

Российская Академия наук  
Институт философии

**Р. Г. АПРЕСЯН**

# **ИСТОРИЯ ЭТИКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

**ЛЕКЦИИ И СТАТЬИ**



**Москва 2014**

УДК 1701  
ББК 8773  
А77

*Рецензенты*

*В.В. Васильев, доктор философских наук, профессор  
Т.Б. Длугач, доктор философских наук, профессор*

**Апресян Р. Г.**

А77 История этики Нового времени : Лекции и статьи. М. : Издательство «Директ-Медиа», 2014. — 359 с.

ISBN 978-5-4458-3539-4

В истории этики эпоха Нового времени знаменательна преодолением синкретизма морального сознания, углубляющейся спецификацией этических категорий и становлением собственно философского понятия морали. В книге, составленной из текстов лекций и статей Р. Г. Апресяна 2002–2013 годов, представлены основные тенденции и ключевые имена новоевропейской этики, от Лоренцо Валлы до Джона Стюарта Милля.

УДК 1701  
ББК 8773

ISBN 978-5-4458-3539-4

© Апресян Р. Г., 2014  
© Издательство «Директ-Медиа», 2014

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Основополагающей и центральной тенденцией философии, в частности, моральной философии, Нового времени было возвеличивание достоинства человека и обоснование его суверенности как родового и в конечном счете ответственного лишь перед самим собой существа.

В своих отдельных проявлениях нововременная моральная философия обнаруживает себя в антитезах трансцендентализма и реализма, номинализма и утилитаризма, интеллектуализма и сентиментализма, альтруизма и эгоизма и т.д. Однако они все обрамляют фундаментальную заботу новоевропейского духа — утверждение самоценности свободного индивида. На протяжении четырех-пяти столетий философия наращивает идейно-теоретический потенциал, призванный обеспечить перенесение начал добродетели с небес на землю и укоренение их в потребностях естественного человека, т.е. человека как такового, не зависимо-го от его конкретных определенностей. Даже тогда, когда религиозно или перфекционистски ориентированные мыслители представляли подлинность добродетели человека в ее обращенности к Богу, — действительная моральность обращенного к Богу человека и достоинство его добродетели увязывались с фактом его личного выбора — самостоятельного и осознанного.

Есть разные символические события и даты, по которым можно отмечать начало эпохи Нового времени. Одним из таких символов для многих является событие, случившееся 31 октября 1517 года, когда Мартин Лютер собственноручно вывесил на воротах Виттенбергской церкви «95 тезисов». По своей букве они были направлены против торговли индульгенциями. По духу утверждали новый фундамент религиозности. Но по своему культурно-историческому смыслу они знаменовали разрыв со старым миром, в котором сердце человека был подчинено Богу, а тело — князю или общине. Лютер как будто бы говорил еще на старом языке и отстаивал исконную веру. Но одновременно он провозглашал всеобщее священство: каждый верующий признавался священником, т.е. служителем Христовым и тем самым на каждого возлагалась ответственность за тот мир, в котором он живет.

Это умонастроение рождается не сразу. Оно возникает исподволь и развивается на протяжении более полутора столетий, начиная с Данте, Петрарки и других итальянских гуманистов, для которых достоинство человека — одна из центральных тем творчества. Для того, чтобы возвысить достоинство человека в поэзии и философии, требовалось переосмысление судьбы и предназначения живого человека — требовалось увидеть в нем творца, по меньшей мере создателя себя. Здесь завязывается один из проблемных узлов нововременной этики. Одно дело достоинство как благородство и признание отмеченной титулами родовитости и другое — достоинство как то, что обеспечено личными заслугами человека перед обществом и другими людьми и то, что ценится независимо от происхождения, социального статуса, богатства и т.д.

Пройдет немного времени, как эти идеи гуманистов претворятся в философские рассуждения о независимости моральных способностей человека от его социального происхождения, образования, религиозных взглядов, а морального суждения или мотива — от мнения авторитета, давления сообщества, стечения обстоятельств и т.д. Казалось бы, вот питательная почва для пресловутого новоевропейского индивидуализма. Но ведь наряду с таким ограничением источников моральных решений этика Нового времени последовательно отделяет последние от утилитарных и гедонистических устремлений, т.е. от влияния тщеславия, корысти, чувственной страсти. В пределе, в практической философии Иммануила Канта, эта идея предстанет в утверждении абсолютной свободы и самостоятельности воли. Но воли доброй. Устанавливающей законы. Устанавливающей их для самой себя.

Несомненно, нововременная этика в отдельных своих версиях оказывалась апологией индивидуализма. Но это был индивидуализм, рождавшийся, с одной стороны, из противодействия различным формам социального угнетения, а с другой — из интеллектуального освоения той общественной практики, которая становилась каждодневной реальностью новых хозяйственных отношений.

Несмотря на такую объективно-практическую предпосылку нового образа человека, этот образ оказался в конечном счете

довольно абстрактным. Образ естественного, или родового человека, или человека самого по себе был определенно интересен в контексте идейного и политического противостояния сохраняющимся рестриктивным институтам традиционного общества. Однако как теоретическая модель живого индивида, или действительного Я, тем более такого, которое реально соотносено с Ты или с Мы, она не всегда оказывалась достаточной. Знаменательно, что кантовская философия, будучи очевидной вершиной новоевропейской этической мысли, стала камнем преткновения для многих последующих мыслителей и действительное дальнейшее развитие этической теории опосредовалось критикой Канта и его абстрактного человека.

В истории этики эпоха Нового времени знаменательна преодолением синкретизма морального сознания, углубляющейся спецификацией этических категорий и, что существенно, становлением собственно философского понятия морали. Ведь вплоть до нововременного обновления философии как знания дифференцирующегося и специализирующегося понятие «мораль» фактически не известно. Это при том, что само латинское слово «moralitas» встречается в литературе по меньшей мере с IV века.

Формирование нововременного понятия «мораль» заняло может быть более двухсот лет — именно XVII–XIX века. Здесь очевиден вклад английских теоретиков морали, впервые заговоривших об особенностях познавательных способностей человека, направленных на восприятие моральных (душевных) предметов. Впрочем, и у них еще нет специфического понятия «мораль». И Джон Локк, и Ричард Прайс сплошь и рядом пользуются термином «rectitude» (честность, прямота, правота, правильность), который (в случае Локка) переводится на русский словом «мораль». Термин «rectitude» определенно релевантен латинскому термину «honestum», введенному в оборот морально-философского рассуждения Цицероном; который таким образом попытался подобрать аналог греческому понятию «kalokagathia». В этих теоретических опытах создавались условия для особого концептуального синтеза, в результате которого и появляется понятие «мораль»

в более, менее знакомом нам значении. Происходит это лишь в середине XVIII в., в частности, благодаря Дэвиду Юму. На первый взгляд может показаться, что в моральных рассуждениях Юма доминирует психологизм, и мораль, так же, как потом у Адама Смита, предстает главным образом как факт индивидуального морального сознания. Но вместе с тем, у этих мыслителей получает дальнейшее развитие традиция понимания морали как такой индивидуально-рефлексивной, коммуникативной и социальной практики, посредством которой задается превалирование общих интересов. Так что значение морали усматривается в том, что организует отношения солидарности, обоюдности, благорасположения, взаимопомощи. Понятие морали как совокупности надличных и социально зафиксированных норм складывается в утилитаризме — у Джона Стюарта Милля и после него входит в обиход специальных морально-философских рассуждений.

Следует отметить, что понятие морали формируется в порядке обобщения тех сторон человеческой жизни, которые обозначались словами «благо (добро) и зло», «добродетель и порок», «справедливость и равенство» и т.д. Но понятие морали формулируется и как обобщение идейных исканий, направленных на осмысление совершенства, чистоты и прозрачности в человеческих отношениях и — можно добавить — путей обретения этого совершенства. В связи с этим встают вопросы о том, какие способности необходимы человеку для освоения блага, добродетели, справедливости и т.д. и каковы надперсональные формы воплощения этих представлений.

На протяжении пяти веков в этике Нового времени можно отчетливо проследить две тенденции, помимо тех, что названы выше в виде основополагающих антитез этического рассуждения. Это тенденция, обращенная в трактовке морали к человеку как общественному индивиду, и понимания морали как общественной морали, и тенденция, обращенная в трактовке морали к человеку как устремленной к идеалу личности и, соответственно, понимания морали как пути личного совершенствования. Как эти тенденции проявились в конкретных этических учениях, можно проследить в нижеследующих очерках.

Эта книга сложена из работ, публиковавшихся прежде в различных изданиях. Первая часть представляет раздел шестой «Европа. Новое время» из книги: «История этических учений» (Под ред. А. А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003). Структура раздела осталась прежней, однако его объем для данного издания расширен более чем на треть и к нему добавлен параграф про Милля из другого раздела той же книги. Тексты для «Истории этических учений» писались на основе спецкурса по истории новоевропейской этики, неоднократно читавшегося мной в различных конфигурациях на философском факультете Московского университета с начала 1980-х годов. При их обновлении для данного издания я учитывал опыт чтения этого спецкурса в последние годы. Даже будучи претворенным в тексты, содержание спецкурса сохранило специфику жанра: в лекциях пропедевтические, обзорные задачи доминируют над аналитически-критическими. Во вторую часть книги вошли научные статьи по проблематике нововременной этики. Многие из них также писались по следам лекций и обсуждений со студентами, но все они носят исследовательский и проблемно-аналитический характер.

Тексты как лекций, так и статей были заново отредактированы, в отдельных случаях были внесены композиционные и содержательные изменения; везде, где возможно, был обновлен научный аппарат.

## І. ЛЕКЦИИ

---

# ГУМАНИЗМ И РЕФОРМАЦИЯ

---

### *Лоренцо Валла*

Лоренцо Валла (Lorenzo Valla, 1407–1457) — выдающийся итальянский гуманист; яркий мыслитель, внесший неоценимый вклад в гуманитарную науку своего времени.

Древние языки Валла изучал под началом Леонардо Бруни (Leonardo Bruni, 1374–1444) и Джованни Ауриспы (Giovanni Aurispa). Приняв кафедру риторики в университете Павии, он приступил к систематическим занятиям и исследованиям в области филологии, риторики, философии. Здесь он создает первый вариант трактата «Об истинном и ложном благе» («De vero falsoque bono»), опубликованный в том же году под названием «О наслаждении» («De voluptate», 1431, окончательная редакция — 1447), в котором через полемику стоика, эпикурейца и христианина Валла дает свое представление о высшем благе, представляющем собой синтез препарированных учений эпикурейства и христианства. В 1435 году Валла поступил на службу к неаполитанскому королю Альфонсо Арагонскому, что дало ему возможность для более интенсивных и систематических занятий. В это период он создает большинство полемических произведений, принесших ему славу: «О свободе воли» («De libero arbitrio», 1439), посвященное критике средневековых взглядов на свободу воли и роль провидения; «Диалектику» («Dialecticae disputationes», 1439), в которой были подвергнуты критике основанные на аристотелизме



схоластическая логика и диалектика и предпринята грандиозная попытка очищения латыни от варваризмов; завершает «Элеганции» («О красотах латинского языка», «De elegantia linguae latinae», 1442), заложившие основы научной истории латинского языка. В эти же годы он пишет острые антиклерикальные сочинения — «О монашеском обете» («De professione religiosorum», 1442, опубликованное лишь в 1869), в котором подвергается критике монашество, и «Рассуждения о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина» («Declamazione contro la donazione di Constantino», 1440), в которой филологический анализ известного документа, лежавшего, как считалось, в основе светской власти Папы, привел к выводу о его неподлинности.

Поступив на службу к Папе Николаю V, Валла занялся по заданию Папы переводами с греческого ряда классических авторов. Одновременно он работает над фундаментальным трудом — «Критическим текстологическим комментарием к Новому Завету» («In novum Testamentum ex diversorum in utriusque linguae codicum collatione adnotationes»). Для Валлы, истинного гуманиста, филология стала не просто предметом научных занятий, но и мощным исследовательским методом. Благодаря филологическому анализу, заключавшемуся в критической семантической реконструкции текста, ему удалось продвинуться в понимании Нового завета и по существу заложить первый камень в научное изучение Библии. Этой и другими своими критическими работами Валла внес существенный вклад в переосмысление средневекового мировоззрения и создание предпосылок новоевропейского знания и самосознания. В своем творчестве он воплотил идеал свободного мыслителя, для которого главным авторитетом является его собственный разум, а стимулом творчества — пылливость беспокойного ума. Критицизм Валлы был выражением его внутреннего достоинства и автономии духа. И за это ему приходилось платить высокую цену.

Большая заслуга Валлы состояла в реабилитации имени и учения Эпикура. На протяжении столетий идеологи христианства представляли Эпикура как проповедника плотских наслаждений и апологета распущенности. Однако в первой трети XV века

в Италии стало возможным знакомство с сочинениями Диогена Лаэртского и Тита Лукреция Кара — источниками аутентичного эпикуреизма, а также христианского писателя Лактанция, который помимо критики Эпикура, также и излагал подробно его взгляды. Это создало важные предпосылки для прямого знакомства с наследием Эпикура и его переосмыслением.

Валла не был первым, кто сделал шаг к возвращению эпикуреизма в круг философских дискуссий. Большая заслуга в этом принадлежала Л. Бруни и Козьме Раймонди (*Cosma Raimondi, 1400–1435*). Но вклад Валлы был принципиальным. Валла не стал сторонником учения Эпикура ни в натурфилософии, ни в этике. Однако опираясь на учение Эпикура, Валла по-новому отнесся к аристотелизму, стоицизму и христианству и, формулируя критерий морали, связал его с благом личности.

Валла исходит из того, что каждый человек от природы стремится к самосохранению, и в этом смысле благом считается то, что способствует самосохранению. Задача заключается в том, чтобы правильно понять, в чем состоит истинное благо человека. Трактат «Об истинном и ложном благе» состоит из трех книг. В каждой из них обсуждается определенная философская позиция в отношении блага, добродетели и наслаждения и соответствующий круг идей. В первой книге — обсуждается эпикурейское учение и нравственные проблемы человека как индивида — самоопределяющегося и ответственного перед самим собой, во второй — своеобразно интерпретируемый Валлой стоицизм и нравственные проблемы взаимоотношений человека с другими людьми и сообществом, в третьей — христианство и проблемы отношения человека к Богу.

Валла отталкивается от очевидного и естественного для него предположения, что благо заключается во всем том, что удовлетворяет потребности человека. Наслаждения, которые человек получает от органов чувств, легко удостоверяют, в чем состоит благо. Пренебрежение тем, что подсказывают нам чувства, противоречит природе и личной пользе. Валла признает ценность *наслаждения* в качестве основополагающей характеристики блага. Вместе с тем, он показывает, что необходима дифференциация

способов отношения к наслаждению и определенно отстраняется от гедонистической интерпретации наслаждения. Валла убедительно показывает, что дело не только в том, что понимается под наслаждением и к каким наслаждениям человек стремится, но и в том, как он воспринимает наслаждения. Стоит принять наслаждение в качестве приоритетной ценности, как весь мир оказывается сведенным к наслаждению и страданию. В первой книге трактата Валла показывает, как перестраивается нравственное сознание, ослепленное страстью наслаждений. Эта метаморфоза обнаруживается и в отношении к традиционным добродетелям. Любитель чувственных наслаждений не отвергает традиционные добродетели, он только переиначивает их на свой лад: благоразумие для гедоника заключается в том, чтобы видеть выгодное для себя и избегать неблагоприятного, «умеренность — в том, чтобы воздерживаться от какой-либо одной радости, с тем, чтобы наслаждаться многими и большими..., справедливость — в том, чтобы снискать себе у людей расположение, благодарность и [приобрести] выгоду», скромность же является «средством как-то снискать авторитет и расположение у людей»; для всех этих добродетелей наслаждение будет «госпожой среди служанок»<sup>1</sup>. Стремящийся к наслаждению, стремится к радости жизни и разнообразию наслаждений; все, что он делает, он делает для себя, но не для другого<sup>2</sup>. Такое понимание самосохранения приходит в противоречие с отношениями человека с другими людьми, с его обязательствами как члена сообщества.

Есть и другое понимание блага — как того, что достигается благодаря *славе*. Этот взгляд Валла приписывает стоикам, говоря о них как о философах вообще. В понимании стоиков, слава — это то уважение, которым одаривают человека потомки, и поэтому стремление к славе вполне можно считать добродетелью<sup>3</sup>. Этому пониманию славы, добродетели и блага Валла противопоставляет мнение, гораз-

<sup>1</sup> Валла Л. Об истинном и ложном благе [I, XXXIII–XXXIV] // Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М.: Наука, 1989. С.112–113.

<sup>2</sup> Там же [I, XXXVII, 1]. С. 114

<sup>3</sup> Там же [II, VIII, 2; 1]. С.139.

до более созвучное современному пониманию: «Всякая жажда славы происходит из тщеты, высокомерия, а также честолюбия»<sup>1</sup>; в конечном счете стремление к ней представляет угрозу согласию и миру в обществе, потому что порождает неравенство и разобщенность между людьми. Главное для Валлы в критике «этики славы» показать, что благо здесь отрывается от земного человека, живого и чувствующего.

Благо человека заключается в жизни, свободной от страданий и забот, а источником наслаждения является любовь других людей. Добродетель представляет собой умение человека правильно понимать свой интерес и осуществлять должный выбор между бóльшим и мньшим благом. И хотя наслаждение состоит в любви, любовные отношения в интерпретации Валлы оборачиваются отношениями взаимопользости.

Пониманию блага, сводимого к пользе и чувственному наслаждению Валла противопоставляет другое понимание блага и наслаждения. Это понимание Валла черпает из христианской традиции, прямо ссылаясь на тексты Ветхого и Нового Завета, в которых говорится о наслаждении<sup>2</sup>. Однако христианскую традицию Валла переосмысливает в эпикурейском духе, косвенно указывая тем самым, что обычно христианство понимается в соотнесении со стоической философско-этической традицией. Христианские тексты Валла интерпретирует таким образом, что ищущие блага должны стремиться «не к добродетели, но к наслаждению ради него самого»<sup>3</sup>. При этом следует иметь в виду, что наслаждения бывают двух видов: одно на земле, и оно мать пороков, другое на небесах, и в нем источник добродетели. И «все, что делается без надежды на то последующее [наслаждение], ради надежды на это настоящее, греховно... Мы не можем [наслаждаться] тем и другим, которые между собой противоположны, как небо и земля, душа и тело»; и так в большом и в малом<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же [II, VIII, 8]. С. 141.

<sup>2</sup> Там же [III, IX, 2]. С. 224. (В русском переводе Библии ни в одном из соответствующих мест слово «наслаждение» не используется).

<sup>3</sup> Там же [III, IX, 3]. С. 225.

<sup>4</sup> Там же [III, IX, 1]. С. 225.

Однако смещаясь в точке отсчета с эпикурейской точки зрения на христианскую, Валла парадоксальным образом сохраняет гедонистическую *формулу* о добродетели как служанке наслаждения. И при христианской — в интерпретации Валлы — точке зрения человек должен стремиться к наслаждению, но к наслаждению высшему, то есть небесному. Основой для достижения блаженства является добродетель. Но это не добродетель стоиков, то есть (в трактовке Валлы) не любовь к славе, а добродетель христианская — любовь к Богу<sup>1</sup>. Именно она приносит высшее наслаждение, она — путь к добродетели и источник высокой нравственности (*honestum*)<sup>2</sup>.

Таким образом, Валла не приемлет этику наслаждения (эпикурейства) и этику славы и пользы (стоиков), но вместе с тем признает позитивное значение ценностей наслаждения, пользы и славы. При этом признание значимости определенной ценности не означает принятия соответствующей этической позиции в целом. Проблемная определенность каждой из трех книг трактата создает впечатление, что в каждой из них Валла как будто говорит на языке отдельной школы, и тем самым все три философские позиции оказываются в результате уравненными. В действительности Валла прямо солидаризируется с гуманистически модернизированной им версией христианства, выраженной в третьей книге. В основе этого гуманизма лежит эпикурейская психология, согласно которой наслаждение является действительным позитивным стимулом деятельности человека. Эпикурейская психология соединена с христианской этикой, высшая заповедь которой состоит в любви к Богу.

<sup>1</sup>Там же [III, XIII, 1]. С. 229.

<sup>2</sup>Там же [III, XIII, 7]. С. 231.

## *Джордано Бруно*

Джордано Бруно (Giordano Bruno) — один из выдающихся представителей позднего Возрождения, философ-пантеист, развивший гелиоцентрическую космологию Коперника до метафизики бесконечной и единой вселенной, наполненной бесчисленным множеством обитаемых (одушевленных) миров.

Бруно родился в 1548 году в городе Нола близ Неаполя (по имени города его впоследствии звали — Ноланцем). Образование получил в доминиканском монастыре, добившись степени доктора философии. Несмотря на монашеский обет, Бруно уже здесь проявил себя вольнодумцем. Он увлекался эпикурейской поэзией, классической и новейшей, философией платоников и досократиков. Позднее он обратился к пифагорейскому учению, ставя его порой выше платонизма. Большое влияние на него оказали Николай Кузанский и Марсилио Фичино. Подозреваемый в арианской ереси, Бруно был вынужден бежать из монастыря — сначала в Рим, а потом в Женеву, где, возможно, перешел в реформаторство. Но и Женеву ему пришлось оставить, проведя некоторое время в тюрьме за критику кальвинизма. Он перебирается в Тулузу, а затем в Париж. Несколько лет Бруно прожил в Лондоне. Это был наиболее благоприятный период его жизни: здесь он создал большинство своих произведений — так называемые итальянские диалоги, написанные на разговорном итальянском языке. Ненадолго Бруно возвращается в Париж, затем странствует по Германии. Он много выступает с лекциями, участвует в диспутах; в своих выступлениях он буквально обрушивается на схоластику и аристотелизм, а, значит, косвенно и на официальную христианскую доктрину. Не случайно его выступления воспринимаются как провокационные и скандальные; нигде подолгу он не задерживается.

В 1591 году по приглашению венецианского патриция — поклонника своих идей, Бруно прибыл в Венецию, где вскоре остановился в его доме и стал его учителем. Несколько месяцев спустя новообращенный ученик выдал Бруно инквизиции. Бруно обвинялся в отступничестве, вольнодумстве и еретичестве. После восьмилетнего тюремного заключения, 17 февраля 1600 года

Бруно был сожжен на костре. Через три года все его произведения были внесены в папский Индекс запрещенных книг<sup>1</sup>.

**Общая характеристика этических взглядов Бруно.** Бруно — автор значительного числа произведений, философских и космологических<sup>2</sup>. Два его произведения — «Изгнание торжествующего зверя» (1584)<sup>3</sup> и «О героическом энтузиазме» (1585)<sup>4</sup> посвящены непосредственно религиозно-мистическим, этическим и эстетическим проблемам. Этические взгляды Бруно здесь будут рассмотрены на материале второго трактата. Строго говоря, следовало бы сказать: взгляды Бруно, которые мы могли бы отнести к этическим. Главная цель Бруно в трактате, как он сам говорит, состояла в том, чтобы показать, что есть «божественное созерцание», или, что то же, в чем состоит «героическая любовь». Эта любовь героическая, поскольку ею человек возвышается над миром и устремляется к божественной истине. Таким образом, рассуждение о высшем благе органично претворяется в гносеологию; а в той мере, в какой выясняются внутренние условия и строение познавательных способностей, — в антропологию. Но гносеология, и антропология Ноланца — эзотеричны: он говорит о познании трансцендентного и о человеке, вырывающемся из массы людей, устремленном прочь от бренного мира, преображающимся по законам космоса — божественного мира, то есть обоживающимся.

Обратившись к героической любви, Бруно не мог оставить без внимания любовь обычную — земную, вульгарную. Его метод заключается в том, чтобы, отталкиваясь от чувственной любви, пересмысливая присущие ей характеристики, представить в ясном свете то, чему действительно должен посвятить себя человек. Бруно даже

<sup>1</sup> О жизни Дж. Бруно и в особенности суде над ним см. Дж. Бруно и инквизиция // Вопросы истории религии и атеизма. М.: АН СССР, 1950. С. 325–388.

<sup>2</sup> Очерк философского мировоззрения Бруно см. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения [Гл. XI. Натуралистический пантеизм Джордано Бруно]. М.: Высшая школа, 1980. С. 264–300; Визгин В. П. Бруно // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 313–315.

<sup>3</sup> Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. Самара: Агни, 1997 (по изданию: СПб: Огни, 1914)..

<sup>4</sup> Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Пер. с итал. Я. Емельянова (прозаический текст), Ю. Верховского и А. Эфроса (стихотворения). М.: Госхудлит, 1953.

готов был дать своей книге заглавие, подобное книге Соломона — «Песнь Песней», — которая «под видом любви и обыкновенных страстей говорит подобным же образом о божественном и героическом энтузиазме, как свидетельствует толкование мистиков и ученых кабалистов»<sup>1</sup>. И в ходе всей поэмы явно или неявно прослеживаются реминисценции из «Песни Песен». Созвучность и соразмерность трактата этой библейской книге проясняется самим Бруно в заключающих трактат рассуждениях, в частности, о пяти диалогах первой части. При этом Бруно стремился, отталиваясь от обычной любви и соответствующих сюжетов, представить, как он сам говорит, «с помощью метафоры или под видом аллегорий» любовь героическую.

Трактат «О героическом энтузиазме» — о преодолении человеком себя, о духовном возвышении и перерождении. В какой мере рассуждение об «умирании» человека для этого мира, ради возрождения для мира другого можно считать *этикой*? — Во-первых, в той, в какой всякая последовательно развитая этика содержит в себе концепцию совершенствования. Этика же Бруно — целиком перфекционистская<sup>2</sup> этика, то есть этика совершенства. Неперфекционистские элементы в ней есть, но они разрозненны и непринципиальны. Во-вторых, учение Бруно императивно насыщено. Через весь трактат проходит радикальное и оценочно определенное разделение любви чувственной и любви духовно-возвышенной. В нем не только описывается героическая любовь и рисуется героический «любовник» — энтузиаст. Героический энтузиаст представлен в качестве личностного идеала, образца для подражания. Мало, кому дано достичь этот идеал. Лишь единицы способны пройти этот путь любви как божественного познания. Но как говорит один из персонажей Бруно, Тонсилло, «достаточно, чтобы стремились все; достаточно, чтобы всякий делал это в меру своих возможностей...»<sup>3</sup>. Так что перед нами не только философия морали, представленная как философия жизни, — но жизненное учение. Если же соотнести это учение с жиз-

---

<sup>1</sup> О героическом энтузиазме. С. 21.

<sup>2</sup> От лат. *perfectio* — завершение.

<sup>3</sup> О героическом энтузиазме [I, III]. С. 62.



нию самого Бруно, то определенно можно сказать, что в этом трактате дано жизнеучение, осуществленное Бруно в своей жизни.

**Два вида любви.** В целом трактат, как было сказано, посвящен путям духовного восхождения личности, рождению нового человека. Это рождение происходит в любви и благодаря любви — божественно-энтузиастической, героической любви. Трактат Бруно (впрочем, он называет свое произведение *поэмой*) о любви как пути божественного познания. О любви как жизненной энергии и творческом порыве. Но вместе с тем он и о любви как таковой — о любви чувственной, пусть она и интересует Бруно лишь негативно, как то, чему противостоит и от чего разнится любовь возвышенная.

С самого начала Бруно решительно и с «энтузиазмом» обрушивается на любовь *чувственную*, на тот эротизм, который стал расхожим местом в современной ему куртуазной лирике. — Правда, обрушивается лишь для того, чтобы, не отрицая напрочь любви к женщинам, оговорить, что его сочинение имеет в качестве своего предмета *героическое*.

Что такое любовь вообще? Любовь — *огонь*: «Любимое превращается любовью в любящее так же, как огонь, наиболее действенный из всех элементов, способен превратить все остальные простые и составные элементы в себя самого»<sup>1</sup>. Мотив огня проходит через весь трактат Бруно.

Говоря о любви, Бруно обращает внимание на психологические особенности любви. Стрелы любви вмиг пронзают сердце человека. В любви человек становится как бы не от мира сего. Любящий всегда стремится к обладанию объектом любви; любовь будоражит человека, активизирует его, делает его целеустремленным. Любовь властвует над человеком, хотя, конечно, ее власть отличается от власти князей и тиранов: власти любви человек отдается, — насильственной власти тиранов подчиняется. Любовь, несомненно, приятна и она кажется наградой. Что бы ни было, любящий не желает отказываться от своей любви. Любовь воспринимается

<sup>1</sup> Там же [I, I]. С. 34.

как ценность сама по себе. Как идеал она противопоставляется мирской жизни. В этом смысле любовь являет человеку рай. С любовью приходит к человеку понимание; любовь проясняет и раскрывает интеллект. Но любовь может и ослеплять. Те, кто движимы в любви низменными расположениями, не обретают, но теряют разум в любви. Поэтому любовь и возвышает, и подавляет<sup>1</sup>. Иными словами, она *двойственна*.

Бруно не только воспринимает платоновскую идею о двойственности любви<sup>2</sup>, но и раскрывает ее в платоновском духе: направленность любви обусловлена характером мотива и побуждения любви. Амур у Бруно двойствен. Этот «неразумный отрок» то умен, талантлив и творчески одарен, а то «глупец и безумец». Этой диалектикой взаимопроникающих характеристик чувственной и героической любви опосредуется, но не исчерпывается описание *двух*, принципиально различных, типов любви. Как говорилось, на протяжении всего трактата Бруно сохраняет озабоченность различием двух типов любви, и характеристики как одной, так и другой разбросаны по всему тексту. Обобщая можно выделить следующие характерные черты. *Чувственная*, или *вульгарная* любовь ограничена настоящим, ее волнуют лишь непосредственные наслаждения, она ценит телесную красоту, ее сопровождает «извращенная страсть» ревности, она не может не быть беспорядочной; а «беспорядочная любовь несет в себе начало своего наказания»<sup>3</sup>. *Героическая* любовь устремлена в будущее, считает своей главной целью не красоту тела, а изящество духа, она мучительна, поскольку будущее неопределенно, но вместе с тем, рождает надежду на будущее, в ней мучительность сопряжена с мудростью: в героической любви нет довольства, она прекрасна сама по себе, она устремляет душу к божественному объекту — к божественной истине и красоте, к высшему благу, она не знает ревности, любящий осознает свою страсть и не боится страданий, которые его ожидают на пути к любви-

---

<sup>1</sup> Там же [I, V]. С. 100.

<sup>2</sup> См. Платон. Пир // Платон. Соч. в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Loseva, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990. С. 81–134).

<sup>3</sup> Там же [I, V]. С. 105.

тому. Героический возлюбленный, устремленный к истине, не воспринимает страдания как зло. Его страдания — это страдания, неизбежно сопровождающие человека на пути огненного очищения в божественном познании.

В соответствии с двумя видами любви, существует два вида восторженных, или неистовствующих. Одни — слепы и неразумны, другие — «божественны», то есть энтузиасты в собственном смысле слова. Энтузиасты также могут быть двух видов: одни обуреваемы божественным духом, но проявляют свою божественность неосознанно, не понимая причины этого; божественное сознание вошло в них, но они не осознали его в себе; другие, приняв в себя божественный дух, сохранили разум и сознание. Именно последние и способны пройти так далеко, как только можно, по пути духовного восхождения.

**Стезя совершенствования.** Бруно — неоплатоник. И он воспринял многое в платоновской трактовке Эрота. Это касается и иерархии красоты (и бытия), по ступеням которой восходит взыскующий ум героического энтузиаста. Героическая любовь выражает стремление к высшему благу и, в конечном счете, она приводит к первоистине. Подобно платоновскому Эросу, героический энтузиазм есть устремленность к полноте и совершенству. Он несет в себе «любовь и мечты о прекрасном и хорошем, при помощи которых мы преобразовываем себя и получаем возможность стать совершеннее и уподобиться им»<sup>1</sup>. Героическая любовь создает условия для преображения человека. Приобщение к Божеству — обожествляет:

... едва лишь мысль взлетает,  
Из твари становлюсь я Божеством  
.....  
Меня любовь преображает в Бога<sup>2</sup>.

Одновременно Бруно переосмысливает и развивает платоновскую идею постижения красоты. Божественное познание диалектично: человек не просто возвышается по иерархии красоты от низшего к высшему; — но, приблизившись к высшему и обогатившись

<sup>1</sup> Там же [I, II]. С. 53.

<sup>2</sup> Там же [I, III]. С. 63–64.

высшим, он оказывается способным обратиться и к низшему с тем, чтобы по-новому увидеть красоту тела. При взгляде на мир с точки зрения вечности могут меняться смысл и критерии оценки воспринимаемого: то, что при обычном взгляде видится злом, может предстать в виде добра; то, что обращенный к земным заботам человек воспринимает как страдание и оковы, в свете абсолютно-го блага может почитаться добром или тем, что ведет к нему.

Движение души энтузиаста разнонаправленно: она постоянно совершает «подъем и спуск — в заботе о себе и о материи»<sup>1</sup>. У души двоякое предназначение — оживлять тело и созерцать истину. Тело мертво в сравнении с душой, но и душа, будучи живительным и активным началом по отношению к телу, мертва по отношению к высшему интеллекту мироздания<sup>2</sup>. Имея в виду эту характеристику души, нужно понимать и другое высказывание Ноланца: душа «томится, будучи мертвой в себе и живой в своем объекте»<sup>3</sup>. Если идти путем, обратном тому, что принял сам Бруно в своем трактате — не от чувственной любви к героической, а наоборот, от героической к чувственной, то это высказывание можно истолковать таким образом, что в героической любви возлюбленный самоотвержен и идет на самопожертвование ради любимой. Бруно как правило ничего не говорит о живых человеческих отношениях; им как бы предполагается очевидным, что энтузиаст и «мечет искры из сердца в заботе о другом» и, не принадлежа себе, «любит других»<sup>4</sup>. Здесь же речь идет о самоотверженности иного рода — о самопреодолении себя как материально-природного существа и утверждении себя в чистой — богоподобной — духовности.

Героическая любовь заставляет энтузиаста возвыситься не только над телесностью, но и вообще над миром земным. Героическая любовь такова, что поднимает возлюбленного над толпой. Как знание философа всегда противостоит мнениям толпы, так и любовь энтузиаста уносит его из мира земных и плотских страстей. Бруно развивает принципиальную аналогию Платона между строением души и строе-

---

<sup>1</sup> Там же [II, III]. С. 82.

<sup>2</sup> Там же [I, IV]. С. 173.

<sup>3</sup> Там же [I, III]. С. 70.

<sup>4</sup> Там же [I, III]. С. 46.

нием общества. Душа человека двойственна: ей свойственны низменные и возвышенные побуждения. Так и общество разнородно: «ремесленники, механики, земледельцы, слуги, пехотинцы, простолюдины, бедняки, учителя и им подобные» необходимы, утверждает Бруно, чтобы существовали «философы, созерцатели, возделыватели душ, покровители, полководцы, люди благородные, знаменитые, богатые, мудрые и прочие подобные богам». Но таков же порядок природы, который «делит вселенную на большее и меньшее, высшее и низшее, светлое и темное, достойное и недостойное». — «Середина и животное равенство» — это то, что свойственно «некоторым заброшенным и некультурным государствам»<sup>1</sup>. Конечно, Бруно не мог не усмотреть и в черни две тенденции, две «партии»: одна в меру своего, пусть и ограниченного, но разума влечется к «вершине ума и блеску справедливости», другую же все время тянет вниз — «к свинству чувственности и удовлетворению плотских желаний»<sup>2</sup>. Рассуждения, подобные этим, однозначно характеризуют этику Бруно как индивидуалистическую и, более того, титаническую.

От человека, охваченного героическим энтузиазмом, требуется внутренняя *дисциплина*. Бруно отвергал христианский аскетизм как практику подавления страстей и плоти. Но требование дисциплины как подчинения духа задаче пути к свету, предполагало определенную аскезу. Бруноистская аскеза отнюдь не сводится к «умеренности ничтожества»; но «чрезмерные противоположности», которые переполняют душу энтузиаста, «кипящие желания», как и «застывшие надежды», могут оказаться серьезной помехой в постижении божественной истины. Душа энтузиаста *раздвоена*; она — в борьбе сама с собой. Энтузиаст «больше не принадлежит себе»; он «любит других и ненавидит себя». Его мучает разногласие и та «внутренняя растерянность, когда страсть, оставляя середину умеренности, тянет к одной и к другой крайностям и настолько же уносит себя ввысь или вправо, насколько — вниз и влево»<sup>3</sup>. При всей своей критичности к философии Аристотеля, Бруно разделяет аристотелевский критерий добродетели как середины

<sup>1</sup> Там же [II, II]. С. 154–155.

<sup>2</sup> Там же [II, I]. С. 139.

<sup>3</sup> Там же [I, III]. С. 47.

между крайностями. Энтузиасту необходима сила, для удержания себя от крайностей порока и сохранения себя для добродетели<sup>1</sup>.

Здесь встает вопрос: что является залогом добродетели личности? Можно сказать, что Бруно фактически отказывается от христианской идеи божественной благодати. Человек устремляется по пути высшего познания, очарованный самой истиной — божественной истиной. Но может ли человек полностью полагаться на свои силы? Ответ на этот вопрос зависит от того, как понимать Амура — как ангела, то есть посланника Бога или как внутреннюю инициативную и целестремительную энергию самого человека. Если как ангела, то идея благодати оказывается лишь преобразованной. Если как внутреннее другое Я человека, то, значит, антропологию Бруно можно рассматривать как ранний вариант концепции автономии личности. Амур — двойник, другое Я героического энтузиаста и он его проводник. Энтузиаст привязан к своему двойнику. Амур ведет энтузиаста по пути божественного познания; посредством себя он представляет энтузиасту две формы божественной красоты. Одна «лучом истины» проникает в ум энтузиаста, а другая «лучом блага» согревает его страсть; свет истины входит в энтузиаста через «дверь силы интеллектуальной», свет доброты — через «дверь силы стремления сердца»<sup>2</sup>.

Благодаря божественному познанию энтузиаст возвышается и из «человека низменного и обыкновенного» становится «редким и героическим, обладателем редкого поведения и пониманья, ведущим необычную жизнь». Так он переходит границу мира чувственного и «начинает жить интеллектуально; он живет жизнью богов, питаясь амброзией и опьяняясь нектаром»<sup>3</sup>.

Таким образом, два момента заслуживают внимания в моральной философии Бруно: Первое, нравственная жизнь человека представлена как усилие по духовному самовозвышению. Второе, ответственность за инициативу этого усилия возлагается на самого человека.

---

<sup>1</sup> Это состояние энтузиаста передано в сонете 10 (Там же. С. 46). См. так же [II, I], С. 140–141.

<sup>2</sup> Там же. С. 143.

<sup>3</sup> Там же. С. 68.

## *Николо Макиавелли*

Ни одно произведение в истории политической мысли не вызывало столько противоречивых суждений, как «Государь» («Il Principe», 1513, изд. 1532) итальянского политического мыслителя, историка и государственного деятеля Никколо Макиавелли (1469–1527)<sup>1</sup>. «Государь» представляет собой наставление умудренного опытом и знаниями политика правителю — монарху, перед которым стоит задача упрочения своей власти и обеспечение процветания государства. Это — главная цель государя, и достижению ее он должен посвятить себя, не взирая ни на что. С именем Макиавелли связывается максима: «Цель оправдывает средства». Согласно ей, ради достижения высокой цели допустимы неблагоприятные действия. Так, Макиавелли с восхищением описывает политику Франческо Сфорца, герцога Миланского, который с помощью хитрости, коварства и напора смог разбить или рассеять врагов, завоевать любовь народа (внушив ему страх) и укрепить доставшуюся ему власть. «Великий замысел и высокая цель» были оправданием всех его действий<sup>2</sup>. «Страсть к завоеванию» — естественна для правителей, и никогда нельзя осуждать тех из них, кто, трезво учитывая свои возможности, претворяет ее в успешную политику, направленную на процветание государства и на благо народа<sup>3</sup>.

**Политическая мораль.** «Государь» — неявно полемическое сочинение. Формулируя наставления правителю, Макиавелли вступает в очевидную, хотя прямо и не заявляемую полемику с классическими представлениями об этике правителей, выраженной, например Цицероном в трактате «Об обязанностях» или Сенекой в «Нравственных письмах к Луцилию». Макиавелли, как

---

<sup>1</sup> Обзор наиболее значительных высказываний см. Берлин И. Оригинальность Макиавелли // Человек. 2001. № 2–4.

<sup>2</sup> Макиавелли Н. Государь [VII] / Пер. Г. Муравьевой // Макиавелли Н. Избр. соч. / Вступит. ст. К. Долгова; Сост. Р. Хлодовского; Коммент. М. Андреева и Р. Хлодовского. М.: Худож. лит., 1982. С. 323.

<sup>3</sup> Там же [III]. С. 310.

и классические писатели, говорит, что государь должен стремиться к великим деяниям, которые принесут ему честь, славу и добрую память потомков, что он должен быть доблестным и способным мужественно противостоять натиску судьбы. Однако ничего этого государь не добьется, слепо следуя прописным добродетелям, то есть будучи честным, мягкосердечным, милостивым, искренним и благочестивым, поскольку описываемые философами добродетели не всегда ведут к славе и величию. Государю надлежит *выглядеть* добродетельным и «быть таковым в самом деле, но внутренне надо сохранять готовность проявить и противоположные качества, если это окажется необходимым»<sup>1</sup>. Государю не следует принимать во внимание обычные мнения людей о том, что есть добродетель и порок. Главное для него — сохранение государства, и ради этого «он часто вынужден идти против своего слова, против милосердия, доброты и благочестия»<sup>2</sup>.

Макиавелли, таким образом, устанавливает принципиальное различие между, с одной стороны, моралью межчеловеческих отношений, утверждающей ценность уважения к благу конкретного человека, и личной моралью, в которой главное — спасение души, а, с другой — политической моралью, провозглашающей благо и процветание государства в качестве высшей ценности. Очевидно, что ценности, утверждаемые в этих системах морали, несопоставимы. В политической морали человек действует от имени государства и ради него. Правитель олицетворяет власть и государство. Самоотверженность, ожидаемая от обычных людей, как правило не приемлема в случае с государем, поскольку его личная самоотверженность может на деле означать крах власти и падение государства.

Политическая этика Макиавелли реалистична. Это этика сущего, а не должного. Она не допускает жертвования реальным ради идеального. Исповедующему добро следует понимать, что не во всех случаях надо стремиться к добру, тем более в отношениях с теми, кто добру чужд, а таких людей множество. Хотя человек-

---

<sup>1</sup> Там же [XVIII]. С. 352.

<sup>2</sup> Там же.



ность выражается в том, что государь следует законам, в том числе в отношении с врагом, ему следует учитывать, что многие люди не понимают языка закона, и с ними нужно говорить на зверином языке силы. Поэтому государю надо освоить некоторые звериные повадки, а лучше всего — повадки льва и лисы: будучи сродни льву, он сможет противостоять враждебной силе и будучи сродни лисе, он сможет избежать капканов хитрости и коварства<sup>1</sup>.

Государю не следует опасаться обвинений в жестокости, и он должен понимать, что подданные, подчиняющиеся из страха, надежнее тех, что подчиняются из любви. Как поясняет Макиавелли, «государей любят по собственному усмотрению, а бояться — по усмотрению государей, поэтому мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него, а не от кого-то другого»<sup>2</sup>. К тому же жестокость должна преследовать строго определенные и ясные цели, люди должны понимать, что государь прибегает к жестокости не из своеволия, а ради блага государства. В жестокости не следует упорствовать, и если пришлось к ней прибегнуть, надо применять ее разом, так, чтобы жестокость всегда шла на убыль.

Однако, внушая страх, следует избегать ненависти и презрения подданных. Непостоянство, легкомыслие, изнеженность, малодушие, нерешительность, проявляемые государем, вызывают презрение. И, наоборот, великодушие, бесстрашие, основательность и твердость внушают почтение. Чтобы избежать ненависти, следует возлагать дела, неугодные подданным, на других, а угодные — исполнять самому.

Государю следует делать все, чтобы вызывать почитание и внушать подданным представление о собственном величии. Этому способствуют военные успехи и предприятия (в особенности необычайные) в защиту религии, значительные государственные решения и настойчивость в политике — в отношениях с союзниками и противниками, а также покровительство одаренным людям в ремеслах и искусствах и в усилиях кого бы то ни было, пекущегося о процветании государства.

<sup>1</sup> Там же [XVIII]. С. 351.

<sup>2</sup> Там же [XVII]. С. 350.

Принимая во внимание, что в мире правят судьба и Бог, государь должен понимать, что все же многое зависит от него самого и что судьба всеильна только там, «где препятствием ей не служит доблесть»<sup>1</sup>. Дobleсть (лат. *virtu*) и есть главная добродетель (лат. *virtus*) государя, и он должен проявлять ее во всех своих деяниях, приспособляясь к «особенностям времени» и прибегая к средствам, наиболее уместным для достижения поставленных целей.

Макиавелли неверно истолковывать как имморалиста и защитника государственного произвола. Формулируя правила политического успеха, он, вместе с тем, устанавливает моральные рамки политической деятельности. Он ясно показывает, что действительно успешной может быть политика, учитывающая определенные нравственные ограничения, единственное назначение которых подчинить волю государя благополучию и могуществу государства и сделать так, чтобы он стремился не к собственному, а к общему благу и заботился не о своих наследниках, а об общей родине<sup>2</sup>. Однако постоянно указывая на эти ограничения политической деятельности, Макиавелли в конечном счете апеллирует к мудрости и благородству самого государя, понимая, что нет никакой другой силы, которая могла бы остановить лихого и недалёковидного правителя.

***Мораль и политика.*** Нет оснований считать, что Макиавелли сводит мораль к политике. Однако иначе, как в соотношении с политикой, мораль его не интересует. Признавая существование морали обычных людей, хотя бы потому, что только о ней и говорили философы, Макиавелли настойчиво показывает, что это не та мораль, которой должен руководствоваться правитель. В политике необходим иной стандарт добродетели и порока. Такова его позиция, выраженная в «Государе».

Однако в другом произведении, «Рассуждении о первой декаде Тита Ливия» («*Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio*», 1513–1517,

---

<sup>1</sup> Там же [XXV]. С. 373.

<sup>2</sup> Макиавелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия [I, IX] / Пер. Р. Хлодовского // Указ. изд. С. 399.

изд. 1531), Макиавелли, говоря о возникновении морали вообще, по существу связывает ее с потребностями политического развития общества. Представления о «хорошем и добром в отличие от дурного и злого», как он показывает, родились из необходимости определить поведение людей в их отношении к своим вожакам, которые постепенно избирались из среды людей за свою силу и храбрость. Благодарность и почтение к вожакам стали считаться добром, неблагодарность — злом. Впоследствии для закрепления этих представлений были созданы законы, и возникло понятие справедливости<sup>1</sup>.

Иными словами, мораль интерпретируется им как один из механизмов государства. По мнению М. А. Юсима, государство и мораль в концепции Макиавелли однопорядковы, и «исторически и логически государство и мораль имеют общее происхождение»<sup>2</sup>. С этим, принимая во внимание как описание Макиавелли происхождения морали и государства, так и его указание на то, что благодаря установленным государством законам в народе поддерживаются добрые нравы, можно было бы согласиться, — если бы не определение Макиавелли добра и зла через отношение к политическому авторитету. Впрочем, взгляды Макиавелли на этот счет не доведены до полной ясности. И в «Государе», и в «Рассуждении» он неоднократно указывает на народную нравственность как фактор государственного устройства по определенному типу, как источник крепости и благополучия государства<sup>3</sup>.

Так же, говоря об историческом возникновении законов, он указывает, что они, как правило, были результатом творчества отдельных выдающихся и мудрых личностей (таких как Моисей, Ликург или Нума), которые для поддержания собственных начинаний всегда прибегали к авторитету богов. Говоря о важности

<sup>1</sup> Там же [I, II]. С. 384. Большинство современных изданий содержат неполный текст «Рассуждения...». Полный текст приводится в пер. К.А. Тананушко в изд.: Макиавелли Н. Государь; Размышления над первой декадой Тита Ливия. Минск: Харвест, 2003 (правда, в нем отсутствуют комментарии).

<sup>2</sup> Юсим М. А. Этика Макиавелли. М.: Наука, 1990. С. 81.

<sup>3</sup> См., например, Рассуждение [I, LV]. С. 432.

религии, Макиавелли сводит ее значение к роли в жизни народа и государства. Страх перед Богом и соблюдение культа являются «причиной величия государств»<sup>1</sup>.

Макиавелли очень невысокого мнения об изначальной моральности людей: «О людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива»<sup>2</sup>; они «склонны скорее ко злу, нежели к добру»<sup>3</sup>. Как голод и нужда делает людей изобретательными, так добрыми их делают только старинные обычаи и законы. Поскольку же обычаи постепенно забываются, именно законы способны обеспечивать порядок в народе.

Таким образом, говоря о том, что мораль вместе с законами призвана ограничивать самоволие людей, дисциплинировать их и понуждать к порядку, направленному на благо государства, Макиавелли не только показывает социальную обусловленность моральных понятий и их служебную роль по отношению к обществу и государству, но и в целом задает сугубо социальную картину морали, в которой нет места какому-либо трансцендентному началу.

Макиавелли нигде не говорит о сосуществовании различных систем морали. Политическую мораль он всего лишь противопоставляет морали обычных людей, а по сути дела, христианской морали. Однако косвенно он постулирует возможность различных нравственных систем — различных как по своему содержанию, то есть по составу ценностей и установлений, так и по способам мышления. Эту часть его учения можно признать наиболее перспективной в этико-философском отношении.

---

<sup>1</sup> Там же [I, XI]. С. 407.

<sup>2</sup> Государь [XVII]. С. 349.

<sup>3</sup> Рассуждение... [I, IX]. С. 399.

## *Мартин Лютер*

Этические взгляды Мартина Лютера (Martin Luther, 1483–1546) неотделимы от его деятельности, направленной на реформирование Церкви и возрождение подлинной христианской веры. Лютер — один из наиболее выдающихся религиозных деятелей и проповедников в истории христианского мира со времен первых апостолов. Но он одновременно один из провозвестников и творцов Модерна — Нового времени, эпохи господства разума<sup>1</sup>. И его учение содержит в себе не просто наставление в благочестии и житейской мудрости, а своеобразную этическую теорию, в которой наряду с переосмыслением традиционных для христианской мысли вопросов о соотношении человеческого произволения и благодати, человеческого и божественного законов, добродетели и т.д. задается перспектива развития философской этики, ведущая через века к практической философии И. Канта.

***Антиномия свободы. Учение о человеке.*** Этические воззрения Лютера с наибольшей полнотой и одновременно лаконичностью были выражены в серии посланий — небольших трактатов рубежа и начала 1520-х годов, а также в обширном сочинении «О рабстве воли» («De Servo Arbitrio», 1524).

В трактате-проповеди «О свободе христианина» («Sermon bon der freiheit eines Christen-Nebshen», 1520<sup>2</sup>), который был направлен с сопроводительным письмом Папе Льву X, Лютер формулирует свое понимание природы человека и возможности его свободы. Вопрос

---

<sup>1</sup> Наиболее подробное на русском языке исследование жизни, деятельности и мировоззрения М. Лютера дано в книге: Соловьев Э. Ю. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. М.: Молодая гвардия, 1984. См. также: Соловьев Э.Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991. С. 54–126.

<sup>2</sup> На русском языке есть две перевода этого трактата. Один в пер. с немецкого, который и получил наибольшую известность (О свободе христианина // Лютер М. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. СПб.: Роза мира, 2002). Другой в пер. К. Комарова с английского перевода латинского текста, который был направлен Папе (Свобода христианина // Лютер М. Избр. произв. СПб.: Андреев и согласие, 1994). Латинский и немецкий тексты имеют ряд содержательных и формальных различий.

о свободе человека двусмыслен и не имеет однозначного решения. Уточняя постановку этого вопроса, Лютер раскрывает его в антиномии, согласно которой христианин (а Лютер говорит именно о христианине) одновременно является свободным господином над всем и покорным слугою всему; он никому не подчиняется и подчиняется всем<sup>1</sup>.

Продолжая платонически-христианскую традицию дуалистического понимания человека, весьма распространенную и в схоластике, Лютер указывает, что такая двойная определенность христианина обусловлена двойственностью его природы. Он одновременно духовен и телесен. Как духовный он есть новый и внутренний человек; как телесный — ветхий и внешний. Духовный, внутренний человек — свободен; телесный, внешний человек — зависим.

Развернутые характеристики внутреннего и внешнего человека у Лютера на самом деле богаче. Внутренний человек, то есть человек в своей духовной жизни совершенно независим от внешнего человека. Для души христианина ничего не значит, в благополучии находится тело или страдает, вовлечено ли оно в церковную и религиозно-обрядовую жизнь или нет. Ведь лицемер или ханжа из тщеславия или корысти может вести внешне совершенно праведную жизнь. Единственно что определяет благо души, то есть ее спасение — это жизнь по проповеди Христовой, по Слову Божию. Поэтому главной заботой внутреннего человека должно быть обретение веры в Христа. Имеющий веру уже ни в чем не нуждается, поскольку вера делает его и праведным, и блаженным, и обладающим бесконечным богатством.

Выделяя в Священном Писании *заповеди* и *обетования*, Лютер подчеркивал, что заповеди даны для того, чтобы человек осознал свою духовную немощь и неспособность к добру; это поможет ему обратиться к вере. Верить в Слово Божие значит считать его истинным, праведным и справедливым и тем самым верить Богу себя целиком. Вера сама по себе наполняет душу

---

<sup>1</sup> Лютер М. О свободе христианина [1] // Указ. изд. С. 88.

милостью, свободой и блаженством; душа через веру сочетается браком с Иисусом<sup>1</sup>. Поэтому внутренний человек не нуждается ни в каком законе и ни в каких добрых делах — его праведность и спасение обусловлены самой его верой.

Это учение о значении веры было существенным не только и не столько для этических воззрений Лютера, но и в существенно большей степени для догматики лютеранства, по сути дела целиком выстроенной на основе знаменитого лютеровского принципа *sola fide* — только верой: только вера ведет к спасению. Этим принципом был предопределен один из первых практических шагов Лютера, направленный против папизма — обнародование 95 тезисов<sup>2</sup>, которые по букве своей были направленные против торговли индульгенциями, однако по духу утверждали иной фундамент религиозности. Не Римская Церковь и Папа, ни священники и не церковные обряды обеспечивают, согласно Лютеру, отношение человека к Богу, но исключительно искренне и сознательно принятая человеком вера.

Внутренним человеком не исчерпывается природа человека, которая также телесна, пребывает в земной жизни и в отношениях с другими людьми. Это налагает на человека особые обязательства: «Тут уж нельзя праздно болтаться, но воистину должно тело подвергать посту, бдению, работе и воспитывать его в воздержании...»<sup>3</sup>, — и исполнять их следует не в надежде на обретение праведности, но только ради самой по себе душевной чистоты, «просто из одной свободной любви, дабы угодить Богу»<sup>4</sup>. В этом посвящении себя Богу, то есть полнейшем бескорыстии, проявляется действительная свобода человека.

Как обладатель телесной природы человек нуждается в заповедях и законе — ими, говорит Лютер, пугаются грешники, благодаря им пробуждается раскаяние и становится возможным обращение. Но лишь обетование милости обращает человека к вере.

<sup>1</sup> Там же [12]. С. 93. См. также Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения / Отв. ред. В.В.Соколов; пер. и коммент. Ю.М. Каган. М.: Наука, 1986. С. 393–396. В этом трактате Лютер углубляет это свое положение: Ветхий завет состоит из законов и угроз, в то время, как Новый завет — из обетований и увещаний (Там же. С. 408).

<sup>2</sup> Лютер М. 95 тезисов. С. 3–16.

<sup>3</sup> О свободе христианина [20]. С. 99.

<sup>4</sup> Там же [21]. С. 99.

**Вера и мирские дела.** Лютер таким образом задает новую парадигму человеческого поведения и его оценки: дела и поступки человека оцениваются не по тому, к каким целям они устремлены и к каким результатам они приводят, а по тому, чем они вдохновлены и кто их совершает. «Никогда добро и праведное дело не создадут доброго и праведного человека, но добрый и праведный человек исполнит доброе и праведное дело»<sup>1</sup>. Не добрые дела обуславливают праведность человека, а вера. Благодаря вере человек обретает праведность и оказывается способным творить подлинно добрые дела.

Лютер делит дела человеческие на два вида — на те, которые человек совершает по отношению к собственному телу, и на те, «более важные дела», которые он совершает по отношению к другим людям. Человек живет с другими людьми, и он должен что-то делать, чтобы «с ними общаться и созидать»<sup>2</sup>. Отношения христианина с другими людьми должны строиться так, говорит Лютер, ссылаясь на различные высказывания ап. Павла и разъясняя их, чтобы все, что он ни делал, было полезным другим, о себе же он не должен думать, ибо его вера есть залог его блаженства.

Перенеся критерий оценки поступков в сердце человека, Лютер по-новому поставил вопрос об отношении христианина к *человеческим установлениям* — традициям и обрядам. Само по себе формальное исполнение обряда не может быть основанием для одобрения поступка. Наоборот, в действительно добрых поступках, то есть направленных на служение другим людям и выражающих любовь и заботу к ним, оправдываются человеческие установления, какими бы они ни были. И тогда их исполнение становится свободным — свободным от корысти любого сорта<sup>3</sup>. Эту идею Лютер развивает, разъясняя своим сторонникам, как следует проповедовать Евангелие среди приверженцев католической церкви: прежде всего с уважением к их традициям и привычкам, понимая свою проповедь не как наставление, а как любовное служение<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же [23]. С. 100–101.

<sup>2</sup> Там же [26]. С. 103.

<sup>3</sup> Там же [28]. С. 105–106.

<sup>4</sup> Лютер М. Открытое увещание ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа // Лютер М. Избр. произв. С. 129.



Как внутренний человек живет верой и стало быть во Христе, так внешний, телесный человек по-настоящему живет любовью и стало быть в ближнем своем. В этом, заключает Лютер, и состоит «истинная, духовная, христианская свобода, освобождающая сердце от всех грехов, законов и заповедей, которая превосходит всякую другую свободу, как небо землю»<sup>1</sup>.

**Учение о свободе воли.** Следует иметь в виду, что говоря о свободе, Лютер имеет в виду определенного рода независимость — независимость от плотского и мирского. Только в боговдохновенности и богообращенности обнаруживается действительная свобода человека. Такое понимание свободы Лютер проводит в остро полемическом трактате «О рабстве воли», направленном против «Диатрибы о свободе воле» немецкого гуманиста Эразма Роттердамского (1466–1536). Как видно из названия, лютеровского трактата, он отрицает свободу волю. Отрицает решительно и со страстью. И, наоборот, утверждение свободы воли человека рассматривается как то, что сродни богоборчеству.

