материалом, который в специфических условиях позволяет создать механизмы предотвращения конфликтов, не позволяющих человеку стать общественным существом.

Такие специфические условия были созданы политиками и моралистами, вводящими «первые начатки морали». Какова при этом была их мотивация? Если исходить из текста «Исследования о происхождении моральной добродетели», то конечная цель политиков и моралистов своекорыстна: они стремятся к тому «чтобы честолюбцы могли извлекать для себя большие выгоды и управлять огромным количеством людей с большей легкостью и безопасностью» (БП, 69). Однако ее достижение требует такого преобразования человека, которое служит благу каждого члена общества: чтобы дикарь оказался сломлен в человеке, люди должны стать не только «послушными», но и «полезными друг другу» (БП, 69)¹⁰. Таким образом, понимание Мандевилем потребностей социума оказывается ближе к функциональному: политики и моралисты, персонифицирующие эти потребности, заинтересованы исключительно во внутренней упорядоченности подвластных им организованных коллективов. Однако в других случаях Мандевилль характеризует целеполагание политиков и моралистов несколько иначе. В «Исследовании о происхождении чести и полезности Христианства на войне» он называет «моралистами и политиками» всех, кто пытался цивилизовать человека, делая его

¹⁰ Появление в тексте Мандевила политиков и моралистов, чья риторика является ключевой действующей силой в становлении общества, объясняется историками идей по-разному. В том числе перенесением Мандевилем новых форм общения врача и пациента в контекст генеалогии социальности и морали (см.: Cook H.J. Bernard Mandeville and the Therapy of 'The Clever Politician' // Journal of the History of Ideas. 1999. Vol. 60. No. 1. P. 101–112).

все более и более послушным, *либо* ради «облегчения деятельности правителей», *либо* ради «мирского счастья общества в целом» (ЕОНУСВ, 40–41). Последний пункт раскрывается им следующим образом: «Их величайшая цель – общественный мир и благополучие гражданского общества, сделать людей управляемыми и объединить толпу вокруг общего интереса» (ЕОНУСВ, 4). Во втором томе «Басни о пчелах» нормативные «изобретения» политиков и моралистов спорадически характеризуются как имеющие сугубо альтруистические основания – пользу общества в целом (ВР2, 128). Допуская подобную мотивацию основателей моральной добродетели, Мандевиль интерпретирует потребности социума нефункционально, выходя за пределы социально-имманентной концепции морали. Тем самым он создает порочный круг, поскольку утверждает, что представления о добродетели создали люди, уже имевшие представления о ней. Возникновение альтруистических интенций у самих политиков и моралистов превращается в неразрешимую загадку.

Политики и моралисты понимали, что не могут обеспечить реальное вознаграждение за каждый случай самоограничения ради общества в целом и отдельных его представителей, однако в их распоряжении было «воображаемое вознаграждение, которое выступало... в качестве общей компенсации за муки самоотречения и было... пригодно во всех случаях, ничего не стоя при этом ни им самим, ни тем, кому оно предназначалось, и все же было наиболее приемлемой платой для ее получателя» (БП, 66). Так как каждый человек изначально считал себя гораздо более ценным, чем остальные, и постоянно доказывал себе это, используя при этом самые разные критерии сравнения, то политикам и моралистам с помощью лести удалось связать такое мнение людей о себе с самоотречением ради общества. При этом задача создателей моральной добродетели являлась двойной. Хотя они пытались добиться от людей искреннего и постоянного самоограничения, но в качестве минимального достижения рассматривали хотя бы внешнее и словесное признание приоритета добродетели над пороком, сопровождающееся вынужденным и ограниченным совершением добродетельных поступков. Первая цель была достигнута лишь частично, вторая – по большей мере. Это видно по той классифи-

кации результатов воздействия риторики политиков и моралистов, которая приведена в «Исследовании о происхождении моральной добродетели».

На «самых неистовых» и «самых решительных», то есть на наделенных максимальной гордостью, лесть повлияла так, что ради поддержания высокого мнения о себе, ради возможности считаться частью привилегированного класса добродетельных людей они были готовы «переносить тысячи неудобств и терпеть столько же лишений» (БП, 68). Другая часть аудитории политиков и моралистов, у которой не было «достаточного запаса гордости или решимости, чтобы поддержать себя в подавлении того, что было для них самым желанным», продолжала следовать «чувственным велениям [своей] природы». Однако в силу стыда ее представители не желали принадлежать «к низшему классу», который «недалеко ушел от диких зверей». Отсюда следовало словесное одобрение добродетели (они «восхваляли... самоотречение и заботу об общем благе так же, как и остальные люди»), а также деятельное стремление скрыть свои несовершенства (БП, 69).

Причины поддержки добродетели второй частью аудитории связаны не только с самой по себе риторикой политиков и моралистов, а с рядом дополнительных факторов. Причем некоторые из них способствовали более или менее искренней убежденности в превосходстве добродетели как подлинного человеческого совершенства. Таково, например, воздействие личного примера «самых неистовых»: «Убежденные реальными доказательствами силы духа и самоотречения, которые они наблюдали, будут восхищаться в других тем, чего не хватает им самим» (БП, 69). Другие факторы вели исключительно к внешнему и декларативному конформизму. Таковы, например, страх перед представителями высшего класса, проявляющими «решимость и доблесть», а также «трепет перед властью своих правителей». В результате «ни один из них (что бы они ни думали про себя) не осмеливается открыто опровергать то, в чем, по мнению всех, даже сомневаться считалось преступным» (БП, 69).