Согласно Эразму, стремившемуся к обоснованию возможности свободы воли через тексты Священного Писания, сам факт предписания, идущего от Бога и выраженного в Законе и заповедях, предполагает свободу воли: предписания бессмысленны, если человек потенциально не способен их исполнить. Предписаниями подразумевается, что человек несет ответственность за творимое им зло<sup>2</sup>. Свобода человека невозможна без Божьей благодати, но, и обретший благодать человек должен быть способным осуществить ее. Следуя за Августином, Эразм, подчеркивал, что человеческая воля как бы сотрудничает с благодатью Бога<sup>3</sup>.

Отрицая свободу воли, Лютер изменяет и сам подход к рассуждению, наполняя понятие свободы особым религиозно-ценностным содержанием. Свобода — это качество Бога; в одном месте Лютер даже говорит: свободная воля — это просто имя

<sup>1</sup> О свободе христианина [30]. С. 107.

<sup>2</sup> Эразм Роттердамский. Диатриба о свободе воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 233.

<sup>3</sup> Эразм Роттердамский. Гипераспистес [1] // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 575.

Бога<sup>1</sup>. Свобода — это благо. Всякое благо — от Бога. Значит, человек не может быть свободным иначе, как от Бога, и сам по себе свободой воли не обладает. Воля человека переменчива, но переменчивость не следует называть свободой.

Лютер приводит различные аргументы против свободы воли. Некоторые из них являются сугубо конфессиональными. Например, нигде в Священном Писании не говорится о свободе воли; никто не обращается молитвенно к свободе воли, не поститься для нее и не приносит ей дары и жертвы, — все это делается лишь во имя Бога. Учения о свободе воли, как утверждает Эразм, существовали задолго до того, как явился Христос, а это свидетельствует о том, что они не могут быть истинными. Наконец, коль скоро сам Эразм признает определяющее значение благодати, ни о какой свободе воли человека говорить не приходится. У человека без сомнения есть воля и есть стремления, однако к добру или злу он устремляется не вследствие своего решения, а потому, что его направляет либо Бог, либо сатана.

Против учения Эразма Лютер выдвигает и философские аргументы, имеющие существенное значение для этики. В полемике с Эразмом Лютер повторяет свою идею о том, что заповеди даны человеку для уяснения им своей греховности. Опираясь на слова Павла о познании греха через закон (Рим, 3:20), он подчеркивает: «Слова Закона не для того сказаны, чтобы утвердить силы воления, но для того, чтобы просветить слепой разум, дабы он увидел, что его собственный свет — ничто и воление его не имеет силы»<sup>2</sup>. Затем, Лютер упрекает Эразма в том, что он, подобно многим, смешивает суждения, высказываемые в повелительном и изъявительном наклонении, то есть императивные и описательные. Из предписания не следует никаких описаний. Предписания ошибочно трактовать как описания<sup>3</sup>. Далее, само по себе сослагатель-

---

<sup>1</sup> Лютер М. О рабстве воли. С. 334.

<sup>2</sup> Там же. С. 385.

<sup>3</sup> Там же. С. 386–393. Этот аргумент Лютера приобретает особый интерес в соотнесении с проблемой, поставленной два с половиной столетия спустя Д.Юмом. В ней Юм указывал на ошибочность выведения должностных суждений из описательных суждений (См. наст. изд. С. 104).

ное склонение в суждении, касающемся человеческого поведения, не обязательно указывает на допущение свободы воли, как то стремился показать на многочисленных примерах из Библии Эразм. Слова «если хочешь», «если кто-то хочет», «если ты захочешь» указывают скорее не на возможность свободы выбора, а на желание, причем нереализуемое желание, как, например, в высказывании: «Если ты, Скот, хочешь превзойти Цицерона, то тебе нужна не хитрость, а красноречие»<sup>1</sup>. Более того, Лютер усиливает свой критический аргумент указанием на то, что сослагательное склонение обозначает обусловленность человеческого намерения и человеческой судьбы Божиим промыслом, прямо перетолковывая выражение «если хочешь» таким образом, что субъектом желания оказывается именно Бог, а человеку надо быть таким, в отношении какого у Бога может возникнуть такое желание. Этим толкованием Лютер намерен еще раз показать, что «мы ничего не можем», а «если мы делаем что-то, то это совершает в нас Бог»<sup>2</sup>. В связи с этим Лютер в видоизмененном виде воспроизводит антиномию свободы: человек ни на что не способен и способен на все — он ни на что не способен сам по себе и он способен на все как осененный Божьей благодатью<sup>3</sup>.

Таким образом, Лютер, выходя за рамки антитезы детерминизма и индетерминизма доводит постановку проблемы свободы воли до ее предельной глубины и представляет ее как проблему отношения человека и Бога. Лютер отрицает возможность свободы человека во имя возможности всеведения Бога<sup>4</sup>. Вместе с тем, постулирование предзаданности человеческих решений и действий Священным писанием (либо — в безблагодатности — тьмою) имело значительный этико-философский смысл: настаивая на подотчетности человека трансцендентному авторитету (божественному или сатанинскому) Лютер утверждал его независимость от каких-

<sup>1</sup> См. Лютер М. О рабстве воли. С. 406.

<sup>2</sup> Там же. С. 407.

<sup>3</sup> Большинство аргументов Лютера Эразм с достоинством оспаривает в ответном полемическом сочинении — «Гипераспистес».

<sup>4</sup> Лосский Н. О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное / Вступит. ст., составл., примеч. В. П. Филатова. М.: Правда, 1991. С. 572.

либо земных факторов. Отрицание свободы воли парадоксальным образом оборачивалось утверждением личностной автономии.

Хотя Лютер и прибегает к философским аргументам, вся его аргументация насыщена религиозно-доктринальным пафосом. Включившись в философско-теологический диспут, Лютер последовательно решает приоритетные для себя задачи обеспечения религиозно-морального учения: в конечном счете ему надо показать, что вся программа человеческого поведения задана Священным писанием, человек должен полностью посвятить себя учению Христа и твердо следовать ему в своей мирской жизни. Этим было обусловлено заявление Лютера, подытожившее его речь в апреле 1521 года в рейхстаге в Вормсе, где, вызванный для разъяснения своей позиции, он публично провозгласил доктрину лютеранства: «На том стою и не могу иначе». Это выражение стало крылатым.

Хотя в философском отношении Эразм и Лютер были достойными противниками, по своей жизненной позиции они были разными: Эразм в первую очередь был мыслителем, Лютер — христианским проповедником, идеологом реформации и политиком.

**Этика борьбы.** Во второй половине 1521 года реформационное движение в Виттенберге приняло радикальные формы и к концу года вылилось в ряд насильственных актов, направленных на упразднение католичества. Это подвигло Лютера выступить против насилия, с проповедью христианских, то есть ненасильственных форм религиозно-политической борьбы. В знаменитом «Открытом увещании ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа» («Eine treue Vermahnung zu allen Christen sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung», написанном в декабре 1521 года и опубликованном месяц спустя) Лютер по сути дела впервые переложил христианское учение о непротивлении злу силой на язык политической борьбы.

Уже за год до этого в одном из писем Лютер указывал на несомненную предпочтительность мирных средств борьбы за веру: «Я не хотел бы, чтобы Евангелие отстаивалось насилием и пролити-

ем крови. Слово победило мир, благодаря слову сохранилась церковь, словом же она и возродится, а антихрист, как он добился своего без насилия, без насилия и падет»<sup>1</sup>.

Главный аргумент Лютера против насилия апеллирует к Священному писанию и состоит в том, что правление Папы падет исключительно «посредством слова Христова, то есть его духа, палки и меча Его уст»<sup>2</sup>. Иными словами, Лютер уповает на то, что Бог сам накажет нечестивцев. Христиане же могут внести свой вклад в это дело, идейно противостоя папистам: «слова и сочинения нанесут им больший ущерб, чем оружие и конница»<sup>3</sup>. Обращение к силе и тем более мятежи приносят больше вреда невиновным, чем виновным, и лишь умножают зло. Наоборот, если «действовать при помощи света правды» и всячески распространять Евангелие, вести агитацию против предписаний и институтов папской Церкви, не давать денег «на буллы, свечи, колокола, иконы, церкви» и активно утверждать христианскую жизнь верой и любовью, тогда папский престол будет сокрушен без всяких усилий<sup>4</sup>. Однако удерживая от *мятежа* простых христиан — бюргеров и крестьян, Лютер указывал, что князья, олицетворяющие законную власть, могут противостоять мечом злодеяниям Римской Церкви, и это входит в их обязанность<sup>5</sup>.

Лютер таким образом соединяет в своей стратегии антипапистской борьбы два не равных по значению принципа. Предпочтительной является ненасильственная борьба, и долг всех христиан следовать в этом примеру Христа, противодействуя существующим порядкам. Однако в случае прямых злодеяний противнику следует противопоставить силу. Но это должна быть организованная сила законной власти, которая только и вправе решать вопрос о допустимости и оправданности применения силы.

<sup>1</sup> Письмо к Францу фон Зиккингену, предводителю дворянского заговора. Цит. по: Соловьев Э. Ю. Время и дело Мартина Лютера // Указ. изд. С. 99.

<sup>2</sup> Лютер М. Открытое увещание ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа // Лютер М. Избр. произв. С. 121.

<sup>3</sup> Там же. С. 123.

<sup>4</sup> Там же. С. 126, 127.

<sup>5</sup> Там же. С. 123.

Значение учения Лютера для этики обобщенно можно выразить в следующих положениях. Во-первых, он выстроил теорию поведения и воления в полном соответствии с принятой им картиной мира и органично соответствующей ей нормативной программой, а именно, христианской картиной мира и христианским жизнеучением. Во-вторых, требуя полной приверженности человека (христианина) евангельскому учению, Лютер утверждал автономию личности в мирских делах. В-третьих, на человека возлагалась обязанность осуществить свое предназначение христианина в миру, претворяя высокие нравственные принципы в каждодневной деятельности, в человеческих отношениях и в общественной жизни.

---

## XVII ВЕК

---

### *Рене Декарт*

Французский философ Рене Декарт (René Descartes, латинизированное имя — Картезий, 1596–1650) занимает выдающееся место в истории новоевропейской мысли. Он — великий математик, заложивший основы аналитической геометрии. Ему принадлежат такие важные математические понятия, как «переменная величина», «функция», «импульс силы»; им предложена система координат с взаимно перпендикулярными осями и одинаковым масштабом по осям — «Декартовы координаты» и алгебраическая кривая третьего порядка — «Декартов лист». Выдающийся физик, он сформулировал закон сохранения движения; его теория образования и движения небесных тел из вихревых потоков частиц материи отражена в концепции «вихрей Декарта». В физиологии Декарт ввел представление о рефлексе (знаменитая «дуга Декарта»). Декарт по праву считается основателем философии Нового времени. Радикальный реформатор научной методологии, он заложил краеугольные камни рационализма и продемонстрировал безграничные возможности суверенного разума. Его новаторство в области методологии оказало большее влияние на развитие моральной философии, чем, собственно, его философия морали, далеко идущие замыслы по поводу которой Декарту не удалось реализовать.

Среди его важнейших философских сочинений следует назвать «Рассуждение о методе» («Discours de la méthode», 1637), «Размышления о первой философии» («Meditationes de prima Philosophie», 1641), «Первоначала философии» («Principia philosophiae», 1644),

«Страсти души» («Les passions de l'âme», 1649). Во всех этих произведениях есть замечания, непосредственно касающиеся проблем морали или близкие им. Этические идеи высказываются Декартом также в письмах к принцессе Елизавете, старшей дочери короля Богемии (Чехии). Все эти произведения, как и часть писем к Елизавете, опубликованы в двухтомном русском издании сочинений Декарта<sup>1</sup>.

**Смысл картезианского сомнения.** В понимании морали, как и в теоретическом познании, Декарт рекомендует исходить не из опыта, а из непосредственной достоверности, открывающейся человеку благодаря естественному свету разума. Человек изначально обладает свободой, и от его решения зависит, будет ли он ориентироваться на кажущееся истинным или на истину, будет ли опираться на чужое мнение и веру или на достоверности собственного ума. Главное в познании это преодолеть сомнения и опереться на несомненное. Единственное, в чем человек не может сомневаться, так это в факте своего собственного мышления. На этом основан знаменитый принцип Декарта — *Cogito ergo sum* (Мыслю, следовательно существую). Это положение, согласно Декарту, является «первичным и достовернейшим из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования»<sup>2</sup>. Источник самосознания находится, по Декарту в мышлении, поскольку нигде, как в мышлении, человек не удостоверяет себе самого себя. Собственное мышление не подлежит сомнению.

Но начать решать, что же несомненно, человек может благодаря *свободе воле*. Иными словами, свобода воли предшествует *cogito*. Более того, поскольку идея Бога постигается человеком, то в своем познании Бога человека оказывается зависящим от своей способности произволения. Другое дело, что человек не обретает подлинной свободы, не будучи просветленным знанием Бога, не осознавая собственную свободу воли как дар Бога.

<sup>1</sup> См. Декарт Р. Соч. в 2 т. / Сост., ред., вступит. ст. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989–1994.

<sup>2</sup> Декарт Р. Первоначала философии, § 7 // Указ. изд. Т. 1. С. 316.



Но тем не менее, субъективно человек начинает с самого себя. Эта способность к самоопределению является ключевой для самосознания человека.

Как в познании человек начинает с осознания себя, своей способности к познанию, так в морали человек начинает свой путь с установления первичных правил. Для Декарта здесь важно было показать, что нравственные принципы человека являются результатом не воспитания, не подражания и приспособления. Человек сам формулирует их на основе изучения других людей и самого себя. Стремление Декарта показать, что мораль есть результат лишь интеллектуальной усидчивости человека, его внутренней верности принятым взглядам, как будто бы отвлекало внимание философа от проблемы возможных объективных оснований морали, от понимания морали за рамками личной добродетели, тем более такой, в которой благоразумие оказывается чуть ли ни центральным содержанием. Однако такое впечатление не соответствует существу философии Декарта, мыслившего человека как суверенного в мире людей и вещей, равно и в самой возможности своего существования в этом мире полностью предопределенного Богом. Истинное познание и правильные решения обеспечиваются тем, что способность познания и воления подарены человеку Богом. Но чтобы они могли правильно работать, человек должен своим собственным усилием освободить себя от сомнений и иллюзий эмпирически данного мира.

*Место и значение этики в системе знания.* Место этики в философии как системе знания вообще Декарт определяет в предисловии к «Первоначалам философии». В общем он воспроизводит стоическую модель системы наук. Первую часть философии составляет метафизика, которая исследует начала познания. Вторую часть — физика, исследующая устройство вселенной и природу материи в ее различных проявлениях. Третью часть составляют частные науки. Среди них наряду с медициной и механикой Декарт помещает и этику — как «высочайшую и совершеннейшую науку, которая предполагает полное знание других наук и является

последней ступенью к высшей мудрости»<sup>1</sup>. Этика полагается Декартом именно как наука, и, как всякие науки, она основывается на методе дедукции — универсальном методе научного познания.

Как и стоики, Декарт уподобляет систему философского знания дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а прочие науки, включая этику, — ветви. И отталкиваясь то этого образа, Декарт добавляет, что как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а с ветвей, так и «особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены под конец»<sup>2</sup>. Эту схему знаний Декарт предваряет важным замечанием относительно порядка постижения наук. Прежде, чем приступить к логике, а затем к метафизике, необходимо «составить себе правила морали, достаточные для руководства в житейских делах», поскольку главной заботой человека должна быть «правильная жизнь»<sup>3</sup>. Это — «несовершенная этика», или первая этика. Декарт, как было сказано, так и не дошел до этики как «высочайшей и совершеннейшей науки», но «несовершенную этику» он детально изложил в «Рассуждении о методе», а кратко — в письме к Елизавете от 4 августа 1645 года.

***Правила морали.*** В качестве предварительной, или несовершенной этики Декарт приводит «три или четыре максимы»<sup>4</sup>, которые он в свое время составил для себя и которым следует в жизни. Первое правило следующее: «Повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости божией, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями, сообщаемыми выработанными самыми благоразумными людьми, в кругу которых мне предстояло жить»<sup>5</sup>. В этой максиме и в последующем комментарии утверждаются принципы лояльности (то есть приверженности мнениям и традициям окружения), умеренности

<sup>1</sup> Там же. Предисловие. С. 309.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 308.

<sup>4</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, III // Указ. изд. Т. 1. С. 263.

<sup>5</sup> Там же.

и благоразумия; при этом Декарт предполагает, что бытующие нравы изменчивы и, соответственно, оценки относительны.

Вторая максима Декарта заключается в том, чтобы сохранять неизменную твердость и решительность в своих действиях, следуя «даже самым сомнительным мнениям», раз они приняты мной как правильные<sup>1</sup>. Эта максима также скорее пруденциальна, то есть отражает принцип благоразумия, нежели моральна. Твердость и решительность востребуются с целью избежать колебаний и непоследовательности при принятии и осуществлении решений.

Третья максима гласит, что следует «всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли»<sup>2</sup>.

«В завершение этой морали», как говорит Декарт, он «решил рассмотреть различные занятия людей в этой жизни, чтобы постараться выбрать лучшее из них»<sup>3</sup>. Принимая во внимание замечание Декарта о «трех или четырех максимах», признаем последнее в качестве четвертой максимы, хотя очевидно, что она возвращает нас к первой максиме.

Как и в первых двух максимах, в двух последних принцип благоразумия доминирует: человек должен знать свои возможности, понимать их ограниченность и не желать большего, чем может быть ему доступно согласно природе и учиться на опыте других.

Эти максимы Декарт выработал для себя в качестве житейского фундамента для последовательного и расширяющегося познания, чтобы ничто в этой жизни не могло отвлечь его от приумножения знаний и открытия все новых истин. Важно отметить, что, во-первых, этими максимами Декарт дополнил сформулированные прежде четыре правила мышления, а, во-вторых, эти максимы были поставлены им рядом с «правилами религии».

В письме к Елизавете, написанном восемь лет спустя, Декарт, хотя и ссылается на «Рассуждение о методе», формулирует эти

---

<sup>1</sup> Там же. С. 264

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 265.

максимы несколько иначе. Изменению подверглась в особенности первая максима: в ней теперь указывается, что следует не присматриваться к решениям и поступкам других людей, а, насколько это возможно, «пользоваться своим умом с целью познать, как он [человек] должен или не должен поступать при всех без исключения жизненных обстоятельствах»<sup>1</sup>. В этой версии первая максима морали близка первому методическому правилу, сформулированному в «Рассуждении» же: «Никогда не принимать за истинное ничего, что я не признавал бы таковым с очевидностью»<sup>2</sup>. Вторая максима уточняется таким образом, что приверженность разуму обосновывается необходимостью противостоять страстям и вожделениям. В этом стоически настроенный Декарт усматривал действительное проявление добродетели. Третья максима состоит в том, что следует понимать пределы своей власти и устремлять свои желания за пределы того, на что распространяется наша компетенция. Добродетель таким образом проясняется как «привычка души»<sup>3</sup> не желать благ, получение которых от нас не зависит и всегда поступать по совести. Эти правила не предохраняют вообще от ошибок; но во всяком случае они предотвращают ошибки, вину за которые нам следовало бы взять на себя. Они обеспечивают приверженность человека добродетели и, стало быть, наивысшее благополучие, которое и заключается в сознании исполненной добродетели.

Эту мысль Декарт подтверждает и в трактате «Страсти души»: «Чтобы наша душа была удовлетворена, она должна лишь неуклонно следовать стезей добродетели»<sup>4</sup>. В чем заключается стезя добродетели? — В том, что человек все делает по совести или, что то же, делает лишь то, что считает наилучшим.

Декарт, таким образом, настаивая на необходимости подчинения страстей разуму, полагает и начало морали в интуиции — интеллектуальной интуиции. С ее помощью человек с очевидно-

<sup>1</sup> Декарт — Елизавете, 4 августа 1645 года // Указ. изд. Т. 2. С. 507.

<sup>2</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, II // Указ. изд. С. 260.

<sup>3</sup> Идея добродетели как «привычки души» (высказанная Аристотелем и воспринятая ранними стоиками), высказывается и в «Страстях души» (§161 // Указ. изд. Г.1. С. 552).

<sup>4</sup> Там же, §148. С. 546.

стью постигает добро и зло, наблюдая за поступками других людей, оценивая эти поступки сообразно тому благу и злу, которое они приносят ему самому или другим людям и практикуя в отношениях с другими то, чего желал бы от других людей.

Образ добродетели дополняется в трактате «Страсти души» небольшим рассуждением Декарта о природе любви. Последовательно отделяя любовь от познания, он отводит ей место именно в сфере страстей. При этом он сохраняет существенное для европейской мысли понимание любви как воплощенной целостности, в которую человек включает наряду с собой и другого человека. Этим любовь отличается от ненависти, при которой человек воспринимает себя как целое, совершенно отделенное от другого. Любовь, по Декарту, бывает двух видов: любовь-благожелательность и любовь-вожделение. В любви-благожелательности человек относится к другому бескорыстно и желает любимому добра; другой представляет для благожелательно любящего ценность саму по себе. По интенсивности проявления этих коммуникативных характеристик Декарт различал любовь-привязанность (объект любви ценят меньше, чем себя), любовь-дружбу (другого ценят наравне с собой) и любовь-благоговение (объект любви ценят больше самого себя)<sup>1</sup>.

Однако в чем заключается добро и зло и каково ценностное и императивное содержание того, что постигается интуицией в сфере морали, Декартом не раскрывается. Декарт именно не затрагивает этих вопросов и не обращается к специфическим проблемам моральной философии. Это следует констатировать, чтобы предостеречь от однозначных морально-философских интерпретаций учений Декарта о методе или о природе человека.

***Проект совершенной этики.*** Декарт, как было отмечено, не подошел к совершенной этике, необходимость которой была им подтверждена в предисловии к «Первоначалам философии». Однако в этом трактате содержатся суждения, позволяющие предположить, чему должна быть посвящена высшая этика. Ключ к этому

<sup>1</sup> Там же, §83. С. 516–517

находим в § 37, в котором утверждается, что высшее совершенство человека проявляется в свободе действий или волений<sup>1</sup>. Сама по себе свобода — прекрасна. Однако она может вести к поступкам, которые заслуживают либо похвалы, либо порицания. Значит, в проекции к поступкам свобода амбивалентна. Совершенство свободы воли предопределено Богом, благодаря которому человек и обладает этой способностью. Свободно определяясь в отношении добра, человек обнаруживает свое высшее предназначение; выбирая зло — свою низшую, то есть страстную природу. «Диалектика божественного и человеческого», говоря словами Н.А. Бердяева, могла бы составить содержание совершенной этики Декарта.

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Первоначала философии. С. 328.

## *Бенедикт Спиноза*

Нидерландский философ-пантеист Бенедикт (Барух) Спиноза (Baruch/Benedict Spinoza, d'Espinoza, 1632–1677) по сути осуществил картезианский этический проект, заложив основы развернутой этики совершенства. Рожденный в семье евреев-сефардов (выходцев из Испании), Спиноза получил образование в раввинской школе, где подавал исключительные надежды как будущий ученый-талмудист. Первоначальное философское образование Спиноза получил на книгах еврейских и арабо-мусульманских философов. Однако постепенно он увлекается неортодоксальными взглядами, а потом и вовсе отходит от иудаизма, обратившись в протестантизм. В 23 года он был обвинен в ереси и подвергнут исключению из еврейской общины, спустя несколько лет, обвиненный в нарушении благочестия и морали, он получит предписание от муниципалитета Амстердама, поддавшегося на ходатайство еврейской общины, навсегда покинуть город. К тому времени он уже приобщился к европейской философии и изучил многих древних, средневековых и новых философов — Декарта, Николя Мальбранша (Nicolas Malebranche, 1638–1715), Томаса Гоббса; участвовал в деятельности христианских кружков, объединявших свободомыслящих интеллектуалов Амстердама. Большое влияние на молодого Спинозу оказали взгляды Джордано Бруно; в частности, под влиянием Бруно складывается мистический пантеизм Спинозы<sup>1</sup>. Философ зарабатывал себе на жизнь сначала уроками древнееврейского, а потом главным образом шлифовкой линз. Это не мешало ему всегда оставаться в гуще интеллектуальной жизни. Его посещали студенты университета. Однажды он получил от курфюрста (принца) Пфальца приглашение принять кафедру философии в Гейдельбергском университете, от которого отказался, не желая утратить свободу мысли. При жизни Спиноза не публиковал своих произведений, опасаясь политических преследований.

---

<sup>1</sup> Об источниках мировоззрения Спинозы см.: Виндельбанд В. История Новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1. От Возрождения до Просвещения. М.: Терра – Книжный клуб; Канон-Пресс-Ц, 2000. С. 218–226; а также Виндельбанд В. Памяти Спинозы // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юристъ, 1995. С. 83, 86.

Главные произведения Спинозы — «Трактат об усовершенствовании разума» («Tractatus de intellectus emendatione», 1661), «Основы философии Декарта» («Renati des Cartes Principiorum Philosophiae», 1663), «Богословско-политический трактат» («Tractatus Theologico-Politicus» 1670), «Политический трактат» («Tractatus Politicus», 1677), «Этика» («Ethica», 1677) над которой Спиноза работал с 1663 по 1675 годы. Важное значение для понимания наследия Спинозы имеет обширная переписка<sup>1</sup>. Эти произведения, за исключением трактата о декартовской философии, были опубликованы в переводе на голландский (писал Спиноза на латыни) в 1678 году. Фактически тут же они были подвергнуты официальному запрету на несколько десятилетий. Проклятый в молодости еврейской общиной, вызывавший недовольство у христианских ортодоксов, Спиноза в течение столетия после своей смерти был предметом сначала яростных нападок, а затем забвения. Лишь благодаря немецким просветителям XVIII века его имя заняло подобающее место в истории мысли.

**Базовые философские представления и метод.** «Этика» Спинозы представляет собой самое оригинальное в истории философии произведение с таким названием. Во-первых, она построена по «геометрическому методу», и все ее содержание распределено по определениям, аксиомам, теоремам, леммам, доказательствам, короллариям (следствиям) и схолиям (пояснениям). Все эти мыслительные формы строго иерархизированы: теоремы формулируются на основе определений и аксиом, они доказываются: в доказательствах есть ссылки на теоремы, доказанные ранее; теоремы имеют следствия. Некоторые части трактата (а их всего пять) заключаются разъясняющими определениями или прибавлениями (что несколько нарушает строгость избранного Спинозой метода изложения). В завершение четвертой части Спиноза признает, что изложенное им нелегко охватить единым

---

<sup>1</sup> Основные философские работы Спинозы и его избранная переписка опубликованы, в том числе современных изданиях. 1. М.: Госполитиздат, 1957. С. 324.



взором, аргументы разбросаны по тексту, поскольку для него порядок доказательства был важнее содержательной последовательности, и чтобы компенсировать возникающие из-за этого неясности, он резюмирует основные положения этой части в тридцати двух афоризмах. Таковы издержки того, что Спиноза в манере своего времени называл «геометрическим методом». Впрочем, и содержательный анализ доказательств обнаруживает декоративность примененной формы: выстраиваемые им доказательства недоказательны, а рассуждения не свободны от интуиций, использование которых не только не проясняется, но и не оговаривается.

Во-вторых, «Этика» Спинозы охватывает не только этику в обычном ее понимании, но почти всю его философию. Подлинно философская новаторность выразилась не в методе изложения, а в переосмыслении философской проблематики. Философия может быть представлена как этика, если этика понимается как наука об обретении человеком совершенства, а совершенство мыслится как соединение человека с первоосновой бытия. Это мы и имеем у Спинозы: отождествив Бога с природой, он с помощью геометрического способа изложения вывел из идеи Бога все содержание человеческого познания. Последнее должно быть направлено на познание природы, или Бога — через познание человеком собственных телесных и душевных сил. Поэтому учение о Боге является для Спинозы введением в учение о душе и свободе. Подлинная же свобода выражается в *интеллектуальной любви к Богу* (*amor Dei intellectualis*)<sup>1</sup>.

Так что «Этика» Спинозы, по справедливой характеристике Макса Шелера, это «не учение о нормах человеческого поведения, жизни и волеизъявления, а “техника очищения духа и сердца для познания Бога”... — это книга для *спасения человека*»<sup>2</sup>. Этика, по Спинозе, это практическая наука, призванная предоставить человеку средства, ведущие к исполнению фундаментального императива — *будь свободным*.

<sup>1</sup> Спиноза Б. Этика [V. Т. 32, королларий] / Пер. с лат. Н.А.Иванцова // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2-х т. / Общ. ред. и вступит. ст. В.В. Соколова. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1957. С. 610.

<sup>2</sup> Шелер М. Спиноза // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 62.

**Высшее благо и цель жизни. Правила подготовительной морали.** Эту философскую и методологическую установку Спинозы уже легко проследить в ранней работе — «Трактате об усовершенствовании разума», посвященном, как это видно по названию, выработке метода познания. Трактат начинается с прояснения вопроса о высшем благе. Спиноза не принимает расхожие представления о высшем благе, связывающие последнее с «богатством, славой и любострастием»: они недостоверны, поскольку не обеспечивают постоянной и высшей радости, с чем, собственно, и должно быть связано высшее благо. Цель человеческой жизни должна состоять в достижении высшего блага, а также в том, чтобы и другие люди имели возможность его достичь. Поэтому необходимо: а) стремиться к постижению природы, б) образовать и поддерживать сообщество, способствующее постижению людьми природы, в) разрабатывать моральную философию и теорию воспитания, г) развивать медицину для поддержания здоровья и д) использовать механику как средство облегчения жизни.

Однако все это возможно лишь при условии, что разум человека очищен (от ложных идей) и свободен для постижения истины, при котором только и возможно высшее совершенство. Все науки должны быть направлены на эту вполне практическую цель<sup>1</sup>. Для ее реализации необходимы определенные условия. Проясняя эти условия, Спиноза формулирует, по примеру Декартовой «предварительной этики», «некоторые правила жизни», призванные отсеять все, что мешает достижению высшей цели. Так, необходимо, насколько это возможно, говорить и делать так, как принято вокруг; допускать наслаждения, лишь насколько они не вредят здоровью, а к материальным благам стремиться лишь для поддержания жизни. Обыденные представления о благе не обязательно отвергать напрочь; однако последние должны быть приняты лишь для обеспечения житейского благополучия, как средство существования в обществе и среди людей. Следование этим правилам создает условия для главного — для усовершенствования разума.

<sup>1</sup> Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума / Пер. с лат. Я.М.Боровского // Указ. изд. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1957. С. 324.

В «Этике» Спиноза развивает это свое представление. Прежде, чем обратиться к высшей цели — познанию своей природы, человеку следует «принять правильный образ жизни или твердые начала для нее». Здесь в качестве основного правила Спиноза устанавливает уже не правила благоразумия, а собственно нравственное правило: на ненависть, гнев и презрение к себе отвечать любовью и великодушием; так поступает живущий по законам разума<sup>1</sup>. Тем самым Спиноза отходит от предполагаемого им прежде под влиянием Декарта деления подготовительной и возвышенно-совершенной морали. Переход от первой ко второй постепенен. Чтобы быть готовым к этому, надо постоянно размышлять о том: а) как в разных случаях обиде противопоставлять великодушие, б) в чем польза и благо «взаимной дружбы и общего единения», в) как «присутствием духа и мужеством» противостоять страху, г) что в каждой вещи может быть предметом удовольствия с тем, чтобы определяться в своих поступках фундаментальными стремлениями<sup>2</sup>. Отсюда следует и то, что важнейшими добродетелями для жизни среди людей Спиноза считал *мужество* и *великодушие*<sup>3</sup>.

Собственно нравственная программа Спинозы раздваивается на отношения человека к самому себе и к другим людям. Человек должен любить себя. Это себялюбие особого рода: любить себя, это значит стремиться к полезному для себя. И это должно быть «действительно полезное», то есть ведущее к возможно большему совершенству. Так же и добродетель заключается в заботе о самом себе — в самосохранении, на котором и покоится счастье. Подлинное счастье возможно лишь в совершенстве. Поэтому «добродетели должно искать ради нее самой и [...] нет ничего лучше ее или полезнее для нас, ради чего должно было бы к ней стремиться»<sup>4</sup>. Любовь к себе не означает безразличия к другим. Человек не может жить в одиночестве. Разум человека развивается благодаря тому, что обращен вовне, на то, что полезно человеку и согласно с его природой. Более всего человеку полезен другой

<sup>1</sup> Там же [IV. Т. 18, схолия]. С. 538.

<sup>2</sup> Там же [V. Т. 10, схолия]. С. 597–598.

<sup>3</sup> См. также: Там же [V. Т. 41]. С. 616.

<sup>4</sup> Спиноза Б. Этика [IV. Т. 18, схолия]. С. 538.

человек, поэтому люди, утверждает Спиноза, «не могут желать для сохранения своего существования ничего лучшего, как того, чтобы все, таким образом, во всем согласовались друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело, чтобы все вместе, насколько возможно, стремились сохранять свое существование и все вместе искали бы общепользнего для всех»<sup>1</sup>. Таким образом любовь к себе замыкается на стремление к другому и единение с другим: руководствуясь разумом и желая себя пользы, человек не может не желать того же другим людям. В этом — предпосылка справедливости, верности и честности. Далее, почти в десяти теоремах (19–28 части IV) Спиноза представляет эти правила в виде принципов человеческой природы, описательно, а по сути — как принципы должного поведения. Тем самым выстраивается целостная нравственная программа, в которой первичные правила — это правила благоразумия, которые дополняются и обогащаются правилами великодушия. Актуализация этих правил требует от человека постоянного размышления об опыте человеческих взаимоотношений.

**Добро и зло.** Понятие фундаментального, или первичного стремления существенно для антропологии и этики Спинозы. Это — *стремление к самосохранению*<sup>2</sup>. Оно от природы заложено в каждом индивиде. Обращение к инстинкту самосохранения в качестве объяснительного принципа человеческого поведения было для Спинозы выражением его принципиального антитеолологизма. Природа не имеет цели; природа есть причина самой себя (*causa sui*). Этот тезис знаменовал радикальный разрыв со средневековой схоластикой.

Инстинктом самосохранения определяется и понимание человеком добра и зла. Добро и зло не являются самостоятельными,

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же [III. Т. 22, кор.]. С. 541. В этом учении Спиноза, как и в других частях своей философии, опирался на Декарта, который, в свою очередь, развивал традицию, идущую от мыслителей Возрождения — Бруно, Томмазо Кампанеллы (1568–1639), однако в особенности Бернардино Телезио (1508–1588), который рассматривал самосохранение движущей силой всего бытия, а цель его видел в самосовершенствовании.

объективными ценностями, эти представления — результат рефлексии человека относительно испытываемых телом и переживаемых душой внешних воздействий. В связи с этим следует отметить, что этика Спинозы носит натурфилософский (то есть этическое учение совпадает с учением о природе), но не натуралистический характер. Стремление к самосохранению заложено в человеке от природы. Однако оно не выполняет адаптивную функцию, оно не есть проявление сущего. Наоборот, его раскрытие есть результат самопознания и самоосвобождения, освоения индивидом своей сущности.

В «Этике» можно встретить различные высказывания о добре и зле, которые, взятые сами по себе, в отрыве от более широкого концептуального контекста, могут быть интерпретированы как раз в духе вышеприведенных расхожих представлений о высшем благе. Однако надо иметь в виду, что, говоря об инстинкте самосохранения, которым предопределено понимание человеком добра и зла, или о том, что эти определения совпадают с определением приятного, полезного и неприятного, вредного, Спиноза исходит из представления о природе человека как модусе Природы, или Бога. В этом смысле человеческая природа потенциально божественна и естественна, надо лишь дать ей проявиться в своей изначальной определенности. Таким образом, ключевым является определение *добра* как «того, что составляет для нас... средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы», а *зла* как того, что препятствует этому<sup>1</sup>. Поэтому добро приятно и полезно. И только в соотношении с этим следует понимать знаменательное высказывание Спинозы: «Мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его»<sup>2</sup>. Спиноза говорит здесь о желании как выражении самой сущности человека, в природе которого укоренено стремление к самосохранению.

<sup>1</sup> Там же [IV, Предисл.]. С. 524.

<sup>2</sup> Там же [III, Т. 9, сх.]. С. 464.

Соответственно, в соотношении с высшим благом определяется и добродетель: поскольку «высшее благо для души есть познание Бога», то «высочайшая добродетель — познавать его»<sup>1</sup>. Добродетель представит, таким образом, в качестве способности разума или выражения разума и только как таковая она определяется Спинозой как действие и образ жизни, основанные на «стремлении к собственной пользе»<sup>2</sup>.

В этом же контексте следует понимать различные замечания Спинозы, согласно которым добром является то, что ведет к согласию между людьми, к общественной жизни, к общему благу и т.д.<sup>3</sup> и которые, взятые сами по себе, могут быть ошибочно представлены в утилитаристском свете. В связи с этим Спиноза переосмысливает и сентенцию, известную под названием «золотое правило»: «Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания Бога достиг он»<sup>4</sup>. И это так, потому что «следующий добродетели», это, по Спинозе, тот человек, который руководствуется разумом, тот, для кого благом является познание. В тезисе о том, что человек желает того другим людям и содействует тому в них, что полезно для него, не следует отыскивать разумно-эгоистическую установку. Ведь каждый человек в своей сущности выражает божественную природу; так что добродетельному, то есть познавшему свою собственную сущность, достаточно в отношении с другими делать то, что он сам предпочитает: тем самым он будет содействовать и благу других. Наряду с названными выше великодушием и мужеством Спиноза выделяет добродетели благочестия и заботы об общем благе, а затем и щедрости, милосердия, стыда, скромности, — то есть те, которые содействуют достижению и сохранению согласия между людьми.

**Свобода.** На пути познания преодолевается рабство и обретается свобода. О каком рабстве говорит Спиноза? — О рабстве человека самому себе, о его бессилии в укрощении и ограничении своих аффектов, то есть преходящих эмоциональных состояний, оказывающих воздействие на решения и поступки людей, независимо от их созна-

<sup>1</sup> Там же [III. Т. 28]. С. 543.

<sup>2</sup> Там же [III. Т. 24]. С. 541–542.

<sup>3</sup> См. напр., там же [III. Т. 40]. С. 556.

<sup>4</sup> Там же [IV. Т. 37]. С. 550.

ния. Аффекты возникают от внешних вещей и событий или от мимолетных внутренних состояний, и они способны отвергнуть сознание от первичного и естественного стремления человека — стремления к самосохранению. Таким образом, рабство человека заключается в его неспособности управлять своими эмоциями и принимать решения в соответствии со своей природной склонностью и разумом.

Сравнивая раба и свободного, Спиноза характеризует их так: «Первый помимо воли делает то, чего совершенно не знает; второй следует только самому себе и делает только то, что он признает главным в жизни и чего вследствие этого он всего более желает»<sup>1</sup>. Свободный руководствуется одним только разумом и потому следует своей природе. Чтобы принимать правильные решения, человек совершенствует свой разум и познает свою природу, а через нее и природу Бога.

Поэтому Спиноза отрицал свободу воли и свободу выбора. У человека не бывает ситуации выбора между двух благ. Его выбор ограничен возможностью выбрать то, что предопределено ему природой, или предаться аффекту. Склониться к аффекту нельзя сознательно, значит следование аффекту несвободно. Свобода заключается в самоопределении в соответствии с природой. Поэтому свобода есть познанная необходимость. Но быть свободным, значит воплощать в своей жизни божественно-рациональную, или рационально-естественную необходимость.

Свобода, стало быть, заключается не в индивидуальном самопроизволении, свобода — это элемент самой природы, разновидность природной необходимости. Соответственно и понятия добра и зла наполняются Спинозой новым содержанием — это понятия, отражающие аффекты радости и печали, благодаря которым, если они познаны, человек получает возможность соотносить свои деяния с законами природы и, освободившись от рабства, возвышаться к совершенству. В этом в тенденции и состоит блаженство.

Это положение Спинозы заслуживает внимания: он настаивает на необходимости обуздания аффектов. Однако речь идет о «слепых», то есть не познанных разумом аффектах. Положительные

---

<sup>1</sup> Там же [IV. Т. 66, сх.]. С. 575.

аффекты, тем более познанные, оказываются мощной силой противостояния «слепым» аффектам; только посредством аффектов можно укротить аффекты<sup>1</sup>.

Как в определении добра и зла, в определении блаженства Спиноза высказывает в последней теореме трактата сентенцию, кажущуюся парадоксальной ригористичному и подверженному тирании долга уму: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того, что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти»<sup>2</sup>.

Как же получается, что блаженство — не награда за добродетель, то есть за обузданность страстей, в то время как только в обуздании своих страстей человек достигает блаженства? В ответе на этот вопрос заключается центральная идея Спинозовского учения о совершенствовании. Человек приближается к блаженству на пути познания Бога. Причем это не сухая исследовательская работа, но эмоционально насыщенная и страстная любовно-интеллектуальная устремленность к Божеству. Он продвигается по пути познания, обуреваемый желанием соединения с истиной. Чем более приближается он к ней, тем сильнее его способность контролировать свои аффекты и управлять ими с помощью разума. Поэтому в процессе познания происходит и нравственное возвышение человека.

Как ни была бы грандиозна философская система Спинозы, развернутая в «Этике», раскрываемая его этикой моральная жизнь человека одномерна, если не сказать, проста. Человек самой природой оказывается предназначенным добродетели и блаженству. Его задачей оказывается не оступиться и достойно пройти заданный путь. Отрицая свободу воли по причине отсутствия самого предмета свободы, Спиноза проявляет удивительную нечуткость к действительному драматизму и противоречивости моральной жизни человека. Неразумие — вот единственная, согласно Спинозе, причина человеческой порочности; столкновение интересов как реальный источник коммуникативных и гражданских коллизий не были приняты им во внимание.

<sup>1</sup> Там же [IV. Т. 7]. С. 530.

<sup>2</sup> Там же [V. Т. 42]. С. 617.



## Гуго Гроций

Голландский правовед, философ, теолог Гуго Гроций (Hugo Grotius, 1583–1645) является признанным основателем концепции международного права, построенного на принципах естественного права. Получив замечательное домашнее образование, он в 11 лет поступил в Лейденский университет. В 16 лет благодаря своим выдающимся способностям добился степени доктора права и был допущен к юридической практике, которой, впрочем, никогда не занимался, целиком посвятив себя общественно-политической и литературной деятельности. В 18 лет Гроций был назначен официальным историографом Парламента Нидерландов. Вовлеченный в религиозно-политические противостояния своего времени, Гроций был осужден в 1618 году на пожизненное заключение, однако, проведя в заключении около трех лет, осуществил побег. В последующие годы жил во Франции и Швеции. Гроций — автор ряда юридических и религиозных трактатов, основанных на богатейшем материале античной, богословской и юридической литературы. Наибольшую известность принес Гроцию фундаментальный трактат «О праве войны и мира» (*De Jure Belli ac Pacis*, 1625). Именно этот великий труд, создававшийся в первый период Тридцатилетней войны, лег в основу европейского международного права. Продолжая традицию, идущую от Августина, Фомы Аквинского, Франсиско Суареса и многих других средневековых теологов и юристов, Гроций подробно разрабатывает в этом трактате многие этико-правовые проблемы войны и мира, в частности, оснований и именно, справедливых оснований, для начала войны<sup>1</sup>.

Гроций — родоначальник новоевропейской школы естественного права, которая оказала большое влияние на развитие моральной философии. Свое учение об обществе, праве и нравственности Гроций строит независимо от религиозной доктрины, основывая его исключительно на разуме.

---

<sup>1</sup> О месте Г. Гроция в традиции теории справедливой войны см. Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры / Под ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р. Апресяна. М.: Гардарики, 2002.

*Три источника нормативного анализа. Концепция естественного права.* Свое рассуждение Гроций проводит в трех плоскостях, соответствующих трем источникам правовой мысли. Это — естественное право, ветхозаветный закон и новозаветные «правила нравственной добродетели»<sup>1</sup>.

В понимании естественного права Гроций опирается на античную традицию, идущую от Сократа, Платона и Аристотеля и законченным образом выразившуюся у поздних стоиков и Цицерона. Античные авторы, по мнению Гроция, говорили именно на языке естественного права и мыслили по этой логике. Это традиция, согласно которой право укоренено в природе человека, и основополагающие правовые принципы выводятся из первичных характеристик человека как животного социального, разумного, общающегося, формулирующего правила, выражающего свои чувства, познающего и т.д. Только человеку присущи «стремление к спокойному и руководимому собственным разумом общению человека с себе подобными»<sup>2</sup>, действия согласно общим, то есть принятым между людьми, правилам, способность высказывать суждения «для оценки того, что способно нравиться или причинять вред как в настоящем, так и в будущем»<sup>3</sup>. Гроций понимает право как социальный институт, обеспечивающий суверенность личности и соблюдение справедливости (в том числе в виде наказания виновных). Естественное право предполагает особый порядок справедливости. С одной стороны, он выражается в том, что распределение благ между людьми производится в соответствии с их положением, способностями и достоинством; с другой — справедливость утверждается в исполнении обязательств, накладываемых признанием за другими прав; невыполнение обязательств знаменует несправедливость.

Естественное право обусловлено и потребностями человека, его стремлением к пользе, которое наилучшим образом осуществляется в совместной деятельности, без которой человеку не выжить,

---

<sup>1</sup> Гроций Г. О праве войны и мира [Пролегомены, XLVIII] / Пер. с лат. А.Л. Саккетти; под общ. ред. С.Б. Крылова. М.: Гбсюрлитиздат, 1956. С. 57.

<sup>2</sup> Там же [Пролегомены, VI], С. 45.

<sup>3</sup> Там же [Пролегомены, VIII]. С. 46.

поскольку человек ограничен в своих силах и способностях, и лишь посредством кооперации и сотрудничества он может компенсировать свою природную беспомощность.

Естественное право традиционно противопоставляется Гроцием государственному праву, устанавливаемому людьми — государями, законодателями. Государственное, или — в более поздних терминах — позитивное право также ориентирует людей на пользу, по крайней мере, оно утверждается ради чьей-то пользы. И это роднит позитивное право с правом естественным. Но в государствах, в общественных объединениях эта польза все более предстает как интерес, причем интерес, не столько соединяющий, сколько разъединяющий людей. В государственном праве одним интересам может отдаваться приоритет в ущерб другим интересам.

Традиция естественного права, а Гроций развивал одну из ранних либеральных версий этой традиции, важна не только для политической философии и правовой мысли. Она важна и для моральной философии, поскольку представления о естественном праве явились одним из важнейших теоретических источников для развития в Новое время понятия морали. Важные для понимания морали характеристики универсальности (всеобщности), автономии, равенства, обоюдности и другие заданы именно традицией естественного права.

Укоренное в природе человека, естественное право не нуждается, считал Гроций, в чьей-либо санкции, даже божественной. Тем не менее, оно предопределено Богом. Естественный и божественный законы близки, но не совпадают. Законы Моисея воплощают в себе естественное право, они также содержат в себе принципы общительности, благоразумия и справедливости. Однако особенность ветхозаветного закона в том, что он дан Богом, его принципы подчинены воле Бога, а не природе или человеческому разуму; другое дело, что осуществляются они через решения и действия людей. Для понимания ветхозаветного права важно знание того, что говорили еврейские ученые, знатоки еврейского языка и древних еврейских обычаев.

Еще один источник правовой мысли — Новый Завет. Гроций не согласен с теми, кто считал, что с принятием Нового Завета Ветхий Завет оказывается утратившим силу. Евангельские заповеди аналогичны законам Моисея; ветхозаветные законы трансформируются в новозаветные в процессе исторического возвышения этико-правовых условий жизни человека. В Новом Завете принимаются правила, данные в Ветхом Завете, но к ним также прибавляются новые. Хотя Гроций интерпретирует евангельскую этику в духе естественного права, он постоянно подчеркивает свою приверженность Новому Завету, утверждая, что именно он является непосредственным источником для понимания того, что дозволено христианину. Как для понимания ветхозаветного закона важно наследие еврейских ученых, так для понимания христианских заповедей важно понимание соборных канонов, которые представляют собой систематизированные извлечения из божественных законов, «приспособленных к встречающимся случаям»<sup>1</sup>.

Все три способа нормативного мышления оказываются в рассуждениях Гроция тесно связанными. Тем не менее, развивая свои рассуждения в проекции к этим нормативным традициям, Гроций считает важным для себя уяснить соотношение естественных и установленных божественным авторитетом законов. При этом подспудно он показывает, что люди не всегда правильно интерпретируют божественные законы. В конечном счете божественные законы не могут не совпадать с естественными законами. Значит, принимая попытку научного изложения юриспруденции, а Гроций справедливо полагает, что ему в этом деле принадлежит честь первопроходца, необходимо отделить человеческие установления от тех, что вытекают из самой природы. Только естественное право как неизменяемое, вечное, не зависящее от человека и должно быть предметом научной теории права. Для Гроция, озабоченного в первую очередь правовыми проблемами войны и мира, естественное право — это и единственно действенное средство поддержания справедливости перед лицом войны и в войне, то есть в условиях, когда не действуют человеческие законы и бессильны суды.

<sup>1</sup> Там же [Пролегомены, LI]. С. 57.

*Этический синтез.* По большому счету, Гроций пытается примирить возвышенную христианскую этику самоотречения с активной и практически ориентированной жизнью в миру. Эта попытка могла быть успешной лишь на основе совмещения различных моральных традиций. Гроций последовательно пытается доказать единство нравственных систем Моисея и Иисуса. Но основа этого единства, по Гроцию, задается естественным правом.

Гроций не ведет отвлеченных рассуждений. Предмет его исследования жестко определен: право войны и мира. По этому поводу и проясняется его видение этики, существенно иной по сравнению с той, что принята в христианской традиции.

Ключевым для него становится вопрос о допустимости применения силы. Устанавливая значимость суверенности социального субъекта, необходимо определить, как эта суверенность может быть защищена. Это — моральная проблема, поскольку ее решение зависит от самих людей. Война в этом смысле является наиболее типичной ситуацией: во время войны не существует общих судов, и конфликтующие стороны сами должны определять меру справедливости своих решений и действий. Согласно естественному закону, говорит Гроций, при необходимости отстаивания справедливости и при исчерпанности всех мирных средств или невозможности применения мирных средств, использование силы не только морально допустимо, но и законно.

В ситуации непосредственной угрозы жизни, своей или близких, возможности выбора у человека суживаются до предельной дилеммы: защищаться или умереть, и ее разрешение определяется ценностью жизни. Жизнь — всегда приоритетная ценность. Так что, например, если надо выбирать между жизнью и свободой, по предписанию здравого рассудка надо выбрать жизнь, которая дороже свободы.

Гроций разделяет право силы и произвол. Применение силы естественно против угрожающей силы из предусмотрительности и заботы о себе, а также о тех, на кого распространяются наши обязанности попечения и заботы. Сила законна если она не нарушает чужого права, то есть если это сила, ограниченная правом и поставленная на службу праву. Ограничение касается в первую очередь целей, ради которых применяется сила, или причин, из-за которых ее можно применить.

Существует три типа причин, оправдывающих применение силы: а) самозащита, б) возвращение имущества, в) наказание. Все эти цели связаны с сохранением status quo и, в частности, статуса самого индивида, легитимизированного существующим порядком вещей. Такова естественно-правовая точка зрения: в естественном праве забота о собственной безопасности значительно важнее уважения к общему благу. В этом естественном праве противостоит закон любви, который не допускает нанесения ущерба другим ради собственной безопасности; более того, «любовь зачастую внушает, иногда же повелевает предпочитать своему личному благу благо многих»<sup>1</sup>.

Обосновав допустимость применения силы, то есть показав, что достижение нравственно оправданных целей возможно с использованием силы, Гроций отдельно оговаривает *ограничения*, за рамки которых применение силы выходить не должно, то есть устанавливает меру силовых средств. Этому вопросу посвящена значительная часть — почти вся третья книга — его трактата. Гроций вводит различные по содержанию ограничения на применение силы; при этом этические ограничения оказываются для него значимыми наряду с пруденциальными и прагматическими.

Гроций последовательно противопоставляет принципам естественного права принципы христианской этики — этики милосердия и человеколюбия. Этим противопоставлением старая этика не отвергается и не умаляется — таким образом лишь задается перспектива человеческого возвышения в праве и достоинстве. Гроций разделяет точку зрения, что естественно право, закон Моисея и христианский закон, — все были даны Богом (естественное право — неявно) в развитие одного другим по мере прогресса человечества. Однако более развитый закон не отрицает, но уточняет и ограничивает закон менее развитый.

Сопоставление евангельских заповедей с ветхозаветными заповедями и нормами естественного права Гроций проводит по нескольким пунктам. Наиболее важные из них — рассуждения об ограничении свободы наказания и христианском терпении, о необходимости воздержания от возмездия и о необходимости миролюбия.

<sup>1</sup> Там же [II, I, IX, 3]. С. 191.

Говоря о наказании, Гроций отмечает, что Евангелие допускает телесные наказания, если при этом человек не унижается и ему не причиняется чрезмерный вред. Наказание необходимо в отношении тех, кто совершает зло, проявляет незрелость, вследствие которой причиняется вред ему самому и окружающим. Но месть запрещена не только Евангелием, но и законами Моисея. Поэтому для разрешения конфликтов следует обращаться в суд, а лучше прощать, проявляя к ближним снисходительность и терпение. Прощать следует всегда, тем более если обиды не тяжкие. Безусловно надо прощать в случаях очевидного раскаяния — прощать и восстанавливать дружеские отношения. Если нанесенный вред не слишком тяжел, следует прощать и при отсутствии видимых знаков раскаяния. В вопросах наказания и снисхождения Гроций настаивал на разделении случаев, когда ущерб нанесен государству (обществу) и частному лицу. Настаивая на отказе от наказания и его возможном смягчении за малые и незначительные проступки, Гроций требовал наказания, вплоть до смертной казни, в случаях серьезного ущерба, тем более нанесенного государству (обществу). Наказание — прерогатива государственной власти, но не частных лиц. Требование прощения и предъявляется частным лицам, в особенности с введением уголовного права, то есть взятием государством на себя функции наказания. При этом следует помнить, что смягчение наказания и тем более прощение есть проявление милосердия, которое и было заповедано Христом.

Итак, Гроций осуществляет двоякий этический синтез. Во-первых, это нормативный синтез: с этикой милосердия и миролюбия, то есть с христианской этикой, Гроций совмещает этику справедливости и возмездия, то есть морально-правовые нормы Ветхого Завета и классической древности.

Во-вторых, нормативную этику, основанную в целом на Священном писании, Гроций соединяет с естественно-правовой теорией морали. Моральная философия, таким образом, выводится за рамки теологии. Этот поворот в теории морали (и права), закрепленный в социальной философии Т. Гоббса, определил одно из основных направлений в развитии новоевропейской моральной философии.

## Томас Гоббс

Учение о морали в трудах английского философа Томаса Гоббса (*Thomas Hobbes*, 1588–1679) представлено как составная часть его учений о человеке, обществе и государстве. Продолжая традиции материалистически ориентированного эмпиризма своего старшего современника Френсиса Бэкона (*Francis Bacon*, 1561–1626) и позднесредневекового номинализма, Гоббс стремился связать понятие морали с реальным опытом человека — человека-индивида и человека-гражданина. Если философия, по Гоббсу, изучает последствия, то моральная философия изучает последствия человеческих страстей и речей, в частности, при заключении договоров. Гоббс не часто говорит о морали как таковой. Предмет его рассмотрения, когда он касается моральных предметов, это — желания и страсти человека, нравы людей, право и права, отношения людей в государстве и законы, регулирующие эти отношения. Гоббс навсегда останется в истории мысли как автор развернутой системы социальной и политической философии, в основе которой лежит идея *общественного договора*. С него в новоевропейской философии начинается традиция теории общественного договора.

Гоббс более всего известен сегодня как социальный и политический философ. Между тем, его теоретические амбиции были куда как более обширными: познакомившись в 40 лет с Началами Евклида, Гоббс воодушевился построить по принципам Евклидовой геометрии всю систему человеческих знаний, начиная с движения тел и кончая движениями в «социальном теле» сверхтонких «душевных тел». Этому методологическому начинанию воздал должное Спиноза, прямо применивший геометрический метод в своем систематическом философском построении. На склоне лет Гоббс, которому по идеологическим причинам было запрещено печатать работы на политические темы, осуществил перевод на английский язык Гомера, публикацию поэм он сопроводил иностранным очерком о добродетелях гомеровского мира.

Гоббс — современник английской революции и гражданской войны, драматические испытания которой выпали и на его долю:



более десяти лет он вынужден был провести в эмиграции — в Париже. Впрочем, пребывание во Франции как в годы вынужденной эмиграции, так и в другие периоды долгой жизни Гоббса были благотворны для расширения круга его общения. Он встречался Пьером Гассенди (Pierre Gassendi, 1592–1655) и Рене Декартом; Марсель Мерсенн (Marcel Mersenne, 1588–1648) ввел Гоббса в парижский философский кружок, и он некоторое время его посещал. Во время одного из путешествий на континент Гоббс посетил в Италии Галилео Галилея.

Моральная философия (в широком смысле этого слова) Гоббса изложена в основных его произведениях: «Человеческая природа» (Human Nature, 1640), «Основ философии часть вторая. О человеке» (Elementorum philosophiae sectio secunda. De homine, 1658), «Основ философии часть третья. О гражданине» (Elementorum philosophiae sectio tertia. De cive, 1642), «О свободе и необходимости» (Of Liberty and Necessity, 1654), «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil, 1651). Все эти произведения изданы на русском языке<sup>1</sup>. В представлении учения Гоббса мы будем основываться главным образом на «Левиафане» как произведении, в котором взгляды Гоббса даны в наиболее полном и систематическом изложении. Именно в этом произведении Гоббс разворачивает грандиозную таблицу науки, или философии как знания последствий, в которой определено и место этике. Последняя входит в группу наук, изучающих последствия качеств людей. *Этика* определяется Гоббсом как знание последствий человеческих страстей. Последствия речи в заключении договоров изучает «наука о справедливом и несправедливом»<sup>2</sup>. В другой работе Гоббс указывает, что «науки о справедливости и несправедливости» — это политика и этика<sup>3</sup>. Надо отметить,

<sup>1</sup> Гоббс Т. Соч. в 2 т. / Сост., ред., примеч. В. В. Соколов. М.: Мысль, 1989–1991.

<sup>2</sup> Левиафан // Указ. изд. Т. 2. С. 65.

<sup>3</sup> Основ философии часть вторая. О человеке [X, 5] // Указ. изд. Т. 1. С. 237. (Далее при ссылках – «О человеке»)

что эти определения Гоббса не вмещают всей широты морально-философских тем и проблем, затрагиваемых им в ходе антропологических, социально-философских и социально-политических рассуждений.

***Естественное состояние. Война всех против всех.*** Свое исследование Гоббс начинает с выяснения того, что есть человек, какова его сущность. Человек у Гоббса предстает в двух ипостасях — как естественный (природный) индивид и как член сообщества — гражданин. Человек может находиться в естественном или общественном (гражданском, государственном) состоянии. Прямо Гоббс не говорит о существовании двух типов морали; но он говорит о морали и понятиях добра и зла в связи с естественным состоянием и в связи с гражданским состоянием, и различия между моральными характеристиками этих состояний существенны.

Чем характеризуется *естественное состояние*? — Это состояние, в котором проявляется природное равенство людей. Конечно, Гоббс не может не видеть индивидуальных различий как физических, так и умственных; однако в общей массе эти различия не настолько значительны, чтобы было нельзя в принципе говорить о равенстве людей. Равенство способностей порождает равенство надежд на достижение целей. Однако ограниченность ресурсов не позволяет всем в равной мере удовлетворять свои запросы. Отсюда возникает соперничество между людьми. Постоянное соперничество порождает недоверие между людьми. Никто, обладая чем-то, не может быть уверен, что его собственность и он сам не станут предметом чьих-либо воинственных притязаний. Вследствие этого люди испытывают страх и вражду друг по отношению к другу. Для обеспечения собственной безопасности каждый стремится к усилению своей мощи и могуществу и к тому, чтобы другие ценили его так, как он сам себя ценит. При этом никто не желает проявлять уважение у другому, дабы последнее не было принято за выражение слабости.

Все эти особенности жизни людей в естественном состоянии, а именно: соперничество, недоверие и жажда славы, — оказываются условием постоянной *войны всех против всех*. Гоббс тракту-

ет войну в широком смысле слова — как отсутствие каких либо гарантий безопасности; *война* «есть не только сражение, или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения»<sup>1</sup>.

В естественном состоянии отношения между людьми выражаются в формуле: «человек человеку — волк»<sup>2</sup>. Приводя эту формулу, Гоббс подчеркивает, что она характеризует отношения между государствами, в отличие от другой, «человек человеку — Бог», характеризующей отношения между гражданами внутри государства. Однако как можно судить по «Человеческой природе», где Гоббс представляет все человеческие страсти через аллегория состязания в беге, и в общественном, как и в естественном состоянии, принцип «человек человеку — волк» всегда присутствует в отношениях между людьми в той мере, в какой недоверие и злоба являются мотивами человеческих поступков.

Естественное состояние как состояние войны характеризуется еще одной особенностью: в нем нет понятий справедливого и несправедливого: «там, где нет общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет несправедливости»<sup>3</sup>. Справедливость — это не природное качество человека, это добродетель, которая утверждается самими людьми в процессе их самоорганизации. Законы и соглашения суть действительная основа («причина», как местами говорит Гоббс) для различения справедливости и несправедливости. В естественном состоянии вообще нет «ничего общеобязательного и каждый может делать то, что ему лично представляется добром»<sup>4</sup>. В таком состоянии люди действуют по принципу нравится или не нравится, хочется или не хочется; и их личные влечения оказываются действительной мерой добра и зла, в смысле предпочитаемого и отвергаемого.

<sup>1</sup> Левиафан [XIII]. С. 95.

<sup>2</sup> Основ философии часть третья. О гражданине // Указ. изд. Т. 1. С. 271. (Далее при ссылках — «О гражданине»). Это, ставшее поговоркой выражение — «человек человеку — волк» (лат. homo homini lupus est) — из комедии древнеримского комедиографа Плавта (ок. 254–184 до н.э.) «Ослы» (строки 493–495). По-видимому, именно Гоббсу принадлежит заслуга актуализации этого выражения для моральной философии.

<sup>3</sup> Левиафан [XIII]. С. 97.

<sup>4</sup> Там же [XLVI]. С. 511.

**Естественное право.** В естественном состоянии действует так называемое *естественное право* (right of nature, jus naturale). Гоббс настаивает на разделении понятий «право», которое обозначает всего лишь свободу выбора, и «закон», которое обозначает необходимость действовать определенным установленным образом. Закон указывает на обязательство; свобода — по ту сторону обязательства. Очевидно, что это — не либеральное понимание свободы, права и обязательства. Естественное право, по Гоббсу, выражается в «свободе каждого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, то есть собственной жизни»<sup>1</sup>. Согласно естественному праву, каждый поступает в соответствии со своими желаниями и каждый сам решает, что правильно, а что неправильно. «Природа каждому дала право на все»<sup>2</sup>.

Хотя война есть следствие природных устремлений человека, озабоченного лишь собственным благом, и в естественном состоянии есть предпосылки способные удержать человека от постоянной войны и склонить к миру. Эти предпосылки воплощены в тех же природных страстях человека; но это особенные страсти — «страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни и надежда приобрести их своим трудолюбием»<sup>3</sup>. Это страсти того же эгоистического природного индивида, однако среди них одна несет в себе антиэгоистическое начало — это надежда обеспечить собственное благополучие своим трудом. Трудолюбие по меньшей мере неэгоистично, если под эгоизмом понимать установку удовлетворять свои потребности и интересы за счет потребностей и интересов других. Развитие труда, и во времена Гоббса это уже становилось очевидным, приводит к потребности в тесной и разносторонней кооперации. Труд сам по себе содержит в себе, таким образом, потенциал солидарности.

Но как этот потенциал открывается человеку? Человек изначально несет в себе это знание, и оно открывается ему благодаря

<sup>1</sup> Там же [XIV] С. 98.

<sup>2</sup> О гражданине [I, 10]. С. 290.

<sup>3</sup> Левиафан [XIV]. С. 98.

разуму, данному Богом. Бог же запечатлел в сердцах людей свой высших завет. Наделенный разумом, человек открывает в своем сердце путь, ведущий к предотвращению войны<sup>1</sup>. Это путь естественных законов.

**Естественные законы.** Разум изначально содержит в себе некое предписание, или общее правило: «Всякий человек должен добиваться мира, если у него есть надежда достигнуть его»<sup>2</sup>. Такой надежды может не быть, и тогда опять своим голосом говорит природа: защищай себя, как можешь. Таково установление естественного права. Названное же общее правило представляет собой *первый естественный закон*. Если право говорит о том, что *можно* делать, то закон говорит о том, что *должно* делать.

Из первого естественного закона вытекает второй: «В случае согласия на то других человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы у других людей по отношению к себе»<sup>3</sup>. Как можно видеть, второй закон оказывается ограничением индивидуального права: Гоббс прямо говорит, что он лишает человека свободы (хотя точнее следовало бы сказать: своеволия), ставя возможность исполнения права одним человеком в зависимость от исполнения права другим. Человек либо отступает от своего права, либо отказывается от него в пользу другого. Взаимное перенесение двумя лицами или более друг на друга своих прав Гоббс называет договором. Перенесение прав, при котором за сторонами сохраняются невыполненные обязательства, Гоббс называет соглашением. В договорах и соглашениях, заключенных в естественном состоянии люди ответственны лишь друг перед другом и перед Богом.

<sup>1</sup> В эпистемологическом плане Гоббсова картина морального познания противоречива. В данном вопросе он пытается совместить и эмпиризм, и рационализм, и интуитивизм, основанный на божественном откровении.

<sup>2</sup> Там же. С. 99.

<sup>3</sup> Там же. С. 99.

Третий естественный закон устанавливает *справедливость*, согласно которой заключенные соглашения следует выполнять.

Всего Гоббс формулирует девятнадцать естественных законов, утверждающих, помимо названных, благодарность, любезность, прощение обид, благоразумие в возмездии, беспристрастие, а также запрещающих оскорбление, гордыню и надменность и устанавливающих принципы, обычно относящиеся к сфере гражданского права (о равенстве в использовании неделимых вещей, о жребии, первородстве, посредниках, подчинении арбитражу, суде). В Заключении к «Левиафану» Гоббс формулирует в дополнение к сказанному еще и двадцатый закон, устанавливающий обязанность каждого защищать во время войны власть. Однако этот закон уже выходит за рамки собственно естественных: получается, что естественными законами регулируются гражданские отношения.

Уже сформулировав второй естественный закон, Гоббс добавляет: «Именно таков закон Евангелия: поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе. И это закон всех людей[...]»<sup>1</sup>, передавая, таким образом, его смысл словами золотого правила. Но далее он этой же формулой выражает суть всех естественных законов<sup>2</sup>. Гоббс указывает, что эта формула может быть значимой и для некоторых решений в условиях естественного состояния. В естественном состоянии каждый стремится нанести другому вред, но основания соответствующих действий у разных людей могут быть разными: заносчивые вредят другим из желания себе особого почета и привилегий; — человек же «скромный и правильно оценивающий собственные возможности», понимая, что все от природы равны, и каждый в равной мере может стремиться ко всему, «считает позволительным для остальных все, что он считает позволительным самому себе»<sup>3</sup>. Далее, в естественном состоянии при том, что каждый «...и при всяком проявлении презрения или пренебрежения, естественно, пытается, поскольку у него хватает смелости... вынудить

<sup>1</sup> Там же. С. 99; см. также: О человеке [XIV, 5]. С. 261.

<sup>2</sup> Там же [XV]. С. 122.

<sup>3</sup> Там же. С. 288.

у своих хулителей большее уважение к себе: у одних наказанием, у других — примером», — «каждый человек добивается, чтобы его товарищ ценил его так, как он себя ценит...»<sup>1</sup>. Но это лишь возможная тактика поведения в естественном состоянии. Естественные же законы исключительным образом обобщаются в формуле золотого правила.

Естественные законы вечны и их легко соблюдать, но в действительности они даны как ограничение природным желаниям и страстям человека. По существу, естественными законами утверждаются правильные, необходимые желания. По замечанию одного из наиболее авторитетных знатоков философии Гоббса Майкла Оукшота, антитезой природных желаний и правильных желаний задается у Гоббса пространство этики<sup>2</sup>. И действительно, у Гоббса мы находим неоднократные замечания относительно того, что естественный закон и есть закон моральный, что именно естественные законы являются предметом «истинной моральной философии»<sup>3</sup>. Однако в той мере, в какой рассуждение Гоббса расширяется и на гражданское общество, оказывается, что естественными законами охватывается один тип морали — морали, актуальной в естественном состоянии. Гражданское состояние, сохраняя и закрепляя значимость естественных законов, требует тем не менее иной морали, и это мораль позитивного права. Вот как это выражает сам Гоббс: «...Правило морали вне гражданского государства есть естественный закон, а внутри такого государства — гражданский закон. Именно эти законы определяют, что честно и бесчестно, справедливо и несправедливо и вообще что есть добро и зло»<sup>4</sup>.

**Общественный договор.** Как бы ни был полон и разумен свод естественных законов, он не способен гарантировать мирный

<sup>1</sup> Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 95.

<sup>2</sup> Оукшот М. Моральная жизнь в сочинениях Томаса Гоббса / Пер. Е. Косиловой // Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи. Пер с англ. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 166.

<sup>3</sup> См., например: О гражданине [III, 31]. С. 317; Левиафан [XV]. С. 123.

<sup>4</sup> Левиафан [XLVI]. С. 511.

порядок. Для этого необходимо обуздать природные страсти. Без угрозы наказания, принуждения и меча это невозможно. Следование естественным законам — это свободный выбор каждого человека. Надлежащее поведение должно быть, по Гоббсу гарантировано, и полагаться в этом на моральную сознательность человека нет оснований.

Только государство, соединяющее «воли граждан в единую волю» и представляющее собой силу принуждения, может гарантировать порядок и справедливость. Справедливость, как и собственность начинаются, по Гоббсу, именно с основанием государства. Государство основывают сами люди — посредством особого рода соглашения каждого человека с каждым другим. Так рождается Левиафан<sup>1</sup> — надличная личность, искусственный человек, «смертный Бог, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой»<sup>2</sup>.

Государство не всегда устанавливается на основе соглашения; оно может быть и результатом захвата, или «приобретения», как говорит Гоббс. Но в любом случае власть *суверена*, то есть того, кто является носителем верховной власти, абсолютна и не подлежит ни суждению, ни тем более перемене со стороны подданных. С установлением государства меняются ценностные ориентиры принятия решений и критерии оценки. Государственные законы становятся критерием как правовых, так и нравственных определений: теперь обязанности человека задаются соглашениями, оформленными в виде законов, которые и вытекают критерий определения и оценивания добродетели и порока. С утверждением гражданского закона устанавливается мерило добра и зла, и судьей в этом становится законодатель<sup>3</sup>. Даже на фоне изменчивости законов в разных государствах справедливость как таковая всегда состоит в одном: в подчинении законам. В более широком плане

---

<sup>1</sup> Левиафан в иудейской, ветхозаветной мифологии — огромное чудовище, противостоящее Богу и поражаемое им в начале времен. Этот образ привлечен Гоббсом как символ огромного живого организма, мощь которого сопоставима лишь с мощью Бога.

<sup>2</sup> Левиафан [XVII]. С. 133.

<sup>3</sup> Там же [XXIX]. С. 252.



«добрыми нравами, то есть моральными добродетелями, являются такие нравы, благодаря которым однажды возникшая государственная организация лучше всего может сохраниться»<sup>1</sup>.

Хотя подданные обязаны полностью подчиняться государственной власти, за ними сохраняются определенные свободы. Это не та свобода, говорит Гоббс, которая воспевается поэтами: поэты на самом деле говорят о свободе суверенов, а если индивидов, то лишь в естественном состоянии. Однако и в государстве у индивида сохраняется свобода. Во-первых, делать все то, что не запрещено сувереном. Во-вторых, сохраняется свобода «в отношении всего, право на что не может быть отчуждено соглашением»; таково в первую очередь право на защиту собственной жизни<sup>2</sup>. В-третьих, подданный имеет право отказаться от обвинения в собственный адрес, а также от выполнения приказа суверена, противоречащего целям государственного соглашения (направленного на сохранение жизни граждан). В четвертых, подданные освобождаются от обязанности повиноваться суверену с тех пор, как суверен оказывается неспособным защищать их. А также, в пятых, в случаях: а) пленения, б) отказа суверена от власти (за себя и за своих наследников), в) изгнания, г) перехода суверена в подданство другому суверену.

Гоббс, таким образом, задает рамки социальной этики, которая в тенденции по существу сливается с позитивным правом. Строго говоря, только на базе государственного законодательства естественные законы и становятся законами в собственном смысле слова, а до того, то есть вне государства, они являются «лишь качествами, располагающими людей к миру и повиновению»<sup>3</sup>. С возникновением гражданского закона и изменением критерия моральных различий проясняется и содержание моральной философии.

Таким образом, мы находим у Гоббса два типа морали — это мораль естественного общества, выраженная в своде заповеданных

<sup>1</sup> О человеке [XIII, 9]. С. 259.

<sup>2</sup> Левиафан [XXI], С. 169.

<sup>3</sup> Там же [XXVI]. С. 207. См. также [XV]. С. 123.

Богом естественных законов, и мораль политического общества, выраженная в позитивном праве. В большинстве изложений Гоббсовой моральной философии утверждается, что Гоббс постулирует эгоистическую мораль естественного человека, мораль, основанную на принципе «человек человеку волк», и коллективистскую государственную мораль. Важно подчеркнуть, что в условиях (или на стадии) естественного состояния действует не эгоистическая, а индивидуалистическая мораль. Иными словами, и мораль естественного состояния утверждается в противовес эгоистическим и своенравным склонностям индивида. Это мораль миролюбия и солидарности. Механизмами этой морали являются разум, благообразие и совесть. Мораль гражданского состояния такова же по содержанию: она направлена на сохранение жизни людей, защиту их собственности и поддержание мира. Но в государстве эти цели обеспечиваются посредством властного принуждения государя. Перед нами не две различные нормативные системы, а два способа вменения одних и тех же по содержанию норм человеческого общежития<sup>1</sup>.

В целом же Гоббс показал, что, во-первых, мораль утверждает в противоположность спонтанным и эгоистическим устремлениям естественного человека, она направлена на обеспечение мира и стабильности в отношениях между людьми и, во-вторых, мораль развивается в обществе как социальный институт, и в качестве такового она сливается с позитивным правом.

---

<sup>1</sup> Такая обобщающая характеристика моральной философии Гоббса указывает на необоснованность непосредственных параллелей между Гоббсом и Ф. Ницше. В описании Ницше того, как функционирует аристократическая мораль, можно встретить черты, параллельные характеристикам, выделяемым Гоббсом в естественной морали. Однако для Ницше главным было показать различие не способов функционирования двух моралей (хотя об этом он тоже говорит), а их содержательных ценностных оснований. Гоббс же последовательно развивает идею нормативного единства двух типов морали.

## Джон Локк

Джон Локк (John Locke, 1632–1704) — один из наиболее выдающихся английских мыслителей второй половины XVII. Его философское учение оказало решающее влияние на основные философские искания и дискуссии в XVIII веке. Оно послужило основой всей идеологии Просвещения. В своем знаменитом «Опыте о человеческом разумении» («*Essay on Human Understanding*», 1689) Локк определил условия и возможности человеческого познания как процесса получения знания на эмпирической основе, т.е. на основе чувственного опыта. Он по праву считается родоначальником либерализма, принципы которого были изложены им в «Двух трактатах о правлении» («*Two Treatises of Civil Government*», 1690). Своим «Посланием о веротерпимости» («*Epistolia de Tolerantia*», англ. пер. «*A Letter Concerning Toleration*», 1689) и примыкающими к нему сочинениями он дал философско-правовое обоснование свободы совести как неотъемлемого права каждого человека.

Отказ Локка от отдельного построения морального учения был обусловлен его убеждением в том, что после сказанного Иисусом ему в этой области добавить нечего. Однако, не берясь специально за разработку морального учения, Локк при обсуждении любой философской темы выходит на этические проблемы<sup>1</sup>. Морально-философские рассуждения разбросаны по всему трактату; некоторые из них значительны. Это рассуждения об источнике нравственных идей (I, III)<sup>2</sup>, об общем представлении о добре и зле (II, XX, 1–3), о свободе и счастье (II, XXI), о морали как отношениях, регулируемых правилами (II, XXVIII), о необходимости

---

<sup>1</sup> Ранние философские опыты Локка, относящиеся к началу 1660-х годов, связаны именно с моральной философией. Читая лекции в Оксфордском университете, он пишет несколько очерков, в которых обсуждает морально-философские проблемы. Эти рукописи были изданы три столетия спустя под названием «Опыты о Законе Природы» («*Essays on the Law of Nature*»).

<sup>2</sup> Локк Дж. Опыты о человеческом разумении [Пер. с англ. А.Н. Савина] // Локк Дж. Соч. в 3 т. Т. 1 / Ред., автор вступит. ст. И.С. Нарский. М.: Мысль, 1985. При ссылках на этот трактат Локка первая римская цифра указывает на книгу, вторая — на главу, арабская цифра — на раздел внутри главы.

точности в определении моральных понятий и возможности математического их обоснования (III, XI, 15–18), о месте этики в классификации наук (IV, XXVIII, 2): этика как наука представляет собой «попытку найти такие правила и мерила человеческих действий, которые ведут к счастью, а также [найти] способы их применения»<sup>1</sup>. Мы рассмотрим наиболее существенные моменты локковского учения о морали.

**Критика теории врожденных идей и практических принципов.** Локк начинает свое рассмотрение в «Опыте» с критики распространенного в его время *нативизма*<sup>2</sup> — воззрения, согласно которому в разуме человека есть некие первичные понятия и врожденные принципы, определяющие человеческое познание и поведение. Это воззрение в разных формах известно со времен Платона, однако в XVII в. оно получило распространение благодаря Эдварду Герберту, барону Чербери (Edward Herbert, 1st Baron of Cherbury, 1583–1648), кембриджским платоникам и Декарту. Приводя ряд последовательных аргументов, Локк стремится показать, что никакие идеи не являются изначально присущими человеческому разуму.

«Идея» — одна из центральных категорий локковской гносеологии. Идея это, по Локу, то, относительно чего происходит мышление, это элементарный предмет познания, идеальный (мысленный) образ вещи. Идеи возникают в уме благодаря *ощущению*, т.е. в результате того впечатления, которое производят на органы чувств внешние предметы и события (таковы идеи «твердость», «сладость», «желтизна», «холод» и т.д.), и благодаря *рефлексии*, или восприятию внутренних операций (действий) разума (таковы идеи «восприятие», «мышление», «вера», «желание» и т.д.). Идеи бывают простые (представляющие одно впечатление) и сложные (как комбинации идей — простых или простых и сложных). Идеи, будь то простые математические или логические положения (такие, как «Два и два — четыре» или «Невозможно, чтобы одна и та же вещь

<sup>1</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [IV, XXVIII, 2]. С. 200.

<sup>2</sup> Нативизм (от лат. *nativus* — врожденный) — учение, согласно которому человек обладает врожденными идеями или способностью/предрасположенностью к определенным идеям.

была и не была») или практические принципы (такие, как «верность», «справедливость» или «исполнение договоров» или идея Бога и его почитания) не являются врожденными. Люди воспринимают ценности и правила, которые они осознают в своем уме, в качестве врожденных, потому что не отдают себе отчета в том, как они сформировались в результате воспитания и под воздействием опыта или обычая. Аргументы, высказываемые Локком по поводу предполагаемой сторонниками нативизма врожденности идеи Бога, свидетельствуют о его убежденности в автономии человеческого разума и суверенности его морального духа.

В «Опытах о законе природы» Локк указывал, не особенно заботясь о терминах и последовательности рассуждения, что человек имеет три возможности получения знания: а) *инскрипция*, т.е. обретение знания, заложенного природой; б) *традиция*, т.е. получение знания от других людей; в) *чувственный опыт*, т.е. получение знания благодаря органам чувств. *Разум* может черпать материал для своих размышлений из всех трех источников Локк признавал еще и божественное откровение, но не принимал его во внимание, полагая, что этот тип получения знания не относится к предмету его рассмотрения. Нравственные принципы, выраженные в *законе природы*, постигаются «светочем природы», т.е. разумом, базирующемся на чувственном восприятии.

Отрицая наличие в душе врожденных идей и практических принципов, Локк считал, что в человеке заложено «стремление к счастью и отвращение к несчастью»<sup>1</sup>. Но это склонности, некоторые врожденные начала, а не идеи. Практические принципы действительны, они порождают не мысль, а деятельность. Это не общие понятия, а стимулы деятельности.

Отвергнув врожденность каких бы то ни было принципов (как и идей), Локк остро поставил проблему, существенную для моральной философии — проблему источника морали. Ни природа человека, ни откровение не гарантируют его моральность. Добродетель и моральный закон обретаются человеком благодаря тому, что он

<sup>1</sup> Опыт о человеческом разумении [I, III, 3]. С. 116.

как разумное существо способен к познанию; он осмысляет впечатления, доставляемые органами чувств и приходит к самым отвлеченным выводам, в частности, касающимся моральных предметов.

**Понятие морали.** Расхожие определения морали сводят ее к набору правил. Правило, или закон — важный элемент локковского понимания морали. Однако мораль, по Локку, заключается не в правилах, а в том, как с правилами соотносятся действия. Действия людей моральны, если они соответствуют правилам, и по этому критерию производится их оценка<sup>1</sup>. Отношение действий к законам и есть то, что называется «моральным отношением». Моральные отношения не природные, какими, например, являются отношения родственников, но они и не искусственные, как отношения, задаваемые государственными установлениями. Моральные отношения подвижны, и каждый раз устанавливаются заново — соотносением совершенных действий с правилами. Человек воспринимает правила благодаря своему разуму, т.е. свободно. Вместе с тем, он поощряется быть внимательным к правилам с помощью наград и наказаний, порядок которых обеспечивает значимость и действенность правил.

На этой основе Локк дает определение *добра* и *зла*. Их моральная определенность задается правилом, или законом. В отличие от добра (блага) и зла вообще, источником которых является удовольствие и страдание, моральные добро и зло квалифицируют действия с точки зрения их соответствия или несоответствия тому, что вменяется законом (правилом). Награду и наказание тоже можно рассматривать как добро и зло вообще, т.е. в терминах удовольствия и страдания. Таким образом, мы имеем дело с двойственным пониманием добра и зла у Локка, и эта двойственность им никак не разъясняется; она свидетельствует, не столько о противоречивости данного фрагмента Локковой концепции морали, сколько о ее непроработанности. Разные трактовки добра и зла соответствуют различным сферам человеческого опыта. В качестве удоволь-

<sup>1</sup> Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 4; 14]. С. 404, 410.

ствия и страдания добро и зло соотносятся с потребностями и ожиданиями индивида; в качестве исполненности или неисполненности закона — с общественными установлениями. Таким образом, в рассуждениях Локка уже можно выделить идею различия *способов оценки* в индивидуальной и социальной морали.

Правила, или законы бывают, по Локку трех видов: законы божественные, законы гражданские и законы общественного мнения, или доброго имени (т.е. репутации).

*Божественный закон* устанавливает мерило долга и греха; в соответствии с этим законом задаются самые высокие критерии добра и зла, сопряженные воле Бога. Соответственно, и постигается этот закон через «голос откровения». Но поскольку божественный закон лежит в основе закона природы, то он может осваиваться и другим путем — через «свет природы».

*Гражданский закон* устанавливает мерило преступления и невиновности, причем «для людей, принадлежащих к государству»<sup>1</sup>. Он утверждается государством, обладающим правом применять силу к каждому, покушающемуся на безопасность жизни, свободы и собственности любого законопослушного члена общества.

*Закон мнения, или репутации* (Локк называет его также «философским законом»), устанавливает мерило добродетели и порока. Заслуживает внимания то, что добродетелью и пороком Локк называет не качества человека, как это было принято в традиции, идущей от Аристотеля и не общие принципы, как это предполагается известными наборами добродетелей — классическим, античным (мужество, мудрость, справедливость, умеренность) или теологическим (вера, надежда, любовь), — а поступки. Как замечает Локк, несмотря на различия в конкретных представлениях о добродетели и пороке у разных народов, сами эти представления всегда обозначают правильные и неправильные действия.

Локк проводит довольно широкое, с современной точки зрения, понимание морали. Очевидно, что под понятие гражданского закона у него подпадает сфера позитивного права только. Но вместе

<sup>1</sup> Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 9]. С. 406.

с тем, перенеся представление о гражданском законе в собственно этический контекст, мы можем разглядеть в нем и тот срез морали, который можно обозначить как социально-дисциплинарный, институциональный. Законы, которые Локк называет «божественным» и «философским», имеют более непосредственное отношение к морали в современном смысле этого слова. «Божественный закон» (если отвлечься от локковского описания его механизма) отражает, общее, отвлеченное, равно как и перфекционистское содержание морали. Его санкции — идеальны. «Философский закон», или «закон мнения, или репутации» отражает коммуникативное содержание морали. В общем плане ясно, что добродетель и порок, задающие рамки действий в соотношении с законом репутации, соответствуют «божественному закону», который Локк иногда называет и «законом природы».

Из всех трех законов закон репутации оказывается самым действенным. У него нет возможности физического воздействия на людей, но он силен общественным мнением: «от наказания в виде всеобщего порицания и неприязни не ускользает ни один человек, нарушающий обычаи и идущий против взглядов общества, в котором он вращается и где хочет заслужить хорошую репутацию»<sup>1</sup>.

Имея общие представления о правильном и неправильном, люди вступают в отношения друг с другом. Их интересы могут конкурировать и конфликтовать, однако по закону, установленному государством, они ограничены в праве использования силы; это право узурпировано государством. Что люди вправе, так это выражать свои ожидания и высказывать свои впечатления относительно действий других. Из того, что говорит Локк: «В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть *добродетелью* и *пороком*»<sup>2</sup>, — не ясно, как устанавливаются добродетель и порок, но определенно можно сказать, что в отличие от долга и греха, преступления и невиновности, представления о добродетели и пороке формируются

<sup>1</sup> Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 12]. С. 409.

<sup>2</sup> Там же [II, XXVIII, 10]. С. 407.



в процессе непосредственного взаимодействия людей. Это не продукт деятельности авторитета, божественного или властного; это результат человеческого общения.

Все три типа законов отражают, по Локку пользу, поскольку в конечном счете направлены на сообразовывание разнонаправленных интересов и обеспечение предпосылок для того, чтобы люди имели возможность достигать своих частных целей без ущерба для блага других людей и общества. Эта идея пройдет через весь XVIII век и спустя полтора столетия будет принята в виде одного из центральных положений этики утилитаризма. Но помимо пользы Локк сохраняет и другой критерий оценки человеческих действий, и этот критерий связан со свободой и счастьем человека.

*Учение о свободе и счастье* открывает более широкий горизонт морали. Строго говоря, в соотнесении со свободой и счастьем Локк не употребляет слова «мораль», но это — проблематика, связанная с традиционной и основополагающей для этики идеей высшего блага.

Высшее благо, выражающееся в счастье и совершенстве, является предметом свободного самоопределения человека. Самоопределение возможно благодаря таким способностям человека, как ум и воля, с их помощью человек мыслит и действует. Согласно Локку, воля человека не свободна. Но воля не свободна потому, что она является силой ума и всегда обусловлена им в своих усилиях. Воля — инструмент реализации решений ума. Свобода — это сила, присущая самому человеку, а не той или другой его способности; свобода не может принадлежать воле, она может принадлежать только человеку.

Так же свобода не относится и к хотению как практическому акту воли. Человек может хотеть чего-то и предпринимать усилия по достижению цели своего хотения; но если у него нет выбора, значит совершаемые им действия будут не свободны, а необходимы. Человек не может свободно определяться в своих хотениях, не в его власти хотеть или не хотеть; но он волен действовать так или иначе, и в этом проявляется его свобода.

В учении о мотивации Локк реализует свою общеметодологическую эмпирическую установку: реальный опыт человека определяет его решения. Выбор человека определяется представлениями о высшем благе и добродетели лишь при условии, что они являются частью его представления о счастье. Однако размышления о высшем благе и добродетели могут способствовать тому, что человек почувствует к ним вкус и устремиться к ним. На основе более строгого понимания счастья Локк уточняет понятие свободы: при иллюзиях относительно собственного счастья человек не может быть подлинно свободным<sup>1</sup>. Человек должен исследовать свои желания и мерить их по меркам высшего блага. А для этого нужно научиться управлять своими страстями. При устремленности к счастью как высшему благу и к совершенству человек получает возможность преодолеть частное в себе и обратиться к всеобщему.

**Проблема толерантности.** Важное значение для понимания моральных и политических воззрений Локка имеет небольшое произведение, переводимое на русский язык как «Послание [или Письмо] о веротерпимости», написанное в 1685–1686 годах в Амстердаме и изданное в 1689 году. Поводом к написанию «Письма» послужили ожесточенные гонения протестантов во Франции при Людовике XIV и опасения Локка, что Джеймс II намеревался начать преследования инакомыслящих в Англии. В «Письме» Локк обсуждает животрепещущие вопросы взаимоотношений церкви и государства и отношения к еретикам и иноверцам.

Исходная в этическом, этико-политическом плане мысль Локка заключается в том, что никто не вправе навязывать кому-либо свои взгляды силой. В первую очередь это касается религиозных взглядов; именно толерантность в религиозных вопросах отвечает учению Евангелия, а также очевидным требованиям разума. Тем более недопустимо оправдывать жестокие преследования инакомыслящих заботой о государстве и соблюдении законов.

В связи с этим для Локка оказывается важным провести различие между государственными и религиозными вопросами и опре-

---

<sup>1</sup> Там же [II, XXI, 51]. С. 316.

делить границу между государством и церковью, а также, что существенно, показать независимость церкви от государства и государства от церкви. Эта идея впоследствии получила свое практическое воплощение в Первой поправке к Конституции США.

При том, что толерантность утверждается Локком в качестве одного из принципов должным образом организованного общества, она не может быть безграничной. Общество должно быть нетерпимым к каким-либо формам социальной деструкции<sup>1</sup>. Иными словами, терпимость распространяется до тех пределов, дальше которых возникает угроза тому общественному порядку, который гарантирует действенность самого этого принципа.

Этико-правовые идеи, высказанные Локком в «Письме о толерантности», получили развитие в его политических произведениях. Однако в контексте социально-политического анализа общества на первый план уже выступает закон природы как определяющий фактор человеческого общежития. Последовательное обоснование естественных прав человека в качестве фундамента должного общественно-политического устройства определило положение Локка в истории политической мысли как одного из основоположников *либерализма*.

---

<sup>1</sup> См. Мушников А. А. Основные понятия о нравственности, праве и общежитии. СПб., 1894. О русском правоведе А. А. Мушникове (1849–1909) см. Назаров В. Н. История русской этики. М.: Гардарики, 2003.

---

## XVIII ВЕК

---

### *Этический сентиментализм*

Этический сентиментализм — это обобщенное название для мыслительной традиции в новоевропейской этике, представители которой полностью или частично основывали мораль на *моральном чувстве* (или чувствах, эмоциях). Родоначальником этического сентиментализма является английский философ Энтони Эшли Купер, III граф Шафтсбери (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671–1713). В развернутом виде сентиментализм представлен у последователя Шафтсбери, шотландского философа Френсиса Хатчесона (Francis Hutcheson, 1694–1746). Своеобразное выражение эта традиция получила в моральном учении англиканского епископа Джозефа Батлера (Joseph Butler, 1692–1752) и шотландского философа и экономиста Адама Смита (1723–1790). Важное место сентименталистские идеи занимают в этике философа и историка Дэвида Юма (1711–1776). В английской эстетике к сентиментализму был близок Генри Хоум, лорд Кеймский (Henry Home, Lord Kames, 1696–1782).

Этико-сентименталистские идеи прослеживаются у популярного в свое время голландского философа Франца Гемстергейса (France Hemsterhuis, 1721–1790)<sup>1</sup>, французских философов — Жан-Жака Руссо (моральное учение которого разбирается отдельно)

---

<sup>1</sup> О Гемстергейсе см. Кожевников В. А. Философия чувства и веры в ее отношении к литературе и рационализму XVIII века и к практической философии. М.: Тип. Г. Лисснер и А. Гешель, 1897; а также Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма (Шлегель, Новалис). М.: Наука, 1978.

и Жана Батиста Робине (Jean Batiste Robinets, 1735–1820). Их влияние чувствуется у Джона Стюарта Милля (этика которого разбирается отдельно). В России этико-сентименталистские мотивы можно проследить в работах А.А. Мушникова<sup>1</sup>.

**Шафтсбери**<sup>2</sup>. Э.Э. Купер был третьим графом Шафтсбери. Его дед покровительствовал Локку, и знаменитый философ руководил воспитанием внука своего патрона. Сенсуализм Локка, несомненно, оказал влияние на философские взгляды будущего графа. Однако на формирование его мировоззрения в целом гораздо больше повлияли традиции платонизма и стоицизма<sup>3</sup>. Первым значительным произведением Шафтсбери явился трактат «Исследование о добродетели, или заслуге» («An Inquiry Concerning Virtue, or Merit»), опубликованный в 1699 г. Джоном Толандом. В последующее десятилетие Шефтсбери пишет: «Моралисты. Философская рапсодия» (The Moralists, A Philosophical Rhapsody), «Письмо об энтузиазме» («A Letter concerning Enthusiasm»), «Sensus Communis<sup>4</sup>, или Опыт о свободе острого ума и свободного расположения духа» («Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour»). Эти работы, дополненные еще двумя — «Солилокви<sup>5</sup>, или Совет автору» («Soliloquy, or Advice to an Author») и «Мысли о разном по поводу предыдущих трактатов» — в 1711 году вышли отдельным изданием под общим заголовком: «Характеристики людей, мнений, нравов и времен»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> См. Мушников А. А. Основные понятия о нравственности, праве и общежитии. СПб., 1894. О русском правоведе А. А. Мушникове (1849–1909) см. Назаров В. Н. История русской этики. М.: Гардарики, 2003.

<sup>2</sup> Пояснение об уточненной транскрипции имени английского философа — Шафтсбери — см. в сноске 1 к статье «Шафтсбери: устройство морального субъекта» на стр. 238 в настоящем издании.

<sup>3</sup> Шафтсбери 260 близок по духу кембриджским платоникам; его первой печатной работой было предисловие к подготовленному им собранию проповедей старшего представителя кембриджского платонизма Бенджамена Уичкота (Benjamin Whichcote).

<sup>4</sup> Sensus Communis — лат. общее чувство; этот термин также переводится, как «здравый смысл».

<sup>5</sup> Soliloquy — лат. размышление; букв. разговор с самим собой.

<sup>6</sup> Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times. London, 1711. Второе исправленное издание — 1713. Следующее доработанное издание вышло в 1714 году, по смерти мыслителя. В течение XVIII века последовали несколько английских изданий и переводы на ряд европейских языков. На русском языке опубликован сборник произведений Шафтсбери: Шафтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М.: Искусство, 1975.

Именно Шафтсбери вводит в философский обиход понятие «моральное чувство» («moral sense»). В «Исследовании о добродетели, или заслуге»<sup>1</sup> это понятие терминологически заявляется сначала в маргиналиях, а затем представляется и в основном тексте<sup>2</sup> — в параграфе 3 части II, книги I. Шафтсбери берется за исследование добродетели как заслуги; иными словами, добродетель для него, как и для Локка, — это характеристика действий человека. И как Локк, Шафтсбери стремится понять, каким образом человек постигает добродетель и определяется по отношению к ней. Так он приходит к идее морального чувства как особого рода познавательной способности. Хотя «Исследование» является внешне наиболее организованным по критериям философского трактата произведением Шафтсбери, понятие «моральное чувство» концептуально невнятно, его место среди других способностей и «чувств» неопределенно, его отличие от «чувства правого и неправого» («sense of right and wrong»), которое упоминается значительно чаще, практически не прояснено. Однако исходя из определений Шафтсбери, контекста его рассуждения и описываемых этими способностями и «чувствами» эпистемологических и императивных феноменов сознания, можно сделать вывод о глубоком внутреннем родстве большинства этих чувств и рассматривать «моральное чувство» как обобщенное название всех чувств такого рода.

В понимании природы морального чувства Шафтсбери отталкивался от локковской теории познания. Локк исходил из того,

<sup>1</sup> Трактат «Исследование о добродетели, или заслуге», представляющий наибольший интерес в плане рассмотрения этического сентиментализма, не был опубликован в русском издании работ Шафтсбери. С ним можно познакомиться благодаря тому, что оно было издано Дени Дидро на французском языке в 1745 году как самостоятельное произведение; этот перевод обычно включается в собрания сочинений Дидро, включен он и в последнее русское издание его философских произведений; см. Дидро Д. Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели, написанный милордом Ш\*\*\* // Дидро Д. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 58–162. Перевод Дидро несколько авторизован; внесенные изменения, внешне незначительные, довольно характерны: в большинстве случаев слова «моральное чувство» и «чувства правильного и неправильного» Дидро переводит словами «чувство справедливости и несправедливости». Тем самым снижается степень обобщенности этического рассуждения Шафтсбери, а его этическая мысль отчасти десентиментализируется.

<sup>2</sup> См. Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, II, III].

что душа человека, будучи от рождения «белой бумагой», или «чистым листом» — *tabula rasa*, получает весь материал для познания и знания из опыта. Идеи имеют два источника: *ощущение и рефлексию*. Для последнего Локк допускал и другое название — «внутреннее чувство»<sup>1</sup>. Шафтсбери положил локковское понятие рефлексии, или внутреннего чувства в основу морального чувства. Характеризуя процесс восприятия действий и эмоций, Шафтсбери писал, что они, как и тела, воспринимаются высшими чувствами и посредством рефлексии становятся объектами ума. Это восприятие возможно, полагал Шафтсбери, благодаря «рефлексивному чувству», которое, направленное на восприятие действий и эмоций, предстает как моральное чувство. Благодаря моральному чувству человек оказывается способным судить, т.е. одобрять или осуждать, и принимать решения относительно своих собственных действий. Только благодаря рефлексии у человека возникают «чувство правильного и неправильного и переживание (*sentiment*), или суждение (*judgment*) относительно того, что делается на основе эмоций (*affection*), направленных к справедливости, равенству и добру или в противоположную сторону»<sup>2</sup>.

Исходя из этого, можно установить когнитивный статус морального чувства как рациональной способности восприятия добродетели или порока, или моральных качеств. Здесь мы сталкиваемся с трудностью в понимании Шафтсбери, обусловленной двойственностью в его понимании разума. С одной стороны, Шафтсбери постоянно говорит о «разуме-родителе», занимающем приоритетное место в моральной жизни человека: только хорошо устроенный разум может установить должные эмоции, единую и устойчивую волю и решимость<sup>3</sup>. С другой, наряду с таким пониманием разума

<sup>1</sup> О происхождении идей, см. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, I, 2–4] // Локк Дж. Соч. в 3 т. Т. 1 / Ред., автор вступит. ст. И.С. Нарский. М.: Мысль, 1985. С. 154–156.

<sup>2</sup> *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, III, III]* // Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times* / Ed. L.E. Klein. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 184.

<sup>3</sup> *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, II, IV]* // *Op. cit.* P. 176.

Шафтсбери есть и частное толкование разума как рядоположенной чувству способности восприятия, а именно, *рассудка*. Разуму как рассудку противопоставляется моральное чувство.

Принципиальное различие между моральным чувством и разумом-рассудком состоит в том, что чувство, как и другие аналогичные способности восприятия ценностных феноменов, естественно. У Шафтсбери нередки замечания об инстинктивности и врожденности морального чувства, т.е. способности различать добро и зло, правильное и неправильное. Моральное познание непосредственно и самоочевидно; оно интуитивно<sup>1</sup>. В этом отношении моральная способность, описываемая Шафтсбери, сродни локковской предрасположенности человека к удовольствию и счастью, которая, как мы видели, в конечном счете позволяет ему осуществлять выбор и принимать решения. Естественность и врожденность морального чувства обозначают его органичность порядку природы. Моральное чувство задано природой; его решения и суждения объективны. Более того, именно благодаря тому, что человек может различать доброе и злое, правильное и неправильное, он оказывается способным к обретению «твердого понятия о Боге»: «Прежде, чем живое создание приобретает так или иначе точное и определенное понятие, касающееся Божества, оно, возможно, имеет представление, или чувство правильного и неправильного и обладает разными степенями добродетели или порока»<sup>2</sup>.

Шафтсбери описывает мораль как сферу отношений (установок) и мотивов, опосредованных ценностями; для него нет морали как закона; доминирующим предметом рассмотрения в «Исследовании» являются познавательные и психологические аспекты внутреннего морального опыта. Однако логика рассуждения при-

<sup>1</sup> См. Шафтсбери. Моралисты [II] // Шафтсбери. Эстетические опыты. С. 219. Такое понимание морального познания дало основание французскому философу-сенсуалисту К.А. Гельвецию обвинить Шафтсбери в возрождении теории врожденных идей, подвергнув критике Локком (Гельвеций. О человеке [V, III] // Гельвеций. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1974. С. 265). <sup>1</sup> An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, III, III] // Op. cit. P. 183.

<sup>2</sup> Там же [II, II, I] // Op.cit. P. 209.



водит Шафтсбери к обнаружению императивных характеристик морали. Наиболее явно это видно на примере понимания им *всеобщности* «совести, или чувства ущербности зла». Поскольку совесть признается общераспространенной, «то для всего человечества и для всех разумных созданий должно иметь силу следующее: что, как им известно, они заслуживают от одного, то же они должны неизбежно ожидать от всех — как от людей, так и от Божества»<sup>1</sup>.

Наряду с чувствами (в выше установленном специфическом для этического сентиментализма значении этого слова) Шафтсбери придавал большое значение эмоциям как действительным мотивам человеческих поступков. Критически относясь к учению Гоббса, который абсолютизировал эгоистическое начало естественного человека, Шафтсбери рассматривал природу человека как носительницу эмоций разного рода — естественных (благожелательность, себялюбие) и противоестественных (эгоизм, корысть). Гармония естественных эмоций, направляющих человека как к удовлетворению интересов других людей, так и своих собственных интересов, составляет, по Шафтсбери, основу добродетельности. Гармония эмоций обеспечивается моральным чувством. Правда, хотя идея гармонии была очень важна для Шафтсбери и в последующих произведениях она получила несомненное развитие, — определяющими для добродетели Шафтсбери считал все-таки общественные эмоции, или благожелательность и заботу о благе других людей: «Чтобы заслужить имя доброго, или добродетельного человека, необходимо, чтобы все наклонности и эмоции, предрасположенности ума и нрава были согласованы с благом себе подобных или системы, в которую он включен и часть которой он составляет... Это — честность, нравственность (*rectitude*), или добродетель. Недостаток этого или обладание противоположными качествами означает испорченность, растленность, или порок»<sup>2</sup>. Эти идеи утверждались в прямой или косвенной полемике с Гоббсом, кото-

<sup>1</sup> Там же [II, II, I] // *Op.cit.* P. 209.

<sup>2</sup> Там же [II, I, I] // *Op.cit.* P. 192.

рый настаивал на том, что от природы человек обладает лишь себялюбием, а общественные склонности формируются в нем благодаря общественной организации и давлению разумного авторитета (суверена).

Наряду с естественными и противоестественными есть и такие, которые Шафтсбери называл, «частичными» эмоциями. Например, общественные склонности, направленные на благо не целого, а группы, секты. При этом в анализе морального опыта основное внимание Шафтсбери уделял именно общественным эмоциям в их различных проявлениях. Этим объясняется восприятие этого английского моралиста последующими философами как адепта этики альтруизма; именно в полемике с ним развивал свою утилитаристскую этику Бернард Мандевиль.

Важной проблемой для Шафтсбери была проблема соотношения морали и религии. Уже в «Исследовании» Шафтсбери старался показать, что добродетель и достоинство человека не зависят от его религиозных воззрений, а пиетизм — морально нейтрален. В «Моралистах» и «Письме об энтузиазме» эта идея получила развернутое воплощение. Утверждая, что добродетель, а не набожность, является высшим проявлением человеческого духа, Шафтсбери указал на важную роль мотивации в морали и необходимость автономии в принятии моральных решений. Критикуя авторитарно-догматическую религию, т.е. по сути дела религию в собственном смысле слова, Шафтсбери создал образ «просвещенной», «естественной» религии. И как выясняется, таковой является именно мораль в ее совершенном воплощении. Автономия морального мотива выражается не только в ее независимости от религии (а Шафтсбери в целом склонялся к мнению о приоритете морали по отношению к религии), но и от влияния утилитарных, корпоративных и иных соображений.

Значение Шафтсбери выходит широко за рамки этического сентиментализма. Он оказал значительное влияние на развитие вообще просветительской мысли, в особенности на континенте. Воздействие его идей испытали Руссо, Вольтер, Гердер, Гёте; философские мотивы Шафтсбери прослеживаются в поэзии Н.М. Карамзина.

**Френсис Хатчесон** в заглавии своего первого произведения — «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели» («An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue», 1725)<sup>1</sup> — прямо указал, что оно направлено на защиту учения Шафтсбери против нападок автора “Басни о пчелах” (т.е. Мандевилля). Из последующих дорабатываемых изданий — 1726, 1729, 1738 годов — это уточнение было убрано. Представленное в «Исследовании» учение вызвало критические замечания со стороны философа-интеллектуалиста Джильберта Бэрнета (Gilbert Burnet), которые вылились в полемическую переписку, сразу же опубликованную в «Лондонском Журнале» («The London Journal»). В 1728 году вышла новая работа — «Опыт о природе и действии эмоций», вместе с которой были изданы «Объяснения к моральному чувству» («An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations upon the Moral Sense»)<sup>2</sup>; в последнем приложении получила развитие полемика с Бэрнетом; в нем Хатчесон развил свою полемику и с другими интеллектуалистами — Сэмюэлем Кларком<sup>3</sup> и Уильямом Уолластоном<sup>4</sup>. В 1755 году сыном Хатчесона посмертно был издан пространный, в двух томах, трактат «Система моральной философии» («A System of Moral Philosophy»). Хатчесону также принадлежат труды, посвященные метафизическим и логическим вопросам, написанные на латыни<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См. Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели / Общ.ред. Б.В.Мееровского, пер. Е.С. Лагутина // Ф.Хатчесон, Д.Юм, А.Смит. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 41–269.

<sup>2</sup> Современное издание: Hutcheson F. Illustrations on the Moral Sense / Ed. by B. Peach. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

<sup>3</sup> Сэмюэль Кларк (Samuel Clarke, 1675–1729) — английский философ-картезианец, критик эмпиризма и материализма с позиций рационализма.

<sup>4</sup> Уильям Уолластон (William Wollstone, 1659–1724) в “Очерке естественной религии” (1722) проводил взгляд, что добродетельность поступка или суждения определяется их соответствием истине, или природе вещей, заданной Божеством. Уолластон, как и Кларк, утверждал, что существуют вечные мерила правильного (right) и неправильного (wrong), и они постигаются разумом.

<sup>5</sup> Практически все труды Хатчесона собраны в современном факсимильном издании: Hutcheson F. Collected Works / Faximile Editions Prepared by V.Fabian. Vol. I–VI. Hiddesheim-Zürich-NY.: Georg Olms Verlag. 1990. Фундаментальное исследование жизни и творчества Хатчесона содержится в книге: Scott W.R. Francis Hutcheson. His Life, Teaching, and Position in the History of Philosophy [1900]. New York: A. M. Kelley, 1966. Разнообразную информацию о Хатчесоне можно найти на Хатчесоновской странице — Hutcheson page (<http://www.unc.edu/home/nbull/hutcheson.html>).

Концепция морального чувства была систематически разработана уже в «Исследовании»; в «Системе» эта концепция была лишь уточнена и вписана в более широкий контекст моральной философии. «Исследование» состоит из двух, близких по структуре и методу, трактатов. Один — «О красоте, порядке, гармонии, целесообразности», — посвящен проблемам эстетики, в частности, эстетического познания; другой — «О моральном добре и зле», — проблемам морали и морального познания. Но оба рассуждения разворачиваются в проекции к центральным ценностным понятиям — красоты и добра.

Как это следует из рассуждений Хатчесона, для него, как и для Шафтсбери, мораль — это особого рода идеи, воспринимаемые моральным чувством. Иными словами, это, с одной стороны, идеи, обобщенно выраженные в понятиях добра и зла, а с другой — способность человека их воспринимать и способ, каким он их воспринимает. Идея морального добра отражает «определенное, воспринимаемое в действиях качество, которое вызывает одобрение и любовь к деятелю со стороны тех, кто не извлекает никакой выгоды из этих действий»<sup>1</sup>; моральное зло обозначает идею, отражающее противоположное качество. Моральное чувство — это познавательная способность, направленная на постижение добра и зла, а также способность высказывать суждения о добре и зле. Действие морального чувства Хатчесон связывал с получаемым человеком удовольствием и страданием при восприятии, соответственно, добродетели и порока<sup>2</sup>. В своем функционировании моральное чувство аналогично «внутреннему чувству», которое, по Хатчесону, направленно на восприятие прекрасного и безобразного (ср. трактовку «внутреннего чувства» Локком и Шафтсбери).

В отличие от Шафтсбери Хатчесон более последовательно и радикально противопоставляет моральное чувство разуму как рассудку.

<sup>1</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели [II, Введение] // Указ. изд. С. 127.

<sup>2</sup> Исследование [Предисловие]. С. 47. Наряду с этим, Хатчесон неоднократно специально подчеркивал в различных своих произведениях, что переживание удовольствия и страдания сопровождают восприятия морального чувства, но не влияют на содержание моральных восприятий.

Моральное чувство не зависит от обучения; как познавательная способность оно врожденно и непосредственно. Восприятия морального чувства опосредствованы удовольствием и страданием. Наряду с собственно «моральным чувством» Хатчесон упоминает и другие чувства: чести и стыда, достоинства, правого и неправого, свободы и т.д., которые по своим эпистемологическим и императивным свойствам аналогичны моральному чувству. Интуитивный характер и гедонистические признаки морального чувства послужили поводом к критике со стороны Дж. Бэрнета, который исходил из того, что любое восприятие — и моральное не составляет исключения — необходимо предполагает некий масштаб, на основе которого производится отбор и оценка; этот масштаб задается разумом. Человеку, действительно, приятна добродетель и отвратителен порок, однако разум не зависим от этих естественных предпочтений, считал Бэрнет. При всей резкости разногласий между Бэрнетом и Хатчесоном относительно того, как способность человека отвечает за моральное восприятие и суждение — дискурсивный разум или интуитивное чувство — оба были довольно близки в описании особенностей функционирования самой способности: она автономна. Для Хатчесона решения морального чувства так же несколько не определялись гедонистическими мотивами<sup>1</sup>. Однако привнесение в сентиментализме эмоционально-гедонистического элемента в моральное восприятие и оценку было важным шагом на пути к пониманию своеобразия ценностного отношения к миру в отличие от познавательного.

Вслед за Шафтсбери, Хатчесон придавал большое значение в морали эмоциям как мотивам человеческих поступков. Основными эмоциями Хатчесон считал любовь и ненависть и главное внимание в анализе морали уделял любви-*благожелательности* (*benivolence*) — основополагающей (наряду с себялюбием) эмоции человека, направленной на благо других людей. Как и моральное чувство,

<sup>1</sup> Более полутора столетия спустя Генри Сиджвик высказал в связи с этим следующий известный аргумент: человек, утоляющий голод, испытывает удовольствие; однако удовольствие не является определяющей целью человека, который хочет утолить голод (См. Sidgwick H. *The Methods of Ethics*. 6th ed. London; New York: The Macmillan Company, 1901. P. 45). В отличие от гурмана, добавим мы, который является гедоником, или эстетом еды.

благожелательность не зависит от рассудка. По своим когнитивным характеристикам благожелательность аналогична моральному чувству. Отличие благожелательности от морального чувства заключается в том, что первое представляет собой побудительный мотив, второе — мотив обосновывающий, т.е. устанавливающий цели.

Существенные характеристики морального чувства и благожелательности проявляются в независимости моральных суждений и мотивов от гедонистических, корыстных, корпоративных соображений, конфессиональных представлений, образования, социального положения или стечения обстоятельств в ситуации принятия решения. И как таковые восприятия и решения морального чувства объективны, а побуждения благожелательности безусловны.

Эти характеристики морали были развиты, в частности, в ходе критики морального учения Мандевиля. Как и Шафтсбери, Хатчесон приходит к концептуальному пониманию *независимости* и *априорности* моральных суждений и мотивов. Благожелательность является ключевым моментом в нормативном идеале Хатчесона. В этом же духе следует понимать и ту формулировку Хатчесона, которая получила впоследствии название принципа полезности: «То действие является наилучшим, которое обеспечивает самое большое счастье для наибольшего числа людей»<sup>1</sup>, что давало основание многим, в том числе Генри Сиджвику, а вслед за ним и Джону Ролзу, относить Хатчесона к зачинателям утилитаризма.

Хатчесон оказал непосредственное влияние на Дэвида Юма<sup>2</sup> и Адама Смита<sup>3</sup>. По замечанию Т. Кэмпбелла, Хатчесон по праву считается отцом Шотландского Просвещения<sup>4</sup>. Идеи Хатчесона были восприняты французскими сенсуалистами, а также докрити-

<sup>1</sup> Исследование [II, III, VIII]. С. 174.

<sup>2</sup> См. Moore J. Hume and Hutcheson // Hume and Hume's Connexions / Eds. M. A. Stewart and J. P. Wright. Edinburgh, 1995.

<sup>3</sup> Вместе с тем, именно А. Смит, бывший студентом Хатчесона в университете Глазго и поддерживавший с Хатчесоном хорошие личные отношения, был одним из тех, кто подверг критике отдельные положения этики Хатчесона (об этом см. ниже).

<sup>4</sup> Campbell T. D. Francis Hutcheson: "Father" of the Scottish Enlightenment // The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment / Eds. R. H. Campbell, A. S. Skinner. Edinburgh, 1982.

ческим Иммануилом Кантом; они получили широкое распространение в университетской философии Нового Света. Однако его идеи растворились в учениях великих преемников. Интеллектуалистическая критика учения Хатчесона о моральном чувстве была дана Ричардом Прайсом. Гедонистические моменты в описании Хатчесоном морального чувства, а также отождествление им доброй воли с эмоцией стали предметом критики со стороны Канта, который фактически и не заметил, что представление об автономии морального мотива именно у Хатчесона получило ясное и последовательное выражение.

*Джозеф Батлер* более всего известен своими «Проповедями» («Fifteen Sermons»), с которыми он выступал в Лондоне и которые впервые увидели свет в 1726 году. Его следующий труд вышел через десять лет: «Сравнение естественной и богооткровенной религии с устройством и порядком природы» («The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature», в качестве приложения к которому было помещено «Рассуждение о природе добродетели» («Dissertation on the Nature of Virtue», 1736)<sup>1</sup>. Спустя год он стал епископом в Бристоле, а за два года до смерти принял такую же должность в Дареме, на севере Англии. Батлер пользовался большой популярностью не только как проповедник и теолог, внесший значительный вклад в полемику с деизмом, но и как моральный философ. Полтора столетия назад Фридрих Йодль еще сомневался, насколько оправданна популярность Батлера. Сегодня его имя упоминается едва ли ни в каждом фундаментальном труде по этике, по крайней мере англоязычном<sup>2</sup>.

В «Проповедях» Батлер начинает свое рассуждение с рассмотрения человеческой природы. Она, как показывает Батлер, двой-

<sup>1</sup> The Works of Bishop Butler / Ed., introduction and notes by D.E. White. Rochester: University of Rochester Press, 2006.

<sup>2</sup> В русскоязычной философской литературе Батлер лишь недавно был замечен и воспринят. См. Батлер Дж. Проповедь XI. О любви к ближнему. Предисл. и пер. М.П. Косых // Метафизические исследования. СПб.: СПбГУ, 2005. Выпуск 216. С.209–221.

ственна. С одной стороны, человек самой природой предопределен к попечению о благе других людей и благе общества, и в этом заключается добродетель как закон природы, под сенью которого рождается человек. С другой — человек в равной мере предрасположен заботиться о собственной жизни, здоровье и частном благе. От природы в человеке заложено начало *благожелательности*, которая для общества значит то же, что *себялюбие* для индивида. Благожелательность и себялюбие — фундаментальные эмоции; все другие эмоции, частные и ситуативные, сродни им и в конечном счете направлены либо на благо целого, либо на благо индивида. Быть моральным, для Батлера, это значит быть естественным, соответствовать природному предназначению.

Таким образом, Батлер продолжает развивавшуюся Шафтсбери и Хатчесоном критику этики эгоизма. Как и Шафтсбери, он признавал наличие в человеке разнонаправленных эмоций; причем себялюбивые эмоции могут быть как естественными, так и противоестественными, частными. Подлинная же моральность человека проявляется в его последовательной и осмысленной благожелательности, в выражении им сочувствия и в любви к ближним — именно в том значении, как она утверждалась в христианском учении.

Наряду с благожелательностью и себялюбием природе человека присуще еще одно начало, самое важное — рефлексия, с помощью которой люди могут разбираться в своих эмоциях, одобряя или не одобряя движения своего сердца, свой нрав или действия. Эту мыслительную способность Батлер называет *совестью*<sup>1</sup>. Благодаря рефлексивной способности, или совести люди воздерживаются от нанесения вреда друг другу и побуждаются к добродетели. Эмоции устремляют людей к общему или частному благу; — совесть же указывает, какие эмоции правильны и похвальны, и тем самым дает силу для следования тому, что достойно. Совесть представляет собой «естественную предрасположенность человека к доброте и сочувствию, ...которая без значительного размышления направляет его к обществу и благодаря которой он естественно

---

<sup>1</sup> Butler J. Sermon I. Upon Human Nature, the Social Nature of Man // The Works of Bishop Butler. P. 49.