Прагматические истоки морали

Отдельного обсуждения заслуживает такой фактор, воздействующий на вторую часть аудитории политиков и моралистов, как личная заинтересованность в признании добродетели самой достойной целью человека и в совершении поступков на основе этого признания. При этом имеется в виду не символическая выгода в перспективе желания нравиться себе, а вполне осязаемая материальная выгода, приобретаемая в ходе практического взаимодействия с другими. Мандевиль утверждает, что после того, как уже заложены основания общественной системы («основа политики»), даже «те, кто стремился только к удовлетворению своих желаний», сталкиваясь с другими «людьми такого же сорта, не могли не заметить, что когда они обуздывали свои наклонности или же следовали им с большей осмотрительностью, то избегали массы неприятностей и часто спасались от многих бедствий, которыми обычно сопровождалась слишком нетерпеливая погоня за удовольствиями» (БП, 69). В такой формулировке мысль Мандевила не до конца понятна: ведь если речь идет о простом уклонении от столкновений с себе подобными, то это средство могло действовать и до установления «основы политики». Если же оно эффективно только после ее установления, то остается возможность лишь для следующего понимания фразы: так как окружающие теперь не только те, кто без ограничений стремится к удовлетворению своих желаний, но и люди другого рода, то сталкиваться лучше с последними. А еще лучше и самому быть таким же.

В одном из поясняющих приведенную фразу предложений Мандевиль оказывается близок к именно такой ее интерпретации. «Чем более настойчиво стремились они к своей собственной выгоде, не обращая внимания на других, – пишет он, – тем более они ежечасно убеждались, что никто так не стоял на их пути, как те, кто больше всего на них походил» (БП, 69). Предположить, что Мандевиль имеет в этом случае в виду прямое и непосредственное действие Золотого правила: «не хочу подвергать других тому, что вызывает у меня недовольство, когда я сам подвергаюсь подобному обращению», вряд ли возможно. Исполнение Золотого правила не предполагает получения каких-либо выгод, а Мандевиль в этом фрагменте

иллюстрирует именно эгоистические истоки одобрения добродетели и совершения добродетельных поступков (такие, как возможность избежать «бедствий» и «неприятностей»). А это значит, что позиция Мандевиля в отношении роли прагматического интереса в генезисе представлений о добродетели оказывается параллельна позднему рассуждению Д.Юма из «Трактата о человеческой природе» об истоках и мотивации добродетели справедливости.

Для Юма последние связаны с ограничением «необдуманных и стремительных движений» «пристрастных аффектов», которое осуществляется ради того, чтобы наилучшим образом обеспечить «личные интересы или интересы своих ближайших друзей»¹¹. Тот способ удовлетворения «пристрастных аффектов», который опирается на взаимовыгодное сотрудничество, сопряженное с взаимными уступками, оказывается прагматически предпочтительным. Юм пишет: «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. Когда два человека гребут веслами в одной лодке, они тоже делают это по взаимному соглашению, или уговору, хотя они никогда не обменивались взаимными обещаниями»¹².

Эту аргументацию подробно развернул в своей концепции морали современный сторонник этики общественного договора Д. Готиер, продемонстрировавший, что стратегия «сдержанного максимизатора» является в долговременной перспективе самой выигрышной. «Сдержанные максимизаторы» имеют тенденцию взаимодействовать с себе подобными и легко находят друг друга, что создает своего рода сети бесконфликтного взаимодействия, выталкивающие на периферию максимизаторов несдержанных, или прямолинейных¹³. Мандевильевский отказ от «нетерпеливой по-

¹¹ Юм Д. Трактаг о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 530.

¹² Там же. С. 531.

¹³ См.: Gauthier D.P. *Morals by Agreement*. N.Y., 1986. P. 5–25. Анализ концепции см.: Кашиников Б.Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Вел. Новгород, 2004. С. 114–135.

гони за удовольствиями», который позволяет избежать множества «бедствий» и «неприятностей», можно рассматривать как одну из ранних артикуляций этой позиции.

У Мандевиля присутствует и другой тезис, раскрывающий прагматические истоки морального самоограничения в цивилизованном обществе. Описывая положение людей, которые недостаточно затронуты проповедью моралистов, чтобы принять ее в качестве однозначного руководства к действию, он замечает: «Они, как и другие, получали выгоду от тех действий, которые предпринимались на благо всего общества, и, следовательно, не могли воздержаться от благожелательного отношения к тем представителям высшего класса, которые их совершили» (БП, 69). Вряд ли в данном случае речь идет о простой эксплуатации благородных порывов представителей «высшего класса», сопровождающейся исключительно словесной поддержкой высокого ценностного статуса добродетели и простым сокрытием своих поступков, которые ей противоречат. Хотя Мандевилль упоминает «самых худших» людей, которым «выгодно восхвалять заботу об общественном благе, с тем чтобы пожинать плоды трудов и самоотречения других и одновременно с меньшим беспокойством удовлетворять свои собственные желания» (БП, 69–70), в той фразе, комментарием к которой является обсуждаемый фрагмент, речь шла именно о реальном самоограничении («обуздании своих наклонностей»). Соответственно, и благожелательность следует рассматривать не только как мотив восхваления добродетели, но и как мотивацию, находящую выражение в добродетельных поступках. В таком случае рассуждение Мандевиля имеет как определенное сходство, так и примечательные различия с другим истоком мотивирующей силы добродетели справедливости у Юма, который также опирается на спонтанную благожелательность.