играет в нем справедливую и лучшую роль, если только иные страсти и интересы не сбивают его с пути»<sup>1</sup>. Во внутренней иерархии человеческой природы совесть занимает высшее место, и повеления совести всегда приоритетны по отношению к частным склонностям и эмоциям, сколь сильны они бы ни были. «По своему складу, составу и природе, — указывает Батлер, — он [человек] представляет собой в прямом и строгом смысле слова закон для самого себя. Он в себе несет норму правильного; единственно, что требуется, так это чтобы он честно ему следовал»<sup>2</sup>. Поэтому суждения совести не зависят от частных предпочтений индивида и ожидаемых последствий, они также не зависят от гражданских законов, поскольку совесть отражает в сердце человека закон природы, осознаваемый человеком непосредственно и со всей очевидностью.

В отличие от интеллектуалистов, с которыми Батлер прямо не полемизировал, он считал, что *разум* (reason) нельзя считать определяющим основанием морали. Скорее наоборот, «сам по себе разум... не является в действительности достаточным мотивом добродетельности человека, но только в соединении с теми эмоциями, которые были запечатлены Богом в его сердце»<sup>3</sup>. И эмоции сами по себе не являются фактором, ослабляющим человеческую натуру; наоборот, они суть ее непосредственное проявление. Однако их соответствие природе обеспечивается руководством со стороны разума. Батлер сбалансированно изображает роль разума и эмоций в морали; их соединение представляет условие добродетели. Однако это соединение обеспечивается совестью. По отношению к благожелательности разум выполняет вспомогательную роль; он технически обеспечивает достижение цели, к которой стремится благожелательность — высшее общее благо.

Эти основные положения моральной философии Батлера — о приоритете благожелательности по отношению к эгоизму

<sup>1</sup> Butler J. Sermon II. Upon Humane Nature, Natural Supremacy of Conscience // Op. cit. P. 58.

<sup>2</sup> Butler J. Sermon III. Upon Humane Nature, Natural Supremacy of Conscience // Op. cit. P. 61–62.

<sup>3</sup> Sermon V. Upon Compassion // Op. cit. P. 73.

и приоритете совести по отношению к разуму — всецело характеризуют его как мыслителя сентименталистского направления<sup>1</sup>.

*Дэвид Юм* в вопросе о роли разума и морального чувства в морали в основном развивает идеи Хатчесона. Этому посвящены обе главы части первой третьей книги «Трактата о человеческой природе»<sup>2</sup> («A Treatise of Human Nature» 1739–17402), глава I «Исследования о принципах морали» («An Enquiry Concerning the Principles of Morals» 1751), и Приложение I к нему, которое так и называется: «О моральном чувстве» («Concerning Moral Sentiment»). Как и Хатчесон, Юм в полемике против интеллектуализма имел в виду учения Кларка и Уолластона; и это обстоятельство тоже во многом предопределило близость его аргументов тем, которые высказывал Хатчесон. Критикуя интеллектуалистов, Юм последовательно стремится показать, что разум несостоятелен в морали, а моральные различия проистекают не из разума.

Разум не применим в сфере морали, поскольку он направлен на различение истины и заблуждения. «Материя» морали — аффекты (*passions*), хотения (*volitions*) и действия; а они не являются предметом истины и лжи. Смысл морали заключается в том, что она влияет на аффекты и действия. Разум же к этому не приспособлен. Как духовная способность он инертен и пассивен, в то время как аффекты, желания и действия — активны. Совесть, или чувство морали (*conscience, or a sense of morals*) является активным принципом, т.е. влияющим на аффекты и действия; а активный принцип не может, по Юму, основываться на неактивном принципе, каковым является разум. Далее, поступки не оцениваются по тому, соответ-

---

<sup>1</sup> В отличие от деистов Шафтсбери и Хатчесона, Батлер считал, что совесть утверждена божественной волей, однако теологическая аргументация не была в его рассуждениях доминирующей. На это стоит указать, принимая во внимание, что Йодль, признавая роль Шафтсбери и отчасти Хатчесона в складывании взглядов Батлера, тем не менее рассматривает его в разделе, посвященном раннему утилитаризму XVIII века, наряду с Б. МанDEVИЛЕМ и кембриджским платоником Дэвидом Хартли (David Hartley, 1705–1757) и характеризует утилитаризм Батлера как теологический (См. Йодль Ф. Указ. изд. С. 147).

<sup>2</sup> Полное заглавие этого произведения гласит: «Трактат о человеческой природе, представляющий попытку введения экспериментального метода в рассуждение на моральные темы» («A Treatise of Human Nature: Deing An Attempt to Introduce the Experimental method of Resoning into Moral Subjects»).

ствуют ли они требованиям разума; а их похвальность и предосудительность не совпадают с разумностью и неразумностью.

Эти и подобные аргументы Юм формулирует, исходя из того, что «нравственность не сводится к определенным отношениям, являющимся предметом науки», а также «не является и таким *фактом*, который может быть познан при помощи ума (*understanding*)»<sup>1</sup>. Мораль проявляется не в фактах, и моральные различия отражают не объективные отношения, т.е. отношения во внешнем мире. Моральность определяется аффектами, мотивами, хотениями, мыслями. Добродетель или порок — это то, что человек видит и чувствует благодаря переживанию в душе произошедшего ввне как положительного или отрицательного. Юм сравнивает моральные восприятия с физическими ощущениями: «порок и добродетель могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые... являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа»<sup>2</sup>. Эта аналогия оказывается возможной потому, что моральные определения (добро и зло, правильное и неправильное), как считает Юм, применимы только к актам человеческого духа и не применимы к отношениям, существующим между внешними объектами; причем моральные определения приложимы к актам человеческого духа не самим по себе, но в их отношении к внешним объектам. Порок и добродетель — это качества, которые приписываются внешним явлениям в силу того, что человек при их созерцании испытывает особые чувства, отрицательные или положительные, и соответственно этому высказывает по поводу внешних явлений порицание или одобрение. Разуму в самом деле не остается здесь места. Выработку такого подхода к морали Юм считал «*открытием в этике*»<sup>3</sup>, обеспечивающим ее научность.

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. I / Вступ. ст. А. Ф. Грязнова; примеч. И. С. Нарского. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 509.

<sup>2</sup> Там же. С. 510. Перцепциями (*perceptions*) Юм называет все восприятия ума (духа, *mind*) и среди них различает два вида — впечатления как результаты внешнего воздействия предметов на ум через ощущения, аффекты и эмоции и идеи как образы впечатлений в самом уме. Впечатления — чувствуются, идеи — мыслятся (См. Там же. С. 62).

<sup>3</sup> Там же. С. 510.

Развивая это рассуждение о морали, Юм сделал дополнительное методологическое замечание, которое в XX веке под названием «*принцип Юма*» оказалось в центре одной из наиболее широких теоретических дискуссий. Буквально Юм говорит следующее:

«Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* (*is*) или не *есть* (*is not*) не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* (*ought*) или не *должно* (*ought not*)»<sup>1</sup>.

Юм таким образом фиксирует логическую невыводимость императивных суждений из суждений дескриптивных. В этом и состоит принцип Юма, воспринимаемый многими философами, в том числе специалистами в области логики, как необходимое правило ценностного, нормативного мышления. Какими бы ни были аргументы в пользу этого принципа, следует иметь в виду, что Юм делится своим наблюдением в контексте собственного понимания морали, а именно такого, при котором мораль определенно выносится за рамки объективного мира и полагается внутри духовного опыта человека как он обнаруживает себя в соотнесении с событиями и явлениями объективного мира. Моральные суждения высказываются по поводу и на основании впечатлений от объективно происходящих событий. Но по своей природе они таковы, что являются проявлениями самого человеческого духа. Поэтому они не выводимы из фактов<sup>2</sup>.

Обосновав ограниченность разума в морали, Юм выдвинул ряд аргументов в пользу того, что моральные различия (между добром и злом, правильным и неправильным), вопреки тому, что утвержда-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Стоит принять другое направление этико-философского рассуждения и, соответственно, представить такой образ морали, при котором последняя рассматривается как один из объективных законов природы или механизм в социальном устройстве, как соотнесенность принципа Юма с конкретным теоретическим понятием морали станет очевидной.

ют интеллектуалисты, вытекают из морального чувства (*moral sense*), и «мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней»<sup>1</sup>.

Юм выделяет следующие характеристики так понятого морального восприятия.

Во-первых, это восприятие представляет собой не идею, а *впечатление*.

Во-вторых, моральные впечатления гедонистически окрашены. Иными словами, будучи вызваны добродетелью, они приятны, а вызванные пороком — неприятны. И любой поступок, чувство или характер воспринимаются добродетельными или порочными потому, что их рассмотрение вызывает удовольствие или неудовольствие. Важно отметить, что для Юма, как и для Хатчесона, моральные впечатления гедонистически окрашены, но не гедонистичны. Удовольствие — есть лишь сопутствующий эффект восприятия добродетели, удовольствие есть знак восприятия добродетели. Вот как об этом говорит Юм: «Мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но, чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен»<sup>2</sup>. Вместе с тем, Юм добавляет ряд характеристик, предупреждающих от выводов относительно гедонистического характера его теории морали. Так, термин «удовольствие» обозначает качественно различные ощущения. Далеко не все из них сопряжены с моральными различиями. Не всякие удовольствия и страдания, связанные с характерами, вызывают одобрение или порицание. Наконец удовольствие и страдание, сопровождающие моральное восприятие, в отличие от удовольствия и страдания, вызванных неодушевленными предметами, всегда имеют отношение к человеку или отношениям между людьми.

В-третьих, моральные восприятия бескорыстны, они безотносительны к *частному интересу* индивида, независимо от того, идет ли речь о мотиве действия, восприятию чужого действия или сторонней оценке действий и характеров. Эти два чувства (*sentiments*) — морали и интереса — нередко смешиваются и переходят одно в другое.

<sup>1</sup> Там же. С. 511.

<sup>2</sup> Там же. С. 512.

Психологически это, может быть, оправданно, но с точки зрения ценностного содержания, эти чувства определенно различны, и для человека рассудительного это различие всегда несомненно.

В-четвертых, моральные различия воспринимаются *непосредственно*, они *очевидны*; и их сопряженность с удовольствием и страданием обеспечивается *интуитивностью* моральных восприятий.

Таково обоснование Юмом чувственного и не-рационального (в специфическом, ранее разъясненном, значении этих терминов) характера морали. Хотя Юм, приступая к рассуждению о морали и предупредив читателя, что строит свою теорию независимо от предыдущих частей, т.е. независимо от теории сознания и от теории аффектов, его концепция морали полностью была опосредствована ими, и, строго говоря, вне этого опосредствования она не может быть достоверно понята.

Другим важным моментом этики Юма, побуждающим рассматривать ее именно в контексте этического сентиментализма, было учение о благожелательности (*benevolence*). Концепция благожелательности наполняет учение Юма о моральном познании определенным ценностным содержанием. Благожелательность, или доброта, — основополагающая добродетель, регулирующая все остальные добродетели. Как таковая она охватывает такие важные качества, как «великодушие, человеколюбие, сострадание, благодарность, верность, усердие, бескорыстие, щедрость»<sup>1</sup>. Благожелательность бескорыстна, и наше одобрение благожелательности или ее проявлений также не обусловлено утилитарными мотивами — «перспективой получения пользы, или выгоды, для нас самих или для других»<sup>2</sup>. Наоборот, основополагающим пороком является бесчеловечность. Исходя из этого, Юм формулирует критерий достоинства и добродетели: эти человеческие качества проявляются в том, что их обладатель воспринимается как человек, признаваемый нами, равно, как и любыми другими людьми, в качестве желанного партнера, товарища или собеседника.

<sup>1</sup> Там же [III, III, 3]. С. 639.

<sup>2</sup> Там же. С. 640.

*Адам Смит* справедливо причисляется к школе морального чувства. Его связывали личные отношения и с Хатчесоном, и с Юмом. Именно Хатчесон читал курс моральной философии, включавший как этику, так и теорию права, и экономику, Смит-студенту. И впоследствии у них сохранялись добрые отношения. Позже Смит принял кафедру моральной философии в Университете Глазго, прежде возглавлявшуюся Хатчесоном. С Юмом Смита соединяли дружеские узы на протяжении всей жизни. Что касается отношения Смита к творчеству этих мыслителей, то Смит, несомненно воспринял идеи Хатчесона и Юма относительно природы морали и морального сознания: предметом морали являются различия между добром и злом, правильным и неправильным, возможности разума в постижении этих различий ограничены, моральность характера проявляется в симпатии. Однако в философии Смита как концепция морального чувства, так и сам этический сентиментализм претерпевают значительные изменения. Это видно из его трактата «Теория нравственных чувств» («The Theory of Moral Sentiments»), изданного в 1759 году на основе лекций, прочитанных в Эдинбургском университете. В этом трактате наиболее полно раскрылись моральные воззрения и этико-философская позиция Смита<sup>1</sup>.

Смит фактически не пользуется понятием «моральное чувство» («moral sense»). Он лишь дважды упоминает это понятие, ссылаясь на Хатчесона. Слово «sense» он использует в выражениях «чувство надлежащего» («the sense of propriety») или «чувство заслуги» («the sense of merit»), которые как-то сближают его с Шафтсбери, но близость эта носит внешний характер. Во всех случаях с определением «моральный» (в указанном русском переводе — «нравственный»<sup>2</sup>) употребляется термин «sentiment» (чувство, чувствование); причем как правило Смит говорит о чувствах

<sup>1</sup> Смит А. Теория нравственных чувств / Вступ. ст. Б.В. Мееровского; подгот. текста, коммент. А.Ф.Грязнова. М.: Республика, 1997. Данное издание осуществлено на основе перевода П. А. Бибикова, опубликованного в 1868.

<sup>2</sup> В переводе части V трактата, заново выполненном Ф.Ф. Вермель и помещенном в указанном выше издании: Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика (С. 397–419), — используется слово «моральный».

(во множественном числе). Иными словами, Смит не принимает мнения, разделявшего Хатчесоном и Юмом, а в косвенной форме и Батлером, согласно которому есть некая определенная моральная способность — моральное чувство, — посредством которого воспринимаются моральные различия и на основе которой высказываются моральные суждения.

Человек, по Смиуту, не нуждается в особой моральной способности. Ее не к чему приложить. Говорить о моральной способности есть смысл при условии, что признается наличие неких обобщенных законов, или стандартов человеческого поведения. Но таковых нет. Моральность человека выражается в его способности воспринимать и оценивать происходящие события *надлежащим*, или *соответствующим* образом. Эти понятия — «надлежащее» («propriety»), «соответствующее» («suitable») и «подходящее» («fitness»), используемые в «Теории...» практически как синонимы — имеют принципиальное значение для смитовского обсуждения морали<sup>1</sup>. Они призваны выявить один и механизм морали, заключающийся в том, что переживания и оценки человека должны коррелировать с действительной сутью переживаемых событий.

Мораль, по Смиуту, представляет собой совокупность чувств человека по поводу поступков или событий, имеющих отношение к частному и общему благу. Таковы одобрение и порицание, благожелательность и себялюбие, благодарность и негодование, любовь и ненависть и т.д. Среди чувств Смит упоминает и чувство справедливости, и угрызения совести. Человек испытывает эти чувства, (а) будучи объектом чьих-то действий, (б) относясь как-то к другим, ставшим объектом чьих-то действий, (в) будучи «беспристрастным наблюдателем». Чувствам-отношениям и посвящена в основном «Теория нравственных чувств», а именно, шесть из семи частей этого этического трактата.

Другим важным механизмом морали Смит считал *симпатию* как способность человека посредством воображения представ-

---

<sup>1</sup> В русском переводе эти термины оказались утраченными. Подробнее об этом см. в статье «Понятие “надлежащее” в “Теории нравственных чувств” Адама Смита» в настоящем издании (стр. 318–333).



лять чувства других людей по поводу переживаемых ими событий. Смит расширяет значение понятия симпатии: это не только жалость и сострадание, но вообще любое сочувствие (что, буквально и означает греческое слово сим-патия — *sympathia*). Благодаря симпатии люди постигают других, понимают их состояния и мотивы и на этом основании оказываются способными судить о других — соотнося переживания других со своими переживаниями или стараясь, опять-таки благодаря воображению, представить возможную реакцию на подобное событие некоего беспристрастного наблюдателя, безотносительно к своим личным интересам или интересам других людей. Как видим, в теории Смита симпатия выполняет функцию, близкую к функции морального чувства Шафтсбери и Хатчесона — это своеобразная интуитивная способность познания.

В седьмой части трактата Смит разворачивает классифицирующее рассмотрение морально-философских учений. Здесь в полной мере проявляются его теоретические предпочтения.

Смит рассматривает известные ему моральные теории по двум основаниям. Одним основанием Смит считает то, в чем усматривается добродетель, какое поведение считается достойным одобрения и какой характер совершенным. При анализе моральных учений по этому основанию по сути дела противопоставляется сентиментализм и интеллектуализм, а именно, учение Хатчесона, утверждавшего, что добродетель состоит в благожелательности, и Кларка, утверждавшего, что добродетель «состоит в поведении, соответствующем тем отношениям, в которые он включен»<sup>1</sup>.

Разбирая различные теории, объясняющие добродетель, Смит выделяет: а) теории, в которых добродетель основывается на соответствии поведения определенным и извне заданным стандартам, б) теории, в которых добродетель основывается на благоразумии, в) теории, в которых добродетель основывается на благожела-

<sup>1</sup> Смит А. Теория нравственных чувств [VII, I]. С. 260 (перевод уточнен по изданию: Smith A. *The Theory of Moral Sentiments* / Ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie // *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982. Vol. I. P. 265).

тельности, г) теории, в которых по существу нивелируется различие добродетели и порока, а единственный мотив человеческих поступков усматривается в тщеславии.

Среди теорий первого рода Смит берет учения о добродетели Платона, Аристотеля и Зенона. Сюда же Смит относит и современные ему теории. В качестве таковых он выделяет три. Это — теория Кларка, согласно которой «добродетель состоит в образе действий, соответствующем отношению предметов между собой, в поведении, основанном на соответствии (*fitness*) или несоответствии (*incongruity*) между определенными поступками и определенными предметами или отношениями»<sup>1</sup>. Затем, теория Уолластона<sup>2</sup>, согласно которой добродетель «состоит в образе действий, соответствующем истине предметов, их природе и сущности, т.е. в отношении к ним сообразно тому, каковы они есть на самом деле»<sup>3</sup>. Наконец, как Смит говорит, «система лорда Шафтсбери», согласно которой «добродетель заключается в известном равновесии между всеми страстями и в удержании каждой из них в свойственном ей сфере»<sup>4</sup>. Включение Смитом в этот ряд Шафтсбери, который обычно рассматривается как представитель сентименталистской этики, не должно смущать. Шафтсбери, помимо того, что он считается зачинателем сентименталистской этики, был платоником, некоторыми его учение не без основания трактуется как пантеистическое<sup>5</sup>. Представляемый Смитом взгляд Шафтсбери как раз соответствует его платонистским воззрениям.

Все эти теории не удовлетворяют Смита. Причина этого в том, что ни одна из них «не дает и не пытается дать точный и внятный критерий (*measure*), на основе которого можно было бы судить

<sup>1</sup> Смит А. Теория нравственных чувств [VII, II, I]. С. 284 (перевод уточнен. Smith A. *The Theory of Moral Sentiments*. P. 293).

<sup>2</sup> Уильям Уолластон (William Wollastone, 1659–1724) в «Очерке естественной религии» (1722) проводил взгляд, что добродетельность поступка или суждения определяется их соответствием истине, или природе вещей, заданной Божеством. Уолластон, как и Кларк, утверждал, что существуют вечные мерилы правильного (*right*) и неправильного (*wrong*), и они постигаются разумом.

<sup>3</sup> Смит А. Теория нравственных чувств [VII, II, II]. С. 284.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См. Иррлиц Г. // Гусейнов А. А., Иррлиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 397–412.

об уместности (fitness) или надлежащем характере (propriety) чувства. Этот точный и внятный критерий может быть обнаружен только в чувствах симпатии беспристрастного и хорошо информированного наблюдателя»<sup>1</sup>. Так же несовершенны в этих теориях, по Смигу, определения добродетели и порока; они не доходят до понимания, что добродетель выражается не только в соответствии стандарту, а порок в несоответствии ему. Благодеяние не только заслуживает одобрения, но и должно быть вознаграждено, а порок не только вызывает негодование, но и должен быть наказан.

В качестве примера этики благоразумия, или пруденциальной этики Смит разбирает теорию Эпикура. Она в принципе схожа с предыдущими, поскольку Эпикур также сводит добродетель и порок к одному принципу, а именно, соответствию телесным удовольствию и страданию.

Третий тип этики, в которой добродетель связывается с благожелательностью, довольно распространен с древности, можно сказать, с Платона. Она получила развитие в философии кембриджских платоников. Однако наиболее полное воплощение она нашла, считал Смит, у Хатчесона<sup>2</sup>. Особенность благожелательности как принципа добродетели заключается в том, что она не привязана к какому-либо стандарту; в благожелательности человек не думает об одобрении или осуждении. И в этом благожелательность отличается от других страстей, которые одобряются, если только отвечают определенному стандарту. Представляя эту теорию, Смит принимает точку зрения Хатчесона относительно того, что именно благожелательность есть единственное основание добродетельных поступков. В отличие от Шафтсбери и Батлера, он отказывается рассматривать себялюбие в качестве возможного основания добродетели. Пока себялюбие ориентирует человека на его собственное счастье, оно морально нейтрально, однако

<sup>1</sup> Смит А. Теория нравственных чувств [VII, II, II]. С. 284 (перевод исправлен. Smith A. The Theory of Moral Sentiments. P. 294).

<sup>2</sup> Так же, как и в случае с Шафтсбери, Смит ставит Хатчесона в ряд с мыслителями, с которыми в дальнейшей философской историографии он никогда не ассоциировался. Это свидетельствует о том малом значении, которое Смит придавал антитезе разум — чувство, которая в действительности расколола англо-шотландскую моральную философию на два лагеря.

оно становится источником порока, как только начинает направлять человека к действиям, противоречащим общему благу<sup>1</sup>.

Подтверждая высокую роль благожелательности для добродетели, Смит разделяет и сформулированный Хатчесоном критерий оценки действий — так называемый утилитаристский принцип полезности, — согласно которому они тем значимее морально, чем счастьем большего числа людей способствуют<sup>2</sup>.

В целом высоко оценивая этику благожелательности, Смит, тем не менее, указывал на то, что и она оказалась не способной дать объяснение моральной жизни человека во всей ее полноте. Этика благожелательности «не доходит» до так называемых «малых добродетелей» — благоразумия, заботливости, осмотрительности, воздержанности, постоянства, твердости, бережливости, трудолюбия, скромности, рассудительности и т.д. В действиях, обусловленных подобными мотивами, может быть примесь личного интереса. С точки зрения этики благожелательности, это должно понижать их моральное значение. Однако они неизменно встречают наше одобрение, если оказываются надлежащими, т.е. адекватными общей ситуации и предмету поступка.

Четвертый тип этических теорий Смит назвал «легкомысленными». В качестве примера таковых Смит приводит этическое учение Мандевиля, слабость которой Смит усматривал в том, что в ней: а) все эмоции человека представлены порочными, б) все разнообразие мотивов человека оказалось сведенным к тщеславию, т.е. стремлению к похвале и общественному уважению, в) пороки людей рассматриваются как источник общественного блага, г) добродетель дезавуирована как иллюзия. Такая теория легкомысленна, поскольку в извращенном свете представляет нравы и характеры.

Другим основанием для разделения этических теорий является, по Смицу, то, посредством какой способности производятся моральные различия, высказывается предпочтение и выносятся суждения. Смит выделяет три разновидности.

Во-первых, это теории, выводящие принцип одобрения человеком своих и чужих действий только из себялюбия, или исходя

<sup>1</sup> Смит А. Теория нравственных чувств [VII, II, II]. С. 293.

<sup>2</sup> Там же. С. 292.

из того, способствуют ли они нашему счастью или приносят нам вред. Эти теории, а именно, теория Гоббса и его последователей, Самуэля Пуфендорфа (Samuel von Pufendorf, 1632—1694) и Мандевиля, неоднородны и в них не все ясно. По сути дела в этих теориях человек рассматривается как человек социальный, добродетель трактуется как то, что способствует благу общества, а порок — как то, что противодействует ему. Однако далее эти авторы утверждают, что человек стремится к благу общества не из склонности к своим ближним, а из себялюбия, понимая, что другие люди и общество представляют собой неперемное условие его собственного благополучия. Эта теория не объясняет, на основе чего люди оценивают действия тех, кто в силу отстояния во времени или пространстве не может никак влиять на их собственное благополучие. Эта теория не способна признать, что многие оценочные суждения человек делает не из себялюбия, а на основе симпатии, т.е. бескорыстно.

Во-вторых, теории, основывающие критерий оценки на разуме. Теория Гоббса, утверждавшая, что добродетельность и порочность действий определяются через их соотнесение с установленными правителем законами, вызвала резкую критику с разных сторон. Один из критических аргументов был предложен Ральфом Кадвортом<sup>1</sup>, согласно которому сущность добродетели и порока поступков состоит в их согласии или противоречии с разумом как первоначальным источником и принципом одобрения и неодобрения. Смит признает роль разума в морали как познавательной способности, благодаря которой, посредством индукции, обобщаются различные события на предмет их соответствия или несоответствия моральным способностям (moral faculties) человека и формулируются общие правила. Поскольку человек постигает эти правила благодаря разуму, создается впечатление, что именно разум является источником этих правил. Однако правила формулируются разумом на основе первичных представлений о правильном (right) и неправильном

<sup>1</sup> Ральф Кадворт (Ralf Cudworth, 1617–1688) — один из основателей кембриджской школы платонизма. Видел основу морали во врожденных абсолютных идеях.

(wrong), которые постигаются не разумом, а «непосредственным чувством и переживанием»<sup>1</sup>, которое в каждом конкретном случае влечет нас к добродетели и отвращает от порока. Приоритет установления действительной роли разума и морального чувства в деле проведения моральных различий Смит отводил Хатчесону.

В-третьих, теории, основывающие критерий оценки на чувстве. Смит разделяет эти теории на два класса. Одни авторы выводят нравственную оценку из особого морального чувства как способности восприятия, такова теория Хатчесона. Другие авторы не видят надобности в выделении особой моральной способности, а связывают способность нравственных различий с симпатией, такова теория Юма (которая, как специально оговаривает Смит, отлична от его теории симпатии). Это — теории, которые Смит ставит выше всех остальных. Но и они не совершенны. В первом случае, в моральном учении Хатчесона, не было на самом деле необходимости в гипостазировании особой способности восприятия — морального чувства, по сути аналогичной, как считал Смит, внешним чувствам. В отличие от внешних чувств, у морального чувства нет особого предмета восприятия, функции которого на самом деле адекватно описываются естественным чувством симпатии. Говорить о моральной способности есть смысл при условии, что признается наличие неких обобщенных стандартов человеческого поведения. Но таковых нет. Моральность человека выражается в его способности воспринимать и оценивать возникающие ситуации надлежащим образом и соответствующим образом поступать. Во втором случае, в моральном учении Юма, неоправданно излишнее значение приписывается принципу пользы в моральной мотивации.

---

<sup>1</sup> Смит А. Теория нравственных чувств [VII, III, II]. С. 309 (перевод уточнен. Smith A. The Theory of Moral Sentiments. P. 320).

## Бернард Мандевиль

Имя Бернарда Мандевиля (*Bernard Mandeville*, 1670–1733), английского писателя-моралиста, философа и врача, долгое время пользовалось скандальной известностью, а его взгляды были предметом суровых идейных нападок. Причина тому — не столько сатирическое изображение общества и общественных нравов, сколько представление морали как изобретения хитроумных политиков, сумевших с помощью возвышенных моральных понятий так организовать поведение своекорыстных и честолюбивых по своей природе людей, чтобы они содействовали общему благу.

Мандевиль уже был немного известен как автор нескольких литературных и философских трудов, когда в 1705 году увидела свет изданная анонимно басня-памфлет «Взроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными» («*The Grumbling Hive, or Knaves Turned Honest*»). Сразу вслед за этим изданием без ведома автора было сделано несколько перепечаток. Девять лет спустя Мандевиль выпустил первое расширенное издание басни под названием «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — благо для общества» («*The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits*», 1714), в которое помимо самой басни были включены Предисловие, пространные Комментарии к басне и небольшой трактат «Исследование о происхождении моральной добродетели» («*An Inquiry into the Origin of Moral Virtue*»). Еще девять лет спустя, в 1723 году, издание было повторено, и в него, помимо дополненных комментариев, были включены: «Опыт о благотворительности и благотворительных школах» («*An Essay on Charity and Charity Schools*») и «Исследование о природе общества» («*A Search into the Nature of Society*»). Именно это издание получило скандальный резонанс и было осуждено большим жюри графства Мидлсекс как подрывающее религию и гражданское правление<sup>1</sup>. В различных откликах на «Басню» Мандевиль обвинялся в цинизме, неверии и ереси. Тем не менее, в 1729 году вышел второй том «Басни», содержащий шесть диалогов на темы, поднятые в первом томе. С 1734 г. «Басня» выходит в двухтомных изданиях.

<sup>1</sup> См. подробнее Субботин А. Л. Мандевиль. М.: Мысль, 1986. С. 19–23.

**Идея «Басни».** «Басня» рассказывает об упадке процветающего улья-государства, граждане которого — пчелы, устав от всеобщей порочности и плутовства, вознамерились жить только по добродетели. И что же выяснилось? — Свокорыстные частные интересы отдельных лиц, ограниченных соответствующим законодательством, способствуют экономическому процветанию общества; добродетель же (поскольку она основана на умеренности) сдерживает хозяйственную активность и, стало быть, противоречит благосостоянию общества.

Вот мораль басни:  
 Да будет всем глупцам известно,  
 Что улей жить не может честно.  
 Богатство, славу умножать,  
 Притом пороков избежать —  
 Нельзя; такое положение  
 Возможно лишь в воображенье.  
 Нам — это все понять должны —  
 Тщеславье, роскошь, ложь нужны  
 .....  
 Так и порок полезен людям,  
 Когда он связан правосудьем.  
 Чтоб стать народ великим мог,  
 В нем должен свить гнездо порок;  
 Дostatка — все тому свидетель —  
 Не даст ему лишь добродетель.  
 И те, кто век вернет иной,  
 Прекраснодушный, золотой,  
 Верша все честными руками,  
 Питаться будут желудями<sup>1</sup>.

**Происхождение морали и ее природа.** В понимании сущности морали и природы человека Мандевиль опирался на учение Томаса Гоббса. При этом он в гораздо более отчетливых выражениях указал на необ-

<sup>1</sup> Пер. А. Л. Субботина // Субботин А. Л. Мандевиль. С. 129–130.



ходимость объективного подхода к поведению людей, приблизившись к пониманию того, что позже получит название «принцип Юма»: «Одна из самых главных причин того, почему столь мало людей понимают себя, заключается в том, что большинство авторов всегда учат их, какими они должны быть, и едва ли вообще дают себе труд задуматься над тем, чтобы сказать людям, какими они являются в действительности»<sup>1</sup>. Мандевиль видит свою задачу в том, чтобы показать, каков человек на самом деле и каковы движущие пружины его поступков.

Как и многие мыслители того времени, Мандевиль считал, что в основе человеческих действий лежит природное стремление индивида к самосохранению, выражающееся в желании удовольствия и отвращении от страдания. Таков человек в *естественном состоянии*. В гражданском состоянии человек принужден к подчинению своих частных стремлений необходимости содействия общему интересу. Однако поскольку никакая власть не может добраться до потаенных уголков человеческой души, «законодатели и мудрецы» внедрили в головы людей, что «для каждого из них гораздо лучше принимать во внимание не личные, а общественные интересы»<sup>2</sup>. «Моралисты и философы всех времен» тем и занимались, что укрепляли это мнение. Пообещав воображаемое вознаграждение в качестве компенсации за муки самоотречения, прибегая к похвале и презрению, играя на лести, апеллируя к стыду и чести, — они сумели добиться своего. С помощью таких рычагов оказалось возможным обуздывать эгоистические наклонности людей, понуждая их к благоразумию.

Итак, мораль, по Мандевилью, представляет собой искусственное образование, изобретение самих людей — особых людей: честолюбивых политиков. Этот общественный механизм используется как форма социального контроля и управления в целях ограничения частных аффектов во имя блага целого. Моральные понятия — в первую очередь, *добродетель* и *порок* — сформулированы как лексические средства с помощью которого обрабатывается сознание

<sup>1</sup> Мандевиль Б. Исследование о происхождении моральной добродетели // Мандевиль Б. Басня о пчелах. М: Мысль, 1974. С. 64. Ср. стр. 103 в настоящем издании.

<sup>2</sup> Там же. С. 65.

людей. Пороком, говорит Мандевиль, принято называть «все то, что делает человек для удовлетворения любого из своих желаний, игнорируя общественные интересы», а добродетелью — «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»<sup>1</sup>.

Поскольку человек по своей природе эгоистичен, воспитание имеет своей задачей так сформировать и направить эгоистические склонности человека, чтобы они работали на благо других людей. За каждым добродетельным действием, например, благотворительностью, можно проследить частный интерес — корысть или тщеславие. Воспитателям и политикам следует, опираясь на естественные слабости людей, правильно управлять частным интересом и использовать такие механизмы воздействия на поведение, как пример, привычка, обычай, мода, для того, чтобы сделать их послушными.

При этом, считал Мандевиль, мораль, конечно же, предполагает самоотречение. Посредством морали человек понуждается к отречению от собственного эгоизма. Но мораль не заставляет человека отречься от своего частного интереса. Только преследуя свои частные интересы, человек действительно оказывается способным на великое. Поэтому то, что принято называть *злом*, на самом деле является конструктивным началом общественной жизни: «Зло, как моральное, так и физическое, является тем великим принципом, который делает нас социальными существами»<sup>2</sup>.

С этих позиций Мандевиль критиковал абсолютистскую этику Шафтсбери, упрекая его в чрезмерном преувеличении роли благожелательности, за что в свою очередь был подвергнут критике Френсисом Хатчесоном и Джорджем Беркли<sup>3</sup>.

Признанием положительной роли частного интереса Мандевиль оказал влияние на Адама Смита и Клода Адриана Гельвеция, а также на Поля Гольбаха — в критике общественных нравов.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 70.

<sup>2</sup> Мандевиль Б. Исследование о природе общества // Указ. изд. С. 329.

<sup>3</sup> Джордж Беркли (George Berkeley, 1685–1753) – английский философ и теолог, епископ Клойнский. Его моральные взгляды получили отражение в трактате «Алцифрон, или Мелкий философ» (Alciphron, or The Minute Philosopher, 1732), в котором с позиций христианской теологии подвергались жесткой критике взгляды как Шафтсбери, так и Мандевилья.

## Дени Дидро

Дени Дидро (Denis Diderot, 1713–1784) по праву занимает центральное место во Французском Просвещении. Можно сказать больше: не только своими взглядами, но и своей деятельностью он сумел выразить дух Просвещения в целом. Не случайно именно ему принадлежит выдающаяся роль вдохновителя и создателя знаменитой французской «Энциклопедии».

Дидро уже был известен своими переводами с английского, когда в 1745 году издатель Андре Ле Бретон предложил ему перевести с английского Энциклопедию Эфраима Чамберса. Дидро принял это предложение и приступил, было, совместно со своим другом Жаном Лероном Д'Аламбером (Jean Le Rond D'Alembert, 1717–1783) к осуществлению этого проекта, как у него родился совершенно иной план создания — новой Энциклопедии, призванной выразить новые, революционные, взгляды во всех областях современного ему знания. Идея новой энциклопедии была принята издателем, одобрена властями и признана широким кругом подписчиков, обеспечивших финансирование этого издания. К участию в Энциклопедии редакторам удалось привлечь многих литераторов, ученых, теологов, искренне посвятивших себя делу просвещения — распространению, говоря словами самого Дидро, «*наук, искусств и ремесел*» посредством «*толкового словаря*», построенного на принципах рациональной философии и с верой в безграничный прогресс человеческой природы. Дидро посвятил Энциклопедии почти всю свою жизнь. Первый том вышел в 1751 году. Последний, тридцать пятый (при первоначальном замысле в десять томов) — в 1780. Сам Дидро написал для Энциклопедии 1200 статей.

Наряду с работой над Энциклопедией Дидро создал множество произведений, художественных и философских. В 1745 году он опубликовал «Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели, написанный милордом Ш\*\*\*» («*Principes de la philosophie morale, ou Essai sur mérit et la vertu par mylord S\*\*\**», 1745) — авторизованный перевод трактата Шафтсбери, добавленный

многочисленными примечаниями, многие из которых представляют мысли того же Шэфтсбери, высказанные в других произведениях. Это издание имело свое значение: во-первых, таким образом идеи Шэфтсбери, в особенности его деизм, были привнесены в интеллектуальную жизнь Франции и получили широкое распространение, во-вторых, они дали толчок развитию на французской почве философски более фундированной теории морали, что было особенно важно на фоне идущей от Монтеня и Ларошфуко сильной традиции афористически-эссеистической моралистики, в-третьих, именно в «Принципах...» было предложено внерелигиозное обоснование моральной философии.

Во многих произведениях Дидро, принесших ему славу, так или иначе затрагиваются морально-философские темы и проблемы. Это: «Философские мысли» («Pensées philosophiques», 1746), «Прогулка скептика, или Аллеи» (La promenade du sceptique, ou Les allées, 1747, опубл. 1830) «Мысли к истолкованию природы» (Pensées sur l'interprétation de la nature, 1753). В статье «Эпикуреизм» в Энциклопедии есть раздел «Мораль», в которой взгляды Эпикура излагаются на языке представлений самого Дидро. В более широком контексте французской философии того времени представляет интерес полемическое сочинение «Последовательное опровержение книги Гельвеция “О человеке”» (Réfutation suivie l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme, 1773, 1774, полностью опубликовано в 1875). Для понимания моральных взглядов Дидро, а также его критики нравов и отдельных моральных характеров важны такие художественные произведения, как: «Монахиня» («La Religieuse», 1760), «Племянник Рамо» («Le Neveu de Rameau», 1772), «Жак-фаталист» («Jacques le fataliste et son matre», 1773), — опубликованные посмертно, в 1796 году<sup>1</sup>.

***Природа морали.*** Дидро начинал свою литературную деятельность с переводов различных произведений английских авторов.

<sup>1</sup> Все названные произведения, за исключением «Монахини», опубликованы в наиболее доступном из современных полных изданий: Дидро Д. Соч. в 2 т. / Сост. и ред. В. Н. Кузнецов. М.: Мысль, 1986, 1991. Художественные произведения Дидро издавались на русском языке неоднократно.

К моменту выхода «Принципов нравственной философии» он уже был известен как переводчик ряда значительных английских трудов. Но только «Принципы...» включаются в собрания сочинений Дидро, и это свидетельствует о сложившейся традиции считать Дидро по крайней мере соавтором этого французского произведения. Сопоставление перевода Дидро с трактатом Шафтсбери показывает, что французский текст в значительной, если не сказать подавляющей части совпадает с оригиналом. Однако как в названии произведения, опубликованного Дидро, происходит некий, на первый взгляд, лишь стилистический сдвиг, так и в этико-философском содержании трактата происходят изменения. В переводе Дидро (и благодаря именно переводу) несколько снижается сентименталистское содержание «Исследования о заслуге, или добродетели» Шафтсбери и на первый план выдвигается идея гармонии себялюбивых и общественных интересов (не эмоций, как у Шафтсбери).

Публикация авторизованного перевода не была случайной в творческой биографии Дидро; основные морально-философские установки этого произведения, включая те, которые были связаны с этическим сентиментализмом, прослеживаются во многих рассуждениях Дидро на темы практической философии. Однако не следует рассматривать Дидро как преемника этического сентиментализма Шафтсбери. Временами, он даже более склонялся к взглядам, которые были свойственны ярому критику Шафтсбери — Мандевиллю. Так, в заметках 1767 года он прямо отвергал теорию морального чувства Хатчесона и Смита, считая ее достойной, скорее, поэзии, нежели философии. Врожденному моральному чувству Дидро противопоставлял опыт: ребенок с малых лет подмечает, что нравится взрослым, и научается вести себя так, чтобы быть приятным для окружающих и, стало быть, полезным для себя<sup>1</sup>.

Действительные основы моральных взглядов Дидро можно почерпнуть в «Молитве» — небольшом тексте, которым завершаются «Мысли к истолкованию природы» и в котором он изложил свое

---

<sup>1</sup> Дидро Д. Салон 1767 года // Дидро Д. Собр. соч.: В 10 т. Т. VI. Искусство / Пер. под ред. Н. Жарковой: общ. ред. вступ. ст., примеч. Д. Аркина. М.: ОГИЗ, 1946. С. 292.

этическое кредо. Дидро понимал рискованность этого своего исповедания и при издании «Мыслей» поместил «Молитву» лишь в трех (!) экземплярах книги. В ней, как и в «Мыслях» в целом, Дидро, обращаясь к молодым людям. Без обиняков заявляя о своем скептицизме, о своем глубочайшем сомнении в существовании Бога, он утверждает ряд нравственных принципов: а) себялюбие — основа действий, б) нравственные решения — автономны (по отношению к Божеству) и неподотчетны (Божеству), в) нравственное значение действий обусловлено не их причинами, а их результатами, г) человек полностью ответственен за собственную жизнь<sup>1</sup>.

Дидро — эвдемонист. Стимул и цель человеческой жизни он усматривает в счастье. Поэтому первым шагом нравственной философии должно быть отыскание того, в чем состоит «истинное счастье»<sup>2</sup>. Счастье, по Дидро, это синоним блага, и потому счастье состоит в наслаждении и в пользе — истинном наслаждении и истинной пользе, что, впрочем, для Дидро, суть одно и то же. Полемизируя с Гельвецием, Дидро не допускал возможности сведения всего разнообразия духовной жизни к проявлениям физической чувствительности или личной корысти<sup>3</sup>. У развитого и образованного человека стремление к духовным наслаждениям никогда не уступит жажде чувственных.

Добродетель состоит в принесении пользы, а порок — в причинении вреда<sup>4</sup>. Поэтому «всеобщая полезность и общественное

<sup>1</sup> Мысли к истолкованию природы // Дидро Д. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 377–378.

<sup>2</sup> Статьи из «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» // Дидро Д. Указ. изд. Т. 2. С. 537.

<sup>3</sup> Дидро, рассуждая о морали, расходился в этом с Гельвецием. Затрагивая же физиологические вопросы, он легко мог прийти к выводу о том, что от какого-нибудь легкого телесного недуга может зависеть «разум, вкусы, антипатии, желания, характер, поступки, мораль, пороки, добродетели, счастье и несчастье, наконец, счастье и несчастье всех окружающих нас» (Элементы физиологии // Дидро Д. Указ. изд. Т. 1. С. 512). Исследователи творчества Дидро указывают на присущую ему особенность рассматривать явления в их различных, порой противоположных определениях (См. Длугач Т. Б. Дидро // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 663; MacIntyre A. A Short History of Ethics A History of Moral Philosophy from the Homeric age to the Twentieth Century. New York: A Touchstone Book, 1996. P. 182).

<sup>4</sup> Сон Д'Аламбера // Дидро Д. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 432. Близкую мысль Дидро высказывает в «Принципах...» (и ее не было у Шафтсбери), соотнося добродетель и порок с «благом для общества и для всех его членов» и завершая этими словами трактат. (Принципы нравственной философии // Дидро Д. Указ. изд. Т. 1. С. 163).

согласие должны быть двумя великими правилами наших действий»<sup>1</sup>. Соответствующим образом должно быть устроено общество. Развивая идеи, изложенные в «Принципах...», Дидро указывал на необходимость деятельной взаимозависимости общего и частного интересов, так, чтобы «благо отдельных лиц было тесно связано с общим благом; чтобы гражданин не мог повредить обществу, не повредив самому себе»<sup>2</sup>.

**Образ счастья.** Подлинного счастья можно достигнуть, следуя естественным потребностям, а не страстным желаниям. Дидро несколько не отвергает чувственных удовольствий. Однако перечислив все, доставляющее ему наслаждение — будь то изысканное кушание, прекрасное вино, нежность любимой или пирушка с друзьями, — Дидро добавляет: «мне бесконечно сладостнее оказать помощь несчастному..., подать спасительный совет, прочесть занимательную книгу, совершить прогулку в обществе друга или женщины, близкой моему сердцу, провести несколько часов в занятиях с моими детьми, написать удачную страницу, исполнить общественный долг, сказать той, кого я люблю, несколько слов, таких ласковых и нежных, что руки ее обовьются вокруг моей шеи. Есть поступки, ради которых я отдал бы все состояние»<sup>3</sup>. Подлинное счастье, по Дидро, не может не основываться на честности, справедливости, милосердии и внутренней независимости личности.

Эвдемонизм Дидро носит умеренно-гедонистический характер (в отличие от утилитаристского эвдемонизма Гельвеция). Природа склоняет человека к предпочтению удовольствий; — разум подсказывает не ограничивать удовольствия, а избегать или хотя бы ограничивать те страдания, которые сопровождают некоторые удовольствия. Рассуждая об этом, Дидро замечает: «Стойками становятся, но эпикурейцами рождаются»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Статьи из «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел». С. 538.

<sup>2</sup> Разговор философа с женой маршала де\*\*\* // Дидро Д. Указ. изд. Т. 1. С. 459. См. также Дидро Д. Бог и человек. Сочинение де Вальмира // Дидро Д. Избр. атеистические соч. / Ред. Х.Н. Момджян. М.: АН СССР, 1956. С. 176.

<sup>3</sup> Дидро Д. Племянник Рамо // Дидро Д. Указ. изд. Т. 2. С. 79.

<sup>4</sup> Дидро Д. Эпикуреизм // Дидро Д. Указ. изд. Т. 2. С. 539.

*Разоблачение эгоистического имморализма.* Приведенное выше понимание счастья Дидро высказывает в вымышленной беседе с Жаном Франсуа Рамо — племянником известного и в наше время французского композитора Жана Филиппа Рамо, одного из создателей классического музыкального стиля. Племянник Рамо послужил лишь прототипом персонажа одноименной философской повести. Реальный Рамо, несомненно, был человеком парижской богемы, однако не обязательно таким откровенным циником, ни во что не ставящим моральные нормы и добродетели, каким он предстает в повести Дидро.

В племяннике Рамо нередко усматривают прообраз героев романов де Сада. Но Рамо не был не только садистом, но и гедоником. Он именно циник, эгоцентрист — ниспровергатель нравственности. В лице Рамо Дидро создал один из первых литературных образов эстетствующего имморалиста. Рамо интеллектуален, обладает утонченным художественным вкусом, он неплохой музыкант и вместе с тем он не устает без утайки рассказывать о таких своих склонностях и привычках, которые не могут не порождать зла и не приносить страданий как другим людям, его близким, так и ему самому. Разумность и чувство прекрасного оказались соединенными в его характере с отсутствием элементарного морального чувства, обязательности и совестливости. Этот образ — один из первых в европейской традиции, продемонстрировавший возможность сознательной приверженности злу, точнее, тому, что принято считать злом и что, оказывается, вполне приемлемо, если это отвечает личным интересам. «...Своим порокам я чаще радуюсь, чем огорчаюсь из-за них... — без смущения заявляет Рамо. — Если уж быть великим в чем-либо, то прежде всего в дурных делах»<sup>1</sup>. Рамо — не только человек богемы, он и человек мира богатых, и Дидро, заставляя Рамо шаг за шагом декларировать свой имморализм, одновременно разоблачает и нравственность современного ему общества, в котором растущая сила чистогана ведет к размыванию общечеловеческих моральных принципов.

---

<sup>1</sup> Племянник Рамо. С. 99. В прежнем русском издании это место переведено несколько иначе: «Если где-нибудь нужно быть великим, то это преимущественно во зле» (Дидро Д. Избр. филос. произв. М.: ОГИЗ, 1941. С. 248)



Про себя Рамо заявляет, что он, посредственный музыкант, прекрасно разбирается в морали, и многого достиг «благодаря системе, точному суждению, разумному и правильному взгляду». Что это за «мораль»? — Прежде всего, это мораль исключительного себялюбия, опосредствованного страстью к наслаждению и богатству — к богатству ради наслаждения. Рамо признает существование «правил всеобщей совести»<sup>1</sup>, но только для того, чтобы подчеркнуть, что их никто не исполняет, и моральная жизнь складывается из исключений из этих правил всеобщей совести. Эти исключения встречаются везде, и суть этих исключений одна: стремление к доходу есть основной мотив человеческих поступков. Так же и словом «добродетель» всего лишь украшено мечтательное направление ума, необычный склад души, своеобразный вкус. Кому-то это по нраву. Но сколь скучен был бы мир, будь он мудрым и добродетельным.

Поэтому для Рамо нет ни отечества, ни дружбы. Достоинство удачно подменено богатством (богатством легко прикрыться и от позора, и от бесчестья). А на место обязанностей поставлено умение прислуживать: «Надо прислуживаться, ездить к знатым особам, изучать их вкусы, потакать их прихотям, угождать порокам, одобрять несправедливость — вот в чем секрет»<sup>2</sup>. При этом должно быть чувство меры, чтобы... ускользнуть от позора, бесчестья и законов, — как диссонансов в общественной гармонии.

«Мораль» Рамо может привлекать на фоне лицемерия и ханжества добропорядочного общества. Рамо апеллирует к естественности и непринужденности. Если себялюбие естественно и выражается в стремлении к богатству, какой смысл это скрывать? Главное — счастье, и если счастье, говорит Рамо, понятное как почет, богатство и власть, можно получить, пороками — пороками, присущими мне, «пороками, отвечающими нравам моего народа, приходящимися по вкусу моим покровителям и более соответствующими их мелким нуждам», нужно ли прибегать к добродетели?<sup>3</sup> Рамо упивается своим положением — «счастливого разбойника среди разбойников

<sup>1</sup> Племянник Рамо. С. 75–76.

<sup>2</sup> Там же. С. 78.

<sup>3</sup> Там же. С. 80.

богатых», готового вместе с тем на любую гнусность и порок при условии, что никто его к этому не принуждает: «Я готов пожертвовать достоинством..., но по своей собственной воле, а не по чужому приказанию. Допустимо ли, что бы мне сказали: “Пресмыкайся!” — и чтобы я был обязан пресмыкаться!»<sup>1</sup>.

Апелляция Рамо к естественности и свободе в наибольшей степени сближает его с героями де Сада. А характер естественности и свободы, к которым он апеллирует, его игнорирование требований здравого смысла и рациональности, делают его антигероем Просвещения.

**Критика христианской этики.** В отношении к религии Дидро, получивший в отрочестве религиозное образование, эволюционировал от скептицизма и деизма к атеизму и радикальному антиклерикализму. Большинство его философских и художественных произведений пронизаны критикой религиозного мировоззрения, христианского учения, церковных и монастырских нравов.

Критика христианской этики развивается Дидро по двум направлениям. Это критика собственно морального учения христианства, направленная главным образом на выявление в нем лицемерия, ханжества и внутренних противоречий, и философско-этическая критика христианской этики.

И здесь в различных рассуждениях Дидро наиболее примечательны два аргумента. Во-первых, Дидро считал, что христианская этика, апеллируя к божественному авторитету, а затем и авторитету многочисленных святых, подменяет убежденность авторитаризмом, в то время как действительно необходимым основанием убежденности должен быть только разум. Во-вторых, утверждал Дидро, христианская этика индивидуалистична — она покоится на индивидуальной исключительности. Из Священного писания следует, что христианские добродетели под силу лишь избранным; добродетель оказывается привилегией, ведь подвиги христианских святых не могут рассматриваться в качестве примера для *всеобщей*

---

<sup>1</sup> Там же. С. 82.

го подражания. Дидро выдвигает в связи с этим критерий *универсализуемости*: «Могу ли я презирать в одном человеке то, что уважаю в другом? — Разумеется, нет. Истина, не зависящая от моей прихоти, должна быть правилом для моих суждений, и я не стану одному вменять в преступление то, чем я восхищаюсь как добродетелью в другом»<sup>1</sup>. Добродетель должна быть императивом не только в равной мере вменяемым каждому, но и не противоречащим принципам общественной жизни.

---

<sup>1</sup> Дидро Д. Философские мысли // Дидро Д. Указ. изд. Т. 1. С. 165.

## *Клод Адриан Гельвеций*

Имя Клода Адриана Гельвеция (Claude Adrien Helvétius, 1715–1771) сегодня, возможно, не так популярно, как имена Вольтера, Дидро или Руссо, хотя он, несомненно, относится к кругу наиболее видных французских просветителей. При жизни он воспринимался во Франции как один из наиболее радикальных мыслителей и по праву считается одним из идеологов Французской революции. Именно материалист и атеист Гельвеций предложил наиболее разработанную в рамках французского просвещения теорию морали, развернутую на фоне непримиримой критики существующих нравов, в первую очередь, аристократических и церковных.

Перу молодого Гельвеций принадлежат, помимо литературных произведений, небольшие эссе, написанные в жанре посланий — «О любви к знанию», «Об удовольствии» (1738), «О надменности и лени ума», «О ремеслах» (1740); а также небольшие фрагменты «О суеверии», «О себялюбии», «О роскоши». В эти же годы он пишет поэму «Счастье», которая была опубликована посмертно (1772). В 1758 году увидело свет одно из основных произведений Гельвеция — книга «Об уме» («De l'esprit»). Книга сразу вызвала бурю негодования со стороны иезуитов и яansenистов. Критика была столь угрожающей, что Гельвецию, дабы избежать суда или эмиграции, пришлось пойти на двукратное отречение, которое сыграло свою роль исключительно благодаря его связям в высшем свете. В том же году книга была запрещена Сорбонной, осуждена парижским архиепископом, Папой Римским и, наконец, приговорена Парижским парламентом к публичному сожжению. С совсем других позиций многие идеи подверглись критике со стороны большинства просветителей, в том числе Вольтера, Руссо, Дидро. Спустя некоторое время Гельвеций начал работу над другим своим трудом — «О человеке, его умственных способностях и его воспитании» («De l'homme, de ses facultes intellectuelles et de son Mucation», который вышел в свет в посмертно, в 1772 году в Лондоне.

**Понимание этики.** Оба произведения Гельвеция пронизаны этической проблематикой. Сам Гельвеций представляет свой трактат «Об уме» как частично и этический трактат: «Знание ума..., — пишет он в первых строках этого труда, — так тесно связано со знанием сердца и страстей человеческих, что нельзя было писать о нем, не затрагивая хотя бы той части этики, которая обща людям всех наций»<sup>1</sup>. Однако Гельвеций понимает этику особенным образом. Он одновременно говорит об этике как науке — науке, аналогичной «всем другим наукам», то есть естественным наукам, и об этике как сфере общественной жизни, наряду с политикой, и об этике как принципах поведения. Во французской философии того времени еще не дифференцируются специальное, философское и обычное знание о морали, а знание о морали воспринимается в единстве с практическим моральным опытом.

Несистематически Гельвеций устанавливает следующие требования к этике как исследованию нравственности. Во-первых, в этике недопустимо оторванное от жизни умозрение. Идеалом для этики должна стать «экспериментальная физика» — в том смысле, что в этике, как и в физике, следует восходить от фактов к причинам<sup>2</sup>. Во-вторых, моральные факты должны браться не изолированно, а в их историческом развитии — нравственность должна пониматься исторически. Последнего, по мнению Гельвеция, не хватало Монтеню — писателю, которого он высоко ценил, считая, что в изучении нравов Монтень сделал гораздо больше, чем платоники (под платониками Гельвеций вполне мог иметь в виду Шафтсбери), которые, не желая знать фактов, доверяют только абстрактным рассуждениям<sup>3</sup>. В-третьих, в изучении нравственности следует опираться на ум, а не на интуицию. В-четвертых, этика должна принимать во внимание социальные и политические условия, в которых живут и действуют люди;

<sup>1</sup> Гельвеций. Об уме [Предисл.] // Гельвеций. Соч. в 2 т. / Сост., общ. ред., вступит. ст. Х. Н. Момджяна. Т. 1. М.: Мысль, 1973. С. 145.

<sup>2</sup> Там же; О человеке [II, IX] // Гельвеций. Указ. изд. Т. 2. М.: Мысль, 1974. С. 97; Там же [II, Прим.17]. С. 158

<sup>3</sup> Об уме [II, XIII]. С. 242–243.

действительное понимание нравственности невозможно без широкого исследования нравов различных народов<sup>1</sup>.

**Основа морали. Частный интерес.** Как говорилось, теория морали Гельвеция носит разветвленный характер. Он не ограничивается указанием на основание нравственности и установление ее общего принципа, но старается проследить действие этих начал в различных сферах общественной жизни, у разных социальных групп или на материале нравов разных народов. Тем не менее, было бы преувеличением считать, что его моральная теория цельна и непротиворечива. Теоретически интересна естественная для Гельвеция тенденция рассматривать в единстве вопросы объяснения морали и критерия моральности. Однако в действительности Гельвеций не придает значения разности этих исследовательских задач, а это их спонтанное объединение есть результат его невнимания к методологическим вопросам такого рода.

В молодости Гельвеций зачитывался яркими произведениями французских моралистов. Особенное влияние на него оказал Франсуа де Ларошфуко (François de La Rochefoucauld, 1613–1680) своими взглядами о роли самолюбия (amour-propre) в жизни человека. Себялюбие, стремление к частной выгоде, согласно Ларошфуко, является единственным действенным источником человеческих поступков. Если что и ограничивает его, так это тщеславие — то есть иное выражение того же себялюбия<sup>2</sup>. Гельвеций принимает этот взгляд на человека; правда, в отличие от Ларошфуко, Гельвеций считал, что себялюбие является источником не только порока, но и добродетели<sup>3</sup>.

Себялюбие неоднородно. В себялюбии выражаются потребности человека и его интересы. В общем, Гельвеций не различает специально эти факторы поведения, но из его высказываний можно сделать вывод о том, что человек стремится к наслажде-

<sup>1</sup> Там же [II, XVI]. С. 262; [III, IV]. С. 344.

<sup>2</sup> См. Ларошфуко Ф. де. Максимы и моральные размышления / Пер. Э. Линецкой. // Размышления и афоризмы французский моралистов XVI–XVIII веков / Сост., вступ. ст., примеч. Н. Жирмунской. Л.: Художественная литература, 1987, в особенности афоризмы 7, 261, 264, 563, 578, 582.

<sup>3</sup> Об уме [I, IV]. С. 174.