Обсуждая очевидность выгоды каждого члена общества от соблюдения правил справедливости, Юм упоминает, что она сохраняется лишь в малых сообществах. «Когда общество становится многочисленным и превращается в племя или в нацию, такая выгода оказывается уже не столь явной и люди не в состоянии так легко заметить, что беспорядок и смута следуют за каждым нарушением данных правил, как это бывает в более узком и ограниченном

обществе»¹⁴. Тем самым ослабляются шансы сохранения упорядоченного общественного существования. Именно в этом случае значительную роль начинает играть благожелательное отношение к другому человеку. «Если несправедливость даже столь чужда нам, что никоим образом не касается наших интересов, она все же причиняет нам неудовольствие, потому что мы считаем ее вредной для человеческого общества и пагубной для каждого, кто приходит в соприкосновение с лицом, повинным в ней. Посредством симпатии мы принимаем участие в испытываемом им неудовольствии... И хотя это чувство в данном случае проистекает исключительно из рассмотрения чужих поступков, однако мы всегда распространяем его и на свои собственные поступки»¹⁵.

Однако юмовская реконструкция мотивов соблюдения правил справедливости отличается от обсуждаемого замечания Мандевилля, по крайней мере, в двух существенных отношениях. Во-первых, мотивацию справедливости, связанную с симпатией к другому, вводит в действие не размышление о положительной выгоде от исполнения моральных правил, как это было у Мандевилля, а осмысление вреда от их нарушений. Именно его невозможно «упустить из виду». Во-вторых, у Юма имеет место не благожелательность по отношению к тем, кто оказывает нам благодеяния или просто не причиняет нам вред (то есть не благодарность к представителям «высшего класса»), а благожелательность ко всем тем, кто оказываются реципиентами их поступков.

Общественная польза добродетелей и пороков

Как я уже оговорился в начале статьи, мандевилевский тезис «пороки частных лиц есть благо для общества» не является предметом данного исследования. Однако он порождает существенную проблему, требующую специального анализа именно в перспективе социально-организационных истоков добродетели. Ведь если возможность общественного существования человека появляется исключительно в связи с возникновением и повсеместным практическим воплощением представлений о моральной добродетели,

¹⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 539.

¹⁵ Там же. С. 540.

то сохранение общества зависит от успешной борьбы с пороками. Тот, кто вводит при этом тезис о позитивной общественной роли порока, попадает в сети очевидного парадокса. Для снятия противоречия Мандевиль обращается к утверждению о трудности подавления порочных устремлений. В «Исследовании о происхождении моральной добродетели» он, подобно обсуждаемым им политикам и моралистам, принимает это утверждение, но явно расходится с ними в практических выводах, которые следует из него сделать¹⁶. «Они (политики и моралисты. – А.П.) вынуждены даже были признать, что зов природы очень настойчив, что сопротивляться ему трудно, а полностью подавить – тем более. Но они использовали этот [аргумент] *только* (курсив мой. – А.П.) в качестве довода, чтобы показать, насколько достойно похвалы обуздание вожделений и насколько позорно, с другой стороны, не пытаться подавлять их» (БП, 67). Ключевым в этом фрагменте является использование слова «только». Если «только», то что же еще?

Ответ содержится в одном из комментариев к поэме. Мысль о настойчивости «зова природы» должна вести не только к выводу о величии добродетели, но и к пониманию того, что тотальная война с ним влечет за собой слишком большие жертвы. «Я далек от того, чтобы поощрять порок, но думаю, что если бы можно было полностью изгнать из государства грех нравственной нечистоплотности, то это было бы для него невыразимым счастьем; но я боюсь, что это невозможно. Аффекты некоторых людей слишком неистовы, чтобы их можно было сдерживать законами или нравоучениями; и все правительства поступают мудро, мирясь с меньшим злом, чтобы предотвратить большее» (БП, 109).

В итоге, исходя из знания самого порока и механики функционирования социальных систем, Мандевиль поправляет как самих политиков и моралистов, создавших представления о добродетели,

¹⁶ Примечательно, что Мандевиль выступает здесь не только как нейтральный исследователь человеческой природы. В «Исследовании о происхождении чести и полезности Христианства на войне» он уподобляет свое отличие от моралистов в том, что касается знания пороков и вредных склонностей, с той разницей, которая существует между натуралистами, изучающими строение и поведение опасных паразитов – кротов, и кротоловами, которые знают о вредителях ровно столько, чтобы эффективно уничтожать их. Однако в связи с обсуждаемым тезисом Мандевиль-натуралист начинает корректировать деятельность моралистов-кротолов (ЕОНУСВ, 5).

так и их наследников, живущих в уже цивилизованном обществе. Последних – в гораздо большей мере. Попытки полностью искоренить пороки ведут к большим бедам, а для сложного, опирающегося на разделение труда и рынок общества они тождественны самоубийству. Об этом свидетельствует основной сюжет поэмы «Басня о пчелах». Поэтому Мандевиль призывает к относительной терпимости к порокам, которая опирается на «благоразумие и расчет» (БП, 109). Для этого следует привыкнуть к жизни в условиях нравственного парадокса, граничащего с лицемерием: порок должен сохранить статус предосудительного явления, но получает право на ограниченное существование, а в некоторых случаях – на столь же ограниченную поддержку¹⁷.

Способы избирательного примирения обществ с пороками различны. Какие-то порочные действия перестают рассматриваться как таковые за счет создания дополнительных, более мягких квалификаций порочности. Например, если «слово “мошенник” понимать во всей его широте, т. е. включать в это понятие всякого, кто неискренен и нечестен и кто делает другим то, что он не хотел бы допустить в отношении самого себя» (БП, 80), то значительная часть коммерческой деятельности оказывается мошенничеством. Однако сплошь и рядом она называется «честной игрой» (БП, 81). Другие действия продолжают считаться безнравственными, но вытесняются в специальные резервации. То есть они остаются предосудительными и безнаказанными одновременно. Так, к примеру, обстоят дела с проституцией (БП, 108–111)¹⁸. Наконец, некоторые поступки и осуждаются, и наказуемы, как, например, воровство или инициативное индивидуальное применение силы внутри общества. Впрочем, даже в этом случае Мандевиль требует понимания комплексного характера общественных связей. В коммента-

¹⁷ Л. Дики замечает в этой связи: «... поэма имеет меньшее отношение к потворству пороку, чем к предположению, что лицемерие – это та дань, которую эгоистические индивиды в процветающем обществе платят принятым нормам общественного поведения» (*Dickey L. Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory*. P. 392).