нию и выгоде и отвращается от страдания и вреда. Потребности отражают его отношение к наслаждению и страданию, интересы — к выгоде и вреду. Гельвеций утверждает, что в человеке есть «врожденное начало», особая способность — «*физическая чувствительность*», позволяющая ему чувствовать физические наслаждения и страдания. Поэтому первейший источник деятельности — голод, но самый могучий ее источник — любовь<sup>1</sup>. Физическая чувствительность, проявляющаяся именно в чувствительности к удовольствиям и страданиям, есть «единственная причина наших действий, наших мыслей, наших страстей и нашей общительности»<sup>2</sup>. Страх, стыд, совесть, любовь к себе и любовь к независимости, — все это следствия физической чувствительности.

Желание удовольствия, удобства и пользы влечет человека к созданию сообществ. Импульс, толкающий человека к общению и сотрудничеству с другими людьми, Гельвеций называет уже частным интересом. И хотя выше были приведены его слова о том, что физическая чувствительность порождает в человеке общительность, — общительность есть результат действия физической чувствительности в особой ее форме — форме частного интереса. Частный интерес — непосредственный мотив образования сообществ и заключения договоров<sup>3</sup>.

Частный интерес это подлинный властитель в мире людей. Он лежит в основе всех человеческих решений и деяний. Он сродни закону природы: «Если физический мир подчинен закону движения, то мир духовный не менее подчинен закону интереса»<sup>4</sup>. Следуя своему частному интересу, человек стремится как к личной выгоде, так и к благу другого человека<sup>5</sup>. Исходя из своего интереса,

<sup>1</sup> О человеке [II, X] // Гельвеций. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1974. С. 100–101.

<sup>2</sup> Там же [II, VII]. С. 86.

<sup>3</sup> Об уме [III, IV]. С. 343. Вместе с тем, в «О человеке» Гельвеций говорит, что «Всякий интерес сводится в нас к поискам удовольствий» ([II, XVI]. С. 125), что еще раз свидетельствует о том, что Гельвеций не проводил строгого разделения между физической чувствительностью и частным интересом.

<sup>4</sup> Там же [II, II]. С. 186.

<sup>5</sup> Эта идея впоследствии будет повторена Н. Г. Чернышевским в философском романе-утопии «Что делать?»: разумный эгоист помогает нуждающемуся и страждущему, следуя себялюбию: вид чужого страдания лично неприятен разумному эгоисту.

человек определяет, в чем состоит добро, честность, справедливость и добродетель. Так же и доброжелательность к другим людям есть результат себялюбия, и они тем более доброжелательны, чем более полезными для себя считают тех, по отношению к кому доброжелательность выражается. В этом смысле люди ни добры, ни злы от рождения; они адекватны тем отношениям, которые их соединяют с другими людьми.

Эти положения Гельвеций высказывает в прямой и довольно резкой полемике<sup>1</sup> с Шафтсбери, считавшем, что человек от природы не только себялюбив, но и доброжелателен. И эта полемика вполне удостоверяет рассуждения Гельвеция о роли физической чувствительности и частного интереса как прямо относящиеся к морали.

Впрочем, у самого Гельвеция отнесенность этих положений к теории морали оказывается под вопросом из-за включения в рассуждение существенно новой идеи — общественного, или общего интереса.

***Критерий нравственности. Общий интерес.*** Наряду с неоднократными замечаниями, касающимися того, что нравственные представления относительноны и обусловлены частными интересами людей, Гельвеций развивает мысль, что все-таки есть иное мерило добра и зла, чем частный интерес, и это мерило — общий интерес. Сначала Гельвеций указывает на то, что в отдельном сообществе<sup>2</sup> нравственные оценки утверждаются в соответствии с тем, что полезно и вредно для данного сообщества. Но здесь еще не происходит существенного сдвига в нравственном рассуждении: интерес сообщества — это тот же частный интерес. Более того, частный интерес отдельных сообществ хуже личного интереса, поскольку им отрицается как общественный интерес, так и личный интерес. Поэтому, прояснив содержание частного интереса отдель-

<sup>1</sup> О человеке [V, 3]. С. 263.

<sup>2</sup> Под отдельным сообществом Гельвеций понимает главным образом семью и родственный клан. Но судя по тому, что, говоря об отдельном сообществе, он упоминает также и «большой свет», речь в широком смысле идет о любых образованиях внутри общества, — тема довольно распространенная в общественной мысли Нового времени, начиная с Гоббса.



ных сообществ<sup>1</sup>, Гельвеций все-таки указывает: «во всяком отдельном сообществе личный интерес есть единственный критерий достоинства вещей и личностей»<sup>2</sup>. Вопреки давлению окружения личность должна отстаивать свое достоинство.

И здесь Гельвеций начинает говорить на несколько другом языке. В его рассуждениях появляются понятия «благородное тщеславие», «высокие идеи», «истинная добродетель», «подлинная цель нравственности». Люди обычно понимают добродетель соответственно своей выгоде, но истинная добродетель во все времена и во всех странах заключается в «поступках, полезных обществу и соответствующих с общим интересом»<sup>3</sup>. За разным пониманием добродетели можно проследить и различные личностные типы: большинство признают лишь то, что соответствует их себялюбию, но есть и такие люди, которые «одушевлены высокими идеями и открыты новым истинам, и они во всем к ним стремятся»<sup>4</sup>. Для таких людей в этом более возвышенном ценностном контексте и добро, и честность, и справедливость, и добродетель уже определяются в соответствии с тем, отражается ли в них общий интерес.

Возникает естественный вопрос о природе общего интереса. В основе частного интереса лежит в конечном счете физическая чувствительность, — а что лежит в основе общего интереса? Согласно Гельвецию, общий интерес представляет собой «совокупность частных интересов»<sup>5</sup>. Такое понимание общего интереса как будто вытекает из социально-договорной концепции общества: люди упорядочивают свои частные интересы, вступая в соглашения. Но в то же время, Гельвеций говорит, что соглашения заключаются на основе общего интереса, и это значит, что общий интерес существует самостоятельно. Если признать возможной аналогию между индивидуальным организмом и общественным, то можно сказать, что общий интерес — это то, что отвечает потребностям общественного организма, общества как целого.

<sup>1</sup> Об уме [II, V–VII].

<sup>2</sup> Там же [II, VII]. С. 214.

<sup>3</sup> О человеке [II, XVII]. С. 132.

<sup>4</sup> Там же [IV, IV]. С. 188–189.

<sup>5</sup> Об уме [III, IV]. С. 344.

**Учение о добродетели.** С этих позиций Гельвеций формулирует свое учение о добродетели. В этом учении следует выделить три положения. Во-первых, добродетель может рассматриваться как выражение частного интереса, но только в том случае, если частный интерес совпадает с общественным интересом. Иными словами, речь идет о добродетели как добродетели людей, соединенных в общества, которые управляются законами. Такая добродетель заключается в жертве частным интересом во имя общественного интереса<sup>1</sup>. Во-вторых, добродетель выражается в знании и выполнении взаимных обязательств, то есть добродетель всегда обнаруживается в обществе, а до возникновения общества у людей и нет понятий о добре и зле<sup>2</sup>. В-третьих, добродетель заключается в «стремлении к всеобщему счастью», и если рассматривать добродетель с императивной точки зрения, то ее смысл будет заключаться в том, чтобы предложить людям средства для достижения этой цели<sup>3</sup>.

Очевидно, что, принимая во внимание сказанное, никак нельзя характеризовать этику Гельвеция как этику эгоизма.

**Роль законов и воспитания.** Общее счастье вот, по Гельвецию, важнейшая цель для законодателя. Законодательная политика в руках мудрого правительства должна направлять людей к таким действиям, посредством которых они бы одновременно и удовлетворяли свой частный интерес, и утверждали добродетель.

Но необходимо изменение общественного мнения о добродетели. Высший свет лицемерно усматривает добродетель в целомудрии и пристойности нравов, связывая наибольший порок со стремлением к чувственным удовольствиям. Солидаризируясь с Мандевилем, Гельвеций требует признать, что роскошь, а не «строгость нравов, несовместимая с любовью к роскоши» полезна для Франции. Благо национального процветания Франции от торговли и поощрения роскоши «совершенно несоизмеримо с чрезвычайно малым вре-

<sup>1</sup> О человеке [VII, Прим. 9]. С. 372; [V, V]. С. 272.

<sup>2</sup> Там же [II, Прим. 12], С. 157.

<sup>3</sup> Об уме [II, XIII]. С. 243.

дом, причиняемым любовью к женщинам»<sup>1</sup>. А для того, чтобы менялись нравы и добродетель, необходимо изменение законов, ибо в основе законов скрыты действительные пороки народа.

Раз все люди стремятся к счастью, необходимо, по Гельвецию, сделать так, чтобы их личная выгода соединялась с общей. Помимо изменения законов важно правильно построить систему воспитания. Более половины книги «О человеке» посвящено проблемам воспитания, по которым Гельвеций нередко полемизирует с Руссо. Воспитание, считал Гельвеций, является определяющим фактором в формировании индивида, — что стало предметом решительной критики со стороны Дидро<sup>2</sup>. Воспитание правильно, если формирует такое представление о личном счастье, которое было бы тесно связано в сознании человека с счастьем его сограждан, — так, чтобы любовь к ближнему в каждом человеке была бы результатом его любви к себе<sup>3</sup>.

Необходимость мудрых законов и правильно поставленного дела воспитания свидетельствует, считал Гельвеций, о том, что люди изначально не добры (как и не злы) и что, стало быть, Руссо заблуждался в своем понимании природы человека.

Обобщая сказанное, следует указать на следующие характеристики этики Гельвеция: *Первое*, говоря об эгоистическом и нравственно-общественном человеке, Гельвеций по существу развивает одну из морально-философских традиций в новоевропейской философии, согласно которой нравственность является продуктом общества, точнее же, творением самих людей.

*Второе*, поскольку нравственность рассматривается в качестве предмета воспитательного и, в особенности, законодательно-политического воздействия и без соответствующей социально-правовой организации невозможно добиться от человека добродетели, — постольку нравственность у Гельвеция предстает в качестве общественного феномена. В так понятой нравственности не остается

<sup>1</sup> Там же [II, XV]. С. 260–261.

<sup>2</sup> Дидро Д. Последовательное опровержение книги Гельвеция «О человеке» // Дидро Д. Соч в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.

<sup>3</sup> О человеке [V, III]. С. 265.

места для свободы личности и автономии человеческого духа. Но в ней не было места и Богу. Именно в этике Гельвеция было доведено до конца постепенное освобождение морали от религии, начатое Пьером Бейлем.

*Третье*, поскольку природное себялюбие человека должно быть трансформировано посредством воспитания в благородное себялюбие, а эгоизм следует подвергнуть просвещению, — высшим проявлением индивидуальной нравственности оказывается, по Гельвецию, *разумный эгоизм*.

Наконец, *четвертое*, выдвигая принцип общего счастья, Гельвеций на уровне нормативно-этической программы приходит к формулировкам, ставшим впоследствии основополагающими в *утилитаризме*. Последнее позволяет рассматривать Гельвеция в качестве прямого предшественника этики утилитаризма — Джереми Бентама и Джона Стюарта Милля, а на русской почве — Н. Г. Чернышевского.

## **Жан-Жак Руссо**

Жан-Жак Руссо (*Jean-Jacques Rousseau*, 1712–1778) — наиболее яркая личность французского Просвещения, философ, писатель, композитор и теоретик музыки. Известность как мыслителю ему принесла работа, представленная на конкурс Дижонской академии и получившая главный приз — «Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» («Discours sur les sciences et les arts», 1750), в которой, как и в работе, поданной на следующий конкурс, но не получившей премии — «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства» («Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», 1755), — он дал резко отрицательную оценку цивилизации за ее негативное влияние на общественные нравы и характер людей. Это понимание природы человека, общества и нравственности было развито им в трактате «Об общественном договоре, или Принципы политического права» («Du Contrat social ou principes du droit politique», 1762). Своими романами «Юлия, или Новая Элоиза» («Julie ou La Nouvelle Héloïse», 1761) и «Эмиль, или О Воспитании» («Emile, ou de l'éducation», 1762) положил начало сентиментализму в литературе и дал толчок для развития романтизма. В них Руссо в свободной форме отразил свои социально-этические и педагогические идеи. Свою жизнь и взгляды Руссо изложил в «Исповеди» («Les Confessions»), которую он писал несколько лет и которая была опубликована посмертно (1782–1789). В этих и других работах в полной мере представлены этические взгляды Руссо. Он не ставил своей задачей дать философию морали, он не стремился к строгому и определенному представлению о морали. Предметом его тревоги был кризис в нравах общества, и он подверг анализу его причины в рамках своего политико-правового учения.

**Источник нравственности.** Нравственность изначальна. Она вытекает из самого устройства природы человека. Ее законы запечатлены во всех сердцах; достаточно только «уйти в самого

себя и прислушаться к голосу своей совести»<sup>1</sup>. Два принципа, заложенные в человеке от природы и обеспечивающие надлежащие отношения с другими индивидами, таковы: это принцип *себялюбия* (*amour de soi*), выражающий стремление каждого существа к *самосохранению*, и принцип *сострадания*, ограничивающий себялюбие и способствующий сохранению рода. Эти два принципа Руссо обобщает в предписании естественного права: «Заботься о благе твоём, причиняя как можно меньше зла другому». Это предписание, как признает Руссо, «куда менее совершенно», чем золотое правило, но гораздо действеннее его<sup>2</sup>.

Себялюбие и сострадание, утверждает Руссо, развивая идеи Шафтсбери, лежат в основе понимания человеком добра и зла. На эмоционально-интуитивную природу морального сознания указывает Руссо и в одном из романов: «Стоит углубиться в себя, и сразу угадаешь доброе и отличишь прекрасное»<sup>3</sup>. Тема источника нравственности не получила у Руссо развернутой теоретической разработки, однако по отдельным, но последовательно высказываемым суждениям Руссо можно сделать вывод, что по этому вопросу он был определенно близок этико-сентименталистской традиции.

***Естественное и гражданское состояние.*** Ко времени Руссо, теории естественного состояния получили значительное распространение. Высказывая свои мысли относительно естественного состояния, Руссо прямо или косвенно полемизирует с Гоббсом, Гроцием, Локком и своим старшим современником, философом права и истории Шарлем Луи Монтескьё (*Charles-Louis de Seconda, Baron de La Brède et de Montesquieu 1689–1755*)<sup>4</sup>.

Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о науках и искусствах [I] // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М.: Канон Пресс; Кучково поле, 1998. С. 50.

<sup>262</sup> Руссо Ж.-Ж. Рассуждений о происхождении и основаниях неравенства // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 98–99.

<sup>263</sup> Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза [I, XII] // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. в 3 т. Т. II. М.: Госхудлитиздат, 1961. С. 37.

<sup>264</sup> Французский философ права и историк Монтескьё изложил свое учение о естественном праве в кн. I «О духе законов» (1748). (Монтескьё Ш. Избр. произв. М.: Госполитиздат, 1955).

Согласно Руссо, естественный человек изначально индивидуалистичен. Поскольку природой в него заложено стремление к самосохранению, не стесняемый ничем, человек сам определяется в том, что ему нужно для самосохранения. Человек в естественном состоянии свободен, он — хозяин самому себе<sup>1</sup>. В описании Руссо естественное состояние динамично. Нарождающийся человек озабочен только удовлетворением своих простых влечений. Затем человек начинает постигать существующие различия — между собой и животными, между различными людьми. Сравнение с животными не могло не вызвать у человека «первое движение гордости». Складывающиеся отношения с другими людьми, подчиненные стремлению индивида к собственному благополучию и благополучию своей семьи, способствовали появлению «грубого понятия о взаимных обязательствах»<sup>2</sup>, а привычка к совместной жизни «породила самые нежные из известных людям чувств — любовь супружескую и любовь родительскую»<sup>3</sup>. Именно этот момент в развитии человечества был наиболее благоприятным, с точки зрения Руссо: стремление к удовлетворению природных склонностей привело к наиболее оптимальным формам общежития, при котором частное благо совпадало с благом общим.

Однако люди все более стремятся к увеличению удобств, и это стремление породило разнообразные потребности, от которых люди начинают все более зависеть. Нехватка благ и желание каждого захватить себе как можно больше приводит к изменению в характере отношений между людьми. Появляется собственность, сообразно с размером которой люди начинают оценивать друг друга; и возникает особая сфера отношений, посредством которых люди выражают свою оценку себя и свое признание других. С разделом земли и появлением собственности на землю право, основанное на естественном законе, сменяется правом, основанным на собственности.

---

<sup>1</sup> Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права [I, II] // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М.: Канон Пресс; Кучково поле, 1998. С. 199.

<sup>2</sup> Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства. С. 109.

<sup>3</sup> Там же. С. 110.

По мере развития так устраиваемого общества как будто бы происходит развитие индивидуума, говорит Руссо, на деле же подпрыгивают основы уз, скрепляющих естественные отношения людей. Люди от природы неравны. Однако с установлением института собственности *естественное неравенство* углубляется и усугубляется *неравенством социальным*. Установление собственности и углубление неравенства приводят к тому, что «...состязание и соперничество», «противоположность интересов» и «скрытое желание выгадать за счет других»<sup>1</sup>, становятся определяющими характеристиками общественной жизни. В отличие от Гоббса, считавшего, что именно естественное состояние изначально характеризуется *войной всех против всех*, Руссо не думал, что *война всех против всех* выражает человеческую сущность, и связывал ее с более поздними этапами развития естественного состояния, когда утвердилась частная собственность на землю и когда право сильного постоянно сталкивалось с правом того, кто пришел первым<sup>2</sup>.

Поскольку такое положение дел чревато гибелью человеческого рода, люди приходят к пониманию того, что необходимо ограничить произвол каждого ради блага всех. Таким образом возникает общественное соглашение, или *общественный договор*. Смысл такого договора Руссо выражает следующими словами: «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого»<sup>3</sup>. Так возникает гражданское общество.

В целом, судя по тому, как Руссо описывает суть различий между естественным и гражданским состояниями, этот переход положителен. Именно в гражданском состоянии, когда инстинкт заменяется справедливостью, действия людей приобретают нравственный характер: на место вождения приходит голос долга,

<sup>1</sup> Там же. С. 118.

<sup>2</sup> С развитием цивилизации естественный закон сохраняется, но применяется он, утверждает Руссо, вторя Гроцию, в отношениях между различными обществами — под видом международного права. В этой сфере также можно почувствовать те неудобства естественного состояния, которые заставили людей выйти из него (См. Там же. С. 122).

<sup>3</sup> Об Общественном договоре [I, VI]. С. 208.



желание сменяется правом, а человек вынужден считаться с интересами и правами других. Теряя *естественную свободу*, «границами которой является лишь физическая сила индивидуума», человек обретает *гражданскую свободу*, которая «ограничена общей волей». Именно в рамках гражданского общества создаются возможности для *моральной свободы*, благодаря которой человек делается действительным хозяином самому себе. Характеристика, которую дает Руссо моральной свободе, станет впоследствии основой категорического императива Иммануила Канта: «Поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода»<sup>1</sup>.

**Упадок нравов.** Политическое правление может быть хорошим или плохим. Но именно в рамках и под влиянием цивилизации происходят, по Руссо, такие изменения в человеческих отношениях, которые в целом следует признать упадком. В эссе «Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» Руссо предлагает целый каскад доводов в пользу этого тезиса.

Точкой отсчета для Руссо является естественное состояние на средней, условно говоря, стадии своего развития, когда человек вышел из дикости, но не додумался до частной собственности. Здесь гармонично сочетаются себялюбие с состраданием, и отношения между людьми честны. В этом смысле «честность — дочь невежества»<sup>2</sup>. И, наоборот, добродетель несовместима с науками и искусствами. Астрономия, красноречие, физика и сама мораль, — все это порождение человеческой гордыни<sup>3</sup>. Таков исходный тезис, постулируемый Руссо, — тезис, сам по себе не получающий никакого обоснования. Развитие наук не приносит никаких благ; они являются результатом роскоши и порождают еще большую роскошь. Эту характеристику наук молодой

<sup>1</sup> Там же [I, VIII]. С. 212–213.

<sup>2</sup> Рассуждение о науках и искусствах [I]. С. 36.

<sup>3</sup> Там же [II]. С. 37. Картина испорченности нравов получила развитие в Предисловии Руссо к комедии «Нарцисс» («Narcisse»). Однако здесь он делает существенное уточнение: перечисляемые «пороки присущи не человеку вообще, а лишь человеку в плохо устроенном государстве» (Руссо Ж.Ж. Об искусстве. М.; Л.: Искусство, 1959. С. 95).

композитор, будущий романист и драматург дополняет такой же характеристикой литературы и искусств: они несут с собою еще худшее зло, которое состоит в распушенности нравов и, как следствие, испорченности вкуса<sup>1</sup>.

В обществе, с развитием наук и искусств портится и человеческая природа. Изначальный и естественный принцип себялюбия как стремления к самосохранению трансформируется в *самолюбие* (*amore propre*), то есть такое чувство, в котором отражается отношение индивида к самому себе, сравниваемому с другими. Себялюбие — чисто; в самолюбии людей коренится моральное и социальное зло. Там, где репутация оказывается важнее добродетели, человеческая жизнь раздваивается. Человеку важнее, что думают о нем люди, чем то, каков он есть на самом деле. С возрастанием неравенства человек все более оказывается подвластным себе подобным. И даже имея высокое положение в обществе, он зависит от общественного мнения; так что, будучи господином, он остается рабом<sup>2</sup>.

За ответом, который дал Руссо на конкурсный вопрос, скрывалась еще одна философская мысль, которую высоко ценил Кант: доказывающая, что состояние нравов не зависит от развития цивилизации, Руссо по сути дела утверждал абсолютную приоритетность морали.

**Два образа нравственности.** С культурно-исторической точки зрения, картина развития человечества оказалась изображенной Руссо пристрастно и односторонне. Но в тех конкретно-исторических условиях смены эпох, когда творил Руссо, — смены эпох, всегда сопровождающейся кризисом традиционных нравственных устоев и кажущимся угасанием добродетели, — Руссо предложил теоретическую альтернативу тому, что он воспринимал как упадок нравов. Руссо таким образом взялся за проблему, которую на столетия раньше по другую сторону пролива по-своему решал Мандевиль.

<sup>1</sup> Руссо, хотя и красноречив, малоубедителен. Вне определенной культуры не может быть вкуса; вкус — это социокультурный феномен. В сфере этической Руссо обрушивается на мораль, но апеллирует к природному характеру и простым нравам; в сфере эстетической Руссо не обнаруживает такой пары, вкус для него — аналог нравов.

<sup>2</sup> Рассуждение о происхождении неравенства [II]. С. 118.

С философско-этической точки зрения, теория Руссо представляет гораздо больший интерес как вариант типологии нравственности или нравственных характеров. «Дикарь» и «гражданин», о которых говорит Руссо, это — два различных моральных типа:

«Дикарь и человек цивилизованный настолько отличаются друг от друга по душевному складу и склонностям, что высшее счастье одного повергло бы другого в отчаяние. Первый жаждет лишь покоя и свободы, он хочет лишь жить и оставаться праздным... Напротив, гражданин, всегда деятельный, работающий в поте лица, беспрестанно терзает самого себя, стремясь найти занятия, еще более многотрудные; он работает до самой смерти, он даже идет на смерть, чтобы иметь возможность жить, или отказывается от жизни, чтобы обрести бессмертие...». Но чтобы дикарь смог разглядеть особенности жизни цивилизованного европейца, «нужно, чтобы слова *могущество* и *репутация* приобрели смысл в его уме; нужно, чтобы он понял, что существуют люди, которые придают значение тому, как на них смотрит остальной мир, которые считают себя счастливыми и довольными самими собой скорее потому, что так полагают другие, чем потому, что они сами так считают. Такова и в самом деле действительная причина всех этих различий: дикарь живет в себе самом, а человек, привыкший к жизни в обществе, всегда — вне самого себя; он может жить только во мнении других, и, так сказать, из одного только их мнения он получает ощущение собственного своего существования»<sup>1</sup>.

Этим моральным различием, которое устанавливает Руссо, различием, обнаруживаемым сразу на нескольких уровнях — как на уровне ценностей и ориентаций, так и на уровне отношения к этим ценностям и способам субъективации этих ценностей в своем поведении, или актуализации их, — Руссо в гораздо большей степени, чем это можно было сказать о Гоббсе или Спинозе, предвосхищает этико-типологическую дистинкцию, заданную Ницше под именами «аристократического» и «плебейского» этоса. Это предвосхищение во многом компенсирует недостаток исторического чутья, проявленный Руссо в обоих конкурсных «Рассуждениях».

<sup>1</sup> Рассуждение о происхождении неравенства [II]. С. 138.

## *Иммануил Кант*

В практической философии Иммануила Канта (Immanuel Kant, 1724–1804) основные тенденции новоевропейской этики — к утверждению автономии человека и рациональному обоснованию морали — достигли своей вершины. Кант с наибольшей полнотой и последовательностью выразил эти два принципа: свобода и разум суть непрременные предпосылки моральности личности. При этом Кант представил мораль как своеобразное средство принуждения к поступкам — через долженствование, специфическим выражением которого является нравственный закон в форме категорического императива. Этику Канта обоснованно называют этикой долга, или этикой категорического императива.

Практическая философия Канта получила развитие в трех фундаментальных произведениях: «Основание метафизики нравов» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), «Критика практического разума» (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) и «Метафизика нравов» (*Metaphysik der Sitten*, 1797)<sup>1</sup>. Этические проблемы Кант рассматривает и в ряде других своих работ.

**Условия этического исследования.** Названные работы Канта обычно причисляют к этическим. Признавая справедливость такой их квалификации, необходимо иметь в виду, что Кант установил довольно строгие рамки и условия исследования морали. Как «Основание», так и «Критика» предваряются точными методологическими замечаниями, без которых невозможно теоретическое рассуждение о нравственности. И оба произведения являются по сути дела философским введением в учение о морали.

---

<sup>1</sup> Большинство кантовских работ по практической философии опубликованы на русском языке, причем в разных переводах. «Основание метафизики нравов» (в пер. Л. Д. П. под ред. В. М. Хвостова, уточненный А.П. Скрипником) и «Критика практического разума» (в пер. Н.М. Соколова, уточненный Ц. Г. Арзаканьяном) далее цитируются по Кант И. Лекции по этике / Общ. ред., сост., вступ. ст. А. А. Гусейнова. М.: Республика, 2000; «Метафизика нравов» (в пер. С. Я. Шейман-Топштейн и Ц. Г. Арзаканьяна) — по: Кант И. Соч.: в 6 т. / Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. Т. 4 (2). М.: Мысль, 1965.

Уже в лекциях по этике, которые Кант читал в Кенигсбергском университете в начале 1780-х годов, он ставил вопрос о принципе нравственности. Всякая наука, по Канту, должна иметь первый принцип; такой принцип важен и для науки о морали. Без него невозможен единый критерий оценки того, что является добром или недобром. Обращаясь к истории философии, Кант показывал, что возможны два подхода к установлению принципа морали: один выводит мораль из эмпирических начал, другой — из интеллектуальных. Эмпирические начала могут быть внутренними (физическое или моральное чувство) или внешними (воспитание, обычаи, политическая власть). Согласно интеллектуальным моральным системам, мораль покоится в рассудке и постигается до всякого опыта (*a priori*); при этом интеллектуальные основания также могут быть внутренними (когда действия человека соотносятся с его рассудком) или внешними (когда действия человека соотносятся с «другим, чуждым, существом», то есть неким божественным началом)<sup>1</sup>.

Этика определяется Кантом как наука о законах свободы<sup>2</sup>. Действия по законам свободы, то есть свободные действия возможны при условии, что они независимы от каких-либо принципов, коренящихся в опыте, или от целей, имеющих практический результат. Это — действия, основывающиеся исключительно на рациональных началах. Поэтому при том, что этика имеет эмпирическую часть, которую Кант называет «практической антропологией»<sup>3</sup>, она должна начинаться с метафизики — *метафизики нравов*, или «чистой моральной философии», совершенно свободной от какого бы то ни было эмпирического содержания. Метафизика нравов вскрывает первопринцип морали, и на этой основе строится эмпирическое изучение нравственности

---

<sup>1</sup> Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике. С. 45–47. Эта схема в развернутом виде представлена Кантом в «Критике практического разума» (Указ. изд. С. 313)

<sup>2</sup> См. Лекции по этике. С. 47; Основание метафизики нравов // Указ. изд. С. 224.

<sup>3</sup> Основание метафизики нравов. С. 225. Этико-антропологическая проблематика представлена в одном из наиболее поздних произведений Канта — «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) (Кант И. Соч. в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 349–588).

Это суждение самоочевидно для кенигсбергского мыслителя. Он допускает и ряд других очевидностей, например, *моральный закон* существует; моральный закон *«абсолютно необходим»*; *добрая воля* существует и она есть единственное проявление неограниченного добра. Эти положения внутренне связаны. Добрая воля — это не некая изначальная способность человека, но это требуемая характеристика существующей способности — способности воления. Как таковая она безусловна: «Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет, не в силу пригодности к достижению какой-либо поставленной цели, а только благодаря волению, то есть сама по себе»<sup>1</sup>. Добрая воля, в свою очередь, обуславливает моральность всех остальных качеств и способностей человека; без нее они в моральном плане ни положительны, ни отрицательны.

**Понятие долга.** Понятие доброй воли Кант разъясняет через понятие долга. Он специально обращает внимание на недопустимость трактовки долга как свойства человеческой природы. Кант вообще не допускает сведения каких-либо моральных определений к природе. Долг — это «практически безусловная необходимость поступка»<sup>2</sup>. Это значит, что поступок из *долга* безотносителен к конкретным обстоятельствам его совершения — он не выводится из опыта и не оправдывается опытом. Это действие не ради пользы и не из симпатии. Его оправдание — исключительно в разуме. Поэтому требование долга оказывается значимым «для всех разумных существ».

Различные действия людей по-разному относятся к долгу. Есть большой класс действий, положительно значимых для человека, однако не соответствующих долгу. Таковы *полезные* действия, то есть приводящие к искомому результату, однако противоречащие долгу и не отвечающие нравственному критерию. Например, полезны для действующего лица, но противоречат долгу эгоистические действия, то есть такие, в которых интересы лица ставятся безусловно выше интересов других лиц. Далее, есть действия, кото-

<sup>1</sup> Основание метафизики нравов. С. 229–230.

<sup>2</sup> Там же. С. 253.

рые внешне соответствуют долгу, но не являются нравственными по существу. Так, люди могут совершать действия, сообразные долгу, из эгоистических мотивов. Наконец, люди могут совершать действия, сообразные с долгом, но не из долга, а из склонности и благорасположения. Такие поступки, говорит Кант, заслуживают похвалы и поощрения, но не нравственного одобрения. Лишь совершение поступка из долга придает поступку нравственное достоинство.

Поскольку же поступок из долга совершен не ради некоей цели, которая посредством него достигается, а ради самого долга, постольку его моральная ценность зависит «не от действительности объекта поступка, а только от *принципа воления*, согласно которому поступок был совершен»<sup>1</sup>. Принцип воления априорен и формален в отличие от побудительного стимула, который материален, то есть направлен на содержательно или предметно определенные цели.

Обобщая эти характеристики, Кант приходит к следующему выводу: «*Долг есть необходимость поступка из уважения к закону*»<sup>2</sup>. Закон — единственный фактор, определяющий волю извне. Изнутри же воля определяется чистым уважением к закону. Это значит, что его исполнение всегда предпочитается следованию каким-либо склонностям. Моральная ценность поступка определяется, по Канту, самим по себе стремлением к исполнению закона, а не искомым или даже полученным результатом.

Противопоставление *долга и склонности* — одна из характерных черт кантовской этики. Под склонностью Кант понимал любые влечения и порывы, которые отвечают потребностям, материальным интересам или душевному настрою человека. Даже, благодеяние, оказанное только из симпатии, участливости или благорасположения, хотя и полезно благодетельствуемому, мало свидетельствует о моральности благодетеля. Совершение благодеяния есть долг. И потому моральность человека, оказывающего благодеяния, определяется тем, руководствуется ли он долгом. В этом же духе Кант трактует и заповедь «Люби Бога больше всего, а ближнего своего, как самого себя», которую он называет «сердцевиной всех законов».

<sup>1</sup> Там же. С. 234.

<sup>2</sup> Там же.

Любовь к Богу как чувственная любовь, как склонность вообще невозможна. Чувственная любовь к человеку возможна, но она не может быть предписана как заповедь. Так что и в том, и в другом случае речь идет не о склонности и влечении, а об уважении к закону. «Любить Бога — значит охотно исполнять его заповеди; любить ближнего — значит охотно исполнять по отношению к нему свой долг»<sup>1</sup>.

Таким образом, возвращаясь к вопросу о первопринципе воли как доброй воли, следует указать на общую *законосообразность* диктуемых ею поступков.

**Виды императивов. Категорический императив.** Человек может определяться в своей воле субъективно, то есть произвольно выбирать себе правила совершения поступков. Субъективные правила воления Кант называет *максимами*. Обычно человек избирает максиму сообразно со складывающимися условиями жизни, по склонности или по неведению. Максима является моральной, если она согласована с нравственным законом и определена человеком на основе осознания им нравственного долга. Человек должен стремиться к тому, чтобы максима его поступка могла стать частью всеобщего законодательства, и он способен согласовывать свои индивидуальные максимы с нравственным законом благодаря тому, что он свободен.

В отличие от субъективного принципа, объективный принцип задается разумом и потому является велением. Объективный принцип веления Кант называет *императивом*.

Все императивы выражаются через долженствование. Однако характер их веления может быть разным. Совершение одних поступков необходимо ради достижения определенного практического результата; совершение других ценно и важно само по себе, безотносительно к какой-либо практической цели. Первый тип императивов, и здесь Кант выделяет две разновидности

---

<sup>1</sup> Критика практического разума. С. 346. В другом месте Кант рекомендует различать «душевный подъем», который бывает очень непостоянным, и «подчинение сердца долгу», характеризующееся более продолжительным влиянием (Критика практического разума. С. 398).



сти, это *гипотетические* императивы, второй, и здесь Кант выделяет одну разновидность, это *категорический* императив.

Все императивы направляют человека к благу, хотя и по-разному. Гипотетические императивы ориентируют человека на какую-нибудь цель, возможную или действительную. Их, как было сказано, два: императивы, ориентирующие на достижение некоей возможной цели — это «технические правила *умения*»; а императивы, ориентирующие на достижение некоей действительной цели — это «прагматические советы *благоразумия*»<sup>1</sup>. Согласно Канту, императивы умения и благоразумия нельзя отнести к нравственности, поскольку они целиком зависят от преходящих внешних или внутренних обстоятельств; их исполнение направлено к целям, не имеющим прямого отношения к нравственности.

Особенность категорического императива заключается в том, что он не ориентирует на какую-либо цель, но требует определенного рода поведения самого по себе. Это и есть моральный закон. Категорический императив «касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в образе мыслей, последствия же могут быть какие угодно»<sup>2</sup>.

Категорический императив — один. Но выражается он в различных формулах. Принципиально значимыми являются три формулы, или практических принципа категорического императива.

Первый принцип утверждает необходимость согласования индивидуальной максимы с всеобщим законодательством: «Поступай только согласно такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»<sup>3</sup>. В этом принципе находит отражение надситуативный и имперсональный, а, значит, *универсальный* характер нравственного веления: поступая определенным образом в отношении конкретного лица

<sup>1</sup> Там же. С. 244–245, 247.

<sup>2</sup> Там же. С. 246.

<sup>3</sup> Там же. С. 250.

человек как бы предполагает, что он поступил бы таким же образом в отношении любого другого лица, и в отношении него любое другое лицо поступило бы так же. Человек по своей воле утверждает правило, которое становится «всеобщим законом природы». Идею всеобщего характера моральных форм под разным видом выражали моральные философы и до Канта, однако только Кант сформулировал ее адекватным образом, выделив универсальность как одну из фундаментальных характеристик нравственности.

Второй практический принцип привносит в действие категорического императива определенные ограничения. Человек не вправе утверждать в качестве всеобщих какие угодно правила. Полагание правила как всеобщего должно одновременно соотноситься с целью самой по себе. Такой единственной целью является, по Канту, человек. Поэтому во всех действиях должно руководствоваться следующим императивом: «Поступай так, чтобы ты всегда использовал человечество и в своем лице, и в лице всякого другого человека также как цель, но никогда — только как средство»<sup>1</sup>. Ограничение, которое накладывает на действия второй принцип, по существу носит содержательный характер: можно представить тирана, столь последовательного, что готового произволу придать признак всеобщности — по логике, что сильный всегда прав. Вторым принципом устанавливается, что всеобщность не является единственным качеством моральности поступка; моральный поступок еще и содержательно определен: он должен быть ориентирован на человека как такового, безотносительно к каким-либо внешним обстоятельствам или характеристикам. Но привнесение категории цели самой по себе в понятие категорического императива имеет и теоретический смысл: существование цели самой по себе предполагается безусловным характером долженствования; цель сама по себе является оборотной стороной безусловности долженствования<sup>2</sup>.

Третий практический принцип задает характер категорического веления и статус законодательствующей воли. Утверждая

<sup>1</sup> Там же. С. 256.

<sup>2</sup> См. Скрипник А.П. Категорический императив Иммануила Канта. М.: МГУ, 1978. С. 63–68.

некую максиму в качестве всеобщей, человек полагает ее как органичную часть всеобщего законодательства. Нравственная воля проявляет себя не только как законодательствующая воля, но и как воля, подчиняющаяся закону. Посредством третьего практического принципа Кант, не давая его строгой формулы, утверждает, что воля «должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась также как самой себе законодательствующая и именно лишь поэтому как подчиненная закону (творцом которого она может считать самое себя)»<sup>1</sup>.

Существенным моментом третьего практического принципа категорического императива является то, что он отражает *автономию воли* (от др.-греч. *αὐτο-* auto- сам + *νόμος* nomos – закон) нравственного субъекта. Как и идея цели самой по себе, идея автономии воли содержится в представлении о безусловности долженствования. Поскольку долженствование не обусловлено никакими внешними факторами, постольку и воля, через которую долженствование себя обнаруживает, «не может зависеть от какого-нибудь интереса»<sup>2</sup>. Кант замечает, что многие мыслители связывали моральное долженствование с законом, но эта мысль не доводилась до положения, что это закон, который человек устанавливает для себя сам; устанавливает как всеобщий закон. Канту, таким образом, принадлежит заслуга введения этого важного этического понятия — «принципа автономии воли», который он противопоставляет принципу гетерономии (от др.-греч. *ἕτερος*, heteros — иной + *νόμος*, nomos — закон)<sup>3</sup>. Принцип автономии доброй воли в наиболее абстрактной форме представляет традиционную для моральной философии идею бескорыстия, или незаинтересованности морального мотива.

**Возможность свободы.** Автономия воли, то есть ее независимость от внешних воздействий и внутренних влечений — фундамент человеческой свободы. В той мере, в какой человек (и вообще каждое разумное существо) обладает волей, он свободен. Ведь

<sup>1</sup> Основание метафизики нравов. С. 258.

<sup>2</sup> Там же. С. 258.

<sup>3</sup> Там же. С. 259.

человек обладает практическим разумом, а разум по своей природе не может руководствоваться чем-то иным, нежели собственные суждения.

Трезво представляя себе человека, Кант понимает, что человек свободен именно как обладающий разумом. Но человек еще и чувствующее существо. Опыт познания, говорит Кант, приводит нас к пониманию различия *чувственно воспринимаемого мира* и *мира рассудочного* мира. Опыт самопознания свидетельствует о том, что и человек принадлежит к двум мирам: как чувствующее и восприимчивое существо он принадлежит к чувственному миру, а как субъект чистой деятельности — к миру интеллектуальному. Как принадлежащий *феноменальному*, чувственно воспринимаемому миру, человек подчинен законам природы. Однако как принадлежащий к *ноуменальному*<sup>1</sup>, умопостигаемому миру, человек подчиняется законам, не зависимым от природы и основанным только в разуме. В этой своей определенности человек и может быть свободным.

В независимости от чувственного мира проявляется *негативная* свобода человека. Развивая философскую традицию, идущую от Августина, Кант усматривал действительную человечность и моральную ценность в *позитивной* свободе, которая проявляется в доброй воле как воле, подчиненной нравственному закону, законосообразной и самозаконодательствующей. Развитие от негативной свободы к позитивной можно проследить у Канта в переходе от первого практического принципа категорического императива ко второму и в снятии этого перехода — в третьем принципе.

**Учение об обязанностях.** Принципы изучения и понимания нравственности, разъясненные в «Основании» и «Критике практического разума» Кант применяет в «Метафизике нравов» и других работах для изучения нравственности в ее различных проявлениях.

---

<sup>1</sup> Понятия «*homo phaenomenon*» и «*homo noumenon*» Кант использует в «Метафизике нравов», относя первое к человеку, то есть природному существу, а второе — к личности, то есть разумному существу (Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (2). С. 149).

Кантово понятие нравственности вполне соразмерно тому, относительно широкому, с современной точки зрения, понятию, которое оно сохраняло и в конце XVIII века. Учение о нравственности включает, по Канту *учение о праве* и *учение о добродетели*. В «Метафизике нравов» Кант рассматривает именно метафизические начала учений о праве и добродетели, имея в виду, что предметом его анализа являются чистые формы нравственности, которые в свою очередь должны быть применены к случаям, имеющим место в опыте. Кант тем самым понимает нравственность как сферу законодательства вообще. Последнее делится на «юридическое законодательство», для которого важно лишь само по себе соответствие поступка закону безотносительно к мотиву (поступки, характеризующиеся лишь внешним соответствием закону, Кант называет *легальными*), и на «этическое законодательство», для которого необходимо, чтобы соответствующий закону поступок мотивировался идеей долга (поступки, обусловленные самим по себе уважением к закону Кант называет *моральными*)<sup>1</sup>.

Соответственно Кант делит и обязанности (как предметно определенное выражение долга) — на *правовые* обязанности (*officia juris*), то есть такие, для которых возможно внешнее законодательство, и обязанности *добродетели* (*officia virtutis*), для которых не может быть внешнего законодательства, поскольку они направлены к цели, которая сама есть также и долг. А обязанности добродетели — на *обязанности по отношению к себе* и *обязанности по отношению к другим*. Они ориентируют человека, соответственно, на собственное совершенство (как деятельную культуру разума и воли) и чужое блаженство (как долг делать цели других моими собственными). Раскрывая эти обязанности, Кант разбирает важные этические вопросы, касающиеся моральных решений и человеческих отношений.

---

<sup>1</sup> Метафизика нравов. С. 125–126.

---

## XIX ВЕК

---

### *Георг Вильгельм Фридрих Гегель*

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831) принадлежит к числу тех немногих в Новое время философов, кто приобрел при жизни широкую известность как университетский профессор. Он преподавал в университетах в Йене, Гейдельберге, Берлине, был ректором привилегированной гимназии в Нюрнберге, его перу принадлежат специальные работы, посвященные преподаванию философии в университетах и в гимназиях. Это наложило определенный отпечаток на тематику его произведений, в особенности тех, что были подготовлены его учениками по его рукописям и конспектам лекций его студентов и опубликованы посмертно. Это — лекции по философии истории, философии религии, эстетике, истории философии. В конце XVIII — первой трети XIX веков, то есть в период наивысшей творческой активности Гегеля и может быть во многом благодаря ему происходит та дифференциация философского знания, которая была обусловлена задачами университетского образования и которая предопределила характер и структуру профильного преподавания философии вплоть до нашего времени.

При том, что Гегель читал курсы по различным областям философского знания, проблемы этики рассматривались им не в курсе моральной философии, традиционном для европейских университетов, а в более широком курсе философии права. Но вместе

с тем, этические<sup>1</sup> вопросы так или иначе затрагиваются Гегелем во всех курсах лекций и произведениях, обращенных к *философии духа*.

**Место этической проблематики в системе Гегеля.** Система Гегеля складывается из трех основных частей — логики (которая включается в себя онтологию и гносеологию), философии природы и философии духа. В философии духа Гегель рассматривает заключительный этап в цикле развертывания абсолютного духа, который отчуждается от себя как от чистой идеи (являющейся предметом логики), обнаруживает себя в отчужденном физическом мире (предмет философии природы) и возвращается к себе в истории человечества. В философии духа абсолют обретает конкретность и самосознание и становится истинным духом. Мораль, по Гегелю, является одним из этапов восхождения абсолютного духа к самому себе.

Предметность этики в философии Гегеля дифференцируется. Уже с ранних своих произведений он стремится понять эту сторону человеческого духа как реально содержащую абстрактные и конкретные определения. Так появляется различие между моралью (*Moralität*) и нравственностью (*Sittlichkeit*). Это различие проводится уже в произведении, завершающем ранний период гегелевского творчества — в «Феноменологии духа» (1807), а также в «Лекциях по истории философии», где нравственность трактуется как форма духа, предшествующая морали. Так, Сократ, для Гегеля, выступает той исторической фигурой, которая своей деятельностью и своей позицией знаменует поворот в мышлении человечества. Как истинный философ Сократ ставит под вопрос существующий порядок вещей; он сам чувствует неуверенность относительно бытующих нравов и он провоцирует эту неуверенность в других. С Сократа начинается рефлексивное сознание, то есть сознание в собственном смысле

---

<sup>1</sup> Гегель практически не употребляет термины «этика», «этический». Поскольку понятия «мораль» и «нравственность» наполнены у Гегеля особым содержанием, в данном параграфе термин «этический» используется для обобщенного обозначения того, что в обычной философской лексике выражается понятием «мораль» («нравственность»).

слова. С рефлексии, с сознания себя, с вопрошания о действительности закона и, значит, с освобождения сознания начинается мораль<sup>1</sup>.

В «Философии духа», третьем томе «Энциклопедии философских наук» (1817), а затем и в последней опубликованной работе Гегеля — «Философии права» (1820) *мораль* и *нравственность* рассматриваются как элементы в развитии объективного духа от абстрактного права, выраженного в формальной свободе индивида к государству как всеобщей и объективной свободе. При этом если мораль — это сфера реальной свободы, в которой субъективная воля полагает себя также и как объективная воля, свободная не только в себе, но и для себя, как рефлексия самосознания к добру, как совесть, то нравственность — это сфера практической свободы, субстанциональной конкретности воли, возвышающейся над субъективным мнением и желанием, это — реально существующие законы и учреждения.

Многие исследователи философии Гегеля видят в так выстроенной системе философии духа осуществленный им переход от формальной этики внутренней убежденности Канта к социально содержательной социальной этике<sup>2</sup>. Действительно, наиболее важная заслуга Гегеля в истории моральной философии состоит в теоретически обоснованном представлении «морально-нравственной» сферы как не только проблемно, но и предметно дифференцированной. Мораль как определенность личности в отношении самой себя и нравственность как определенность личности в отношении общества и как форма организации самого общества рассматриваются Гегелем как различные этапы в развитии духа, но не как рядоположенные, сопряженные и опосредствованные сферы духовного опыта. Тем не менее соотнесение этих феноменов в рамках единой теоретической системы стало важным шагом в преодолении антитезы этики личности и этики общества в моральной философии.

Однако сферой объективного духа, раскрытой в философии права, не исчерпывается этическая предметность в философии

<sup>1</sup> Гегель. Лекции по истории философии [II, I, II, В]. М.: Партиздат, 1932. С. 53–54.

<sup>2</sup> Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткий очерк истории этики. М.: Мысль, 1987. С. 473.



Гегеля. Она развивается и в сфере абсолютного духа, охватывающей искусство, религию и философию. В религии откровения она достигает максимальной высоты. Этическая проблематика не получила развития при обсуждении религии откровения в «Философии духа». Однако она пространно обсуждается в различных работах, посвященных философии религии, а в «Лекциях по философии религии» (которые Гегель читал трижды на протяжении 1820-х годов и в последний год жизни) — наиболее полно. В рамках философии религии этическая картина, заданная системой права, преодолевается (диалектически снимается) и без образа морали, раскрываемого в рамках религии откровения, эта картина не может считаться полной.

*Диалектика свободы.* Развертывая систему права, Гегель, как было сказано, попытался охватить все разнообразие человеческих отношений вплоть до государственных отношений и даже всемирной истории. В этих рамках развивается свобода — от свободы индивидуальной воли к абсолютной свободе государства. Собственно, без духовного, без свободы невозможно право. Свобода, указывал Гегель, есть субстанция права, и «определение и система права есть царство осуществленной свободы, мир духа, порожденный им самим как некая вторая природа»<sup>1</sup>. Говоря об осуществленной свободе, Гегель имел в виду систему права в ее завершенности. Но свобода обретает свое царство не сразу, ее развитие сопровождает становление системы права.

Свобода характеризует волю. Свободная воля стремится к объективации в чувственном материале, в вещи, во внешних предметах. Это первый вид свободы. Он обнаруживается в собственности, в договоре (как опосредованной форме той же собственности) и в неправе, или нарушении права, то есть преступлении и последующем наказании. Это свобода в рамках *абстрактного права*. Индивид здесь свободен сам по себе и в отношении к принадлежащим ему вещам. Эта свобода абстрактна и негативна, поскольку практически она может проявиться лишь в обладании вещью или отказе от нее. В крайнем проявлении негативная свобода обнаруживается в самоубийстве.

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права [§ 4] / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера и М.И. Левиной; Ред. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц. М.: Мысль, 1990. С. 67.

Но абстрактная свобода есть в то же время несвобода, поскольку субъект обусловлен внешним. Отрицание этого внешнего, отказ от власти вещей есть условие свободы более высокого типа — свобода личности в себе самой, во внутреннем, в субъективном. Такова *моральная* свобода. При освобождении от давления внешнего главным становится понимание и *намерение*, самостоятельно определенная цель. Воля стремится проявить себя, реализовать цель. «Деятельное обнаружение воли в этой свободе есть поступок», — говорит Гегель и добавляет, что воля только за то признает себя *ответственной*, о чем она знала, и чего хотела<sup>1</sup>. Как правило, именно это и называется свободой в «европейском смысле». Благодаря этой внутренней свободе человек приобретает знание различия добра и зла. Иными словами, в сферу морального входит отнюдь не только добро, но и зло, поскольку морально свободный индивид обладает умом и несет за его осуществление ответственность.

Принятием ответственности, то есть практическим проникновением свободной воли во внешнее существование преодолевается моральность и внутренняя субъективная свобода, и воля соединяется со своим наличным бытием, идея добра через действие воления приобретает свою действительность. Для Гегеля важно показать, что на уровне нравственности личность не только существует для себя, заботиться о себе, но вместе с тем и обусловлена целым, в рамках которого она только и существует — и в этом смысле существует в своей всеобщности. В сфере нравственности приобретают значение такие понятия, как обязанность, справедливость, добродетель, ибо все они предполагают соединение единичного существа с социальным целым. Объективными формами нравственности являются семья, гражданское общество и государство, в котором свобода достигает своей максимальной мыслимой полноты — как свобода абсолютного духа<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Энциклопедия философских наук [§ 503]. С. 334.

<sup>2</sup> В рамках этого систематического рассуждения Гегель затрагивает, разбирает и репроблематизирует множество различных этических проблем, разбор которых выходит за ограниченные рамки жанра конспекта лекции. Большинство современных русских изданий содержит подробные предметные указатели, позволяющие легко ориентироваться в проблемно-тематическом пространстве гегелевских текстов.

Понятая исключительно в контексте конкретно-исторических условий прусского государства, философия права Гегеля признавалась многими комментаторами как политически консервативная и идеологически ангажированная. Однако вне этих узких рамок — в более широком философском контексте философия права Гегеля представляет собой учение об условиях возможности индивидуальной свободы в социально-организованном мире и действительности этой свободы в социально и политически ориентированной практике.

**Назначение человека**, — так называется параграф в «Лекциях по философии религии», в котором Гегель раскрывает перспективу этического совершенствования человека. Это рассуждение по существу продолжает и завершает картину этического развития, представленную в «Философии права».

Но начинается рассуждение с антитезы доброго и злого начал в природе человека, которая была задана учениями Руссо о природной доброте естественного индивида (дикаря) и Канта, выдвигнувшего почти скандальный тезис: «Человек по природе зол»<sup>1</sup>. Что значит, что человек по природе добр? Поскольку человек создан по образу и подобию Бога, то сказать, что человек добр, значит сказать, что он не раздвоен а значит, самодостаточен. Но от природы он добр «в себе», то есть только «по понятию», непосредственно. Человеку, доброму от природы, или «по понятию» еще предстоит стать добрым как физическому существу, то есть в действительности. «Дух, — говорит Гегель, — состоит как раз в том, чтобы не быть природным и непосредственным»<sup>2</sup>.

Суждение же, что человек по природе зол, наоборот, прямо указывает на то, что человек не должен оставаться таким, каким он дан от природы и должен выйти за пределы своей непосредственности. Однако вначале это движение духа рождает раздвоение, через

<sup>1</sup> В таком виде этот тезис представлен в первой части «Религии в пределах только разума» (Кант И. Трактаты и письма / Отв. ред. и авт. вступит. ст. А. В. Гулыга. М.: Наука, 1980. С. 102).

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии [III, II, 3] // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 256.

которое человек преодолевает природность, изначальность, он развивается. Гегель различает природность по понятию и «конкретную природность». Как конкретно природное существо человек подвержен своим страстям и является рабом своих вожделений. Он способен волишь, и в этом смысле он уже не животное. Но поскольку он раб вожделений, его законом является природная непосредственность.

Гегель высказывает в связи с этим важную мысль о том, что отприродное добро *невинно*, и оно не добро, потому что человек не *отвечает* за него. «Невинность означает отсутствие воли, она означает отсутствие зла, а тем самым и добра»<sup>1</sup>. Действительно добрый человек является таковым по своей воле. Природный человек эгоистичен; от доброго же человека требуется, чтобы он соотносил свои действия с всеобщими законами.

Поскольку моральность, по Гегелю, выражается в самосознательности, то постановка вопроса о природной изначальности добра или зла в человеке несостоятельна. Признать изначальность добра или зла, значит допустить, что моральность сводится к желанию и произволу. Между тем, моральность проявляется в свободе воли, то есть в способности человека решать, решаться на что-то, наконец в поступке. Решения и поступки человека должны быть культурными, морально образованными. А образованный, воспитанный человек это человек, переживший превращение, «реконструкцию», как говорит Гегель, преодолевший свою природу и для этого сознательно отнесшийся к себе-природному, сделавший себя предметом своего рассмотрения и познания.

Поскольку именно вследствие познания себя человек обнаруживает природное зло в себе, то познание оказывается источником зла. Именно так познание представлено в христианстве: познанием опосредствован первородный грех. В той мере, в какой «зло налично в сфере познания», «познание само есть зло»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 257–258. Эта мысль будет впоследствии обыграна Карлом Марксом (Karl Marx, 1818–1883) в «Святом семействе» на примере образа Флер де Мари из романа Э. Сю «Парижские тайны» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. С. 187).

<sup>2</sup> Там же. С. 261.

Познание есть зло, но без познания невозможна реконструкция и моральное образование человека. Таким образом, зло, то есть негативное, объективно оказывается фактором, обуславливающим позитивные результаты. Гегель прямо не говорит о конструктивной роли зла, как это сделает, ссылаясь на него, Фридрих Энгельс, но по сути дела у Гегеля речь идет именно об этом, а шире — о диалектической природе ценностного, в том числе этического сознания.

Гегель по-своему воспроизводит известный парадокс совершенства Августина<sup>1</sup>: человек должен познать себя злым в качестве природного существа и прийти к противоположности в себе добра и зла; он должен сознавать, «что он зол, чтобы в нем пробудилось требование добра»<sup>2</sup>. Открытие в себе противоположности, как и сам факт отношения к себе возможны благодаря рефлексии, выступающей в форме свободной воли, противопоставленной природной воле (произволу). Субъект, раскрывающий в себе эту противоположность, вместе с тем, оказывается способным преодолеть ее и прийти к *примирению* — к единству субъективности и объективности, которое заключается в том, что внутренний мир приводится в соответствие с божественной идеей. Но далее встает вопрос, как возможно достижение такого состояния? Гегель предлагает парадоксальный с обычной, то есть «природной», или «трезвомыслящей» точки зрения, но совершенно логичный с философско-этической точки зрения мысленный ход: состояние внутренней примиренности возникает благодаря его сознательному полаганию. Вслед за Кантом и Иоганном Готтлибом Фихте (Johann Gottlieb Fichte, 1762–1814) Гегель указывает на то, что любая позитивная деятельность, в том числе творение добра, возможны «в предположении некоторого морального миропорядка»<sup>3</sup>. Только так человек может сделать действительным единство в себе божественного

<sup>1</sup> «Совершенство представляет собой знание человека о собственном несовершенстве» (St. Augustinus. Sermo CLXX, 8 // Patrologia Latina 5, P. 931. Цит. по: Tatarkiewicz W. Paradoxes of Perfection // Dialectics and Humanism (The Polish Philosophical Quarterly), Winter 1980. Vol. VII, №. 1. P. 78.)

<sup>2</sup> Там же. С. 265.

<sup>3</sup> Там же. С. 273.

и человеческого и удостоверить в себе божественное. Хотя к этой идее можно прийти в философском познании, посредством понятий, зримым примером такого деятельного единства в христианстве, этой, по Гегелю, «истинной религии», является образ Христа.

Христианство совершает в мире моральную революцию: настаивая на равнодушии к частному, призывая к отказу от всяких существенных интересов, от того, что «прежде было нравственным, правильным»<sup>1</sup>, оно обращает к всеобщему, в конечном счете воплощенном в Царстве Божьем. В нормативной сфере это выражается в смене типа требований. Как подчеркивал Гегель в одной ранней работе, в Нагорной проповеди устанавливается «более высокий дух примиренности», который не просто противопоставляется закону Моисея, но делает их излишними. Декалог как всеобщий закон был необходимым в силу обособленности между людьми. Нагорная проповедь задает иной порядок жизни, который бесконечно разнообразнее Моисеевых законов и потому уже не может быть выражен в специфической для законов форме всеобщности. Дух примиренности утверждает «богатство живых связей, пусть даже с немногими индивидуумами»<sup>2</sup>, чего нельзя найти в Декалоге. Заповедь любви, которая подытоживает все *моральные* заповеди, имеет целью не *право* (предполагаемое при гражданском или государственном устройстве сообщества), а *благо* другого. В любви другой воспринимается не в его всеобщности, а в его особенностях: «Люди должны любить друг друга и больше ничего, а поэтому не должны иметь никакой особенной цели — будь то семья или политическая цель — и должны любить не ради этих особенных целей»<sup>3</sup>.

Таким образом, на высшей стадии развития духа коннотации понятий «нравственность» и «мораль» меняются. «Нравственность» сохраняет точное значение, принятое в «Философии права»,

<sup>1</sup> Там же. С. 282, 281.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. I. М.: Мысль, 1975. С. 110, 112–113.

<sup>3</sup> Лекции по философии религии [III, II, 3]. С. 284. Обратим внимание, что благо ближнего противопоставляется семье и государству, то есть элементам нравственности как она обнаруживается в объективном духе.

а «мораль» — наполняется дополнительным содержанием, соответствующим стадии абсолютного духа, хотя этот и производные от него термины употребляются не программно, как в «Философии духа» и «Философии права». Выражая этическое содержание развитой и подлинной религиозности, *моральность* на стадии абсолютного духа характеризует личность, возвысившуюся не только над стихией традиционных нравов и обычаев, но и над нравственностью общественного устройства как системы отношений индивидов, определенных в качестве субъектов партикулярных интересов, и приближающуюся к осуществлению единства божественной и человеческой природы, — личность, устремленную к достижению идеала Христа.

В широком контексте упоминавшихся здесь произведений Гегеля — от «Феноменологии духа» и «Лекций по истории философии» к «Философии духа» и «Философии права» и до «Лекций по философии религии» — разворачивается масштабная, хотя не уместяющаяся в логическую схему самого Гегеля, картина восходящего этического развития от нравов к моральному самознанию, затем к нравственности сообщества частных индивидов и затем к морали всеобщей любви, действительно возможной лишь в *предположении* Царства Божьего.

## *Людвиг Фейербах*

Людвиг Фейербах (Ludwig Feuerbach, 1804–1872) представляет собой прямую противоположность и Канту, и Гегелю. В юности студент Гегеля в Берлинском университете, а затем на протяжении ряда лет горячий приверженец его философии, Фейербах в 1839 году выступил с его решительной критикой в статье «К критике философии Гегеля» («Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie»)<sup>1</sup>, определенно заявив о своих материалистических и атеистических<sup>2</sup> убеждениях.

В отличие от Канта и Гегеля Фейербах отказывается выводить мораль из трансцендентных начал. Выдвинув в качестве исходного положения своего учения тезис: «теология есть антропология», Фейербах и источник морали перенес в человека, а саму мораль разместил в пространстве межличностных отношений. Мораль — это реальное, практическое отношение, но такое, благодаря которому человеку удастся прорваться за ограниченные рамки индивидуального существования и действительно возвыситься над самим собой — посвятив себя Другому. Цель своего учения он видел в том, чтобы «превратить людей из теологов в антропологов, из теофилов — в филантропов, из кандидатов потустороннего мира — в студентов здешнего, из религиозных и политических камердинеров небесной и земной монархии и аристократии — в свободных и исполненных самосознания граждан земли»<sup>3</sup>. Поэтому он и религию трактует как выражение высших устремлений человека, а в ее адекватном познании видит залог содействия человеческой свободе, самостоятельности, любви и счастью.

---

<sup>1</sup> См. Фейербах Л. Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. / Общ. ред. и вступит. ст. М. М. Григорьяна. М.: Госполитиздат, 1955. Т. I. С. 53–96.

<sup>2</sup> Фейербах специально оговаривает относительность этого понятия-метки — «атеизм», обращая внимание на то, что в предшествующие два века и Спинозу часто называли атеистом. Фейербах готов согласиться с тем, что он «атеист» в том смысле, что он отрицает принятое в христианстве понимание Бога как «абстрактного, нечувственного существа, отличного от природы и людей и вершащего судьбы мира и человечества по своему собственному благоусмотрению» и утверждает другое понятие Бога как существа, которое «выражает не что иное, как, с одной стороны, существо природы, а с другой — существо человека» (Лекции о сущности религии [III] // Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. II. С. 517–518.).

<sup>3</sup> Лекции о сущности религии [III] // Фейербах Л. Указ. изд. Т. II. С. 517.



«Эвдемонизм» («Der Eudamonismus») — произведение, в котором наиболее подробно Фейербах рассматривает моральные проблемы. Над ним философ работал в преклонном возрасте, в 1866–1869 годах, оно осталось неоконченным и было опубликовано посмертно (1874). Интересные суждения о нравственности содержатся также в его наиболее известной работе — «Сущность христианства» («Das Wesen des Christentums», 1841), в появившейся вслед за ней работе «Сущность религии» («Vorlesungen über das Wesen der Religion», 1845), в развитие которой Фейербахом был написан обширный труд «Лекции о сущности религии» (1845), а также в работе «О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли» («Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf Willensfreiheit», 1866).

**Счастье как основной нравственный принцип.** В «Эвдемонизме» (и это видно из названия) Фейербах дал в первую очередь теорию счастья. Но теория счастья оказалась непосредственно связанной у него с моральной теорией. Свое понимание морали Фейербах раскрывает в теории счастья.

Фейербах осознанно, принципиально и в открытой полемике со спекулятивной философией — главным образом Канта и Гегеля — устанавливает эмпирически достоверное начало нравственности. Это начало — стремление человека к счастью, то есть к жизни, хорошему здоровью и благополучию. «Стремление к счастью — это стремление стремлений»<sup>1</sup>. Все стремления человека в конечном счете выражают это стремление, даже такие возвышенные, как, например, стремление к знанию. Стремление к счастью тотально. Им опосредствованы все переживания человека, в том числе нужда, скорбь, зло, несчастье, которые переживаются и осознаются именно потому, что есть фундаментальное стремление к счастью. Фейербах даже называет это стремление «проклятым» и «презренным», поскольку оно пронизывает все существование человека, даже в самых низменных его проявлениях.

<sup>1</sup> О спиритуализме и материализме [III] // Фейербах Л. Указ. изд. Т. I. С. 460–461.

Но стремление каждого индивида к счастью еще не дает морали; это — антропологический факт, это принцип жизни. Этот принцип лежит в основе морали. «Принцип морали есть счастье», — говорит Фейербах, но счастье, не сосредоточенное в одном лице, а «распределенное между различными лицами, включающее Я и Ты»<sup>1</sup>. Фейербах отрицает возможность выведения морали из Я, без соотнесения с Ты и с другими людьми или из разума, без соотнесения с чувствами. Мораль невозможна без кантовской «автономии», но она не может быть объяснена и без «гетерономии»; самозаконодательство связано с законодательством.

Подробно описывая различные, встречающиеся в жизни людей противоречия естественному стремлению к счастью, среди которых наиболее сильные порождены «религиозным безумием», Фейербах делает определенный вывод, что стремление к счастью получает достойное человека развитие, когда это — *моральное* и *разумное* стремление к счастью.

На этой основе Фейербах снимает, как он считает, противоречия, выявленные Кантом, — между склонностями и долгом, обязанностями к самому себе и обязанностями в отношении к другим. То, что человек делает из склонности, он делает из стремления к счастью. То, что человек делает из долга, он делает, во многом ограничивая себя и свое стремление к счастью, исполнение долга может делать человека на какое-то время несчастливым. Но долгом человеку вменяется делать то, что в конечном счете обеспечит его счастье.

***Мораль как отношение Я — Ты.*** Несомненной заслугой Фейербаха следует признать переосмысление предмета и проблематики нравственности как межперсонального отношения. Как уже можно было видеть, в предшествующей моральной философии существовали две традиции — этика личности (личного совершенства), в наиболее последовательной форме развитая Кантом, и этика социума (общественного блага), в наиболее отчетливом виде представленная

---

<sup>1</sup> Там же [IV]. С. 466. Глава IV «О спиритуализме и материализме» содержит компактное и емкое изложение Фейербахом моральной теории.

у Мандевила. При этом этика межличностных отношениях не принималась во внимание ни в той, ни в другой традиции. Даже говоря об обязанностях по отношению к другому, этика личности сохраняла морального субъекта в качестве единственного предмета своего внимания; Другой существовал как некая абстракция, схема, умопостигаемая данность. Этика социума фокусировалась на гармонизации личных и общественных интересов, а по существу — на путях наиболее эффективного подчинения личных интересов интересам социума; возможность соотнесения различных частных интересов без координации с целым со времен Гоббса рассматривалась как опасность сектантства (в смысле общественно-политической фракционности). Отношения Я — Ты разносторонне анализировались Гегелем, однако вне прямой связи с этическими контекстами.

Фейербах, как было сказано, именно в отношении Я — Ты увидел действительный источник и предмет морали. «Там, где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и речи о морали; только общественный человек является человеком»<sup>1</sup>. «Общественный» в данном случае значит общающийся — соотнесенный с другим. У Фейербаха нет речи о соотнесенности индивида с обществом<sup>2</sup>. Он говорит только об отношении индивидов; вне этого отношения нет места для морали.

В рамках этого отношения оказываются взаимоопосредствованными два типа обязанностей: «обязанности в отношении к себе только тогда имеют моральный смысл и ценность, когда они признаются косвенными обязанностями в отношении к другим; когда признается, что я имею обязанности по отношению к самому себе только потому, что у меня есть обязанности по отношению к другим — к моей семье, к моей общине, к моему народу, к моей родине»<sup>3</sup>. В этом смысле прототипом морали являются любовные отношения — отношения между полами; в половой любви нельзя осчастливить самого себя, не делая счастливым одновременно и другого.

<sup>1</sup> Эвдемонизм [IX] // Фейербах Л. Указ. изд. Т. I. С. 617.

<sup>2</sup> Во многом из-за этого критиковал этику Фейербаха Фридрих Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 21. С. 296.)

<sup>3</sup> Эвдемонизм [IX]. С. 616.

Отношение к другим является критерием моральности и критерием *добра* и *зла*. И когда Фейербах говорит, что «добро — то, что соответствует человеческому стремлению к счастью; зло — то, что ему заведомо противоречит»<sup>1</sup>, он имеет в виду отношение к *чужому* стремлению к счастью<sup>2</sup>. Добро выражается только в безусловно хорошем отношении к людям.

В контексте межчеловеческих отношений преобразуется и естественное стремление человека к счастью как эгоистическое в своей основе стремление. При моральном и разумном стремлении к счастью эгоизм, по Фейербаху, трансформируется в любовь к себе подобным и заботу о них, иными словами, в альтруизм<sup>3</sup>.

В свете этого трактуется и долг, в котором тоже проявляется эгоизм и стремление к счастью. Но это забота о чужом эгоизме и стремление к счастью другого. Долг, говорит Фейербах, — это самоотречение, диктуемое эгоизмом другого. В этом и заключается задача морали — «сознательно и добровольно сделать законом человеческого мышления и действия эту связь между собственным и чужим стремлением к счастью»<sup>4</sup>.

**Счастье и свобода.** В этом же духе Фейербах раскрывает проблему свободы. Человек изначально не свободен, «не-волен». Лишь в ходе своего развития он обретает свободу, так же человечество в ходе истории преодолевает рабство. «Воля не свободна, но она хочет быть свободной», — говорит Фейербах<sup>5</sup>. Свобода, к которой стремится воля, свобода, которую действительно обретает человек, это свобода в стремлении к счастью. Воля как выраженное в действии желание — это воля к благу. Осуществление этой воли означает обретение счастья. Фейербах не принимает, как он выражается, «спекулятивной свободы немцев», поскольку это свобода помимо бытия и небытия, вне различия добра и зла.

<sup>1</sup> Там же. С. 623.

<sup>2</sup> Тем самым Фейербах задает совершенно иную проекцию оценки, чем те, которыми ограничил возможные подходы к «доброму — злему» и «хорошему — плохому» Фридрих Ницше, разведя аристократический и плебейский способы оценки (Ницше Ф. По ту сторону добра и зла [9]; К генеалогии морали [I, 10] // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 260; 425).

<sup>3</sup> Лекции о сущности религии [VII]. С. 547.

<sup>4</sup> О спиритуализме и материализме [IV]. С. 469.

<sup>5</sup> Эвдемонизм [I]. С. 580.

Но свобода основывается не просто на стремлении к счастью, а на моральном и разумном стремлении к счастью. Свобода, тем самым, обнаруживается в практических отношениях людей, то есть во взаимном согласовании людьми своих стремлений к счастью. Такая свобода обеспечивается правом — не аристократическим и деспотическим правом, как говорит Фейербах, а правом демократическим, направленным на счастье людей. Такая свобода проявляется в морали как добровольное и честное согласование интересов.

Благодаря антропологически-критическому переосмыслению предшествующей философии Фейербаху удалось повернуть этику к эмпирическому человеку и представить мораль не как сферу умождения, а как саму жизнь в практических отношениях людей. Гуманизм Фейербаха оказал большое влияние на молодого Карла Маркса, что легко прослеживается даже на уровне текстов, и на философию антропологического материализма Н. Г. Чернышевского.

Однако это гуманизм, который не выходит за рамки просветительской теории «разумного эгоизма», пусть и в ее утонченной, психологически и этически более достоверной форме.

В плане собственно философской теории морали, уровня и степени методологической рефлексии этического анализа Фейербах делает шаг назад от Канта и Гегеля в сторону французских материалистов, что проявилось как в привнесении натурализма в этическое рассуждение, так и в смешении теоретического и нормативного анализа морали.

## *Джон Стюарт Милль*

Джону Стюарту Миллю — английскому философу, логичу, социальному мыслителю принадлежит заслуга систематизации и методологического обоснования особой этической доктрины — утилитаризма (от лат. *utilitas* — польза). Начало ей положил Джереми Бентам (Jeremy Bentham, 1748–1832), который считал, что в основе морали лежит общее благо, понимаемое им как счастье большинства людей. Это общее благо он по-другому называл общей пользой, безусловно отличая ее от корысти, или личной выгоды. Формула общего блага — «*наибольшее счастье наибольшего числа людей*» — была известна раньше, однако именно Бентам придал ей принципиальное значение для построения теории морали. Эта теория была развита Миллем и благодаря ему она вошла в историю этики как особая разновидность моральной теории под названием утилитаризма. Милль систематизировал свои этические взгляды в отдельном произведении — «Утилитаризм» («*Utilitarianism*», 1863). В нем он сформулировал основные аргументы утилитаризма против многочисленных возражений критиков; главный пафос миллевской полемики был направлен против априоризма и интуитивизма, а персонально — против Канта и его английских последователей. Утилитаризм, как он был развит Миллем, и интересен для нас в качестве антитезы кантовскому учению. Надо сказать, в большинстве современных учебников по этике, в частности, прикладной этике, антитеза *кантианство — утилитаризм* рассматривается как основополагающая и определяющая различие подходов в решении большинства этических проблем.

***Принцип наибольшего счастья.*** Согласно Миллю, все люди стремятся к удовлетворению своих желаний. Счастье, или польза заключается в удовольствии, но при отсутствии страдания, то есть счастье заключается в чистом, длительном и непрерывном удовольствии. И удовольствие, и польза принимаются в утилитаризме в широком смысле: под удовольствием понимаются всякие удо-

вольствия, в том числе чувственные, под пользой понимается всякая польза, в том числе выгода. В продолжение той линии в моральной философии, которая идет от Аристотеля и Эпикура и в противовес кантианству — Милль выводит *мораль* из того, что составляет конечную (высшую) цель человека. Все люди стремятся к удовлетворению своих желаний, и счастье, или польза заключаются в удовольствии — чистом, длительном и непрерывном удовольствии. При этом утилитаризм — это теория, направленная против *эгоизма*, т.е. против такой точки зрения, согласно которой добро заключается в удовлетворении человеком личного интереса. Приемлемость или неприемлемость в каждом конкретном случае получаемого удовольствия или выгоды определяется тем, содействуют ли они достижению высшей цели, т.е. общему счастью. На этом же основываются определения (оценки) явлений и событий как хороших или дурных. Поскольку в утилитаризме польза понимается как счастье, эту теорию корректнее было бы называть эвдемонизмом.

Милль выводит мораль из того, что составляет конечную цель человека — цель всех целей, высшую цель. В этом — радикальное отличие утилитаризма от кантовской этики, в которой мораль основывается на особом характере мотивации человеческих действий. Правда, Милль только выводит мораль из высшей цели. Основу же морали составляет принцип пользы, и он предшествует всем частным целям человека. Соответственно *мораль* определяется Миллем как «такие правила для руководства человеку в его поступках, через соблюдение которых доставляется всему человечеству существование наиболее свободное от страданий и наивозможно богатое наслаждениями»<sup>1</sup>.

В полемике с критиками утилитаризма Милль проясняет принцип пользы. Польза, по утилитаристской теории, действительно заключается в счастье. Но это не личное, а общее счастье; так что от личности требуется не стремиться к собственному счастью,

<sup>1</sup> Милль Дж. С. Утилитарианизм. О свободе. СПб.: Изд-е И.П. Перевозникова, 1900. С. 107.

а содействовать счастью других людей. Такого рода повеления имеют смысл. Но было бы наивным уповать на достижение всеобщего счастья и даже счастья значительной части людей. Так что принцип пользы предполагает (и предполагает в первую очередь) стремление человека к устранению и уменьшению несчастья. А это уже вполне реалистическая цель.

Три фактора, по Миллю, препятствуют человеческому счастью: себялюбие людей, недостаток умственного развития и дурные государственные законы. Именно себялюбие, как правило, скрывается за апатией, пессимизмом и недовольством жизнью. Люди, слишком ценящие себя, не могут допустить, что в этой жизни есть что-то иное, кроме экстаза и развлечения; отсюда их разочарование в жизни, их неверие в счастье.

Недостаток умственного развития людей препятствует пониманию ими действительного счастья. Счастье в самом деле невозможно, если понимать под ним, как говорит Милль, «постоянство упительных наслаждений». Так что стремление к счастью должно покоится на *правильном понимании* того, в чем оно заключается, в частности того, что удовольствие состоит не только в возбуждении, но и в успокоении после возбуждения.

Наконец, дурные законы и произвол лишают человека возможности пользоваться доступными ему источниками счастья.

Что касается второго и третьего, Милль вполне в духе идеалов Просвещения высказывал энергичную надежду на то, что с прогрессом общества и наук эти препятствия счастью будут одолены. Ведь то, что «жертва своим личным счастьем может быть полезна для счастья других», свидетельствует о несовершенном устройстве человеческой жизни. Милль не отрицает самопожертвование; но он не приемлет самопожертвование как цель саму по себе: «Сознательная способность жить без счастья составляет самое надежное орудие для достижения всей той полноты счастья, какая только теперь достижима»<sup>1</sup>. Аскетизм и героизм могут быть полезны и нередко несомненно полезны, но имеют смысл *только при усло-*

<sup>1</sup> Там же. С. 113–114.



*виш*, что они содействуют благу людей. Поэтому Милль — мыслитель, продолживший традиции свободомыслия и существенно ограничивший притязания религии на мораль, — в полной мере разделял принципы христианской этики: общее благо в его понимании связано и с золотым правилом, и с заповедью любви.

Как и всякий нравственный принцип, принцип пользы имеет соответствующие *санкции*. Нравственные санкции, по Миллю, бывают двух видов. Один вид — это внешние санкции. К ним относятся надежда на милость или страх немилости со стороны людей или Бога, привязанность или симпатия к ближним, любовь и благоговение к Богу. Иными словами, люди могут побуждаться к совершению нравственных поступков внешними причинами и совершать такие поступки исключительно из-за внешних факторов. Другой вид — это внутренняя санкция, а именно, наше собственное внутреннее чувство, совершенно бескорыстное, обусловленное чистой идеей долга. Такова *совесть*.

***Польза и добродетель.*** Проблема добродетели не могла не восприниматься Миллем особенно обостренно именно в связи с принципом пользы. Согласно многим этическим учениям, добродетель — это то, что люди желают ради нее самой; добродетель считается самоцельной. Но в системе ценностей, претендующей на цельность и непротиворечивость, самоцельным может быть что-то одно. Если в качестве цели самой по себе берется польза, пусть и понятая как всеобщее благо, то добродетель должна быть понята как-то иначе. Это переосмысление добродетели и предпринимает Милль. Утилитаристское решение проблемы добродетели заключается в следующем. Хотя добродетель и может желаться ради нее самой, и ей принадлежит первое место среди благ, и она может восприниматься индивидом как благо само по себе, — она не является целью самой по себе, а лишь средством для ее достижения. Добродетель ценна не сама по себе, а как средство для достижения счастья или как часть счастья<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Трактую таким образом добродетель, Милль по сути дела развивал идеи Мандевиля.

Характерно, что Милль, как и его предшественник Бентам, провозглашая общее благо как высший принцип нравственности, подчеркивает, что человек должен, имея в виду высший нравственный принцип, стремиться обеспечить хотя бы свое частное благо. Милль таким образом как бы подсказывает нам мысль о недопустимости смешения целей и ценностей. В практической деятельности следует ориентироваться на цели, сверяя их с ценностями, в том числе высшими. Делая же ценности целями, ничего, кроме урона, как себе, так и окружающим, нельзя нанести. Поэтому Милль и утверждает, что человек должен стремиться к добродетели как к тому, что помогает ему в осуществлении высшего принципа нравственности, но не как к цели самой по себе.

*Уровни нравственности.* Милль обоснованно полагал, что люди в конкретных ситуациях редко руководствуются главным нравственным принципом. Так же и в обосновании своих действий или при оценке других невозможно перескочить от частных ситуаций к верховному принципу. Главный моральный принцип конкретизируется в менее общих принципах второго уровня, или *второстепенных принципах*. И если брать моральные обязанности человека, то каждая из них соотнесена с второстепенными принципами. Эти принципы не менее значимы, чем главный принцип, и степень их обязательности такая же, как у главного принципа. Таким образом, структура морали, по Миллю, задается иерархией главного принципа (принципа пользы) и производных, или второстепенных принципов, которыми, собственно, и руководствуется человек в конкретных поступках. Таковы, например, принцип справедливости, правила «не вреди», «противодействуй несчастью», «соблюдай интересы ближних».

На практике, отмечает Милль, люди обходятся второстепенными принципами и нередко даже понятия не имеют о существовании главного принципа. Однако в случае конфликта между различными обязанностями, различными второстепенными принципами возникает необходимость в определенном более общем критерии для принятия решения. В таких случаях важно осознание главного принципа и правильное его понимание.

**Основания выбора и оценки.** Первая характеристика счастья в утилитаристском понимании состоит в том, что это — удовольствие в отсутствии страдания. Но удовольствия различны. Понятно, что предпочтение следует отдавать человеческим, то есть возвышенным и благородным удовольствиям. Это не значит, что чувственные удовольствия нечеловечны, но они не должны быть приоритетными в выборе человека. Милль предлагает довольно простой по схеме, но, по-видимому, трудно осуществимый на практике способ определения предпочтительных с точки зрения принципа пользы удовольствий. Этот способ должен отвечать следующему правилу: «Если все или почти все, испытавшие два какие-либо удовольствия, отдадут решительное предпочтение одному из них, и к этому предпочтению не примешиваются чувства какой-либо нравственной обязанности, то это удовольствие и будет более ценное, чем другие»<sup>1</sup>.

Итак, по Миллю, надежным основанием для качественной характеристики удовольствий, определения того, какое из них наиболее ценно, является общее мнение или, в случае разногласий, мнение большинства тех, кто испытал на себе разные удовольствия. Но Милль не раскрывает механизма выявления этого доминирующего мнения. Можно предположить, у Милля, при всей развитости его социально-политической теории, было довольно своеобразное представление о природе и функционировании общественного мнения. По-видимому, он предполагал, что однажды выработанные и основанные на достоверном опыте мнения, тем более мнения большинства людей, во-первых сохраняются как общее достояние, а во-вторых, выбираются каждым человеком, который разумно следует своему «правильно понятому интересу».

Отстаивание Миллем первого предположения можно объяснить тем, что современное ему общественное мнение многие воспринимали как цельное и прозрачное, а источники информации (образование, литература, пресса) были еще довольно единообразными.

<sup>1</sup> Там же. С. 101.

Однако принятие второго предположения, широко распространенного в эпоху Просвещения, но уже тогда подвергнутого сомнению Дидро и ставшего позднее предметом последовательной критики со стороны Канта и Гегеля, можно считать результатом некоторой этической романтичности и теоретической наивности, проявившихся в уверенности, что никакой человек, знающий в чем состоит добро и зло, никогда не выберет зла ради зла. Выбор может быть ошибочным: некто, стремясь к благу, по крайней мере для себя, может выбрать злые средства либо по незнанию, либо уповая на то, что благая цель оправдывает использование любых средств и «исправляет» нравственно негодные средства. Но сознательный выбор зла противоречит натуре человека как разумного существа.

Другим основанием нравственного выбора при принятии человеком решения и совершении поступка является содействие благу. Милль принципиально заявляет, что речь идет об общем благе, благе других людей, но никак не о личном благе и тем более не о корысти, выгоде. На такой основе Милль готов принять категорический императив Канта, — но с определенным добавлением: «Мы должны руководствоваться в наших поступках таким правилом, которое могут признать все разумные существа с пользой для их коллективного интереса»<sup>1</sup>. Милль позволяет себе такое развитие кантовской формулы с единственной целью — предотвратить возможные эгоистические интерпретации категорического императива, логически вполне возможные при одностороннем восприятии Канта.

Однако вместе с тем, Милль признает, что человеку редко приходится действовать именно в направлении общественной пользы: не у всех есть материальные возможности предпринимать крупномасштабные благотворительные проекты; не так часто возникает опасность для отечества, чтобы можно было индивидуальными усилиями оградить его благополучие. Так что Миллю приходится признать: «Большая часть хороших поступков совершается не из стремления к всеобщей пользе, а просто из стремления

---

<sup>1</sup> Там же. С. 173.

к индивидуальным пользам, из которых и складывается всеобщее благо»<sup>1</sup>. Допустив, что общая выгода складывается из выгод частных, Милль добавляет: иногда индивиду приходится выходить за пределы собственного интереса — но только в той степени, в какой нужно убедиться, что его стремление к личной пользе не нарушает *ничьих прав*. Поэтому «каждый должен воздерживаться от того, что запрещается нравственностью, даже когда в отдельных случаях подобные действия оказываются полезными для достижения законных стремлений»<sup>2</sup>.

Требование соблюдения прав людей конкретизируется Миллем в учении о *справедливости*. Милль предлагает такое понятие справедливости, сущность которого задается понятием права: справедливость заключается в сохранении существующего положения вещей. Милль раскрывает содержание справедливости, показывая в чем заключается несправедливость. Несправедливо, во-первых, чинить насилие и, во-вторых, лишать человека того, что ему принадлежит по закону (свободы, собственности или иных физических и социальных благ). Соответственно первичное требование справедливости гласит: «не вреди». Со справедливостью связаны требования *благодарности*: всем отвечай добром на добро; *возмездия* (или наказания): всем отдавай по заслугам; и *беспристрастности*: отвечая как на добро, так и на зло, не взирай на лица. Все они также должны приниматься во внимание человеком при осуществлении выбора и совершении поступка.

При оценке поступка следует исходить из этих же требований, которые предстают в несколько модифицированном виде. Например, оценка должна быть принципиально беспристрастной. Это значит, что следует, насколько возможно, по одинаковым критериям оценивать одинаковые поступки, совершенные разными людьми. Но вместе с тем, беспристрастность оценки предполагает, что, оценивая, следует исходить из того, какими *намерениями* руководствовался человек и каких *результатов* достиг; характер же человека или, шире, его моральный облик принимать во внимание

<sup>1</sup> Там же. С. 117.

<sup>2</sup> Там же. С. 118.

не следует. Иными словами, надо оценивать поступки, а не лица, имея в виду, что по отдельному поступку неправомерно делать вывод о характере человека. Разумеется, зная некоторого индивида достаточное время, проследивая линию его поведения, можно по серии поступков сделать вывод и о самом индивиде. Однако и этот вывод надо учитывать лишь в практических отношениях с этим индивидом, воздерживаясь от окончательного решения относительно данного индивида.

В связи с этим обнаружилась важная теоретическая дилемма, определившая развитие утилитаризма в XX в. Суть этой дилеммы касается оснований оценки поступков. Согласно классическому утилитаризму, как он был сформулирован Бентамом и развит Миллем, оценка поступка должна основываться на результатах действия, причем действия, взятого автономно, как отдельно осуществленного акта. Но как мы видели, в интерпретации Милля к этому не сводятся основания оценки. Соблюдение прав других людей Милль, возможно, рассматривает в качестве одного из результатов действия. Но строго говоря, права человека выступают некоторым стандартом, выполнение которого вменяется каждому человеку в обязанность. Более того, каждое действие должно в конечном счете соотноситься с принципом пользы, и этот принцип — тоже определенный стандарт для оценки поступков. Таким образом, перед нами два типа оснований оценки: результат, к которому привел поступок и стандарт, или правило, которому поступок должен соответствовать.

Это различие не было концептуально осмыслено Миллем. Можно допустить, что сама попытка такого осмысления на том уровне рассуждения, который был задан классическим утилитаризмом, была для него разрушительна. Как мы видели, Милль стремился понять мораль в контексте реальных взаимоотношений людей как действующих практически и целесообразно. Это позволило ему раскрыть мораль как совокупность правил, которые формулируются людьми на основе обобщения их практического опыта. Однако такой подход привел к тому, что Милль (неявно для себя) истолковывал мораль по логике социальных, точнее, хозяй-

ственных отношений. В результате вопреки намерению утилитаристов показать мораль как совокупность норм и действий, реально содействующих общему благу, мораль предстала всего лишь как сфера проявления благоразумных частных интересов.

Оставленное без внимания Миллем, это различие было проблематизировано и теоретически разработано в XX в., вылившись в два течения утилитаристской мысли — *утилитаризм действия* и *утилитаризм правила*. Второе направление является доминирующей формой современного утилитаризма, и его суть сводится к тому, что ценность действия определяется его соответствием совокупности правил, принятых в обществе и являющихся условием возвышения общего блага.

## II. СТАТЬИ

---

# ПЕРФЕКЦИОНИЗМ, ЛЮБОВЬ И ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭНТУЗИАЗМ В ЭТИКЕ ДЖОРДАНО БРУНО<sup>1</sup>

---

В исследовательской литературе собственно этические взгляды Бруно не часто были предметом специального анализа, тем более обобщающего и квалифицирующего. Этика Бруно так тесно переплетена с космологией и онтологией, что ее трудно вычленишь в качестве самостоятельной области философских рассуждений Бруно. Среди значительного числа произведений Джордано Бруно, а их корпус насчитывает 52 наименования<sup>2</sup>, два — «Изгнание торжествующего зверя» («*Spaccio de la bestia trionfante*», 1584<sup>3</sup>) и «О героическом энтузиазме» («*De gli eroici furori*», 1585<sup>4</sup>), из итальянского

---

<sup>1</sup> Данная статья подготовлена на основе статьи «Этика героического энтузиазма Джордано Бруно» (Этическая мысль. Вып. 9 / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: ИФРАН, 2009. С. 43–64) и текста доклада «Перфекционистская этика Бруно», подготовленного для международной конференции «Джордано Бруно в контексте российской и мировой культуры» (28–30.09.2010, Москва).

<sup>2</sup> Некоторые из них, относящиеся к 1570-м — началу 1580-х годов, считаются утраченными или пока не найденными.

<sup>3</sup> Современное русское издание: Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. Самара: Агни, 1997 (по изданию: СПб: Огни, 1914).

<sup>4</sup> Современное русское издание: Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Киев: Новый Акрополь, 1996 (с предисловием: Сикирич Е. Джордано Бруно: «О героическом энтузиазме», или о борьбе против бездарности). В данной статье использовано предыдущее русское издание: Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Пер. с итал. Я. Емельянова (прозаический текст), Ю. Верховского и А. Эфроса (стихотворения). М.: Голсуудлит, 1953.



цикла — в первую очередь выделяют в качестве этических. К этическим произведениям Бруно относят и «Тайну Пегаса» (1585)<sup>1</sup>. Учитывая многочисленные переключки этих трактатов с другими произведениями цикла, при разборе бруновских этических взглядов следует иметь в виду, что их дискурсивное поле шире. Хотя в них обсуждаются традиционные для этики темы — благо, добродетели и пороки, мотивы деяний, воля, свобода и т.д. — их непросто признать сфокусированно этическими. Этическая предметность диалогов неочевидна; и она, во всяком случае, не исключительна. В них проблемы познания, религии, магической символики, общества, а также поэтики — в центре внимания автора в не меньшей, а то и большей степени, чем моральные проблемы. Просматривающиеся на поверхности произведений Бруно традиционные этические темы, не образуют каркаса его этики. Да и названия его трактатов подсказывают, что если в них и содержится этика, то это этика особая.

---

<sup>1</sup> Бруно Дж. Тайна Пегаса. С приложением Киленского осла // Бруно Дж. Диалоги. М.: Гос-соцэкиздат. 1949.

## *Два трактата*

В посвящении Сэру Филиппу Сидни Бруно характеризует «Изгнание торжествующего зверя» как произведение, представляющее «в стройном порядке семена своей нравственной философии, то есть главные добродетели и пороки»<sup>1</sup> и разворачивает пространную таксономию добродетелей и пороков с тем, чтобы продемонстрировать, как с низвержением торжествующего зверя, то есть пороков, их место на небосводе занимают добродетели. Но моральная философия Бруно не подверстывается под этику добродетели. Бруно, конечно, говорит о благе, добродетели, достоинстве, жизненном предназначении, свободе и т.д. Однако не эти понятия лежат в основе его этики. Этика Бруно — о человеке, устремленном к выси. Как космология Бруно в известной степени этична<sup>2</sup>, так и его этика онтологична: обретение человеком высшего блага есть осуществление им собственного предназначения в бытии, вхождение в порядок природы, со-единение с божественным началом мира, с первоистиной. Этика Бруно — это этика совершенствования, и во всех своих моментах, говорит ли Бруно о благе, добродетели или любви, она подчинена перфекционистскому идеалу. Бруно хорошо понимает, что уяснить необходимость нравственной перемены — об отбрасывании пороков и обретении добродетелей — еще полдела, наиболее важный вопрос состоит в том, каким способом ее осуществить. Идеал совершенства человек осуществляет не просто в преодолении себя, через совершенствование в добродетели, истине и красоте, но благодаря особому духовному опыту, какой представляет собой опыт возвышенной, героической любви. В этом Бруно весьма близок платонистской

---

<sup>1</sup> Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя [Объяснит. письмо]. Самара: Агни. 1997. С. 16. Здесь и далее при ссылках на этот трактат указывается в квадратных скобках его структурная часть и страницы по указанному изданию. Римскими цифрами обозначаются соответственно номер диалога и части.

<sup>2</sup> В онтологии Бруно — пантеист, развивший гелиоцентрическую космологию Коперника до метафизики бесконечной и единой вселенной, которую он видит как содружество бесчисленного множества обитаемых (одушевленных) миров, живых, разумных и наделенных достоинством представлять «высшее единство».

традиции своего времени, как она выразилась в этических и амурологических трактатах, например, Лоренцо Валлы, Джованни Пико делла Мирандолы или Марсилио Фичино. В связи с этим заслуживает внимания замечание Джона Нельсона о том, что этические диалоги Бруно ближе этическим диалогам других писателей-платоников, чем его собственным работам на космологические, гносеологические и прочие темы<sup>1</sup>.

В трактате «О героическом энтузиазме»<sup>2</sup> этика Бруно предстает как этика любви. Это особая — возвышенная, героическая любовь. И Бруно стремится показать, как в героической любви, в героическом энтузиазме, или неистовстве<sup>3</sup> преобразуется влюбленный. Героический энтузиазм, его внутренние душевные состояния, мотивы, движущие силы, особенные признаки героической любви, выбор высшей цели, постижение истины, порядок мысли и чувств и пр. — таково актуальное содержание трактата, посвященного преодолению человеком себя, его духовному возвышению и перерождению. Ожидаемые этические вопросы и темы затрагиваются Бруно как бы по касательной. Бруно сам говорит, что свою главную цель в трактате он видел в том, чтобы показать, что есть «божественное созерцание», или, что то же самое, в чем состоит «героическая любовь». Устремление человека к божественной истине оказывается возможным благодаря тому, что он обуреваем героической любовью, возвышающей его над собой

<sup>1</sup> Nelson J.C. Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's *Eroici Furori*. New York; London: Columbia University Press, 1958. P. 208.

<sup>2</sup> Известное английское издание трактата в переводе Л. Уильямса содержит подзаголовок: «Этическая поэма». Поэмой иногда называл свое произведение и сам Бруно. Издание Уильямса выходило в двух частях *The Heroic Enthusiasts: An Ethical Poem, by Giordano Bruno. Part the First / Transl. by L. Williams with an Introduction, compiled chiefly from David Levi's Giordano Bruno «O La Religione Del Pensiero»*. London: George Redway, 1887; *Part the Second / Transl. by L. Williams*. London: Bernard Quaritch, 1889. Характерно, как представляет этот трактат современная английская исследовательница творчества Бруно Френсис Иейтс: «сборник стихотворений о любви, построенных на петраркистских кончетти, и комментарий, разъясняющих, что подлинная тема стихотворений — философская или мистическая любовь» (Иейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция / Пер. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 244).

<sup>3</sup> В оригинале трактат Бруно буквально означает «О героическом неистовстве (восторге)» («*De gli eroici furori*»). Семантика русского слова «фурор» не позволяет использовать его в контексте этого учения Бруно без дополнительного переосмысления и уточнения.

и над миром. Таким образом, гносеологические вопросы органично претворяются у Бруно в рассуждение о высшем благе; а в той мере, в какой выясняются внутренние условия и строение познавательных способностей, — в антропологию. И гносеология, и антропология, и этика Бруно — эзотеричны: он говорит о познании трансцендентного и о человеке, вырывающемся из общей массы, устремленном прочь от бренного мира, преображающемся по законам космоса, приобщающемся к божественному миру, то есть обоживающимся.

Бруно снабдил свой трактат комментарием, выполненном в виде описания состава всех входящих в него диалогов и прояснения смысла содержащихся в них аллегорий<sup>1</sup>. Описание примечательно своей явной этической неспецифицированностью. В нем Бруно больше озабочен психологическими, семантическими, эпистемологическими аспектами духовного восхождения, и хотя в самом трактате он постоянно выходит на собственно этические вопросы, проявляет к ним явное внимание, обсуждает их с разных сторон, — в резюме трактата, данном в *Рассуждении-Argomento*, они для него как будто просто не существуют.

По представлению самого Бруно, «Трактат о героическом энтузиазме» начинается с анализа имманентных причин и основных мотивов, посредством которых душа насыщается божественным светом и через внутреннюю борьбу, разрешаемую соединением противоположностей, устанавливает для себя единую, совершенную и конечную цель. Обо всем этом действительно идет речь, но вместе с тем затрагиваются и более специальные темы.

---

<sup>1</sup> В русском издании это описание помещено в конце под названием «Рассуждение», между тем как в оригинале оно содержится во вступительном обращении к Сэру Филиппу Сидни, а именно, перед последними двумя абзацами обращения (деление на абзацы вступительного обращения в русском переводе не соответствует оригиналу). В оригинале и в переводах на другие европейские языки это описание названо «Argomento» (в англ. изд. — Argument) и имеет смысл предведомления, аннотации.

## *Стратегия совершенствования*

Философия Бруно чаще всего характеризуется как пантеизм<sup>1</sup>. Это определение порой переносится и на его этику<sup>2</sup>. Но «пантеизм» — не специфическая маркировка для этики как учения о морали. Так же не характеризует специфическим образом этику и наличие или отсутствие в ней социального критицизма<sup>3</sup>. Особенность этического учения проявляется в понимании морали<sup>4</sup>, ее источников, миссии, обеспечивающих ее действенность средств и т.д., а также в трактовке ключевых или доминирующих ценностей. В этом плане этика Бруно предстает как перфекционистская — как этика совершенствующейся личности. Во всех своих моментах — говорит ли Бруно о благе, добродетели или любви — его этика подчинена перфекционистскому идеалу. Проблематика совершенствования не проходит мимо внимания исследователей. На нее указывает, например, Вудбридж Даблдэй<sup>5</sup>, не раскрывающий, впрочем, этического содержания «пути совершенствования»; а также А. Х. Горфункель, рассматривающий героический энтузиазм как не только «высшую ступень познания природы, но и высшую ступень человеческого совершенства»<sup>6</sup>; — но бруновская этика совершенствования еще ждет своего подробного анализа, как в историко-философском, так и в проблемно-теоретическом планах.

---

<sup>1</sup> См.: Горфункель А.Х. Джордано Бруно. М.: Мысль. 1965; Визгин В.П. Идея множественности миров: Очерки истории / 2-е изд. М.: ЛКИ. 2007. Пантеистический характер философии Бруно ставил под сомнение Л.П. Карсавин, имея в виду, что Бог Бруно продолжает сохранять себя существующим над миром (Карсавин Л.П. Джордано Бруно. Берлин: Обелиск. 1923).

<sup>2</sup> См. Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль. 1987.

<sup>3</sup> Социальному критицизму Бруно придавали видимое значение и А. Х. Горфункель, и А. А. Гусейнов с Г. Иррилицем, связывая его с формирующимися антифеодальными и антиклерикальными настроениями революционной буржуазии.

<sup>4</sup> О морали как таковой моральная философия стала говорить столетие-полтора спустя. Во времена Бруно моральная философия говорила главным образом на языке добродетелей/пороков и, шире, способностей человека.

<sup>5</sup> Doubleday W.R. Men and Morals: The Story of Ethics. New York: Doran & Company, Inc. 1929. P. 212–216.

<sup>6</sup> Горфункель А. Х. Указ. соч. С. 151. Как мы увидим, героический энтузиазм — не столько высшая ступень совершенства, сколько то состояние духа, благодаря которому возможно достижение высшего совершенства.

В общих чертах бруновская стратегия совершенствования задана в речи Юпитера в трактате «Изгнание торжествующего зверя». Эта речь тем более интересна, что у Бруно Юпитер предстает уже не всемогущим богом, а прожившим свою жизнь старцем, понимающим возможность приближения конца эпохи своего правления, то есть своей «жизни». Он уже прошел все стадии возраста, которые проходит человек, и в каком-то смысле представляет собой каждого из людей<sup>1</sup>. Понимая необходимость перемен в нравственном порядке мира и намереваясь их осуществить, он... кается в своих грехах, винится в том, что попирает справедливость, подавал дурной пример и попустительствовал другим в их дурных делах. Раскаяние может стать залогом избавления от заслуженного наказания. Раскаянием нужно проявить о себе заботу. «...Если судьба, — заявляет Юпитер, — отказала нам в невозможности падать, то она же дала нам возможность подняться; если мы так легко сумели упасть, то так же легко снова встанем на ноги... Да поднимет нас наша серьезность оттуда, куда уронило нас наше легкомыслие»<sup>2</sup>. Необходимо полное очищение, которому надо подвергнуть как самих себя, так и «наши дома, и наши кровли». В связи с этим Бруно формулирует важный принцип совершенствования и очищения как его первой стадии: оно должно быть как внутренним, так и внешним. Начинать надо с внутреннего очищения: «Разберемся прежде всего на небе, которое мысленно внутри нас есть, а затем уже в этом чувственном мире, который телесно представляется нашим очам»<sup>3</sup>. Бруно целостен и диалектичен в понимании пути очищения: внутреннее неотделимо от внешнего и наоборот, очищение обиталища, изменение обычаев также насущно, как очищение души и мысли. Поэтому начав с внутреннего чувства, надо «скорее приступить ко второму очищению, к очищению внешнего, телесного, чувственного и ограниченного»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя [Объяснит. письмо]. С. 25.

<sup>2</sup> Там же [I, II]. С. 70.

<sup>3</sup> Там же. С. 71.

<sup>4</sup> Там же. С. 72.

Речь Юпитера можно понять так, что внутреннее очищение непосредственно. Оно явлено уже в решимости к переменам, в признании и осуждении своей греховности, в процессе раскаяния; внешнее же очищение требует дополнительных усилий, здесь «решение не может быть делом одного мига»<sup>1</sup>, необходимы подготовка, рассудительность, последовательность, и это требует дополнительного внимания и усердия. Однако возможно, что внутреннее очищение — «дело мига» лишь для обитателей Олимпа, но не для смертных. В этом смысле сходство Юпитера с человеком сужается: для человека внутреннее очищение столь же непросто, сколь и нравственное облагораживание своей среды. Ведь для человека совершенствование — это прорыв к божественной истине. Юпитер же изначально обладает ею; ему лишь необходимо ее актуализировать в себе.

Этот прорыв и описывается Бруно в терминах героической любви. Понять ее можно, отталкиваясь от любви другого рода — от чувственной любви, переосмысливая присущие ей характеристики и представляя «с помощью метафоры или под видом аллегорий», но в ясном свете любовь героическую<sup>2</sup>, то есть то, чему

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Бруно Дж. О героическом энтузиазме [Рассуждение]. С. 22. Здесь и далее при ссылках на этот трактат указывается в квадратных скобках его структурная часть и страницы по указанному изданию, при этом первая римская цифра обозначает часть, вторая — диалог, а третья — раздел внутри диалога (деление на разделы имеется не во всех диалогах, хотя, судя по комментаторским рассуждениям самого Бруно, во всех предполагается. См. О героическом энтузиазме [Рассуждение...]. С. 201). В русском издании нумерация разделов опущена, при том, что само деление на разделы, там, где оно есть, сохранено посредством дополнительного пробела между абзацами. В Рассуждении Бруно говорит о 5 разделах первого диалога первой части, 3 разделах второго, 3 — третьего, 7 — четвертого. Деление на разделы в первых четырех диалогах первой части трактата не поддается идентификации. Бруно говорит о 5 и «последующих» разделах в пятом диалоге, при том, что в нем пронумеровано 15 разделов. По поводу второй части он ничего не говорит о разделах диалогов. Между тем в одном итальянском издании (См. Bruno G. *De gli eroici furori* A cura di Michele Ciliberto. Milano: Mondadori, 2000) и в одном английском (См. Bruno G. *The Heroic Frenzies*. A translation with Introduction and Notes by Paul Eugene Memmo, Jr. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1964) в первом диалоге пронумеровано 12 разделов, остальные диалоги не имеют членения на разделы. В одном итальянском издании, представленном в Интернете ([http://www.geocities.com/diego\\_fusaro\\_2000/filos.html](http://www.geocities.com/diego_fusaro_2000/filos.html), оригинальные издательские данные этого текста установить не удалось), нет нумерации разделов, зато пронумерованы все абзацы.

действительно должен посвятить себя человек. Таков метод рассмотрения любви в трактате «О героическом энтузиазме», как представляет его сам Бруно. Он признается, что у него было намерение дать своей книге заглавие, подобное книге Соломона — «Песнь Песней», — которая «под видом любви и обыкновенных страстей говорит подобным же образом о божественном и героическом энтузиазме, как свидетельствует толкование мистиков и ученых кабалистов»<sup>1</sup>. Явно или неявно по всему трактату «О героическом энтузиазме», в самом деле, прослеживаются реминисценции из «Песни Песней». Созвучность и соразмерность трактата этой библейской книге проясняется самим Бруно в Рассуждении-Argomento.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 21.



## Любовь

Как неоднократно подчеркивает Нельсон в своем исследовании, трактат «О героическом энтузиазме», принадлежит по своему жанру, с одной стороны, к традиции trattati d'amore — любовных трактатов конца пятнадцатого и шестнадцатого веков, выполненных в платоновском духе, с другой, к традиции прозаических комментариев к любовной лирике, главным образом, сонетам<sup>1</sup>. Это так в той мере, в какой в «Героическом энтузиазме» Бруно развивает тематику любви, многое и довольно разнообразно заимствуя у ведущих представителей платонистской философии любви (Марсилио Фичино, Леона Эбрео, Пьетро Бембо), хотя и в рамках, задаваемых его героически-энтузиастическими акцентами в любви.

Бруно обращается к героической любви, отвергая любовь обычную — земную, вульгарную. Посвящение Сэру Филиппу Сидни он начинает со слов, содержащих скрытые нападки на петраркистов и чувственное понимание любви: «Поистине только низкий, грубый и грязный ум может постоянно занимать себя и направлять свою любознательную мысль вокруг да около красоты женского тела»<sup>2</sup>. И в Рассуждении-Argomento, Бруно с «энтузиазмом» обрушивается на любовь *чувственную*, на тот эротизм, который стал расхожим местом в современной ему куртуазной, главным образом, петраркинской, лирике<sup>3</sup>. Правда, обрушивается лишь для того, чтобы, не отрицая вовсе любви к женщинам, оговорить, что его сочинение имеет в качестве своего предмета — *героическое*. Совершенство личности, ее духовное восхождение, рождение нового челове-

---

<sup>1</sup> Nelson J. C. Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's *Eroici Furori*. P. 3.

<sup>2</sup> Там же. С. 17.

<sup>3</sup> «Нет сомнения, что диалог “О героическом неистовстве” подчеркнуто дистанцирован от петраркизма XVI века», — отмечает Нуччо Ордине, отсылая к историко-поэтическому исследованию исследованию Дж. Форни (Ордине Н. Граница тени: Литература, философия и живопись у Джордано Бруно / Пер с итал. А.А. Россиуса. СПб.: СПбГУ. 2008. С. 211. При переводе книги Н. Одино вместо привычного по старому переводу трактата термина «энтузиазм» используется термин «неистовство». Так же двояко переводится бруновский термин «furore» и на другие европейские языки).

ка происходит в любви и благодаря любви — божественно-энтузиастической, героической любви. «О героическом энтузиазме» — трактат о любви как творческом порыве и пути божественного познания. Но вместе с тем он и о любви как таковой — о любви чувственной, пусть она и интересует Бруно лишь негативно, как то, чему противостоит и от чего отличается любовь возвышенная.

Основная бруновская метафора любви — *огонь*: «Любимое превращается любовью в любящее так же, как огонь, наиболее действенный из всех элементов, способен превратить все остальные простые и составные элементы в себя самого»<sup>1</sup>. Это — не гераклитовский огонь. Но сам образ огня и мотив огня проходит через весь трактат Бруно.

Любовь такова, что ее стрелы вмиг пронзают сердце человека. В любви человек как бы отрешается от мира. Увлеченный любовью, он целеустремлен, активен, он постоянно стремится к объекту любви. Любовь властвует над человеком. Но это не власть земных властителей. Любви человек не подчиняется, уступая перед насилием, отдается, не сопротивляясь. Это власть, которая воспринимается, как награда. Любовь ценна сама по себе; она — «героический властитель и вождь самой себе»<sup>2</sup>. Как идеал любовь противопоставлена мирской жизни. Но не всегда, когда Бруно проводит это противопоставление:

Как было бы светло нам в царствии любви,  
Когда б не погрязал мир в злобе и крови!<sup>3</sup> —

мы можем понять, продолжает ли он говорить о чувственной любви или говорит о любви героической. При многих различиях, чувственная и героическая любовь схожи. Посвященность объекту любви в чувственном устремлении — это именно тот опыт, без которого, пусть преобразованного, немислима любовь героическая.

---

<sup>1</sup> Бруно Дж. О героическом энтузиазме [I, I]. С. 34.

<sup>2</sup> Там же. С. 35.

<sup>3</sup> Там же. С. 37.

Поэтому любовь сродни раю. Рай для Бруно — метафора. Как объясняет сам Бруно, «рай обычно обозначает цель, в которой то, что абсолютно в истине и существе, различается от того, что есть подобие, тень и соучастие»<sup>1</sup>. С любовью приходит к человеку «понимание, усвоение, осуществление самых возвышенных дел»<sup>2</sup>. Любовь и дарит разум, и отнимает его. Она и возвышает, и подавляет: «Любовь принижена и движется, как бы пресмыкаясь, по земле, охваченная низкими страстями. Высоко же она летает, когда отдается более высоким деяниям»<sup>3</sup>.

Любовь двойственна. Эта платоновская идея раскрывается у Бруно в платоновском же духе: направленность любви обусловлена характером мотива и побуждения любви. Как и в сократовском мифе о происхождении Эрота, Амур у Бруно, прямо ссылающегося в этом вопросе на Платона<sup>4</sup> двойствен. Этот «неразумный отрок» то умен, талантлив и творчески одарен, а то «глупец и безумец». Как нет блага без зла, истины без лжи, «так нет и любви без боязни, без чрезмерного рвения, ревности, обиды и других страстей, происходящих от одной противоположности, которая ее мучает, если другая противоположность дарит ей вознаграждение»<sup>5</sup>. Бруно усиливает мотив двойственности любви указанием на то, что супругом Венеры является Вулкан, «отвратительный и грязный». Кузница Вулкана с ее мехами, углем, наковальней, молотами, клещами и прочими инструментами символизирует, по Бруно, любовь низменную. Но, по мифу, именно в кузнице Вулкана куются молнии Юпитера. Поэтому и в низменной любви есть что-то возвышенное, — как и в любви возвышенной есть что-то, что тянет к земле, поскольку всякая любовь обуреваема страстями (порывами надежд, боязнью, сомнениями, рвениями, угрызениями совести, упорством, раскаяниями).

Двойственность любви не следует понимать как двуликость. Феномен любви — двоичен, и в конечном счете по своему внутреннему смыслу чувственная и героическая любовь расходятся

<sup>1</sup> Там же [I, I]. С. 34–35.

<sup>2</sup> Там же. С. 39.

<sup>3</sup> Там же [I, V, VIII]. С. 100.

<sup>4</sup> Очевидно, что через Фичино и его комментарий к «Пире» Платона.

<sup>5</sup> Там же [I, V, X]. С. 105–106.

радикально. Взаимопроникновением чувственной и героической любви задается описание двух типов любви, которое Бруно развивает на протяжении всего трактата. Характеристики как одной, так и другой разбросаны по всему тексту; они не всегда параллельны, но антитетичны, и в этом определены. Чувственная любовь: а) ограничена настоящим, ее волнуют лишь непосредственные наслаждения; в этом, поясняет Бруно, обнаруживается неразумность обуреваемых такой любовной страстью: ведь «невежество есть мать счастья и чувственного блаженства, а это последнее есть райский сад для животных...»<sup>1</sup>; б) она ценит телесную красоту; в) ее сопровождает «извращенная страсть» ревности; г) она не может не быть беспорядочной; а «беспорядочная любовь несет в себе начало своего наказания»<sup>2</sup>. Имея в виду чувственную любовь, Бруно обращает внимание на важное, этически значимое, различие — между *любовью* и *доброжелательностью*. Любовь чувственная не знает благорасположения и заботы. Получается, что одно дело любить человека и другое — желать человеку добра. Добра желают умным, справедливым и заслуживающим его. Любят же красивых и тех, кто отвечает любовью<sup>3</sup>. При торжестве вульгарной любовной страсти милосердной любви не остается места.

Совсем иная героическая любовь: а) она устремлена в будущее; б) она считает своей главной целью не красоту тела, «а изящество духа и склонность страсти»<sup>4</sup>; в) она мучительна, поскольку будущее неопределенно: «она испытывает влечение, зависть, подозрение и страх в отношении того, что будет, и того, чего нет, и того, что им противоположно»<sup>5</sup>, но вместе с тем, рождает надежду на будущее; г) ее мучительность сопряжена с мудростью: в героической любви нет довольства; и в этом ее мудрость, которая, как говорит вслед за стойками Бруно, состоит в том, чтобы не быть ни довольным, ни печальным; д) она прекрасна сама по себе и, зна-

<sup>1</sup> Там же [I, 2]. С. 43.

<sup>2</sup> Там же [I, V, X]. С. 105.

<sup>3</sup> Там же [I, III]. С. 58.

<sup>4</sup> Там же [I, II]. С. 49.

<sup>5</sup> Там же. С. 43–44.

чит, она добродетельна; е) она устремляет душу к божественному объекту — к божественной истине и красоте, к высшему благу; ж) поэтому она не знает ревности: «...тот не любит вульгарно, кто не ревнив и не робок перед любимым»<sup>1</sup>; з) любящий осознает свою страсть и не боится страданий, которые его ожидают на пути к любимому.

Неизбежные в любви страдания не воспринимаются героическим влюбленным, устремленным к истине, как зло. Страдания героического влюбленного — моменты огненного очищения, ими опосредовано божественное познание. Эта тема развита в Сонете 13:

Так чист костер, зажженный красотой,  
Так нежны путы, вяжущие честь,  
Что боль и рабство мне отраднo несть.  
И ветер воли не манит мечтою.  
Я цел в огне и плотью и душою,  
Узлы силков готов я превознестъ,  
Не страшен страх, в мученьях сладость есть,  
Аркан мне мил, и радуюсь я зною.  
Так дорог мне костер, что жжет меня,  
Так хороши силков моих плетенья,  
Что эта мысль сильней, чем все стремленья!  
Для сердца нет прелестнее огня,  
Изящных уз желанье рвать не смеет,  
Так прочь же тень! И пусть мой пепел тлеет!<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Там же [II, IV]. С. 183.

<sup>2</sup> Там же [I, III]. С. 55–56. После таких слов могла ли быть иной судьба их автора!

## *Героический энтузиазм*

Как подчеркивает Йейтс, при наличии в трактате Бруно многочисленных черт, которые принято было выделять в ту эпоху в любви, «подлинная тема стихотворений — философская или мистическая любовь, ...его любовь обращена к “высшему Купидону”». И далее: «...подлинная цель религиозных переживаний в “Героическом энтузиазме” — это, на мой взгляд, герметический гнозис; перед нами мистическая любовная поэзия человека-мага, который был создан божественным обладателем божественных сил и теперь снова божественным обладателем божественных сил становится»<sup>1</sup>.

Божественная любовь — героическая. Она представляет собой энтузиазм. У Бруно термин «героический» использовался в изначальном смысле слова «герой»: герой греческих мифов — это человек-полубог; он обладает сверхчеловеческими способностями и боги благоволят ему; он приближен к богам и после смерти может занять место среди них. Так и бруновский энтузиаст героичен, поскольку находится уже на пути к абсолютной истине, высшему благу и первой красоте, своим сознательным усилием приближая себя к Богу. Просто влюбленный и увлеченный телесной красотой тоже может быть восторженным и находится в неистовстве; и Бруно указывает на такое состояние чувственно влюбленного. У увлеченного божественным познанием неистовство иного рода. Это героическое неистовство, героический восторг.

Как существует два вида любви, так можно выделить, по Бруно, и два вида восторженных, или неистовствующих. Одни — «дики», слепы и неразумны, другие — «божественны». Энтузиасты, или

---

<sup>1</sup> Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 245, 251. Как свидетельствует Хилари Гатти, итальянский исследователь Лин Спрют, возражая Йейтс, подчеркивает, что ссылки Бруно на Герметический Корпус отражают всего лишь один из аспектов широкого влияния неоплатонической традиции в целом; при этом Спрют признает, что в последний период своего творчества Бруно специально интересовался магией (См. об этом: Gatti H. Review: Leen Spruit. Il problema della conoscenza in Giordano Bruno. Naples: Bibliopolis, 1988 // Renaissance Quarterly, 1991 (Autumn), Vol. 44, №. 3. P. 580).

неистовствующие также могут быть двух видов: а) одни обуреваемы божественным духом, но проявляют свою божественность неосознанно, не понимая причины этого; божественное сознание вошло в них, но они не осознали его в себе; б) другие, приняв в себя божественный дух, сохранили разум и сознание. Бруно дает такую развернутую сравнительную характеристику двух типов героических энтузиастов: те, которые сознают в себе божественный дух, «будучи опытны и искусны в созерцаниях, имея прирожденный светлый и сознающий дух, по внутреннему побуждению и природному порыву, возбуждаемому любовью к Божеству, к справедливости, к истине, к славе, огнем желания и веянием целеустремления обостряют в себе чувство, и в страданиях своей мыслительной способности зажигают свет разума, и с ним идут дальше обычного. И в итоге такие люди говорят и действуют уже не как сосуды и орудия, но как главные мастера и деятели. ...У первых больше достоинств, власти и действительности внутри, потому что в них пребывает божественность; вторые — сами по себе более достойны, более сильны и действительны и сами по себе божественны. У первых достоинство осла, везущего святое причастие; у вторых — достоинство священного предмета. В первых ценится и видно в действии Божество, и это вызывает удивление, обожание и повиновение; во вторых уважается и видно превосходство собственной человечности»<sup>1</sup>. Именно последние и способны пройти так далеко, как только можно, по пути духовного восхождения.