¹⁸ См. подробнее: Bernard Mandeville's 'Modest of Publick Stews': Prostitution and Its Discontents in Early Georgian England / Ed. by I. Primer. N.Y., 2006; *Cook R.I. 'The Great Leviathan of Lechery': Mandeville's Modest Defence of Public Stews (1724) // Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733) / Ed. by I. Primer. The Hague, 1975. P. 22–33.*

риях к басне содержится рассказ о разбойнике, тратящем деньги на наряды понравившейся ему проститутки, что помогает выжить сотне разных ремесленников (БП, 102–103). Найти баланс между социально-упорядочивающей ролью добродетелей и тем динамическим импульсом, а также той тенденцией к усложнению социальной жизни, которые несут с собой пороки, – тоже задача политиков и моралистов. Во всяком случае, во втором томе «Басни о пчелах» Мандевиль утверждает, что именно политик «делает так, чтобы каждая слабость членов общества прибавляла силы обществу целому, и посредством умелого управления превращает пороки частных лиц в блага для общества» (FB2, 319; ср.: БП, 330).

Для понимания этики Мандевилля необходимо также иметь в виду, что общественный механизм опирается не только на диаду: моральная добродетель и правовое принуждение, взаимодействие внутри которой должно учитывать роль пороков для существования общества. Есть и другие, тесно связанные с моралью явления, без которых фабрика общественной жизни оказалось бы парализованной или менее эффективной. Имеются в виду благовоспитанность (*good-breeding*) (вежливость (*politeness*), хорошие манеры (*good manners*)) и честь. Благовоспитанность, по Мандевиллю, это способность скрывать свое тщеславие и эгоизм. В некоторых случаях такое сокрытие является сугубо механическим и внешним, в других – связано с существенной перестройкой всей системы поведения, формированием новых эмоциональных установок и т. д. (БП, 92–96; FB2, 128–147). **Честь, в описании Мандевилля, является способом общества блокировать негативные следствия такого свойства, как храбрость, без которого невозможна ни внешняя вооруженная экспансия, ни самооборона. Это такое изобретение политиков и моралистов, которое ставит храброго человека в определенные, хотя и существенно усеченные в сравнении с подлинной (в особенности – религиозной) добродетелью границы (БП, 187–206). В конечном итоге, Мандевиль даже склоняется к выводу, что представления о чести являются более эффективным средством решения дисциплинарных затруднений общества, чем представления о моральной добродетели (см.: ЕОНУСВ, 42).**

Оправдана ли юмовская критика Мандевилля?

Предложенное Мандевилем понимание истоков морали и примыкающих к ней нормативных явлений подверглось критике со стороны Юма. Есть два фрагмента в «Трактате о человеческой природе», которые рассматриваются исследователями как выражение этой критики¹⁹. Первый касается оснований, на которые опирается исполнение правил справедливости. Здесь Юм упоминает «некоторых писателей-моралистов», которые «направили все свои усилия на то, чтобы лишить человеческий род всякого чувства нравственности». Однако, по мнению Юма, они явно переоценивают возможности «искусства политиков». «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». «Понятие о моральных различиях» может быть лишь расширено, но не создано, иначе применение слов «честный» и «бесчестный», «похвальный» и «непохвальный» политиками, формирующими убеждения членов общества, было бы бессмысленно²⁰.

Во втором фрагменте, обсуждая тенденцию ряда естественных добродетелей, таких как кротость, благожелательность, милосердие, великодушие, снисходительность, умеренность, беспристрастие, способствовать благу общества, Юм указывает, что «на этом основании некоторые философы даже представляют себе дело так, будто все моральные различия являются следствием искусства и воспитания, результатом старания искусных политиков сдерживать

¹⁹ Большинство исследователей полагают, что эти фрагменты, не упоминающие ни одной персоналии, относятся именно к Мандевиллю (см., напр.: *Cohon R. Hume's Artificial and Natural Virtues // Blackwell Guide to Hume's Treatise / Ed. by S. Traiger. Oxford, 2006. P. 257; Norton D.F., Norton M.J. Editor's Annotations // Hume D. A Treatise of Human Nature. Vol. 2: Editorial Material / Ed. by D.F. Norton and M.J. Norton. Oxford, 2007. P. 910–911, 948; Wright J.P. Hume's 'A Treatise of Human Nature'. An Introduction. Cambridge, 2009. P. 273; Gill M.B. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge, 2006 233–236). Есть и противоположное мнение: *Welchman J. Who Rebutted Bernard Mandeville? // History of Philosophy Quarterly. 2007. Vol. 24. No. 1. P. 66–68.**

²⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 540.

пылкие страсти людей и при помощи понятий чести и стыда заставить их содействовать общественному благу». Однако он полагает, что «если бы у людей не было естественного чувства одобрения и порицания, его никогда не смог бы возбудить политик». Деятельности политика предшествует естественная симпатия, которая делает возможной заботу об интересах общества²¹.

Существо критики понятно. Однако используемые Юмом характеристики позиции Мандевиля не совсем точно отвечают даже рассуждению из «Исследования о происхождении моральной добродетели», на основе которого, вероятно, эта критика и возникла. У Мандевиля «естественное чувство одобрения и порицания», конечно, присутствует. Человек обладает природным желанием нравиться себе и другим и сохранять уверенность в своем превосходстве. При этом он, конечно, опирается на определенные шкалы сравнения и оценки, принимаемые другими людьми. Иначе он не имел бы природной гордости или природного стыда. Первоначальное содержание таких шкал, вероятно, сводится к таким критериям, как физическая сила и ловкость, хитрость, телесная привлекательность, возможность ситуативного контроля над какими-либо ресурсами. Поэтому «похвальный» и «непохвальный», конечно, не совсем пустые слова для мандевилевского природного человека, жаждущего признания и восхищения. Это означает, что критика Юма могла бы получить более точное выражение в каких-то смягченных формулировках. Например, на основе того критериального содержания, на которое опирается природное стремление нравиться себе и быть признанным другими, невозможно создать моральную добродетель исключительно с помощью риторических стратегий, основанных на лести. Переключение природной гордости и природного стыда, тесно привязанных к мотиву индивидуального доминирования, на мотивы, обеспечивающие самопринуждение в интересах общества и его отдельных членов, выглядило чудом. Поэтому переход к предложенным моралистами и политиками нормативным стандартам нуждается в каких-то более существенных природных «якорях», искусственно созданная добродетель требует более определенных природных прообразов (таких, как чувство симпатии, например).

²¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 615–616.

Даже если эта критика Юма в определенной степени обоснованна, она имеет силу только по отношению к тем идеям, которые выражены в «Исследовании о происхождении добродетели». Обращение к тексту второго тома «Басни о пчелах» и «Исследованию об истоках чести и полезности христианства на войне» показывает, что юмовское обвинение в том, что Мандевиль «представляет себе дело так, будто все моральные различия являются следствием искусства и воспитания», выглядит неубедительно²². Генеалогия моральных явлений в этих произведениях не сводится к деятельности политиков и моралистов. Последние получают в свое распоряжение человеческий материал, содержащий намного больше свойств, чем любовь к себе, дополненная желаниями нравиться себе и доминировать. В результате длительного предварительного развития человека формируются гораздо более сложные «якоря», без которых ни моральная добродетель, ни хорошие манеры, ни честь не могли бы получить оформление с помощью риторического искусства²³.

В отношении к чести это продемонстрировать проще всего. Даже в комментариях к басне она возникает на основе уже существующих моральных представлений, а в специальном посвященном ей исследовании вообще является изобретением Римской католической церкви, которое позволило преодолеть глубокий

²² Вопрос о том, был ли Юм знаком с этими произведениями Мандевилля, остается открытым. Некоторые исследователи полагают, что не был (*Church J. Selfish and Moral Politics: David Hume on Stability and Cohesion in the Modern State // The Journal of Politics. 2007. Vol. 69. No. 1. P. 171*), другие, что был (*Wright J.P. Hume's 'A Treatise of Human Nature'. An Introduction. P. 13*).

²³ В исследовательской литературе бытует несколько мнений о соотношении первого тома «Басни о пчелах» со вторым. Некоторые специалисты полагают, что во втором томе всего лишь добавляется дополнительная тематика, такая, например, как обсуждение религии (*Субботин А.Л. Бернард Мандевиль. С. 17*). Среди тех, кто подчеркивает важность второго тома для реконструкции этики и социальной философии Мандевилля, имеются существенные разногласия. Есть те, кто настаивают на единстве его мысли (М. Голдсмит, к примеру, сохраняет такое единство за счет предположения, что политики и моралисты из первого тома – это метафора тех безличных эволюционных сил, которые описаны во втором (*Goldsmith M. Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought. Cambridge, 1985. P. 62*). Есть те, кто считают, что во втором томе присутствует во многих отношениях новая философия общества (*Tolonen M. Politeness, Paris and the Treatise // Hume Studies. 2008. Vol. 34. No. 1. P. 23–24*). Я склоняюсь к последнему мнению.

социально-нравственный кризис, сложившийся в христианском мире в ранне Средневековье (ЕОНУСВ, 46). С другими явлениями дело обстоит несколько сложнее и требует специального анализа. У Мандевиля имеются два генеалогических нарратива (он имену-ет их «предположительными историями»). Один касается хороших манер (вежливости, благовоспитанности), второй – человеческой социальности, которая включает в себя (в качестве части и в каче-стве условия) моральную добродетель. Оба нарратива представля-ют собой историю спонтанной эволюции, а не намеренного твор-чества. Мандевиль использует две ключевые метафоры: метафору ферментации (процесс, подобный брожению больших объемов сока, делает природно асоциального человека общественным су-ществом при объединении людей в большие группы) (FB2, 188–189), метафору становления кораблестроительного искусства (как нынешнее совершенное состояние кораблестроения стало воз-можно в результате множества мелких открытий и изобретений, сделанных людьми на основе практики, а не на основе знания, так и человеческое общество постоянно пополняло свой нормативно-институциональный багаж) (FB2, 143–144, 322)²⁴.

Что касается благовоспитанности, вежливости и хороших ма-нер, нарратив таков: «Беспорядок и беспокойство, причиненные желанием нравиться себе, какая бы борьба и какие бы неудачные попытки избавиться от них ни предшествовали этому, в конечном итоге должны с необходимостью породить то, что мы называем хорошими манерами или вежливостью» (FB2, 138). Однако свя-занное с этими явлениями существенное самоограничение сфор-мировалось «без размышлений», «люди мало-помалу и в течение огромного периода времени дошли до этих вещей спонтанно» (FB2, 139). Мандевиль сравнивает этот процесс с открытием той несложной истины, что перед прыжком необходимо разбежаться:

²⁴ Э. Хиф в этой связи характеризует концепцию Мандевиля как «функциона-листское объяснение норм», в рамках которого «нормативные образцы по-ведения» возникают вследствие действия «невидимой руки» и закрепляются на основе производимого ими общественного эффекта (*Heath E. Mandeville's Bewitching Engine of Praise // History of Philosophy Quarterly*. 1998. Vol. 15. No. 2. P. 218). Не случайно мандевильская картина эволюции социальных институтов из второго тома «Басни о пчелах» вызвала горячую симпатию Ф.А. Хайека (см.: *Hayek F.A. Dr. Bernard Mandeville // Hayek F.A. New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. L., 1990. P. 260).