Героический энтузиазм нередко именуется Бруно «интеллектуальной любовью», которая включает желание не только абсолютной истины, но и абсолютной красоты. Это желание возбуждается красотой, которая в своих конкретных проявлениях воплощает в себе душу мира. Как и истина, красота воспринимается в пределах, которые дух берется освоить, и поэтому постижение красоты потенциально бесконечно<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Бруно Дж. О героическом энтузиазме [I, III]. С. 52–53.

<sup>2</sup> Там же [I, IV]. С. 71. Cp. Whittaker T. Giordano Bruno // Mind, 1884 (Apr.). Vol. 9, № 34. P. 261.

Ум героического энтузиаста подобен Актеону, ставшему жертвой своих же охотничьих псов, настигших его, когда он был превращен Артемидой в оленя за то, что, случайно обнаружив ее, играющей со своими нимфами в водах реки, он, зачарованный, не смог отвести от нее глаз. Бруно переосмысливает этот сюжет, рассматривая образ Актеона как символ интеллекта, стремящегося постигнуть божественную мудрость и божественную красоту. Героический энтузиаст направляет к цели познания свои способности — своих псов. Когда же ему открывается истина природы — Артемиды, во всей своей наготе — он обращается, и, превратившись в часть природы, становится предметом постижения своих способностей, устремленных к познанию.

О, разум мой! Смотри, как схож я с ним:  
Мои же мысли, на меня бросаясь,  
Несут мне смерть, рвя в клочья и вгрызаясь<sup>1</sup>.

Иными словами, разъясняет Бруно, «Актеон, со своими мыслями, своими собаками, искавшими вне себя благо, мудрость, красоту, лесного зверя..., восхищенный всей этой красотой, сам становится добычей и видит себя обращенным в то, что он искал; и получается, что он для своих псов, для своих мыслей делается желанной целью, потому что, уже имея божественное в себе, он не должен искать его вне себя»<sup>2</sup>.

В восприятии учения Бруно о любви и героическом энтузиазме надо принимать во внимание его идейные источники во всей полноте, не ограничиваясь лишь платонистскими и неоплатонистскими влияниями. Мистически-магическая подоплека рассуждений Бруно в данном трактате, как и ряде других, очевидна. Как показала Йейтс, эта мистически-магическая подоплека не абстрактна, а определена по своим корням и традициям. Это даже не подоплека, а собственно неотъемлемое содержа-

---

<sup>1</sup> Бруно Дж. О героическом энтузиазме [I, IV]. С. 66.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.



ние трактата. Амурологический платонизм непосредственно переплетен с неоплатоническим, кабалистическим, псевдо-дионисиански-христианским и, главное, герметическим мистицизмом, без которого нам не понять в полной мере ни героический энтузиазм, ни восхождение героического энтузиаста к божественному совершенству. По мнению Йейтс, Бруно в трактате ничего напрямую не говорит о магии, но «сама книга — своего рода духовный отчет человека, решившего стать религиозным магом»<sup>1</sup>. Влияние магии Йейтс усматривает и в том, как использует Бруно традиционно петраркистские любовные эмблемы, и в том, как описывает путь просветления героического энтузиаста.

---

<sup>1</sup> Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 252–253.

## Восхождение

Восприняв платонистскую трактовку Эрота, Бруно во многом воспроизводит и платоновскую иерархию красоты (и бытия), по ступеням которой восходит взыскующий ум героического энтузиаста<sup>1</sup>. Героическая любовь выражает стремление к *высшему благу* и, в конечном счете, она приводит к первоистине. Подобно платоновскому Эроту, героический энтузиазм есть устремленность к полноте и совершенству. Он несет в себе «любовь и мечты о прекрасном и хорошем, при помощи которых мы преобразовываем себя и получаем возможность стать совершеннее и уподобиться им»<sup>2</sup>. Героическая любовь создает условия для преобразования человека. Приобщение к Божеству — обожествляет:

... едва лишь мысль взлетает,  
Из твари становлюсь я Божеством  
.....  
Меня любовь преобразует в Бога<sup>3</sup>.

Одновременно Бруно переосмысливает и развивает платоновскую идею постижения красоты. Божественное познание диалектично: человек не просто возвышается по иерархии красоты от низшего к высшему; — но, приблизившись к высшему и обогатившись высшим, он оказывается способным обратиться и к низшему с тем, чтобы по-новому увидеть красоту тела. При взгляде на мир с точки зрения вечности могут меняться смысл и критерии оценки воспринимаемого: то, что при обычном взгляде видится злом, может предстать в виде добра; то, что обращенный к земным заботам человек воспринимает как страдание и оковы, в свете абсолютно-го блага может почитаться добром или тем, что ведет к нему.

Движение души энтузиаста разнонаправленно: она постоянно совершает «подъем и спуск — в заботе о себе и о материи»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Бруно Дж. О героическом энтузиазме [I, IV]. С. 83–85.

<sup>2</sup> Там же [I, II]. С. 53.

<sup>3</sup> Там же [I, III]. С. 63–64.

<sup>4</sup> Там же [I, IV]. С. 82.

У души двойное предназначение — оживлять тело и созерцать истину. Тело мертво по сравнению с душой, но и душа, будучи живительным и активным началом по отношению к телу, мертва по отношению к высшему интеллекту мироздания<sup>1</sup>. Имея в виду эту характеристику души, нужно понимать и другое высказывание Бруно: душа «томится, будучи мертвой в себе и живой в своем объекте»<sup>2</sup>. Если идти путем, обратном тому, что принял сам Бруно в своем трактате — не от чувственной любви к героической, а наоборот, от героической к чувственной, то это высказывание можно истолковать таким образом, что в героической любви возлюбленный самоотвержен и идет на самопожертвование ради объекта любви. Бруно как правило ничего не говорит об обычных человеческих отношениях; им как бы предполагается очевидным, что энтузиаст и «мечет искры из сердца в заботе о другом» и, не принадлежа себе, «любит других»<sup>3</sup>. Здесь же речь идет о самоотверженности иного рода — о самопреодолении себя как материально-природного существа и утверждении себя в чистой — богоподобной — духовности.

Героическая любовь заставляет энтузиаста возвышаться не только над телесностью, но и вообще над миром земным. Героическая любовь такова, что поднимает возлюбленного над толпой. Как знание философа всегда противостоит мнениям толпы, так и любовь энтузиаста уносит его из мира земных и плотских страстей. Бруно развивает аналогию Платона между строением души и строением общества. Душа человека двойственна: ей свойственны низменные и возвышенные побуждения. Так и общество разнородно: «ремесленники, механики, земледельцы, слуги, пехотинцы, простолюдины, бедняки, учителя и им подобные» необходимы, утверждает Бруно, чтобы существовали «философы, созерцатели, возделыватели душ, покровители, полководцы, люди благородные, знаменитые, богатые, мудрые

<sup>1</sup> Там же [II, III]. С. 173.

<sup>2</sup> Там же [I, IV]. С. 70.

<sup>3</sup> Там же [I, III]. С. 46.

и прочие подобные богам»<sup>1</sup>. Но таков же порядок природы, который «делит вселенную на большее и меньшее, высшее и низшее, светлое и темное, достойное и недостойное»; — «середина и животное равенство» — это то, что свойственно «некоторым заброшенным и некультурным государствам»<sup>2</sup>.

От человека, охваченного героическим энтузиазмом, требуется внутренняя *дисциплина*. Бруно не принимал христианский аскетизм. Но требование дисциплины как подчинения духа задаче пути к свету, предполагало определенную аскезу. Бруновская аскеза отнюдь не сводится к «умеренности ничтожества»; но «чрезмерные противоположности», которые переполняют душу энтузиаста, «кипящие желания», как и «застывшие надежды», могут оказаться серьезной помехой в постижении божественной истины. Душа энтузиаста *раздвоена*; она — в борьбе сама с собой. Он сам «больше не принадлежит себе»; он «любит других и ненавидит себя». Его мучает разногласие и та «внутренняя растерянность, когда страсть, оставляя середину умеренности, тянет к одной и к другой крайностям и настолько же уносит себя ввысь или вправо, насколько — вниз и влево»<sup>3</sup>. При всей своей критичности к философии Аристотеля, Бруно разделяет аристотелевский критерий добродетели как середины между крайностями<sup>4</sup>. Энтузиасту необходима сила, для удержания себя от крайностей порока и сохранения себя для добродетели<sup>5</sup>.

Что при этом является залогом добродетели личности? Можно сказать, что Бруно фактически отказывается от августиновской идеи божественной благодати. Человек устремляется по пути выс-

<sup>1</sup> Там же [II, II]. С. 154. Если принять во внимание мелькавшие у Бруно замечания относительно того, что в энтузиазме происходит смена ценностей и критериев оценки, то в его утверждении необходимости социальной, культурной и духовной дифференцированности без труда можно усмотреть набросок того философского проекта, который развернул три столетия спустя Фридрих Ницше в учении двух типах и двух моральных кастах — благородных и плебеев. Только Бруно не говорит о господах и рабах.

<sup>2</sup> Там же [II, II]. С. 154–155.

<sup>3</sup> Там же [I, III]. С. 47.

<sup>4</sup> См. Там же [I, II]. С. 45.

<sup>5</sup> Это состояние энтузиаста передано в сонете 10 (Там же [I, 2]. С. 46; см также: II, I. VIII. С. 140–141).

шего познания, очарованный самой истиной — божественной истиной. Но может ли человек полностью полагаться на свои силы? Ответ на этот вопрос зависит от того, как понимать Амура — как ангела, то есть посланника Бога или как внутреннюю инициативную и целестремительную энергию самого человека. Если как ангела, то идея благодати оказывается лишь преобразованной. Если как внутреннее другое Я человека, то, значит, антропологию Бруно можно рассматривать как ранний вариант концепции автономии личности. Амур — двойник, другое Я героического энтузиаста и он его проводник. Энтузиаст привязан к своему двойнику. Амур ведет энтузиаста по пути божественного познания; посредством себя он представляет энтузиасту две формы божественной красоты. Одна «лучом истины» проникает в ум Энтузиаста, а другая «лучом блага» согревает его страсть; свет истины входит в энтузиаста через «дверь силы интеллектуальной», свет доброты — через «дверь силы стремления сердца»<sup>1</sup>.

Благодаря божественному познанию энтузиаст — возвышается, и из «человека низменного и обыкновенного» становится «редким и героическим, обладателем редкого поведения и понимания, ведущим необычную жизнь»; он переходит границу мира чувственного и «начинает жить интеллектуально; он живет жизнью богов, питаясь амброзией и опьяняясь нектаром»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 143. Эти идеи Бруно нашли продолжение в философии Шафтсбери, в его учении об энтузиазме (См. Шафтсбери. Письмо об энтузиазме // Шафтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал. В. Михайлова. М.: Искусство, 1975. О шафтсберианском учении об энтузиазме см. Grean S. Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics: A Study in Enthusiasm. Athens, OH: Ohio University Press, 1967. P. 19–36. Правда, при рассмотрении идейных истоков и предтеч учения Шафтсбери об энтузиазме С. Грин не посчитал достойным упомянуть учение Бруно) и в еще большей степени — в учении о солилокви (См. Шафтсбери. Солилоквия, или Совет автору // Там же. С. 331–456), в котором Шафтсбери идет еще дальше Бруно и решает на «оставление» человека наедине с собой. Впрочем, в стремлении к пониманию себя и добродетели, которое в принципе доступно любому просвещенному человеку (по Бруно, лишь избранные способны встать на путь божественного познания), может помочь виртуоз (от лат. *virtu*) — нравственно и эстетически одаренный человек. Платонистски-бруновская метафора Амура как другого Я трансформируется в возможность Ты. См. статью «Шафтсбери: устройство морального субъекта» в настоящем издании (С. 258–276).

<sup>2</sup> Бруно Дж. О героическом энтузиазме [I, IV]. С. 68.

Это пространно демонстрируется в аллегории девяти слепцов, разворачивающейся в двух последних диалогах трактата. Образ девяти слепцов указывает на девять небесных сфер и на девять ангельских разрядов Псевдо-Дионисия Ареопагита. Это не предполагаемые аллюзии, на ассоциацию образа слепцов с известными космологическими и мистическими представлениями указывает и сам Бруно. Но девять слепцов — это и внутренние духовно-познавательные способности человека и, соответственно, различные причины, по которым эти способности оказываются нераскрытыми или раскрытыми не полностью, и тем самым остающимися, скорее, неспособностями. Как средства познания и духовного обращения эти способности двойственны и предстают то силой, то бессилием. В пятом диалоге второй части трактата «О героическом энтузиазме» Бруно описывает таинственное просветление слепцов благодаря появлению волшебницы Цирцеи, дочери Солнца. Этот сюжет побудил Йейтс сделать вывод о том, что у Бруно в результате «высшее просветление оказывается магическим — что возвращает нас к пониманию “героического энтузиазма” как внутреннего опыта мага, причем этот маг в первую очередь — герметический оптимистический гностик, хотя и воспринявший бесконечно сложные влияния неоплатонизма, кабалы, Псевдо-Дионисия и традицию католической философии...»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 259.

## Образ морали

Бруновская феноменология любви имеет непосредственное отношение к трактовке морали, которая, как и любовь, предстает неоднородной — и подпадающей под ее перфекционистское понимание, и выпадающей из него.

В учении, несомненно, императивно насыщенном, перфекционистски определенном, с самого начала задается ненормативный образ того, что в современных понятиях было бы обозначено как «мораль». В трактате «О героическом энтузиазме» моральный опыт представляется как бы на двух уровнях. С одной стороны, в ее «эмпирической», или реконструированно-эмпирической данности мораль предстает как система ограничений и рекомендаций, данных в виде правил. Однако это — мораль для рутинной жизни, для педантов. В ней, по Бруно, нет ничего, что обеспечивало бы ориентацию человека на творчество, мистику, духовность. Правила ничего не могут сказать человеку, уже устремленному к высшему. В устремлении к нему — другая сторона морали. Здесь человек вдохновляется божественным светом. Объект его устремленности, цель его исканий детерминирует его активность, задает ее категорический вектор и непреходящий путь. Именно в этом — императивное содержание духовной активности энтузиаста.

Интересна в этом плане просматриваемая аналогия между моралью и поэзией, значимая тем более, что Бруно предпринимает краткое поэтическое рассуждение, именно стремясь разъяснить, что такое энтузиазм и как он проявляется в поэзии. В поэзии невозможны никакие правила — поэт своей поэзией каждый раз сам утверждает правила (чтобы ни думали об этом педанты). Как говорит один из ведущих персонажей Бруно Тансилло<sup>1</sup>, к правилам прибегают те,

---

<sup>1</sup> Прототип Тансилло — выходец из родного города Бруно, Нолы, поэт Луиджи Тансилло (1510–1568). Его юношеская поэма была занесена в индекс инквизиции за эпикуреизм. Уильям Боултинг называет Тансилло петраркистом (Boulting W. Giordano Bruno: His Life, Thought, and Martyrdom. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1916. P. 174). Возможно, он был им, но не более чем все лирики того времени. Скорее, он больше подражал Юрацию. В поэме, посвященной войне с турками Тансилло, сам участник военных кампаний, выражает возмущение бессмысленными массовыми убийствами мусульман. Бруно включил некоторые сонеты Тансилло (например, 16, 17) в свой трактат «О героическом энтузиазме» (См. Голенищев-Кутузов И. Н. Поэзия: [Итальянская литература: Литература Чинквеченто] // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 3. М.: Наука, 1985. С. 145).

кому не дано сочинять стихи, «кто, не имея своей музыки, хотел бы иметь любовные дела с музой Гомера»<sup>1</sup>. Поэту нельзя назначить правило, его нельзя подогнать под рубрику, и потому родов поэзии — не столько, сколько их описал философ, а сколько есть способов чувствования и изобретательности у человека, охваченного поэтическим пылом. Бруно кивает на систематизацию, предложенную Аристотелем, но подразумевает поэтические образцы, более актуальные для его времени, в первую очередь лирику петраркизма, в котором он не принимал ни упоение чувственной красотой, ни те риторические и стилистические формы, в которых это увлечение чувственностью выражалось<sup>2</sup>. Характерный для петраркизма набор коммуникативных моделей и риторических фигур, воспринимался Бруно как ограничение творческого воображения, как жесткая рамка для выражения чувств и устремлений влюбленного, особенно возвышенного влюбленного. При этом в трактате «О героическом энтузиазме» можно найти немало *кончетти* (парадоксальных метафор), заимствованных именно из петраркианства. Поэзии сродни любовь в своих высоких, то есть энтузиастических, точнее, героически-энтузиастических проявлениях. Увлеченному любовью нельзя навязать закон извне: «норма любви есть ее собственная норма»<sup>3</sup>. Любовь откликается на объект, возбуждающий любовь; объект любви задает ей стезю и силу.

Сочетание у Бруно разных видений морали позволяет сделать вывод об *императивно-ненормативном* характере предлагаемого им образа морали. Мораль, как она просматривается у Бруно, во всех своих проявлениях предстает императивной уже потому, что в той мере, в какой Бруно дифференцированно описывает моральный опыт, подвергает его разбору и тем более развивает жизнеучение, он оказывается в рефлексивно-дистанцированной позиции по отношению к этому опыту, явно проводя различия между пред-

<sup>1</sup> О героическом энтузиазме [I, I]. С. 31.

<sup>2</sup> О поэтических стереотипах петраркизма см. Соколов Д.А. Поэтика Сарри и развитие английского петраркизма // Ученые записки молодых филологов. Вып. 2. СПб: СПбГУ, 1999. С. 36–38.

<sup>3</sup> Бруно Дж. О героическом энтузиазме [I, I]. С. 41.



почтительным и недостойным, должным и недолжным. Тем самым несомненно подтверждается не только этическая определенность его рассуждения, но и императивный характер предмета рассуждения. Однако будучи целостно императивной, мораль частично нормативна. В той части, которая касается энтузиастической стороны человеческого опыта, мораль не знает правил, и в этом смысле она не нормативна. Так что бруновский образ морали — *императивно-вненормативный*<sup>1</sup>.

Без правил, энтузиаст предоставлен самому себе. Это усугубляет его одиночество. Способность к энтузиазму, готовность к нему, стойкость и выносливость в нем даны не многим. Устремленный к высокому забывает о толпе, избегает общения с ней, «отходит от общепринятых мнений». Бруно вспоминает здесь и Демокрита, и Эпикура, и Сенеку, находя у каждого из них разнообразные подтверждения своему выводу о том, что энтузиазм исключителен. «Если ты стремишься к высокому сиянию, то замкнись, насколько можешь, в одиночестве, соберись, насколько можешь, в себе самом так, чтобы не быть подобным многим, поскольку они — многие»<sup>2</sup>. Бруно постоянен в своем недоверии, если не сказать, презрении ко многим, к массе, к толпе. Другое отношение может быть опасным. Жалость и сострадание к вульгарному, приземленному, прозаическому рождает приобщение, соединенность; а приобщение чревато заражением — сострадая вульгарным, и самому можно стать таким же. Это не значит, что других надо сторониться, избегать, и, конечно, с другими не следует враждовать. Многие — всего лишь другие, и общаться с ними можно до поры, пока они не препятствуют продвижению к совершенству. Чернь — неоднородна; как и самого энтузиаста, ее разрывают внутренние мнения и устремления: «одни приглашают к вершине ума и блеску справедливости, другие соблазняются, влекутся и тяготеют некоторым образом книзу, к свинству чувственности и к удовлетворению

<sup>1</sup> Этот историко-философский прецедент, в перспективе к «Этике» Спинозы заслуживает особого внимания.

<sup>2</sup> Там же [II, I, IV]. С. 131.

природных желаний»<sup>1</sup>. Поэтому и в общении со многими, и в воздержании от общения с ними может быть свое благо. Энтузиасту надо придерживаться того, что ему самому кажется лучшим.

В случае с героическим энтузиазмом мы имеем своеобразную вариацию ренессансного титанизма, содержащую прообраз новоевропейского индивидуализма как модели поведения и, шире, самоопределения, в котором интерес индивида ставится выше коллективных или институциональных интересов, а индивидуальное благо, свобода и личностное развитие рассматриваются в качестве высшей цели. Бруновский энтузиаст по внешнему рисунку поведения сродни ницшевскому аристократу — в неприятии многих других в качестве значимого фактора принятия своих решений, в непризнании их авторитета, в последовательной и настойчивой автономии (как независимости от мнений других). Однако бруновский энтузиаст ни в коей мере не эгоцентрик. Во-первых, потому что его избегание других обусловлено стремлением к совершенству, и только им. Энтузиаст может общаться с другими — «с теми, которых он может сделать лучшими или от которых может стать лучшим благодаря сиянию, которое он может дать им или которое может получить от них»<sup>2</sup>. Здесь важно, что общение с другими определяется не только тем, что они могут оказаться полезными энтузиасту, но и тем, что и он может быть

<sup>1</sup> Там же [II, I, VIII]. С. 139. Трактат писался в Англии, где Бруно жил в доме французского посла и был тесно приближен ко двору королевы Елизаветы (восхищение которой он выражал неоднократно, в том числе и в «О героическом энтузиазме», что как превознесение еретических монархов было ему инкриминировано инквизицией. См. Дж. Бруно и инквизиция [Подготовка документов и комментарии В.С. Рожицына] // Вопросы истории религии и атеизма. М.: АН СССР, 1950. С. 360, 394). Ф. Йейтс отмечает, что «к английским рыцарям, придворным и королеве Бруно относился совсем не так, как к оксфордским “педантам”, которые изгнали своих предшественников. Он, судя по всему, считал английское общество разбитым надвое — он был понят, был как у себя дома в самых потаенных закоулках королевского культа, но был совершенно враждебен другим сторонам елизаветинского мира» (Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 259). О конфликте Бруно с оксфордским академическим сообществом см. также: Pellegrini A. M. Giordano Bruno and Oxford // The Huntington Library Quarterly. 1942. Vol. 5, № 3. P. 303–316; Weiner A. D. Expelling the Beast: Bruno's Adventures in England // Modern Philology. 1980. Vol. 78. № 1. P. 1–13.

<sup>2</sup> Бруно Дж. О героическом энтузиазме [II, I, IV]. С. 132.

полезен им — не обязательно друзьям или близким, но родственным по духу. Во-вторых, бруновский энтузиаст — это человек, воспринявший божественный свет и несущий его в себе. Для него Бог не умер, а живет в нем. И если он отворачивается от других, то от других как многих, как тех, кто составляет толпу, и ради того, чтобы приблизиться к Богу. Энтузиаст отрывает себя от толпы не ради концентрации на себе, а ради «влечения к высшему единству»<sup>1</sup>.

Этика любви Бруно свободна от социального содержания<sup>2</sup>. Однако было бы неверным считать, что это обусловлено пронизывающим ее перфекционизмом. В «Изгнании торжествующего зверя», напротив, Бруно предстает социально и граждански озабоченным мыслителем, хорошо понимающим, что полноценное нравственное обновление невозможно лишь на путях внутренней перемены — в душе и разуме человека. Необходимы внешние перемены, которые предполагают формирование общественного порядка, основанного на торжестве закона — этого подлинного социального воплощения истины. Закон, «применяясь к укладу и обычаям народов и племен, подавляет дерзость страхом, ограждает доброту от преступников, вызывает у виновных угрызения совести, страх правосудия и трепет наказаний»<sup>3</sup>. Закон призван ограничивать своеволие властвующих и утверждать общезжитие и гражданственность, чтобы «беззащитные ограждены были от власть имущих, слабые не угнетались сильными, низлагались тираны, назначались и утверждались справедливые правители и цари, поощрялись республики, насилие не подавляло разум, невежество не презирало науку, богатые помогали бедным, добродетели и занятия, полезные и необходимые обществу, поощрялись, развивались и поддерживались, преуспевающие возвышались и награждались, а праздные, скупые и собственники

<sup>1</sup> Там же. [II, I, XI]. С. 149.

<sup>2</sup> Эту идею проводит Нельсон (Nelson J.C. Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's Eroiçi Furori. New York; London: Columbia University Press. 1958. P. 207–208).

<sup>3</sup> Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя [II, I]. С. 106–107.

презирались и выставялись на позор»<sup>1</sup>. Политико-философские рассуждения Бруно не лишены морализаторства и представляют скорее его социально-нравственный идеал, чем социально-теоретические воззрения. Но тем самым свидетельствуют в пользу того, что его этика отнюдь не чужда социального содержания<sup>2</sup>.

*Сплетение* у Бруно перфекционизма с философией любви и социальной этикой представляет особый интерес. В современных дискуссиях высказываются мнения, согласно которым этический перфекционизм и социальная этика знаменуют собой два тематических направления в рецепции и интерпретации морали. Такой подход оправдан лишь в той мере, в какой, действительно проблематика совершенствования рассматривается главным образом в рамках этики личности, а в рамках социальной этики преобладает внимание к проблематике дисциплинирования и институционального регламентирования индивидуального поведения. Бруно задает иную перспективу концепции совершенствования, в рамках которой этический перфекционизм и социальная этика предстают взаимопосредованными и в известной мере взаимообусловленными. Эта взаимопосредованность не так ясно прослеживается в бруновской философии героической любви или в его проекте нравственной перемены на «небесах» с изгнанием «торжествующего зверя», однако она становится очевидной с признанием идейного единства названных этических произведений Бруно, к тому же в более широком контексте итальянского цикла. Концептуально и методологически эти произведения сцеляет подход, основанный на выявлении ценностных дихотомий, внутри которых ценности сопоставляются (в соединении и различении) посредством указания на предпочитаемое и отвергаемое, должное и недопустимое, прекрасное и безобразное и т.д. Дополненное императивно определенными акцентами это сопоставление и обеспечивает последовательность перфекционистского рассуждения, в случае Бруно — целостного, принимающего во внимание единство внутреннего и внешнего опыта человека.

<sup>1</sup> Там же. С. 107.

<sup>2</sup> Примечателен образ этики, данный Бруно в «Изгнании торжествующего зверя», где Этика — одна из девяти муз, дочерей Мнемозины. Сфера ее компетенции — религии, культы, законы, суды, установления, а также приспособление чувств и деяний людей «к божественному культу и человеческому обществу» (Там же [II, III]. С. 150).

---

# JUS TALIONIS В ТРАКТАТЕ ГУГО ГРОЦИЯ «О ПРАВЕ ВОЙНЫ И МИРА»<sup>1</sup>

---

В названном трактате, полное название которого гласит: «О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права», вышедшем в свет в 1625 году, Гуго Гроций (1583–1645) само слово «талион» употребляется, скорее всего, лишь однажды, а именно, в главе XX книги II. Эта глава посвящена проблеме наказания. и упоминается талион, причем отнюдь не специально, но по второстепенному поводу. Замечание Гроция касается даже не талиона как такового, а исторически более поздней обычно-правовой практики, в которой в виде исключения дозволялись действия, совершаемые по сути дела в соответствии с принципом талиона. Ветхозаветный закон, сообщает Гроций, разрешал родственнику убитого мстить за убийство и умертвить убийцу, если только тот не прячется в специально выделенных для этого убежищах<sup>2</sup>; но только в случае убийства можно «прибегать к талиону»; в остальных же случаях следует обращаться в суд<sup>3</sup>. Далее Гроций добавляет, у кого еще существовал обычай

---

<sup>1</sup> Опубликовано: Этическая мысль. Вып. 3 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФ РАН, 2002. С. 139–165. Для настоящей публикации статья несколько сокращена, в нее внесены незначительные исправления и уточнения.

<sup>2</sup> Об убежищах для невольных убийц см. Числ. 35:19; 3 Цар. 1:50; 2:28–34. Совершившие умышленные убийства не имели права на убежище (см. Исх. 21:14).

<sup>3</sup> Гроций Г. О праве войны и мира [II, XX, VIII, 6] / Пер. с лат. А.Л. Саккетти; под общ. ред. С. Б. Крылова. М.: Юсюрлитиздат, 1956. С. 460.

частной мести (и из этого добавления видно, что действительный исторический масштаб распространения талиона на определенной стадии развития обществ либо не известен Гроцию, либо не имеет для него значения). А затем он делает существенное замечание: «...наиболее многочисленные примеры указанного обычая встречаются среди тех, кто не имеет общих судей»<sup>1</sup>. Важность этого тезиса подтверждается его повторением страницю спустя: «следы и остатки предшествующего права» сохраняются «в тех местах и между теми лицами, которые не подчинены определенным судам»<sup>2</sup>.

Этот тезис оказывается методологически ключевым для раскрытия заявленной темы и, собственно, делает последнюю возможной. Трактат Гроция посвящен широкому спектру проблем, отраженных в названии — «О праве войны и мира», — и рефлексивно специфицированных практически с первых строк: «...мы намерены толковать о праве войны»<sup>3</sup>; «задачу настоящего исследования составляет именно разрешение вопроса о том, может ли какая-нибудь война быть справедливой и какая именно война справедлива»<sup>4</sup>. Не касаясь пока содержательных критериев справедливости в войне, следует заметить, что право войны — это как раз та область, в которой нет «общих судей» и нет «общих судов». А значит, это то самое «поле», в котором может быть действительно «старое право» — *jus talionis* (право талиона). Так что поле брани порой может оказываться и правовым полем.

Такой разворот проблематики этого фундаментального трактата, скорее всего, самим Гроцием несколько не предполагался. Но коль скоро Гроций исследует право войны, а он делает это чрезвычайно скрупулезно, он, независимо от своих исследовательских намерений, приходит к наблюдениям и выводам, имеющим непосредственное отношение к функционированию правила талиона, разъясняющим это правило и позволяющим существенно обогатить наше понимание его правового и этического содержания.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же [II, XX, IX, 5]. С. 461.

<sup>3</sup> Там же [I, I, II, 1]. С. 68.

<sup>4</sup> Там же [I, I, II, 3]. С. 68.

## ***Вводная характеристика талиона***

Право талиона в целом известно нам из Пятикнижия. В наиболее развернутом виде оно содержится в Книге Исхода (21:12–37), и его ключевая формула такова: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх. 21: 24–26)<sup>1</sup>.

В позднейшей моральной философии анализ талиона проводится с учетом рафинированно-обобщенной его формулировки, в которой принцип обрацаемого равенства выражен совершенно очевидно. Такую формулировку приводит А. А. Гусейнов: «Поступай по отношению к окружающим (чужим) так, как они поступают по отношению к тебе и твоим сородичам»<sup>2</sup>.

На основе значительного опыта теоретического анализа талиона<sup>3</sup>, можно уточнить характеристики этого императива в более широком контексте — как права талиона (с учетом как характеристик самого правила, так и особенностей определяемых правилом действий). Предварительно талион можно охарактеризовать следующим образом. Первое, талион — это правило, регулирующее *реактивные* действия. В отличие от исторически близкой ему заповеди любви<sup>4</sup>, он ничего не говорит о том, какими должны быть *инициативные* действия. Второе, регулируемые талионом ответные действия направлены на *наказание* нарушителя справедливости, либо на тех, кто вправе отвечать за нарушителя. Третье, по своему содержанию действия, регулируемые талионом, *обрацаемы*, или *взаимны*. Посредством обрацаемости, или взаимности

<sup>1</sup> См. также Лев. 24:17–22; Числ. 35:6–32; Втор. 19:21; 24:19–20.

<sup>2</sup> Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности. М.: МГУ, 1974. С. 65.

<sup>3</sup> Помимо указанной книги А. А. Гусейнова, здесь принимаются во внимание следующие работы: Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М.: Наука, 1981. С. 275–281; Лафарг П. Экономический детерминизм Карла Маркса. М.: Московский рабочий, 1923. С. 109–123; Jackson B. The Problem of Exod. xxi.22–25 (Ius Talionis) // *Vetus Testamentum*. Vol. 23 (1973). P. 273–304; Mikliszanski J. K. The Law of Retaliation and the Pentateuch // *Journal of Biblical Law*. Vol. 66 (1946). P. 295–303; Nathanson S. Eye for an Eye?: The Immorality of Punishing by Death. 2nd ed. Totowa: Rowman and Littlefield, 2001.

<sup>4</sup> Заповедь любви как заповедь любви к ближнему дана уже в Пятикнижии, а именно в Лев. 19:18; 33–34. В этой же, 19-ой, книге содержится, как указывалось, одна из формулировок правила талиона (Лев. 19:21).

утверждается *равенство*. Четвертое, талион не только направлен на восстановление попоранной справедливости, он требует соблюдения справедливости и в наказании нарушителя. Требуя возмездия, талион *ограничивает* меру возмездного действия критерием адекватности преступлению и нанесенному ущербу. Указывая на непременность ответных действий в случае нарушения справедливости, он предполагает и наказуемость несправедливости в наказании. Пятое, самим фактом своего существования талион угрожает, и в *угрозе* заключается его основная санкция. Шестое, стандарт справедливости, предполагаемый талионом, — ситуативен в своем приложении, однако как принцип действия он надсубъективен и *универсален*.

Анализ Ветхого Завета свидетельствует о внутренней эволюции талиона — от обуздания стихии мести и разгневанной силы (Быт. 4:14–15, 24; 9:5–6; 21:12–37) до великодушной и почти прощающей снисходительности к нарушителю порядка (Лев. 19:18; Пр. 24:29; 26:27), тем более к случайному нарушителю. Уже книги Пророков позволяют предположить в перспективе к Новому Завету, что эта эволюция ведет не только к смене ценностного состава поведенческих регулятивов, но к возникновению новых способов упорядочивания поведения. Эта эволюция представляется естественно завершающейся возникновением государственно санкционированных институтов права для регулирования поведения в общественной (публичной) сфере и нравственности для регулирования в личной (частной) сфере<sup>1</sup>.

Вопрос заключается в том, что становится с талионом или что остается от талиона при такой эволюции? Происходит ли его окончательное замещение новыми правилами и способами регуляции поведения или он только оттесняется на периферию сложного устройства регулятивной машины общества?

---

<sup>1</sup> Традиция и опыт талиона — один из нормативных источников, наряду с другими, права и нравственности.



## Метод Гроция

Заявив о намерении показать, как возможна справедливость в войне и как возможна справедливая война, Гроций поставил себя в затруднительное положение: моральную допустимость войны, моральную оправданность применения силы предстояло продемонстрировать читателю, в общем христиански воспитанному и свято помнящему, что Иисус правилу талиона противопоставил заповеди терпения, непротивления, прощения обид и любви к врагам.

При известном подходе, про Гроция можно сказать, что он дает *моральное оправдание насилия*. И это правда, в том смысле, что все его объяснения, касающиеся возможности и обоснованности войны, по сути дела сводятся к тому, что есть ситуации и условия, в которых война является единственным средством решения проблемы. Однако формула «моральное оправдание насилия» наполнена одиозным оценочным и моралистическим содержанием, не имеющим ничего общего с тем, чем озабочен и чем занят Гроций. Под эту формулу не подпадает лишь пацифист. И во избежание той *этической неразборчивости*, на которую обрекает это выражение, согласно которому в одной компании оказываются как Августин, Фома, Гроций или И.А. Ильин, так и персонажи типа платоновского Калликла, Ганнибал, Нечаев или Троцкий, — это выражение в данном рассуждении не используется как дезориентирующее; это выражение не признается как деструктивное для задач этической типологизации различных программ использования силы в разрешении конфликтов и не отвечающее существу вопроса.

Гроций, конечно, специально последовательно и систематично выдвигает аргументы, призванные показать, что применение силы при разрешении конфликтов не только допустимо, но и необходимо. Однако вопрос о нравственном значении силовых действий для него не приоритетен. Приоритетно для него соблюдение справедливости и (что, впрочем, одно и то же) права. Справедливость и право обеспечивают сохранность жизни и собственности человека.

Гроций развивает свои рассуждения в трех плоскостях, во многом, но не во всем, взаимосвязанных.

Один из ключевых источников его рассуждений — традиция *естественного права*. Это позволяет ему оправданно широко обращаться к античным авторам, как к греческим, так и к римским, которые, для него, говорят именно на языке естественного права и мыслят по этой логике. Традиция естественного права также дает ему возможность ограничиваться в рассуждении, когда надо, правовыми аргументами, не затрагивая нуминозные и этические аспекты проблемы. В понимании естественного права Гроций близок традиции, идущей от Пифагора и Аристотеля и законченным образом выразившейся у поздних стоиков и Цицерона. Это традиция философско-антропологического, говоря поздним языком, обоснования права, при котором основополагающие принципы, призванные упорядочить человеческие взаимоотношения, выводятся из первичных характеристик человека как живого существа, в первую очередь общественного, склонного и привычного к общительности, руководствующегося разумом, способного к выражению своих чувств и мыслей, к познанию, формулированию правил и действию сообразно им. Таков, говорит Гроций, «источник так называемого права в собственном смысле»; к нему относится «как воздержание от чужого имущества, так и возвращение полученной чужой вещи и возмещение ущерба, причиненного по нашей вине, а также воздаяние людям заслуженного наказания»<sup>1</sup>. Сюда же относится и выполнение взаимных обязательств<sup>2</sup>.

Из такого понятия права, продолжает Гроций, вытекает еще одно, более широкое понятие права, и оно обусловлено способностью человека к разумным суждениям и действиям, сообразным с разумом — со «здравым суждением». Благодаря разуму человек властен «не уступать ни угрозам страха, ни соблазнам доступных удовольствий, и не предаваться безрассудному порыву»<sup>3</sup>. Это типичное для новоевропейского мыслителя представление о человеке: общительность и рациональность представляются как сопряженные характеристики человека, благодаря разуму чело-

---

<sup>1</sup> Гроций Г. О праве войны и мира [Пролегомены, VIII]. С. 46.

<sup>2</sup> Там же [Пролегомены, XIV]. С. 47.

<sup>3</sup> Там же [Пролегомены, X]. С. 46.

век оказывается способным включиться в общественный порядок; разумность и социальность являются условиями его личной безопасности.

Дополнительной чертой такого естественного порядка является особый порядок справедливости — «благоразумная соразмерность в безвозмездном распределении между отдельными людьми и обществами причитающихся им благ»: мудрейшему *естественно* оказывается предпочтение перед мудрым, родичу — перед чужестранцем, бедному — перед богатым<sup>1</sup>. Эта сфера отношений принадлежит праву. Указывая, что это мнение распространено и соглашаясь с ним, Гроций вместе с тем подчеркивает, что эта область права специфична: здесь людям предоставляется то, что им уже принадлежит — само положение другого накладывает на нас определенные обязанности, и их нарушение есть проявление несправедливости.

Естественное право самодостаточно и не нуждается ни в чьей санкции<sup>2</sup>. Гроций специально оговаривает, сколь ни святотатственно, по его собственному признанию, это звучит, что естественное право действительно даже при условии отсутствия Бога и его небрежения к людским делам<sup>3</sup>.

Другим по сравнению с природой основанием права является, по Гроцию, «свободная воля Бога». Создатель изначально predetermined такое устройство человека и человеческого общества, которое обнаруживается в естественном праве; а своими законами Бог подтвердил присущие человеку начала. Однако при всей их близости естественный закон и божественный закон, как это следует из развиваемого Гроцием анализа не совпадают. Поэтому необходимо отметить, что Священная история представляет иное основание для Гроциевых рассуждений. Гроций постоянно апеллирует к этике Ветхого Завета (точнее, к законам Моисея)

<sup>1</sup> Там же [Пролегомены, X]. С. 46.

<sup>2</sup> Гроций дает в кн. I трактата цельное разъяснение своей позиции относительно естественного права, в частности, в отношении к праву божественному и человеческому (см. I, I, X–XVII. С. 71–78). Рассмотрение этого интересного вопроса выходит за рамки настоящей статьи.

<sup>3</sup> Там же [Пролегомены, XI]. С. 47.

как очевидно сопряженной с естественным правом. Однако этико-правовой порядок, предполагаемый Ветхим Заветом, отличается от порядка естественного права. В нем есть место принципам общительности, разумности или благоразумной справедливости, но они рассматриваются производными от воли Бога. Человеческая природа полагается подчиненной ей. В предведомительном рассуждении, в Прологоменах к трактату, Гроций избегает акцентирования различия между естественным и божественным законом, однако в интерпретации конкретных проблем он не может не констатировать этих различий.

Наконец, иным по сравнению с естественным правом и ветхозаветным законом основанием рассуждений Гроция является новозаветная этика. Гроций всячески старается показать рядоположенность евангельских заповедей Моисеевым законам; а также органичность перехода ветхозаветной этики в новозаветную этику, отражающего историческое возвышение этико-правовых условий жизни человека. Демонстрируя свою приверженность евангельской этике, Гроций одновременно переосмысливает ее в духе естественного права и Ветхого Завета и тем самым стремится сблизить эти три *качественно различные* способа нормативного мышления. Это ему вроде бы удастся, если иметь в виду основные цели его трактата — анализ права войны и мира. Но предпринимая в данной статье тематическая реконструкция, совершенно не совпадающая с целями и намерениями автора «О праве войны и мира», позволяет увидеть гораздо более глубокие различия между естественным правом, Законом Моисея и этикой Христа, чем те, которые предполагаются самим Гроцием. И водораздел здесь определяется отношением к закону, или правилу талиона. Заповедуемое христианской этикой милосердие отодвигает на задний план правило талиона, и Гроций не может не свидетельствовать об этом.

Говоря же об источниках и видах права Гроций указывает еще и на введенные людьми установления, будь то внутрисовременное право или право народов (международное право). Эти правовые установления основаны на естественном праве и божественном законе. Их значение для рассуждений Гроция невелико, и если они прини-

маются им во внимание, то главным образом как данные в предании, в историях, а значит, как одно из проявлений естественного права. Но такая позиция Гроция принципиальна: предпринимая, как он считает, впервые, попытку научного изложения юриспруденции, он видит залог успеха своего начинания именно в отделении человеческих установлений от тех, что вытекают из самой природы. Только естественное право как неизменяемое, вечное, не зависящее от человека и может быть предметом научной теории права<sup>1</sup>.

Но дело не только в этом. Для Гроция, естественное право — единственное действенное средство поддержания справедливости при неминуемой угрозе войны и во время войны, т.е. в условиях, когда не действуют человеческие законы и бессильны суды. Это положение особенно важно в сопряжении с приведенным выше замечанием Гроция о том, что древний обычай талиона имеет силу среди тех, «кто не имеет общих судей».

Хотя Гроций выделяет, следуя традиции, естественный, божественный и человеческий законы, его рассуждение развивается несколько в ином контексте: в проекции к трем нормативным пространствам — заданным естественным правом, Законом Моисея и проповедью Христа<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же [Пролегомены, XXX]. С. 52.

<sup>2</sup> Предлагаемая интерпретация оснований рассуждения Гроция произведена в соответствии с задачами, обусловленными предметом данной статьи. Систематическое разъяснение Гроцием источников и «эмпирической базы» собственной мысли см.: Там же [Пролегомены, XLII–LV]. С. 55–59.

## *Стандарт талиона*

Гроций начинает свои рассуждения с постановки вопроса о том, может ли война как «состояние борьбы силою» быть справедливой и какая именно война справедлива<sup>1</sup>, или, другими словами, можно ли признать морально допустимым и законным применение силы.

Гроций без обиняков отвечает утвердительно на этот вопрос. Это вытекает из естественного закона — того самого, совершенное выражение которого Гроций находит у чтимого им Цицерона и именно в той формулировке, в которой естественный закон спроецирован на ситуацию необходимости отражения угрожающей силы: «<...>существует вот какой не писанный, но естественный закон, который мы не заучили, не получили по наследству, не вычитали, но взяли у самой природы, из нее почерпнули, из нее извлекли; он не приобретен, а прирожден; мы не обучены ему, а им проникнуты: если нашей жизни угрожают какие-либо козни, насилие, оружие разбойников или недругов, то всякий способ самозащиты оправдан»<sup>2</sup>. На это же указывали и Тит Ливий (ссылаясь не на естественное право, а право народов, которое, впрочем, по ряду признаков весьма близко естественному праву): «Правом народов устроено так, что вооруженную силу следует отражать вооруженной силой»<sup>3</sup>, и более поздний римский юрист Домиций Ульпиан, ссылаясь на Кассия Лонгина: «<...>силу следует отражать силой. Это право обеспечено самой природой; отсюда<...>, по-видимому, следует, что вооруженную силу дозволено отражать такой же силой»<sup>4</sup>. О допустимости использования силы против силы, а именно, в войне, говорится и в Ветхом Завете (Быт. 14:20; Исх. 17) — также, по Гроцию, одном из источников естественного права.

<sup>1</sup> Там же [I, I, II, 1–2]. С. 68.

<sup>2</sup> Цицерон. Речь в защиту Тита Анния Милона [10] // Цицерон. Речи: В 2 т. Т. II. М.: Наука, 1993. С. 223. См. О праве войны и мира [I, II, III, 1]. С. 86.

<sup>3</sup> Тит Ливий. История [XLIII]. Цит. по: О праве войны и мира [I, II, IV, 2]. С. 88.

<sup>4</sup> О праве войны и мира [I, II, II, 1]. С. 86.

Речь не идет об утверждении права силы. Речь не идет о безудержной силе бахвальства, гнева или произвола. Применение силы естественно против угрожающей силы в порядке предусмотрительности и заботы о себе, а также о тех, на кого распространяются наши попечение и ответственность. Сила «не противоречит природе общества» и она законна если это «сила, не *нарушающая чужого права*»<sup>1</sup>. Иными словами, с самого начала речь идет об ограниченной силе — силе, ограниченной правом и поставленной на службу праву. Ограничение касается в первую очередь целей, ради которых применяется сила, или причин, из-за которых ее можно применить, и причины эти — самозащита, возвращение имущества и наказание<sup>2</sup>. Все эти цели связаны с сохранением status quo и, в частности, статуса самого индивида, легитимизированного существующим порядком вещей.

Главное оправдание для применения силы — необходимость *самозащиты*<sup>3</sup>. Каждый по естественному положению вещей имеет право на самозащиту. У каждого есть право не допускать какие-либо посягательства на собственную жизнь. Каждый обладает этим правом несмотря ни на что, независимо от характера и источника опасности или угрозы опасности. С точки зрения естественного закона, утверждающего исполнительную справедливость, само по себе наличие опасности как будто развязывает человеку руки для любых действий по самозащите; и многие авторы, подчеркивает Гроций, обосновывают именно такую

<sup>1</sup> Там же [I, II, I, 6]. С. 85 (курсив мой. — Р.А.). Согласие с этим тезисом критерия различия И. А. Ильиным между силой и насилием очевидно (См. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С. 35–36). Ср. также разделение силы и насилия Н. А. Бердяевым: Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Война] // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 308–309.

<sup>2</sup> Там же [II, I, II, 2]. С. 187. Строго говоря, этими причинами оправдывается война. Но войною Гроций называет как войну в привычном для нас значении, так и любой конфликт между частными лицами. Он и разделяет войны на частные и государственные. В контексте всего трактата определенно можно сказать, что он рассматривает острые конфликты между людьми фактически исключительно в соотношении с этими рубриками.

<sup>3</sup> Там же [I, II, III, 6]. С. 87. Гроций ссылается здесь на разных римских мыслителей — юристов, риториков, философов, и на еврейского историка — Иосифа Флавия.

точку зрения. Об этом же говорит закон *Радаманта*, который Гроций упоминает неоднократно. По этому закону, например, был оправдан Геракл, нечаянно убивший Лина. Лин был поставлен учить Геракла чтению, письму и музыке; и однажды, раздраженный ленью своего ученика, ударил его учительским посохом. На что и последовал молниеносный ответ Геракла. На суде Геракл сослался на закон Радаманта, гласящий о том, что всякий может ответить ударом на удар, — и был оправдан<sup>1</sup>. Гроций не просто ссылается на этот закон, но выражает и свое согласие с ним: «По природе не противно справедливости, чтобы тот, кто совершит преступление, испытал равное зло, согласно так называемому правосудию Радаманта»<sup>2</sup>. Этот естественный закон удостоверяется и божественным законом: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9:6). Этот закон, говорит Гроций, был установлен Господом после потопа, *чтобы ограничить вольность человекоубийства*, и таким образом было лишь разрешено «то, что природа дозволяла как непротивное справедливости, например, безнаказанность убийства человекоубийцы»<sup>3</sup>. Этот обычай сохранился «в праве, присвоенном ближайшему родственнику убитого, даже после издания законов Моисеевых»<sup>4</sup>.

Гроций специально оговаривает, что отсюда вовсе не следует, что самозащита всегда является основанием для свободы рук, как это полагали некоторые богословы, считавшие дозволенным даже «изранить или уничтожить неповинных, когда они своим вмешательством препятствуют самозащите или бегству, если иначе невозможно избежать смерти»<sup>5</sup>. Гроций решительно не разделяет этого мнения. Но он не отрицает при этом того, что это мнение вполне органично естественно-правовой точке зрения: в естественном праве забота о собственной безопасности значительно

---

<sup>1</sup> О законе Радаманта см. Словарь античности / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1986. С. 476.

<sup>2</sup> О праве войны и мира [I, II, V, 3]. С. 88.

<sup>3</sup> Там же [I, II, V, 5]. С. 89.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же [II, I, IV, 1]. С. 188.



важнее уважения к общему благу. В этом естественному праву противостоит закон любви, который не допускает нанесения ущерба другим ради собственной безопасности; более того, «любовь зачастую внушает, иногда же повелевает предпочитать своему личному благу благо многих»<sup>1</sup>.

Сказав это, Гроций, правда, обращается к Фоме Аквинскому, а именно, к тому разделу в «Summa Theologica», где ставится вопрос о допустимости убийства живых созданий<sup>2</sup>. Обсуждаемое в этом разделе Гроций небезосновательно предлагает трактовать таким образом, что «при правильной самообороне человек не совершает преднамеренного убийства». И далее следует разъяснение: «Дело обстоит не так, что при отсутствии иного способа обеспечить безопасность, никогда не следует поступать преднамеренно, чтобы оттого могла последовать смерть нападающего, но оно обстоит так, что смерть последнего не есть предмет свободного выбора, что-то заранее преднамеренное, как при судебном наказании, но в данный момент является единственно возможным выходом из создавшегося положения, так как тот, кто уже подвергся нападению, вынужден неотложно предпринять что-нибудь, что может остановить другого или же ослабить его силы, дабы не погибнуть самому»<sup>3</sup>. Итак, самой ситуацией прямой угрозы жизни, своей или близких, человек как бы ставится в особое положение: возможности его выбора суживаются до предельной простоты — либо ты защищаешься, либо умираешь, и жизнь оказывается той ценностью, которая кардинально определяет этот выбор.

С естественно-правовой точки зрения, или точки зрения здравого смысла, жизнь — всегда приоритетная ценность. Этот тезис получает подтверждение и в другом месте у Гроция, например, в соотношении жизни и свободы: по предписанию здравого рассудка, «без сомнения жизнь, которая есть основа всех благ временных и условие приобретения вечных благ, дороже свободы.

<sup>1</sup> Там же [II, I, IX, 3]. С. 191.

<sup>2</sup> См. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122 [Вопрос 64, раздел 1] / Пер., ред. и прим. С.И.Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2013. С. 205–206.

<sup>3</sup> О праве войны и мира [II, I, IV, 2]. С. 188.

Это правильно при рассмотрении той и другой как в одном человеке, так и в целом народе. И сам Бог вменяет себе в милосердие, что не допускает гибели людей, а обращает их в рабство. И в другом месте<sup>1</sup> он внушает евреям через пророков, чтобы они согласились на вавилонское пленение, дабы не умереть от голода и моровой язвы<...> Сказанное о свободе я готов распространить и на другие желанные вещи, если существует справедливое опасение большего или равного зла»<sup>2</sup>.

Речь идет именно о ситуациях непосредственной и неминуемой опасности — тогда у человека фактически нет возможности выбрать наиболее разумные средства для самозащиты. Но и такие ситуации не освобождают человека от ответственности принять при возможности наиболее адекватное решение. Другое дело, когда угроза безопасности возникает в результате действий, которые разрушительны не сами по себе, поскольку не представляют собой «открытого насилия», но лишь своими последствиями (таковы, заговоры, козни, ложные обвинения, ведущие к неправильному судебному решению и т.п.). Применение радикальной, или поражающей, силы здесь не может быть оправданным; хотя и здесь Гроций оговаривает, что среди богословов и юристов достаточно сторонников обратной точки зрения<sup>3</sup>.

Заслуживает внимания тот факт, что в связи с этим обсуждением, как и в другом аналогичном месте, Гроций обращается к известной заповеди Нагорной проповеди о терпеливом снесении пощечины. Эта заповедь провозглашается прямо в противовес правилу талиона: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:38–39). Конечно, пощечина и смерть сами по себе несоизмеримы. Неправоммерно отвечать избыточной силой на пощечину или иную подобную неприятность (хотя опять же, по свидетельству Гроция, есть и такие авторы, в том числе богословы, которые находили этому

---

<sup>1</sup> Иерем. 27:13.

<sup>2</sup> Гроций Г. О праве войны и мира [II, XXIV, VI]. С. 551–552/

<sup>3</sup> Там же [II, I, V, 2]. С. 189–190.

оправдание). Но здесь *сталкиваются* два разных закона. В отличие от естественного закона евангельский закон требует непротivления злу насилieм, более того, он совершенно запрещает действия по самозащите. И в ряде других мест Гроций искренне приводит христианские аргументы, явно солидаризируясь с ними: необходимо отказываться от права возмездия из прощения<sup>1</sup>. Гроций заключает это рассуждение следующими словами: «...обращение к насилieю во избежание лишь возможного насилieя лишено всякого основания справедливости»<sup>2</sup>. Но представляют ли они окончательный и обобщающий вывод Гроция? — По-видимому, нет. Определенно можно сказать, что Гроций таким образом, во-первых, формулирует позицию евангельской этики, а, во-вторых, подтверждает ограничение на применение силы, тем более радикальной, в ответ на возможность применения силы. Но уже внутри этого рассуждения он делает оговорки, по сути подвергающие ревизии евангельскую точку зрения. Так, в явном противоречии с заповедью любви к врагам он замечает: «Любовь сама по себе, по-видимому, не принуждает нас к милосердию по отношению к совершающему посягательство»<sup>3</sup>. Так же и обращаясь к прощению как требованию, ограничивающему право возмездия, он добавляет совершенно *прагматический* и *реалистический* аргумент: следует отказываться от возмездия из прощения, — а также тогда, «когда нет сил» (осуществить возмездие)<sup>4</sup>. Этический реализм несомненно оказывается у Гроция доминирующим над христианским перфекционизмом. В трактовке заповеди терпеливого снесения пощечины Гроций указывает — так же в духе реализма — на то, что саму пощечину не следует трактовать как удар, нападение или посягательство: речь здесь идет всего лишь об оскорблении. Заслуживают в связи с этим внимания замечания Гроция о том, что слова «не противься злему» греки переводят как «не противься творящему неправое», а по-древнееврейски «подставить щеку» означает

<sup>1</sup> Там же [II, XXIV, III]. С. 548.

<sup>2</sup> Там же [II, I, XVII]. С. 196.

<sup>3</sup> Там же [II, I, X, 1]. С. 191–192.

<sup>4</sup> Там же [II, XXIV, II]. С. 548.

«переносить с терпением»<sup>1</sup>. На оскорбление действительно недопустимо отвечать ударом, тем более сокрушающим.

Применение силы оправданно и при необходимости *защиты своего имущества*, что можно рассматривать как частный случай самозащиты. Применение силы здесь, однако, имеет еще большие ограничения. По естественному праву и в соответствии с принципом уравнительной справедливости убегающего вора допустимо убить. Гроций утверждает (правда, без объяснений) и большее: «Помимо закона Божьего и человеческого, и любовь не препятствует своими предписаниями подобным действиям, если только дело касается не малоценного имущества, которым стоит пренебречь»<sup>2</sup>. Иными словами, Гроций и в Евангелии находит подкрепление принципу уравнительной справедливости в его строгой версии. Однако с оговорками: во-первых, «если возможно сохранить [в смысле, возратить, — P. A.] имущество, не рискуя жизнью человека, то правильно поступить именно таким образом»; во-вторых, если это невозможно, то следует оставить имущество (похитителю); в-третьих, в крайнем случае убийство вора с целью возвращения вещи дозволительно, если «от этого зависит жизнь наша и нашей семьи и имущество не может быть возвращено судом, — если неизвестен похититель, а также если известно, что при воздержании от убийства вещь будет утрачена»<sup>3</sup>.

В несколько ином контексте рассуждения о войне, в частности, об оправданном основании для ее начала, Гроций одним из первых в истории мысли поставил вопрос об оправданности использования силы для *предотвращения* ущерба. «Первая причина справедливой войны, — говорит Гроций, — есть еще не нанесенная, но угрожающая людям, их телу или их имуществу обида»<sup>4</sup>. А это значит, что оправданной является и война, предпринимаемая в порядке *упре-*

---

<sup>1</sup> Там же [I, II, VIII, 3; 8]. С. 98, 111.

<sup>2</sup> Там же [II, I, XI]. С. 193. Рассуждение Гроция на этот счет нюансировано обсуждением древнего закона (известного со времен Моисея, Солона и Двенадцати таблиц) о различии между ночной и дневной кражей и, соответственно, между отношением к вору ночному и дневному.

<sup>3</sup> Там же [II, I, XIII, 1]. С. 194–195. Характерно дополнительное примечание Гроция к этому обсуждению: «с течением времени дисциплина ослабла, и постепенно толкование евангельского закона стало приспособляться к нравам века» (Там же [II, I, XIII, 2]. С. 195).

<sup>4</sup> Там же [II, I, II, 3]. С. 188.

ждения. Однако оправданность упредительного удара нуждается в тщательной обоснованности: угроза должна быть явной, неминуемой<sup>1</sup> и подтверждаемой по различным основаниям.

Все сказанное выше о применении силы справедливо и для защиты чужих прав, в первую очередь тех, кто находится на нашем попечении, за кого мы несем ответственность, с кем мы связаны обязательствами или по отношению к кому мы испытываем какое-либо чувство общности, а значит, в пределе — *каждого*<sup>2</sup>.

Обосновав допустимость применения силы, т.е. показав, что есть нравственно оправданные цели, достижение которых возможно с использованием силы, Гроций отдельно оговаривает ограничения, за рамки которых применение силы выходить не должно, т.е. устанавливает меру силовых средств. По сути этому вопросу посвящена почти вся третья книга его трактата<sup>3</sup>. Гроций вводит различные по содержанию ограничения на применение силы; сообразно с тематикой данной статьи выделим из Гроциева рассмотрения лишь этические ограничения, а из (в)не этических те, которые к ним наиболее близки.