возможно, что оно сопровождалось множеством попыток, но точно не было результатом знания законов природы (FB2, 140–141). Соккрытие собственной гордости стало частью прагматической стратегии по продвижению собственного интереса в условиях взаимодействия с другими. Тот кто просит о помощи или одолжении, постепенно научается скрывать проявления своей гордости, чтобы не вызвать ответную реакцию в виде ненависти и неприязни. В конечном итоге некоторые понимают, что лучшим коммуникативным ходом является даже не соккрытие собственной веры в свою большую ценность в сравнении с другими людьми, а демонстративное признание большей ценности и значимости своих *vis-à-vis*. Это вызывает в них уступчивость (FB2, 145). Уязвимость к лести выступает в этой ситуации в качестве замены юмовской симпатии, которая также служит в качестве основы для учета интересов других людей. Но в любом случае у Мандевиля, как и у Юма, человек попадает в руки политиков и моралистов, уже имея определенные навыки самоограничения ради другого.

Интересно сравнить рассуждение Мандевиля о хороших манерах со следующим юмовским рассуждением об истоках справедливости. Описав положение двух нуждающихся в услугах друг друга жнецов и их потери в случае отсутствия «взаимного доверия», Юм обращается к роли политиков и моралистов в процессе становления морали: «Моралисты и политики могут рассчитывать лишь на то, чтобы сообщить новое направление этим естественным аффектам и научить нас, что мы можем лучше удовлетворять свои стремления косвенным и искусственным образом, чем давая волю их опрометчивым и неудержимым движениям»²⁵. То есть моралисты и политики лишь способствуют закреплению и генерализации того опыта взаимности, который спонтанно возникает между людьми, находящимися в положении жнецов. У Мандевиля они также способствуют закреплению тех правил, которые вырастают из прагматических коммуникативных стратегий. С течением времени в цивилизованном обществе соккрытие гордости перестает быть лишь способом решения конкретной коммуникативной проблемы. Оно становится надситуативным требованием, независимым от того, хотим ли мы получить что-то от человека, перед которым ее скрываем.

²⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 561.

Что касается моральной добродетели (в ее смешении с целым рядом протоюридических явлений), эволюционный нарратив привязан к формированию «управляемости» человека. Он ведет от примитивной семьи к цивилизованному обществу через множество частных и во многом случайных изменений. Точка отсчета – большая семья, в которой глава рассматривает всех своих отпрысков (детей и внуков) как свою собственность и распоряжается ими по своему усмотрению. Он и заботится о них, и требует подчинения себе. Фигура отца (деда) вызывает в детях (внуках) любовь и страх. Мандевиль ведет речь даже о «почтении» к нему, и появление такого почтения рассматривает как большой шаг к возникновению общества (FB2, 221)²⁶. Однако отец не может обеспечить свой растущий коллектив четкими и прозрачными правилами поведения, которые распространялись бы на разные ситуации взаимодействия. Он не может зафиксировать «разграничение между правильным и неправильным» (FB2, 221–222). Таким образом, его желание править сопровождается очевидной неспособностью делать это хоть сколько-то эффективно.

Дальнейшие изменения связаны с возникновением объединенных внешними опасностями групп (толп). Когда нет необходимости скоординированно отражать внешнюю опасность, в них возникают конфликты, которые ведут к фрагментации каждой толпы на несколько банд во главе с наиболее храбрыми и сильными людьми. Большие семейные группы при этом распадаются. Это второй шаг к социальности (FB2, 266–267). Он характеризуется деятельностью вождей по обеспечению подчинения. Однако это не одномоментное создание «моральной картины мира» политиками и моралистами, как в «Исследовании о происхождении моральной

²⁶ Из первого тома «Басни о пчелах» мы узнаем о том, что существует природный аффект, который мы редко должны подавлять и сдерживать (то есть он совпадает по своим результатам с моральной добродетелью, содержательно близок к ней). Значит, он мог бы, в принципе, быть одним из оснований или «якорей» добродетели. Это жалость (БП, 236). Такой ход мысли сблизил бы концепции Юма и Мандевиля. Однако в описании эволюционного процесса, а также творчества политиков и моралистов, приводящих к появлению добродетели и примыкающих к ней явлений, Мандевиль не отводит жалости подобной роли (подробнее о жалости у Мандевиля см.: *Gaston S. The Impossibility of Sympathy // The Eighteenth Century. 2010. Vol. 51. No. 1–2. P. 129–152*). Среди природных «якорей» оказываются лишь переживания, относящиеся к родителям.

добродетели». Это множество частных, последовательных нормативно-институциональных «изобретений», изменяющих поведение человека в сторону большей управляемости. Вожди «запрещают убивать и наносить удары друг другу, силой уводить жен или детей другого, изобретают наказания и очень рано обнаруживают, что никто не должен быть судьей в своем собственном деле, что старые люди по общему правилу знают больше молодых и т. д.» (FB2, 268). Однако закрепление этих изобретений стоит под вопросом. «Раздоры постоянно ломают их улучшения, разрушают их изобретения и расстраивают их планы» (FB2, 267). Морально-правовая сфера приобретает внутреннюю связанность и устойчивость лишь с появлением письма и писаного закона (FB2, 269). И только тогда в человеке начинает зарождаться любовь к обществу, которое дает ему много дополнительных удобств, сравнительно с дикими существованием, и только тогда эта любовь начинает играть свою ограниченную роль в общественной механике (FB2, 300). Примечательно, что политики и после этого продолжают свои изобретения в области регулирующих поведение правил и нравственных представлений. Однако уже в иной ипостаси: они отвечают на хитрость людей, которые со временем обучаются обходить уже созданные регулятивные изобретения, совершенствованием нормативных систем (FB, 319).

Список литературы

Апресян Р.Г. Понятие общественной морали // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / Под. ред. Р.Г. Апресяна. М., 2009. С. 15–35.

Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009. 496 с.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 575 с.

Кашиников Б.Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Вел. Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. 260 с.

Мандевиль Б. Басня о пчелах. М.: Мысль, 1974. 376 с.

Парсонс Т. О социальных системах. М.: Акад. проект, 2002. 832 с.

Прокофьев А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013. 512 с.

- Субботин А.Л.* Бернард Мандевиль. М.: ИФРАН, 2013. 111 с.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 53–656.
- Bernard Mandeville's "A Modest Defence of Publick Stews": Prostitution and Its Discontents in Early Georgian England / Ed. by I. Primer. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2006. 224 p.
- Church J.* Selfish and Moral Politics: David Hume on Stability and Cohesion in the Modern State // *The Journal of Politics.* 2007. Vol. 69. No. 1. P. 169–181.
- Cohon R.* Hume's Artificial and Natural Virtues // *Blackwell Guide to Hume's Treatise* / Ed. by S. Traiger. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 256–275.
- Cook H.J.* Bernard Mandeville and the Therapy of 'The Clever Politician' // *Journal of the History of Ideas.* 1999. Vol. 60. No. 1. P. 101–112.
- Cook R.I.* 'The Great Leviathan of Lechery': Mandeville's Modest Defence of Public Stews (1724) // *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)* / Ed. by I. Primer. International Archive of the History of Ideas. No. 81. The Hague, 1975. P. 22–33.
- Dickey L.* Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory // *Critical Review: A Journal of Politics and Society.* 1990. Vol. 4. No. 3. P. 387–431.
- Gaston S.* The Impossibility of Sympathy // *The Eighteenth Century.* 2010. Vol. 51. No. 1–2. P. 129–152.
- Gauthier D.P.* *Morals by Agreement.* N.Y.: Oxford UP, 1986. 378 p.
- Gill M.B.* *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics.* Cambridge: Cambridge UP, 2006. 359 p.
- Goldsmith M.* *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought.* Cambridge: Cambridge UP, 1985. 183 p.
- Hayek F.A.* Dr. Bernard Mandeville // *Hayek F.A. New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas.* L., 1990. P. 249–266.
- Heath E.* Mandeville's Bewitching Engine of Praise // *History of Philosophy Quarterly.* 1998. Vol. 15. No. 2. P. 205–226.
- Hope S.* The Circumstances of Justice // *Hume Studies.* 2010. Vol. 36. No. 2. P. 125–148.
- Hubin D.C.* The Scope of Justice // *Philosophy and Public Affairs.* 1979. Vol. 9. No. 1. P. 3–24.
- Hundert E.J.* *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society.* Cambridge: Cambridge UP, 1994. 284 p.
- Mandeville B.* *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War.* L.: Printed for John Brotherton, at the Bible of Cornhill, 1732. 264 p.

Mandeville B. The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits. Vol. 2. Indianapolis: Liberty Fund, 1988. 481 p.

Norton D.F., Norton M.J. Editor's Annotations // *Hume D.* A Treatise of Human Nature. Vol. 2. Editorial Material / Ed. by D.F. Norton and M.J. Norton. Oxford, 2007. P. 85–978.

Primer I. Mandeville and Shaftesbury: Some Facts and Problems // *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)* / Ed. by I. Primer. The Hague, 1975. P. 26–141.

Seigel J. Self-centeredness and Sociability: Mandeville and Hume // *Seigel J.* The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century. Cambridge: Cambridge UP, 2005. P. 111–139.

Tolonen M. Politeness, Paris and the Treatise // *Hume Studies*. 2008. Vol. 34. No. 1. P. 21–42.

Tolonen M. Self-Love and *Self-Liking* in the Political Philosophy of Bernard Mandeville and David Hume. University of Helsinki, Ph.D. thesis, 2009. 395 p.

Welchman J. Who Rebutted Bernard Mandeville? // *History of Philosophy Quarterly*. 2007. Vol. 24. No. 1. P. 57–74.

Wright J.P. Hume's 'A Treatise of Human Nature'. An Introduction. Cambridge: Cambridge UP, 2009. 336 p.

Organizational Needs of Society as an Origin of Morality in Bernard Mandeville's Ethics

Andrey Prokofiev

Doctor (*Habilitation*) in Philosophy, Associate Professor, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 14/5 Volkhonka Str., Moscow 119991, Russia; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper analyses ethical views of Bernard Mandeville as an example of such an explanation of morality that considers moral norms to be an element of the complex system enabled human societies to maintain their internal order and external competitive ability. In 'An Enquiry into the Origin of Moral Virtue' (the part of the first volume of 'The Fable of the Bees') Mandeville derives moral beliefs from the rhetoric of politicians and moralists exploiting natural pride and natural shame. Besides he indicates some origins of morality that pertain to the sphere of pragmatic communication and can not be reduced to the direct influence of politicians and moralists. But they come into operation only after the 'savage man' has been broken and the 'foundation of politics' has been laid. In late works of Mandeville this simplistic and vulnerable picture turns into a more sophisticated conception of slow evolving of moral norms and psychological mechanisms through many inventions of men involved in horizontal and vertical social communications. Politicians and moralists play a significant part in this process, but only at the last stage. This enrichment makes irrelevant some criticisms leveled at Mandeville by David Hume. Hume maintains that Mandeville 'represents all moral distinctions as the effect of artifice and education' but the Mandevillian account of the evolution of good manners, honour, and moral virtue from the second volume of 'The Fable of the Bees' and 'An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War' shows that it is not the case. Politicians and moralists just correct and reshape already existing patterns of behavior and contribute to the perpetuation of rules formed by pragmatic communicative strategies.

Keywords: ethics, morality, social order, human nature, social evolution, Bernard Mandeville, David Hume

References

Apressyan, R. "Ponyatie obshchestvennoi morali" [The Concept of Public Morality], *Obshchestvennaya moral': filosofskie, normativno-eticheskie i prikladnye problemy* [Public Morality: Philosophical, Normative-ethical and Applied Issues], ed. R.G. Apressyan. Moscow: Al'fa-M Publ., 2009, pp. 15–35. (In Russ.)

Bernard Mandeville's "A Modest Defence of Publick Stews", *Prostitution and Its Discontents in Early Georgian England*, ed. I. Primer. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2006. 224 p.

Church, J. "Selfish and Moral Politics: David Hume on Stability and Cohesion in the Modern State", *The Journal of Politics*, 2007, vol. 69, no. 1, pp. 169–181.

Cohon, R. "Hume's Artificial and Natural Virtues", *Blackwell Guide to Hume's Treatise*, ed. S. Traiger. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 256–275.

Cook, H.J. "Bernard Mandeville and the Therapy of 'The Clever Politician'", *Journal of the History of Ideas*, 1999, vol. 60, no. 1, pp. 101–112.

Cook, R.I. "'The Great Leviathan of Lechery': Mandeville's Modest Defence of Public Stews (1724)", *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)*, ed. I. Primer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. P. 22–33.

Dickey, L. "Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory", *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 1990, vol. 4, no. 3, pp. 387–431.

Dyurkgeim, E. *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [The Division of Labor in Society]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 575 p. (In Russian)

Gaston, S. "The Impossibility of Sympathy", *The Eighteenth Century*, 2010, vol. 51, no. 1–2, pp. 129–152.

Gauthier, D.P. *Morals by Agreement*. N.Y.: Oxford University Press, 1986. 378 p.

Gill, M.B. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 359 p.

Goldsmith, M. *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 183 p.

Guseinov, A. *Velikie proroki i mysliteli. Nравstvennye ucheniya ot Moiseya do nashikh dnei* [The Great Prophets and Thinkers. Moral Teachings from Moses to the Present Day]. Moscow: Veche Publ., 2009. 496 p. (In Russ.)

Hayek, F.A. "Dr. Bernard Mandeville", in: F.A. Hayek. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1990, pp. 249–266.

Heath, E. "Mandeville's Bewitching Engine of Praise", *History of Philosophy Quarterly*, 1998, vol. 15, no. 2, pp. 205–226.

Hope, S. "The Circumstances of Justice", *Hume Studies*, 2010, vol. 36, no. 2, pp. 125–148.

Hubin, D.C. "The Scope of Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 1979, vol. 9, no. 1, pp. 3–24.

Hume, D. "Traktat o chelovecheskoi prirode" [A Treatise of Human Nature], in: D. Hume. *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 53–656. (In Russ.)

Hundert, E.J. *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 284 p.

Kashnikov, B. *Liberal'nye teorii spravedlivosti i politicheskaya praktika Rossii* [Liberal Theory of Justice and the Russian Political Practice]. Novgorod: Yaroslav-the-Wise Novgorod St. Univ. Publ., 2004. 260 p. (In Russ.)

Mandeville, B. *An Enquiry into the Origin of Honour; and the Usefulness of Christianity in War*. L.: Printed for John Brotherton, at the Bible of Cornhill, 1732. 264 p.

Mandeville, B. *Basnya o pchelakh* [Fable of the Bees]. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 376 p. (In Russ.)

Mandeville, B. *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, vol. 2. Indianapolis: Liberty Fund, 1988. 481 p.

Norton, D. F., Norton, M.J. "editor's annotations", Hume, D. *A treatise of human nature*, vol. 2. Editorial material, ed. by D. F. Norton and M.J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 685–978.

Parsons, T. *O sotsial'nykh sistemakh* [On the Social Systems]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2002. 832 p.

Primer, I. "Mandeville and Shaftesbury: Some Facts and Problems", *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)*, ed. I. Primer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, pp. 126–141.

Prokof'ev, A. *Vozdavay kazhdomu dolzhnoe... Vvedenie v teoriyu spravedlivosti* [Giving Everyone His Due... An Introduction to a Theory of Justice]. Moscow: Al'fa-M Publ., 2013. 512 p. (In Russ.)

Seigel, J. "Self-centeredness and Sociability: Mandeville and Hume", *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 111–139.

Subbotin, A. *Bernard Mandevil'* [Bernard Mandeville]. Moscow: IFRAN Publ., 2013. 111 p. (In Russ.)

Tolonen, M. "Politeness, Paris and the Treatise", *Hume Studies*, 2008, vol. 34, no 1, pp. 21–42.

Tolonen, M. *Self-Love and Self-Liking in the Political Philosophy of Bernard Mandeville and David Hume*. University of Helsinki, Ph.D. thesis, 2009, 395 p.

Welchman, J. "Who Rebutted Bernard Mandeville?", *History of Philosophy Quarterly*, 2007, vol. 24, no 1, pp. 57–74.

Wright, J.P. *Hume's 'A Treatise of Human Nature'. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 336 p.