В качестве исходного правила действий против правонарушителя Гроций приводит формулу, известную в виде сакраментального «цель оправдывает средства», а именно: «То, что ведет к цели в области нравственности, получает свою внутреннюю ценность отчасти от самой цели»<sup>4</sup>. Гроций приводит массу фактов, свидетельствующих о том, что в действительной практике разрешения конфликтов (войн) *дозволенным*, т.е. безнаказанным по *праву войны* оказывается многое из того, что «выходит за пределы правила справедливости, выраженной в праве в строго формальном смысле и в предписании прочих добродетелей, или же не совершается

<sup>1</sup> Заслуживает внимания замечание Гроция о том, что для упредительного удара необходимо наличие не только «угрожающей опасности», но «непосредственной и как бы мгновенной опасности» (Там же [II, I, V, 1]. С. 188).

<sup>2</sup> Там же. [II, XXV].

<sup>3</sup> Принимая во внимание, что Гроций в первую очередь говорит о праве войны, нужно уточнить, что право войны традиционно делится на два раздела — право на (вступление в) войну (лат. *jus ad bellum*) и право в войне (*jus in bello*). Третья часть книги посвящена в значительной мере действиям, дозволенным на войне, т.е. средствам достижения нравственно оправданных целей.

<sup>4</sup> Там же [III, I, II, 1]. С. 578.

при совестливом поведении, более заслуживающем одобрения со стороны достойных людей»<sup>1</sup>. И здесь принцип *чести* как выражения «уважения к справедливости и добру», как «предпочтения того, что справедливее и лучше»<sup>2</sup> оказывается регулятивно-приоритетным по отношению к закону.

Только на первый взгляд это правило, связывающее цель и средства, предстает как оправдание любых средств для достижение заданной нравственной цели. В действительности это правило строго контекстуализировано. Прибегая к определенному средству, предпринимая определенные действия, нужно принимать во внимание как необходимость подавления опасности, так и возможные последствия от предпринимаемых усилий. Одно из важных правил, формулируемых здесь Гроцием, состоит в том, что, отражая опасность, следует избегать действия, «если благо, к которому направлено наше действие, незначительно превышает зло, которого должно опасаться, или если при равенстве блага и зла надежда на достижение блага не намного превышает опасение зла»<sup>3</sup>. Кажется, что перед нами чисто пруденциальный или прагматический критерий, и такое впечатление во многом обоснованно. Однако при том, что, действительно, «выбор предоставляется благоразумию», Гроций добавляет, что «в случае сомнения он [выбор] всегда склонялся в ту сторону, которая выгоднее другому, чем себе; что более безопасно»<sup>4</sup>. Хотя все это рассуждение разворачивается в пространстве естественного права, последний критерий явно из него выпадает: в предпочтении чужого блага своему очевидна интенция, присущая этике милосердия.

Но и в рамках естественного права есть однозначные, по Гроцию, ограничения силы. Поражающее применение силы допустимо, как уже выше указывалось, лишь в ситуации, когда иначе невозможно «оградить нашу жизнь и наше имущество»; при этом «убий-

---

<sup>1</sup> Там же [III, X, I, 1]. С. 687.

<sup>2</sup> Там же [III, X, I, 2]. С. 687.

<sup>3</sup> Там же [III, I, IV, 2]. С. 579.

<sup>4</sup> Там же.

ство человека ради тленных вещей, если даже не отклоняется от справедливости в собственном смысле, тем не менее расходится с заповедью человеколюбия»<sup>1</sup>.

Еще одним существенным ограничением применения силы является правило, согласно которому последнее морально оправданно не только благодаря цели, ради которой оказывается необходимым прибегнуть к силе (а это, как было обозначено выше, самозащита, возмещение ущерба и наказание), но и благодаря действительным намерениям, с которыми сила задействуется. Говоря о несправедливых причинах войн, Гроций предлагал различать причины *оправдательные* и причины *побудительные*, понимая под первыми те, которыми объясняется вступление в войну, а под вторыми — те, которые действительно определяют вступление в войну<sup>2</sup>. Иными словами, применение силы неоправданно, если необходимость защиты, возмещения ущерба или наказания используются *как повод* для применения силы, а действительные намерения, ради которых к ней прибегают, — эгоистичны, а именно, корыстны, тщеславны или гедонистичны.

До сих пор речь шла о действиях, направленных на непосредственное пресечение или предупреждение злодеяния, как правило в порядке защиты (себя или других). Другое дело — *ответные* действия на уже совершенные злодеяния или то, что воспринимается таковым тем, кто потерпел ущерб. Речь идет о возмещении ущерба и наказании. Каждому из этих вопросов в трактате Гроция посвящено по отдельной главе.

Нанесенный ущерб должен быть *возмещен*. Это правило распространяется как на вещи (собственность), незаконно отчужденные, так и на те выгоды, которые ожидалось от обладания собственностью. Требование возмещения ущерба распространяется не только на компенсацию за несправедно и преступно отчужденные, испорченные или разрушенные вещи, но и на компенсацию зла, причиненного людям, что касается не только случаев нанесения увечий,

<sup>1</sup> Там же [III, XI, II]. С. 694.

<sup>2</sup> Там же [II, XXII, I, 1–2]. С. 526–527, 532–533.

когда компенсация осуществляется в отношении самого пострадавшего, но и случаев убийства, когда компенсация доставляется тем, кого убитый обязан был содержать. Бремя возмещения ущерба лежит на лицах, непосредственно ответственных за нанесение ущерба, а также тех, кто этому так или иначе способствовал. Отдельно Гроций касается вопроса «причинения ущерба чести и доброму имени»; в этих случаях «возмещение причиненного вреда» осуществляется «путем признания своей вины, оказания знаков уважения, удостоверения невинности и тому подобными способами»<sup>1</sup>. И всегда при нанесении ущерба необходимо отличать поступок и его негативные последствия. Ущерб, нанесенный проступком или злодеянием, должен быть возмещен. За проступок и злодеяние как таковые следует наказание.

*Наказание* — это причинение человеку страдания за совершение злодеяния; в более широком смысле это воздаяние, возмездие за преступление, это воздаяние злом за зло<sup>2</sup>. Такое понимание наказания вытекает, по Гроцию, из закона Радаманта. Развивая традицию, идущую от Аристотеля в понимании наказания как сходного по природе с договором, Гроций указывает, что право наказания обусловлено той обязанностью, которую возлагает на себя тот, кто по своей воле решается на совершение преступления. Наказание восстанавливает соразмерность: равным воздается за равное (на этот счет Гроций по своему обыкновению приводит множество подтверждений из различных авторов); таков закон природы<sup>3</sup>, также право народов, установленное изначально. Лишь со временем, с развитием сообществ люди отказались от предоставленной им природой свободы возмездия и передали функцию наказания специально учрежденным судам. Тем не менее свобода наказания сохраняется, потому что власть наказывать основана не только на юрисдикции, т.е. на установленном человеком законе, а в государстве именно таков основной ее источник, но и на естественном праве<sup>4</sup>. Не говоря уже о том, что «в тех

---

<sup>1</sup> Там же [II, XVIII, XXII]. С. 425.

<sup>2</sup> Там же [II, XX, I, 1–3; II, XX, VIII, 3]. С. 451–452; 459.

<sup>3</sup> Там же [II, XX, IX, 2]. С. 461.

<sup>4</sup> Там же [II, XX, XL, 4]. С. 481.



местах, где нет никаких судов, как, например, в море <...>, в пустынных местах или там где люди живут в кочевом состоянии»<sup>1</sup>, именно на этой основе и вершится справедливость.

Гроций расширяет потенциальное пространство наказания за исключительные рамки государственного закона и признает право наказывать и у частных лиц там в государстве, куда судебная власть государства не в силах дотянуться. Поэтому большинство характеристик, которые вменяет Гроций наказанию как средству воздаяния за зло и обеспечения справедливости, относятся и к талиону, с теми ограничениями, порой существенными, которые привносит в практику воздаяния христианская этика. Как и в судебном наказании, благодаря талиону не только осуществляется возмездие через отмщение со стороны потерпевшего. Талион обладает общей полезностью для всех членов сообщества: неизбежность ответа по талиону предотвращает возможные дальнейшие (новые) злодеяния преступника. Наказание подтверждает неотвратимость ответа злом на зло; оно тем самым выступает устрашающим примером для тех, кто по каким-то причинам может или готов совершить преступление.

Наказание само должно быть воплощением справедливости. Для этого оно должно быть соразмерным вине. В судебном наказании Гроций призывает принимать во внимание и более тонкие моменты, такие как: «умысел и желание преступника»<sup>2</sup>, причины злодеяния (побудительные и сдерживающие), характер преступника, его образ жизни и т.д. Но вместе с тем, у разных народов, сообщает Гроций, было принято на преступное злодеяние отвечать с лихвой. Об этом же говорили и многие мыслители. Характерно приводимое Гроцием высказывание Аристотеля: «Если кто-нибудь выколет другому глаз, то справедливо, чтобы подвергся не только тому же, но и еще большему злу»<sup>3</sup>. Впрочем, это один

<sup>1</sup> Там же [II, XX, VIII, 5]. С. 460. И далее: «Так у умбрийцев <...> каждый был отмстителем за самого себя <...>, что и у московитов поныне происходит безнаказанно по истечении некоторого времени после обращения в суд» (Там же).

<sup>2</sup> Там же [II, XX, XXVIII]. С. 473.

<sup>3</sup> Аристотель. Большая этика, I, 34. Цит. по Гроций Г. О праве войны и мира [II, XX, XXXII, 2]. С. 477.

из тех пунктов, в которых умеряющее и облагораживающее влияние христианского учения сказалось в наибольшей степени.

Как видим, талион, за несколькими исключениями, не был предметом специального внимания Гроция. Однако само намерение понять условия отстаивания справедливости в ситуациях столкновения интересов, проявления недоброжелательства и враждебности привело Гроция к логике нормативного мышления, сопряженного с талионом и органичного ему. Метанормативной предпосылкой такого разворота стало признание Гроцием *естественного права* как основополагающего фактора общественно-го и международного порядка, — фактора, действенность которого сохраняется и при отсутствии общности воззрений или даже минимального совпадения взглядов противоборствующих сторон. Естественное право, по Гроцию, «внеидеологично», и поэтому оно может быть основой для установления порядка справедливости, сначала по необходимости довольно сурового, в отношениях между теми, кого не связывает ничего, кроме того, что они принадлежат роду людскому.

Однако трудно не заметить, что Гроций спешит прояснить условия и проявления этого порядка как будто лишь для того, чтобы показать его действительные нормативные и мировоззренческие рамки. И если в нормативном плане эти рамки задаются также и человеческими установлениями, хотя они и не столь принципиальны, то в мировоззренческом плане они определены другим законом — божественным в общем смысле, однако в строгом смысле — евангельским, заданным проповедью Христа.

Анализ условий возможного сопряжения (соединения, дополнения) у Гроция права талиона и евангельской этики представляет специальный теоретический интерес.

## *Ограничения и преодоление талиона*

Итак, принимая во внимание все (рас)сказанное, нет оснований усомниться в том, что для Гроция и по логике Гроциевой мысли право талиона сохраняет свою силу и после Нагорной проповеди, причем не в отрицание ее, а в совмещении с ней. Вопрос заключается в том, как и насколько органично это совмещение реализуется.

Как можно было видеть неоднократно, Гроций вполне логично противопоставляет принципам естественного права, в частности, как они обнаруживаются в действиях, сообразных с правилом талиона, принципы христианской этики — этики милосердия и человеколюбия. Это противопоставление Гроций обозначает уже в Прологоменах к трактату: «Вопреки мнению большинства, я различаю христианскую нравственность и естественное право, будучи убежден в том, что этот священный закон предписывает нам более высокую чистоту, нежели может требовать право естественное само по себе»<sup>1</sup>. Затем оно систематично развивается на протяжении всего трактата как в форме текущих сопоставлений и противопоставлений (некоторые пассажи такого рода выше были упомянуты), так и в форме специальных, выделенных в отдельные параграфы и главы, аргументаций относительно гуманистической «продвинутой» этики евангельского учения. Еще раз надо сказать, что этими сопоставлениями и противопоставлениями старая этика ни отвергается, ни, что особенно важно, умаляется — таким образом лишь задается перспектива человеческого возвышения в праве и достоинстве. Гроций разделяет точку зрения, что естественно право, закон Моисея и христианский закон, — все были даны Богом (естественное право — неявно) в развитие один другого по мере прогресса человечества. Однако более развитый закон не отрицает, но уточняет и ограничивает закон менее развитый.

Таких мест, в которых Гроций специально говорит о евангельских заповедях, несколько. Остановимся на некоторых из них. Это

---

<sup>1</sup> Там же [Прологомены, L]. С. 57.

рассуждения об ограничении свободы наказания и христианском терпении, о необходимости воздержания от возмездия и, наконец, о необходимости миролюбия.

Говоря о наказании, Гроций отмечает, что Евангелие допускает телесные наказания, «не причиняющие ни бесчестия, ни длительного вреда и необходимые ввиду возраста или по другим свойствам» совершившего проступок<sup>1</sup>. Зато *мщение* запрещено не только Евангелием, но и законами Моисея. Для разрешения конфликтов, говорит Гроций, следует обращаться в суд, а лучше *прощать*, проявляя к ближним *терпение*. В связи с последним Гроций приводит слова Тертуллиана: «...терпеть в ожидании воздаяния»<sup>2</sup>. Слова «...в ожидании воздаяния», подтверждаемые словами самого Христа «Мне отмщение — и я воздам», конечно, представляют собой рудименты мстительности: прерогатива мести как возмездия как бы выносятся за пределы посюстороннего; что, в частности, дало основание Фридриху Ницше говорить о глубоком ресентименте христианства<sup>3</sup>. Однако рудименты такого рода в историческом плане — т.е. в отличие от Ницшева представления генеалогии морали — как раз свидетельствуют о преемственности в нормативной динамике морали.

Вышеприведенные слова Тертуллиана взяты из обширного его фрагмента, который Гроций помещает в свой текст не столько как цитату, сколько как часть своего собственного рассуждения. Этот фрагмент для нас интересен, поскольку содержит комментарий на христианскую рецепцию талиона. Перед Тертуллианом, как и перед другими богословами, стояла непростая задача объяснить совмещение в Нагорной проповеди ветхозаветного талиона и заповедей терпения и прощения. Вот какое объяснение этому дает Тертуллиан: «...Предписание око за око и зуб за зуб Он мыслил не как дозволение вторичной обиды возмездия, которое он отверг воспрещением отмщения, но для

---

<sup>1</sup> Там же [II, XX, X, 1]. С. 462.

<sup>2</sup> Тертуллиан. Против Маркиона [IV]. Цит. по: О праве войны и мира [II, XX, X, 3]. С. 463.

<sup>3</sup> См. об этом: Ницше Ф. К генеалогии морали [10] // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990; Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. А. Н. Малинкина. СПб.: Наука; Университетская книга, 1999. С. 11.

предотвращения первой обиды, воспрещенной установлением талиона, чтобы каждый в ожидании возможности второй обиды сам собой воздерживался от первой. Ведь Ему же известно, что легче подавить насилие представлением о возмездии, нежели повторным разрешением отмщения»<sup>1</sup>. Такая реинтерпретация талиона, хотя и снимает *кажущееся* противоречие, не вполне соответствует духу христианской этики: поскольку в толковани, даваемом Тертуллианом, явно содержится *угроза*, христианством — как религией свободы и любви в принципе не предполагаемая. Но такое толкование, несомненно, близко Гроцию-правоведу, верящему в основополагающее значение естественного права.

Что касается *прощения*, то прощать следует всегда и тем более (т.е. при занижении требования прощения), если обиды не тяжкие. Точнее, по христианскому учению, как представляет его Гроций, прощать безусловно надо в случаях очевидного раскаяния — прощать до восстановления дружбы (иными словами речь идет не о ближних, а о близких), а также нужно прощать, когда нет свидетельств раскаяния, но нанесенный вред не слишком тяжел<sup>2</sup>.

Говоря об отказе от наказания и терпении, Гроций подчеркивает, что во всех этих случаях речь идет о прощении и снисхождении частного вреда. Однако и Христом предусматриваются наказания в случаях, когда ущерб нанесен благу государственному (общественному): ведь давая свои заповеди, Христос нисколько не отменял законы Моисея и предполагал, тем самым их совместимость<sup>3</sup>. Иными словами, настаивая на отказе от наказания и во всяком случае его смягчении за малые и незначительные преступления,

<sup>1</sup> Тертуллиан. Указ. изд. С. 463. Такую же мысль проводил впоследствии и Иоанн Златоуст: «Законодатель предписал – “глаз за глаз” не для того, чтобы мы друг у друга вырывали глаза, но чтобы удерживали свои руки от обид; ведь угроза, заставляющая страшиться наказания, обуздывает стремление к преступным делам» (Толкование Евангелия Святого Матфея Евангелиста [18] // [www.cmn1.ru/bible/upravlen/zlatoust/matf018b.htm](http://www.cmn1.ru/bible/upravlen/zlatoust/matf018b.htm)).

<sup>2</sup> О праве войны и мира [II, XX, X, 6]. С. 464. В другом месте Гроций говорит: «В особенности же прощать нужно, когда мы сознаем за собой какой-нибудь проступок или когда проступок против нас происходит из некоей человеческой и простибельной слабости. Или когда в достаточной мере очевидно, что преступник раскаивается в своем поступке» (Там же [II, XXIV, III]. С. 549).

<sup>3</sup> Там же [II, XX, X, 8]. С. 465.

Гроций настаивал на применении смертной казни и обосновывал свою позицию ссылками на различных классических авторов и Отцов Церкви. Но, опять-таки, наказание есть прерогатива государственной власти, а частные лица должны от него воздерживаться. И хотя это правило устанавливается уже в древних государствах, именно для христиан, говорит Гроций, оно имеет особую силу<sup>1</sup>. Требование прощения, предъявляемое частным лицам, в особенности закрепляется с введением уголовного права, т.е. взятием государством на себя функции наказания. И все же, Гроций признает, что смягчение наказания и тем более прощение есть проявление милосердия, которое и было заповедано Христом.

Однако Гроций идет дальше, заявляя, что само по себе наличие права на применение силы не означает, что этим правом надо непременно воспользоваться; наоборот, нередко нужно отступить от права лишь бы не использовать силу. Это наставление Гроций объясняет тем, что помимо справедливости есть еще и другие добродетели, которые относятся к разрешению конфликтов. В частности, достоинство заключается в том, чтобы не преследовать собственной выгоды ценою причинения, пусть и по праву, бедствия другим. Для христиан совершеннейшим выражением такого отношения к другим было бы — по примеру Христа — «пренебрежение собственной жизнью ради сохранения жизни и спасения другого»<sup>2</sup>. В целом же речь идет о допустимости и о предпочтительности воздержания от заслуженного возмездия и прощении. Тем более это касается отношения к тем, кто слабее нас.

Наконец, Гроций, посвятивший большую часть своего трактата обсуждению всех возможных условий войны и использования

---

<sup>1</sup> Там же [II, XX, XIV]. С. 467. Этим, правда, Гроций объясняет обычай, известный у некоторых народов, снабжать пускающихся в плавание «грамотами органов государственной власти для преследования морских разбойников, которых они найдут в море, чтобы они могли воспользоваться такой возможностью, так сказать, не по собственному побуждению, но по повелению государства» (Там же).

<sup>2</sup> Там же [II, XXIV, I, 1]. С. 547.

силы, заключает свой трактат рассуждением о том, что, используя силу и ведя войну, следует стремиться к миру, подчиняя звериное начало, проявляющееся в воинственности, человеколюбию, чтобы не разучиться быть людьми. Мир необходим всем. Ради мира можно пойти и на расходы; говоря об этом Гроций указывает на возможность контрибуции как платы за сохранение мира; но он также упоминает и прощение, как бы предполагая тем самым, что прощение злодеяния есть своего рода убыток достоинству. Иными словами, к миру со всеми следует стремиться, насколько это возможно. Мир особенно необходим тем, кто не обладает большой силой и у кого нет возможности вести борьбу. — Но мир нужен и тем, кто могуществен и силен, ибо «мир выгоднее и славнее для тех, кто дает согласие на мир в расцвете успехов; мир лучше и безопаснее, нежели ожидаемая победа»<sup>1</sup>.

Важно отметить, что во всех таких рассуждениях Гроций, определяя и проясняя стандарт, задаваемый христианской этикой, находит возможность привести свидетельства и из античных мифологических, философских, риторических и исторических источников, причем не всегда касающиеся случаев из античной древности. Хотя Гроций сам не комментирует такие неперенные параллели, очевидно, что для него важно не только показать возможность особенного, по сравнению с естественно-правовым, способа морального выбора и поведения, а именно того, который задан Христом, — но еще и указать на то, что тенденции в направлении к стандарту христианской этики или аналогичные ему существовали и тогда, когда естественное право было, как кажется самому Гроцию, определяющим.

\*\*\*

Повторим, и на это важно обратить внимание, что в трактате Гроция новая этика не противопоставляется старой, а *сопоставляется* с ней. В отличие от подавляющего большинства христианских или пост-христианских авторов, Гроций не мерит старую

<sup>1</sup> Там же [III, XXV, IV]. С. 824.

этику новой и не подгоняет ветхозаветный Закон под новозаветные заповеди. Наоборот, отправным пунктом для него, как говорилось, является естественное право. В законах Моисея и в заповедях Христа он видит продолжение и развитие именно естественного права как основополагающего начала права вообще.

Соответственно определяется у Гроция место тому способу нормативного мышления, который свойствен талиону. Это правило (право), которое действует в наименее благоприятных и наименее человеческих, но тем не менее постоянно встречающихся в жизни людей и обществ ситуациях. Это не значит, что талион является наименее человеческим правилом взаимоотношений между людьми. — Наоборот, он дан (сформировался) и сохраняется как принцип, гарантирующий пусть жестокий, но порядок в неблагоприятных и бесчеловечных условиях жизни, когда нравы в упадке, мораль бессильна, а государство не способно проявить волю и могущество для принуждения всех своих граждан подчиниться закону. Концепт так называемого естественного права нуждается в тщательной и двоякой реконструкции — с позиций философии права и с позиций философии морали. Однако и при той степени его рационализации, которая была осуществлена в классической естественно-правовой теории (а, по общему признанию, во многом благодаря Гроцию она и была конституирована в Новое время), можно составить представление о той нормативной логике, которая присуща талиону. Разделяя и сопоставляя естественное право и евангельские заповеди, Гроций по сути дела фиксирует сосуществование, говоря современным языком, двух типов морали, одинаково уместных и целесообразных, но по-разному функционирующих в цивилизованном мире. В этом состоит важный урок, который может извлечь современная моральная философия из учения Гроция о праве войны и мира.



---

## ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В «ОПЫТЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ» ДЖОНА ЛОККА<sup>1</sup>

---

Как известно, поводом к созданию «Опыта о человеческом разумении» (1689) послужили беседы Джона Локка и его друзей об исходных принципах морали, права и религии в узком интеллектуальном кружке<sup>2</sup>. В одном из мест «Опыта...» сам Локк между делом замечает, что главной его целью было «правильное суждение о мудрости и благодати верховного властителя всех вещей, ибо познание и почитание его — главная цель всех наших мыслей, истинное занятие всех наших умов (understandings)»<sup>3</sup>. Но это между прочим, а на первой странице трактата Локк говорит именно об «исследовании происхождения, достоверности и объема человеческого познания»<sup>4</sup> как цели своего исследования. «Опыт...» в целом не только на первый

---

<sup>1</sup> Опубликовано: Историко-философский ежегодник 2006 / Гл. ред. Н.В. Мотрошилова, отв. ред. М.А. Солопова. М.: Наука, 2006. С. 131–151.

<sup>2</sup> См. Локк Дж. Соч. в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 82, 584; Ashcraft R. Faith and Knowledge in Locke's Philosophy // Locke: Problems and Perspectives / Ed. J. Yolton. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 198.

<sup>3</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, VII, 6] // Указ. изд. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 180. Здесь и далее при ссылках на «Опыт» первая римская цифра обозначает номер книги, вторая – главы, арабская цифра обозначает параграф.

<sup>4</sup> Там же [I, I, 1]. С. 91.

взгляд представляет собой трактат, посвященный исключительно теоретико-познавательным проблемам, но и по существу является таковым. И в обычных историко-философских рассмотрении значение «Опыта...» увязывается именно с тем, что с него начинается европейская сенсуалистическая гносеология. Тем не менее, обстоятельства, побудившие Локка к написанию этого произведения, не могли не сказаться на содержании самого произведения. И хотя Локк излагает свои взгляды на мораль, лишь рассуждая о познании, правах человека или гражданском обществе, отсюда не следует, что Локк придавал моральной философии второстепенное значение. Стоит напомнить, что его ранние философские опыты, относящиеся к началу 1660-х годов, связаны именно с моральной философией; в это время, читая лекции в Оксфордском университете, он пишет несколько очерков, в которых обсуждает морально-философские проблемы<sup>1</sup>.

У Локка нет отдельного изложения морального учения. И это — следствие его особой позиции: в одном из писем середины 1690-х годов он замечает, что поскольку в Новом Завете содержится абсолютный моральный кодекс, он ничего нового в этой области сказать не может<sup>2</sup>. Но было бы неправильным считать, что у Локка нет философии морали или что его морально-философские воззрения имеют смысл лишь в контексте его общеполитической концепции, что вопросы теории морали

<sup>1</sup> При том, что моральная философия в XVII в. понималась относительно широко (как и само слово «мораль»), противопоставленная «натуральной философии», т.е. философии природы, и могла включать вопросы политической теории и экономики, ранние рукописи Локка были сфокусированы вокруг относительно узкого круга проблем — моральных норм и обязательств, их природы и условий их познания.

<sup>2</sup> Письмо к Уильяму Молине (William Molyneux, 1616–1693) от 30 марта 1696 г. Это письмо упоминает Фридрих Йодль (Йодль Ф. История этики в Новой философии. Т. I: До конца XVIII века / Пер с нем. под ред. Вл. Соловьева. М.: Изд-е К. Т. Солдатенкова, 1888. С. 114), ссылаясь на исследование Лесли Стивена (Stephen L. The History of English Thought in the Eighteenth Century. New York: Smith-Elder, 1876). В соответствующем, пятом, томе восьмитомного собрания писем Локка (The Correspondence of John Locke / Ев by E.S. De Beer. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1979) такого письма нет.

затрагиваются им лишь между прочим, как приложение более общих гносеологических идей или как их иллюстрация.

В «Опыте...» Локк каждое философское рассмотрение доводит до этической спецификации. Так что исследователю если и предстоит реконструкция моральной философии Локка, то предметом реконструкции будут не столько сами идеи или тем более темы — они на поверхности текста (разве что не отражены в оглавлении), сколько внутренняя связь различных морально-философских «разделов» трактата и их действительная цельность.

## *Этические темы в структуре трактата*

В «Опыте...» Локк специально обращается к этическим проблемам по крайней мере в шести случаях. В первой книге «Опыта...» Локк доказывает (I, III), что практические принципы, т.е. принципы поведения, как и идеи вообще, не являются врожденными, а приобретаются человеком на основе опыта.

Во второй книге, в целом посвященной проблемам мышления и познания, Локк трижды затрагивает этические вопросы. В главе XX Локк дает общее, т.е. этически не специфицированное, представление о добре и зле как понятиях, определяющих источник или средство удовольствия и страдания (II, XX, 1–3); по отношению к удовольствию и страданию далее раскрываются и страсти человека: любовь, ненависть, радость, печаль, надежда, страх, отчаяние, гнев. В следующей главе Локк, в продолжение рассуждения о страстях раскрывает понятия свободы и счастья. В главе XXVIII Локк представляет мораль как особого рода отношения и, развивая морально-философскую традицию Гоббса, определяет мораль посредством выделения определенной совокупности норм (законов, или правил) и установления соответствия действий этим нормам; в этом контексте Локк обосновывает понятия морального добра и зла.

В третьей книге, посвященной философии языка, моральная тематика раскрывается в рассуждении о необходимости точности в определении моральных понятий. Источник моральных идей — в самом человеке; поэтому, в отличие от идей, полученных в результате внешних впечатлений, их действительное значение может быть прояснено до конца и их убедительное обоснование (*demonstration*), подобно математическому, вполне возможно (III, XI, 15–18).

В четвертой книге, в заключительной главе «Опыта...», Локк, воспроизведя в общем виде стоическую классификацию наук и выделив три разряда наук — физику, практику и семиотику, показывает место этики в этой классификации. Он помещает этику во второй разряд, считая, что она имеет в этой области наи-

большее значение. В связи с этим дается характеристика этики как науки: она представляет собой «попытку найти такие правила и мерила человеческих действий, которые ведут к счастью, а также [найти] способы их применения. Цель здесь не чистое умозрение и не познание истины, но справедливость и соответствующее ей поведение»<sup>1</sup>. В соотнесении этой характеристики с приведенными выше замечаниями Локка относительно задач трактата становится ясным, что про-этическая мотивация Локка к его написанию, возможно и весьма сильная, все-таки не стала доминирующим фактором его обустройства и определения содержательных приоритетов.

---

<sup>1</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [IV, XXVIII, 2] // Указ. изд. Т. 2. М.: Мысль, 1985. С. 200.

## *Источники морали*

Проблема источников морали (моральных идей) анализируется Локком косвенно, в рамках критики теории врожденных идей и практических принципов. С критики нативизма и начинается «Опыт о человеческом разумении». Это воззрение, идущее от Платона, в XVII в. было известно и пользовалось авторитетом благодаря Эдварду Чербери барону Герберту и Ральфу Кадворту<sup>1</sup>, а в рационалистическом варианте благодаря Декарту и его последователям. Локк приводит следующие практические принципы, признаваемые Гербертом врожденными: «1) существует наивысшее существо, 2) его следует почитать, 3) лучшее почитание его — через добродетель, совокупно с благочестием, 4) грехи подлежат искуплению раскаянием, 5) за поступки существуют воздаяния в будущей жизни»<sup>2</sup>. В ответ на это Локк стремится показать, что никакие идеи не запечатлены в человеческой природе. Это так, хотя бы потому, что признаваемое за этими умозрительными максимами согласие всех людей является мнимым; только специальное образование и опыт делают их очевидными для людей.

Так же не являются врожденными и практические принципы, такие, например, как «верность», «справедливость» или «исполнение договоров», а также такие религиозные идеи, как идеи Бога и богочитания. Локк приводит по этому поводу множество доводов, в частности, следующие: а) эти принципы не всеми признаются в качестве моральных; б) нет таких моральных принципов, которые бы всеми людьми воспринимались как врожденные; а это значит, что они не могут обеспечивать заключенную в них истинность; в) они нуждаются в демонстрации и доказательстве, а это значит, что они не самоочевидны; более того, одно и то же правило сторонниками разных моральных систем может обосновываться различным

---

<sup>1</sup> Ральф Кадворт (Ralph Cudworth, 1617–1688), один из наиболее видных представителей школы Кембриджских платоников; автор «Трактата о вечной и неизменной морали» («Treatise on Eternal and Immutable Morality», 1731, посм.)

<sup>2</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [I, III, 15] // Указ. изд. Т. 1. С. 127 (С. 586).

образом; г) можно согласиться с тем, что то, что называется добродетелью, одобряется всеми, но это обусловлено не ее врожденностью, а ее полезностью; д) золотое правило можно было бы рассматривать в качестве врожденного, но частота его нарушений заставляет думать об обратном; е) укоры совести не служат доказательством врожденности правил, против нарушения которых она укоряет, потому что совесть выражает лишь собственное мнение судящего, и у разных людей совесть укоряет за нарушение прямо противоположных правил в зависимости от того, каких взглядов придерживаются люди; ж) множество людей совершают чудовищные преступления без каких-либо угрызений совести; з) целые народы с общего дозволения отвергают некоторые моральные правила<sup>1</sup>.

Чаще всего, замечает Локк, признается врожденной идея Бога, однако следует учесть что «самые верные и лучшие понятия о Боге» именно и «приобретаются размышлением и обдумыванием и надлежащим применением своих способностей»<sup>2</sup>; а если идея Бога не врожденна, то и никакую другую идею нельзя считать врожденной. Аргументы, высказываемые в связи с этим Локком, более всего свидетельствуют о его уверенности в автономии человеческого разума и суверенности морального духа. В ответ на высказывавшееся католическими теологами положение о том, что «для людей всего лучше и, следовательно, соответствует доброте Бога, чтобы был на земле непогрешимый судья в спорных вопросах, и поэтому такой судья есть», — Локк заявляет: «Я со своей стороны на том же самом основании утверждаю, что лучше для людей, чтобы каждый сам был непогрешим...»<sup>3</sup>. При этом Локк был убежденным христианином, утверждавшим свои воззрения в философских произведениях и считавшим, что подлинная мораль, наряду с религией, в конечном счете обосновывается доказательством бытия Бога<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См. Там же [I, III]. С. 114–134. Ср. с аргументами, выдвигаемыми Локком против врожденного знания в «Опытах о законе природы» [II–III] // Локк Дж. Соч. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 11–13, 16–20. Здесь и далее при ссылках на «Опыты...» римская цифра обозначает номер главы (опыта).

<sup>2</sup> Там же [I, 4, 16]. С. 144.

<sup>3</sup> Там же [I, 4, 12]. С. 141.

<sup>4</sup> Там же [IV, XII, 7] // Указ. изд. Т. 2. С. 100.

Выдвигая аргументы против нативизма, Локк косвенно указывал на действительные, по его мнению, источники моральных идей. Люди одобряют добродетель не потому что способность ее одобрять врожденна, но потому что добродетель полезна. Однако Локк не выводил добродетель из пользы. Подлинная и изначальная основа морали заключена лишь в «воле и законе Бога, который видит людей во мраке, раздает вознаграждения и наказания и имеет в своих руках достаточно мощи, чтобы призвать к ответу самого дерзкого нарушителя»<sup>1</sup>. Бог не просто дал добродетель, но и соединил ее с общественным счастьем, сделав так, что ее применение на практике оказывается благотворным как для общества, так и для всех, на кого она направлена. Но тем самым действенность морали еще не обеспечивается. Заповеданность морали Богом не гарантирует каждому откровения и, следовательно, постижения добродетели, поскольку ни идея Бога, ни идея богопочитания не запечатлены в душе человека. Каждый человек, понимая по своему опыту связанность добродетели с общественным счастьем, превозносит добродетель и рекомендует всем ей следовать, но при этом отталкивается от своей собственной выгоды. Не воля Бога, предписавшего добродетель, и даже не перспектива ада для тех, кто пренебрегает ею, но исключительно ее благотворность делает ее привлекательной в глазах людей. Локк таким образом разводит источник добродетели, который оказывается трансцендентным человеку, и собственно реальный интерес человека к ней, который по природе самого человека в первую очередь прагматичен (эгоистичен). И вместе с тем, он показывает возможность различных оснований обращения человека к добродетели — с одной стороны, как к предмету личной заинтересованности и вменения другим

---

<sup>1</sup> Там же [I, III, 6] // Указ. изд. Т. 1. С. 118. Здесь и далее незначительные уточнения в переводе, сделанные по изданию: Locke J. An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas. London George Routledge and Sons Limited; New York: E. P. Dutton and Co., 1894, специально не оговариваются. При работе с английским текстом я пользовался технологически оснащенной электронной публикацией «Essay», помещенной на сайте Гуманитарного исследовательского центра Факультета искусств Гонгконгского Китайского университета (<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu/>).



(в виде требования быть добродетельным по отношению к нему самому), а с другой — как к предмету личной нравственной задачи и личной ответственности.

Такая трактовка источника добродетели и интереса к ней человека позволила Томасу Фаулеру увидеть в моральной теории Локка особого рода утилитаризм — теологический утилитаризм<sup>1</sup>. Посредством этой характеристики Фаулер связывал с Локком более позднего английского философа-утилитариста Уильяма Пэли<sup>2</sup>. Эта ассоциация привносит дополнительные, обычно не фиксируемые характеристики положения Локка в истории философии. Согласно же Йодлю, Пэли развивал теологический утилитаризм Уильяма Уорбертона и Дэвида Хартли<sup>3</sup>, которыми по всей видимости, и опосредуется его связь с Локком.

Возражая против теории врожденных идей и практических принципов, Локк одновременно признавал, что «природа вложила в человека стремление к счастью и отвращение к несчастью», и в этом он готов был признать врожденные практические принципы, которые, «как и надлежит практическим принципам, действуют постоянно и непрерывно влияют на всю нашу деятельность». Эти врожденные начала действуют неизменно и повсеместно, но они не являются «запечатлениями истины в разуме»<sup>4</sup>. Эти начала не следует рассматривать как правила. А принимая во внимание общую концепцию морали Локка, следует признать, что эти начала по своему характеру не являются и моральными. Указание Локка на стремление к добру не должно создавать впечатление, что речь идет о моральной практике. Понимание добра Локком двойственно, и здесь речь идет об общем, этически не специфицированном

<sup>1</sup> Fowler Th. Locke. New York: Harper & Brothers, 1880. P. 153.

<sup>2</sup> Уильям Пэли (William Paley, 1743–1805) – автор «Principles of Moral and Political Philosophy»

<sup>3</sup> См. Йодль Ф. Указ. изд. С. 153–157. Уильям Уорбертон (William Warburton, 1698–1779) – автор «Божественной миссии Моисея» («Divine Legation of Moses», полн. изд. в 3 т. 1746). Дэвид Хартли (David Hartley, 1705–1757) – автор «Различных допущений относительно восприятия, движения и происхождения идей» («Various Conjectures on the Perception, Motion, and Generation of Ideas», 1746) и «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» («Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations», 1749).

<sup>4</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [I, III, 3] // Указ. изд. Т. 1. С. 116.

понятии добра. С одной стороны, добро и зло вообще — это характеристика вещей в их отношении к удовольствию и страданию человека<sup>1</sup>. Добро и зло в *моральном* смысле заключаются в «согласии или несогласии наших сознательных действий с некоторым законом»<sup>2</sup>. Критерием добра и зла вообще являются внутренние (врожденные) склонности человека, критерием моральных добра и зла — извне данный закон. Награду и наказание тоже можно рассматривать как добро и зло вообще, т.е. в терминах удовольствия и страдания. Но это уже другая реальность — сознательно регулируемая, сознательно избираемая, являющаяся предметом основательного, основанного на принципах суждения. И именно она, как мы ниже увидим, соответствует определению морали. Эта двойственность в понимании добра и зла Локком никак не разъясняется. Время теоретической озабоченности этой «разно-смысленностью» добра и зла еще не наступило. Но в разных трактовках Локком добра и зла можно увидеть и отражение различных сфер человеческого опыта. В качестве удовольствия и страдания добро и зло соотносятся с потребностями и ожиданиями индивида; в качестве исполненности или неисполненности закона — с установлениями законодателя.

Критика нативизма была призвана показать, что мораль не дана человеку ни его собственной природой, ни в откровении; каждый человек сам обретает и осваивает моральный закон, и это оказывается возможным благодаря его разуму и способности познания, открытости и активности его духа. Отрицание Локком врожденности идей и принципов, не вело к отрицанию универсальности морального закона<sup>3</sup>, если не понимать под универсальностью моральных норм их общераспространенность или общепризнанность. Но критика нативизма позволила Локку решить важную для него задачу определения источников морали, точнее моральных идей. Отталкиваясь от локковской критики нативизма, можно

<sup>1</sup> Там же [II, XX, 2]. С. 280.

<sup>2</sup> Там же [II, XXVIII, 5]. С.405.

<sup>3</sup> Ср. Нарский И.С. Джон Локк и его теоретическая система // Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Указ. изд. Т. 1. С. 27.

выделить следующие основные источники моральных идей. Это, во-первых, Бог, давший подлинный и высший критерий добродетели; во-вторых, опыт человека в разнообразных его проявлениях, осваивая который человек познает, что содействует его счастью; в-третьих, природа человека, в которой изначально заложено стремление человека к счастью. В определении этих источников — важный позитивный этический смысл критики Локком теории врожденных идей и практических принципов.

Локк не отрицает, что многое, существующее в опыте, воспринимается людьми как данное изначально, от природы. Но это имеет простое психологическое объяснение. Люди нередко не отдают себе отчета в том, как сформировались максимы, которые они осознают в своем уме в качестве врожденных. Не замечая роли воспитания, воздействия опыта или обычая, они воспринимают их как врожденные<sup>1</sup>. Локк стремился преодолеть это недоразумение (или этот предрассудок) посредством критики нативизма, а также с помощью прояснения действительного содержания морального опыта.

---

<sup>1</sup> См. Там же [I, 3, 23–25]. С. 132–135.

## *Моральные законы*

Основное определение, которое Локк дает морали, заключается в следующем: мораль состоит в отношении сознательных действий людей к правилам (законам), и оценка действий зависит от их соответствия правилам<sup>1</sup>. В том, что Локк в трактовке морали большое значение придает законам, принято видеть влияние Томаса Гоббса<sup>2</sup>. Отношение действий к правилам Локк называет «моральным отношением». Это особого рода отношения. Они отличаются от «установленных отношений», т.е. таких, в которые люди вступают как носители определенных статусов, например, генерала или гражданина (горожанина), или патрона и клиента, или диктатора, или констебля. Моральные отношения отличаются также и от «естественных отношений», какие связывают, например, родственников; естественные отношения не подлежат произвольному изменению, они сохраняются столь долго, сколь живы включенные в них индивиды. Значение моральных отношений заключается в том, что на их основе, т.е. соотнося действия с правилами, мы можем оценивать действия.

Указывая, что мораль — это сфера соотношения действий и правил (законов), Локк не говорит, какие поступки моральны по содержанию. Благодаря замечаниям Локка относительно того, что моральный закон в законченном виде дан в Священном Писании и Христос своей жизнью его в совершенстве продемонстрировал, у нас есть представление о понимании философом содержания морали. Однако теоретически это содержание Локком не вводится и не обосновывается. Единственным теоретическим критерием моральности поступков у Локка является их соотносительность с законами. На основании этого можно предположить, что действия для Локка сами по себе не являются моральными или неморальными; таковыми они оказываются благодаря взгляду человека, соотносящего их с законами.

---

<sup>1</sup> Там же [II, XXVIII, 4; 14]. С. 404, 410.

<sup>2</sup> См. Иодль Ф. Указ. изд. Т. 1. С. 116; Виноградов Н.Д. Философия Давида Юма. Ч. II. Этика Давида Юма. М.: Типография Императорского Московского Университета, 1911. С. 95.

Соотнесение действий с законами производится благодаря разуму, т.е. свободно, а не по необходимости. Самим фактом существования законов утверждается и порядок принуждения, т.е. расклад наград и наказаний. Закон без установленных вместе с ним санкций (поощрений и наказаний) не имеет смысла; закон становится действенным, лишь если к нему присоединить эффективные инструменты, посредством которых людей можно заставить исполнять закон. «Моральные законы, — отмечает он, — являются уздой и сдерживающей силой необузданных желаний, они могут быть таковыми только при помощи наград и наказаний, перевешивающих удовольствие, которого ожидают от нарушения закона»<sup>1</sup>. Награда и наказание — это благо (добро) и зло, которые обусловлены исполнением или нарушением закона.

Локк выделяет три рода правил, или законов. Это а) законы божественные, б) законы гражданские и в) законы общественного мнения, или доброго имени (т.е. репутации). По названиям этих законов понятно, что они различаются по источнику, или авторитету, их устанавливающему. Однако различия между ними определяются еще и «видами принуждения, или наградами и наказаниями»<sup>2</sup>. Эти три вида законов явились расширительной конкретизацией того, что в раннем произведении Локка охватывалось понятием «закон природы».

Это раннее произведение, Локком не публиковавшееся, представляло собой наброски его лекций в начале 1760-х годов. Рукопись долгое время хранилась в основной библиотеке Оксфордского университета и была опубликована почти двести лет спустя под названием, данным редактором публикации, — «Опыты о законе природы». В ней Локк размышляет над проблемами, получившими впоследствии развитие в «Опыте о человеческом разумении». Однако в отличие от главного локковского произведения в «Опытах о законе природы» этические проблемы представляют основной предмет его внимания; ему не было надобности соотносить их с гносеологическими вопросами и вопросами философии сознания. Здесь в этических рассуждениях нет

<sup>1</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [I, III, 13]. С. 125.

<sup>2</sup> Там же [II, XXVIII, 6]. С. 405.

той степени утонченности и последовательности, что читатель находит в «Опыте о человеческом разумении», но они изложены более ясно и просто. Сохранив в основном принципиальные установки своего исследования человеческих отношений и морали, Локк отошел от самого концепта естественного закона (закона природы), и в «Опыте» уже фактически не прибегает к нему. Так что в общем разработка концепции закона природы не была доведена Локком до конца. В одних случаях закон природы сопоставляется с божественным законом, в других — отождествляется; в третьих, он рассматривается как основание гражданских законов<sup>1</sup>.

*Божественный закон* устанавливается Богом и задает меру греха и исполнения долга. «Сравнивая свои действия с этим законом, люди судят о наиболее важном *моральном добре* или *зле* их...»<sup>2</sup> У людей есть два пути для его освоения: «свет природы» или «голос откровения».

*Гражданский закон* устанавливается государством. Им утверждается сила государства по отношению к своим гражданам. Этим законом задается «мерило преступления и невиновности» по отношению к устанавливающей его власти, «которая есть сила государства (commonwealth), обязанного охранять жизнь, свободу и имущество людей, живущих по его законам, и имеющего власть отнимать жизнь, свободу и имущество у неповинующегося в виде наказания за нарушение этого закона»<sup>3</sup>.

Наконец, *закон мнения, или репутации*, который Локк также называет «философским законом», дает мерило добродетели и порока. Этот закон, точнее, охватываемая им практика, неоднозначны. С одной стороны, сами слова «добродетель» и «порок», хотя в обиходе они обозначают лишь правильное и неправильное, указывают в конечном счете на то, что задается Богом. С другой — у различных народов и в различных племенах, в обществах и отдельных группах встречаются разительно отличающиеся друг от друга представления о добродетели и пороке; и объединяет их лишь то, что они обознача-

<sup>1</sup> См. Локк Дж. Опыты о законе природы [VI] Указ. изд. С. 36–40.

<sup>2</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 8] // Указ. изд. Т. 1. С. 406.

<sup>3</sup> Там же [II, XXVIII, 9].

ют соответствие и несоответствие общественным установлениям. Люди могут различаться в понимании того, что именно воспринимается ими как добродетель или порок, но у всех и всегда добродетель — это то, что одобряется как правильное, а порок — то, что осуждается как неправильное, и в той мере, в какой это так, закон мнения, или репутации оказывается совпадающим с божественным законом. Локк тонко обрисовывает механизм складывания законов мнения, или репутации. Соединяясь в сообщества, люди, говорит Локк, отказываются от своего права распоряжаться своей силой, однако они сохраняют свое право иметь собственное мнение о действиях людей, высказывая им одобрение или осуждение. На основе высказывающихся людьми оценок, т.е. в опыте взаимодействия и общения, складываются представления о правильном и неправильном, что и называется добродетелью и пороком. Здесь явно нет ни законодателя как такового, ни приставов, следящих за исполнением законов; законы устанавливаются и их действенность гарантируется некоей «невидимой рукой». В уяснении возможности такого общественно-го механизма Локку принадлежит несомненная заслуга. Правда, Локк описывает этот механизм слишком общими штрихами, и рисуемая им картина складывания общественных нравов не лишена противоречий. Так, Локк, с одной стороны, говорит о том, что люди поощряют «уважением и добрым мнением то, в чем каждый находит свою выгоду» и порицают противоположное<sup>1</sup>, а понимание человеком выгоды предопределено изначальным стремлением к счастью, которым каждый обладает от природы, — а с другой стороны, в разных странах и у разных народов представления о добродетели и пороке отличны, порой значительно, и это обусловлено различием мнений, систем воспитания и общественного опыта людей. Противоречие между этими двумя факторами представлений людей о добродетели и пороке Локком никак не разрешается.

Закон общественного мнения, или репутации ближе всего к тому пониманию морали, которое сложилось в европейской философии

<sup>1</sup> Там же [II, XXVIII, 11]. С. 408.

в следующем столетии. Однако примем во внимание сохранявшуюся во времена Локка и у самого Локка широту в понимании того, что называлось моралью. Ведь не случайно у раннего Локка понятие закона природы, через которое была выражена моральная проблематика, включало в себя все три закона или во всяком случае было непосредственно и тесно сопряжено с каждым из них. И в «Опыте» Локк указывает на то, что «эти три закона являются правилами морального добра и зла»<sup>1</sup>. На уровне закона общественного мнения, или репутации мораль предстает как сфера правильного и неправильного, одобряемого (похвального) и осуждаемого (предосудительного). Но мораль же не сводится к этим явлениям. Характерно, что «пробным камнем подлинной морали (*moral rectitude*)»<sup>2</sup> Локк называл божественный закон. Закон общественного мнения регулирует отношения человека с другими людьми, гражданский закон — с другими людьми как объединенными в политическое сообщество. Божественный закон задает объективную высшую меру должного и недопустимого. В случае с законом общественного мнения Локк говорит, что он устанавливается на основе скрытого и молчаливого *согласия частных лиц*. В сравнении с законом общественного мнения божественный закон безусловен.

В дифференцированном представлении Локком моральных законов пробивалась тенденция, характерная для новоевропейской философии и знаменовавшая направленность философской мысли

<sup>1</sup> Там же [II, XXVIII, 12]. С. 409.

<sup>2</sup> Там же [II, XXVIII, 8]. С. 406. Как говорилось, строго философское понятие морали только складывается на протяжении Нового времени. То, что в русском переводе дано словом «нравственность» и производными от него, нередко в английском оригинале обозначено как *rectitude* (прямота, правота, правильность), восходящее к лат. *rectitudo* (прямота) от *rectus* (прямой). «*Rectitude*» переводится также и как «правильность» и «справедливость», причем словом «правильность» переводится «*rectitude*» как таковое, а словом «справедливость» — словосочетание «*moral rectitude*». Противоположным у Локка понятием «*rectitude*» выступает то «*obliquity*» (уклонение, искривление), то «*gravity*» (испорченность, порочность) которые в русском переводе даются, соответственно, как «несправедливость» и «неправильное» или «испорченное» и «порочное». Иными словами, *rectitude* — это характеристика, которая также только обретает свою этическую спецификацию. Однако в дальнейшем развитии моральной философии это понятие не получило специального развития, будучи замещенным этимологически родственным ему понятием «*right*», также все еще не поддающимся в морально-философском контексте адекватному русскому переводу.



на спецификацию морали. В особенности это сказалось в понимании источника закона общественного мнения: его устанавливают люди, «не имеющие достаточной силы для обеспечения закона»<sup>1</sup>. В такой характеристике общественной морали (а по сути дела речь здесь идет именно об этом) выделено существенное в свете перспективы новоевропейского развития моральной философии качество морали: она дает сообществу возможность воздействовать на поведение людей, не прибегая к физическому принуждению. Благодаря морали люди безвластные и в этом смысле не имеющие силу обретают силу и власть воздействовать на поведение равных себе — с помощью идеальных средств: похвалы и порицания. Эта идея характерна для новоевропейской моральной философии; она встречается в разных формах у Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Д. Дидро и Ж.-Ж. Руссо. Однако Локк выразил ее в наиболее законченной для Просвещения форме. Ее дальнейшее развитие, например, Шарлем Фурье, Максом Штирнером и, конечно, Фридрихом Ницше принимало формы, критические и оппозиционные по отношению к самой идее морали.

О всех законах Локк говорит, что они в конечном счете отражают то, «в чем каждый находит свою выгоду»<sup>2</sup>. Однако было бы неправильно понимать Локка так, что для него мораль — это лишь способ гармонизации индивидуальных и общественных, частных и общих интересов и создание условий для того, чтобы человек добивался своей выгоды без ущерба для общего блага. Эта мысль содержится в учении Локка; и она станет одной из основополагающих в этике утилитаризма и в социальной философии либерализма. Однако Локк вводит и другой критерий оценки поступков человека, помимо выгоды. В «Опытах...» он был выражен следующим образом: «Моральность действия не зависит от пользы, но польза является результатом моральности»<sup>3</sup>. В «Опыте» этот иной критерий морали развивается Локком на основе учения о свободе и счастье человека и связан с тем, что среди комментаторов получило наименование «этического гедонизма» Локка.

<sup>1</sup> Там же [II, XXVIII, 12], С. 408–409.

<sup>2</sup> Там же [II, XXVIII, 11], С. 408.

<sup>3</sup> Локк Дж. Опыты о законе природы [VIII] // Указ. изд. С. 53.

## *Учение о свободе и счастье. Проблема морального субъекта*

Соотнесением с правилами, или законами Локк задает мораль в узком смысле слова<sup>1</sup>. Не прибегая к словам «мораль» или «этика», Локк излагает свое учение о свободе, соединяя понятие свободы с понятием счастья, или высшего блага и анализируя поведение человека, с точки зрения его соответствия или несоответствия высшему благу. Все это — проблемы из традиционного списка этики, как она известна со времен Аристотеля. Если принять во внимание вышеприведенное определение этики из заключительной главы «Опыта...», станет ясно, что рассмотрение этих проблем в качестве этических не противоречит логике трактата. Заслуживает внимания и то, техническое, на первый взгляд, обстоятельство, что глава XXI, второй книги, название которой — «Of Power» — в русском переводе гласит: «О силе» (с добавлением переводчика: «и способностях»), и которая посвящена проблемам свободы (и свободы воли), мотивации и основаниям правильного поведения, счастья, личного совершенства, — является самой крупной в трактате, на треть превышая самую большую из остальных глав. Таким образом нашло выражение намерение Локка при написании «Опыта...» разрешить именно ключевые морально-философские проблемы.

В этой центральной главе трактата мораль предстает как сфера свободного самоопределения человека в отношении счастья и совершенства как высшего блага. Это самоопределение оказывается возможным благодаря двум силам-способностям человеческого ума (*mind*) — *разуму* (*reason*) и *воле*, с помощью которых человек мыслит и действует. В этой возможности и обнаруживается свобода: «[Н]е может быть свободы там, где нет мысли, нет хотения, нет воли; но мысль может быть, может быть воля, может быть хотение там, где нет свободы»<sup>2</sup>. Свобода, таким образом, предстает как возможность *выбора*, который определяется умом.

---

<sup>1</sup> Йодль ограничивается только этим аспектом в учении Локка о морали. См. Йодль Ф. Указ. изд. С. 111–118.

<sup>2</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXI, 9] // Указ. изд. Т.1. С. 289.

Этот тезис, тесно связанный с учением Локка о сознании, значим для понимания другого его существенного положения — о том, что человеческая воля не свободна, или что свобода не присуща воле. Воля не свободна потому, что она является силой ума и она всегда обусловлена в своих усилиях умом; воля есть инструмент реализации решений ума — это «сила ума направлять деятельные способности человека»<sup>1</sup>. Так что свобода, присуща самому действующему субъекту, а не отдельной его способности, и как таковая свобода не может принадлежать воле как другой силе ума<sup>2</sup>.

Поскольку свобода покоится на возможности выбора и является способностью ума, ее применение зависит от того, насколько глубоко человек проникает в познание своих способностей и главных интересов. В отличие от познания природы, которое принципиально ограничено, познание человека и человеческих отношений под силу человеку. Это приводит Локка к парадоксальному выводу о том, что при том, что «философию природы нельзя сделать наукой», «вопросы этики суть настоящая наука, и они составляют задачу человеческого рода вообще»<sup>3</sup>. С этим связано то положительное значение, которое Локк придавал образованию и воспитанию, в частности, христианскому воспитанию, что получило достаточное освещение не только в «Опыте», но и в «Мыслях о воспитании» и многочисленных письмах Локка<sup>4</sup>.

Свобода не является свойством не только воли, но и *хотения* (will-ing), или воли в ее практической применении: человек может добровольно совершать некие действия, однако эти действия не будут свободны в условиях, когда нет реальной возможности выбора,

<sup>1</sup> Там же [II, XXI, 29]. С. 300.

<sup>2</sup> Там же [II, XXI, 15]. С. 292. Существующий русский перевод заключительной фразы §15, а также первой фразы §21 нуждается в уточнении: речь у Локка идет не о «действующей силе», а именно о действующем субъекте, или агенте (agent). Из принятого русского перевода §21 следует, что человек и есть «действующая сила», а не существо, обладающее действующей силой. Для Локка принципиально было провести мысль, что именно человек свободен, а не отдельная его способность, пусть даже такая, как воля.

<sup>3</sup> Там же [IV, 12, 10–11] // Указ. изд. Т. 2. С. 124–125.

<sup>4</sup> См. Snook I. A. John Locke's Moral Theory of Education // Educational Theory, 1976. Vol. 20. P. 364–376; Yolton J. W. Locke – education for virtue // Philosophers on Education: Historical Perspectives / Ed. by A.O. Rorty. Oxford: Routledge, 1998. P. 173–189.

в этом смысле они будут *необходимы*, и, значит, даже контрадикторно не иметь отношения к свободе, поскольку «произвольность противоположна непроизвольности, а не необходимости»<sup>1</sup>. Свобода не относится к хотению, потому что не во власти человека хотеть или не хотеть; но человек свободен действовать так или иначе или не действовать вовсе<sup>2</sup>.

Решения ума определяются переживанием человеком своего состояния. Удовлетворенность рождает покой, неудовлетворенность — *беспокойство*. Покой никак не тревожит ум и, соответственно, не побуждает его к решениям. Так что, утверждает Локк, «ничто, кроме беспокойства, не побуждает нас к перемене состояния или к новому действию»<sup>3</sup>. Поскольку беспокойство переживается из-за «недостатка некоторого отсутствующего блага»<sup>4</sup>, то можно сказать, что, воля определяется *желанием*. В отличие от взгляда на мотив как на стремление человека к благу, Локк считает, что ведущим мотивом человеческих действий является стремление избавиться от страдания; это стремление всегда переживается как желание недостающего блага. Однако если недостающее благо не осознается в качестве недостатка, в нем нет потребности, и оно никак не влияет на решения ума. Исходя из этого, Локк объясняет известную сентенцию Овидия: «Благое вижу, хвалю — но к дурному влекусь». Человек действительно может знать, в чем заключается благо и добродетель, но до тех пор, пока благо и добродетель не стали его действительной потребностью, пока он не ощутил беспокойства от их отсутствия, не они будут направлять его волю и мотивировать его действия, а реальное беспокойство из-за отсутствия

<sup>1</sup> Там же [II, XXI, 10] // Указ. изд. Т. 2. С. 290.

<sup>2</sup> Следует обратить внимание, что русским словом «хотение» передается английское слово «willing», а глаголом «хотеть» переводится английский глагол «will». Как видим, английское слово и этимологически, и семантически, и просто морфологически совершенно близко слову «will» (воля), — в отличие от русского слова «хотение», семантически более близкому слову «желание». У Локка речь идет не о хотении-желании, а о хотении-произволении, т.е. устремленности, решимости, и свобода заключается в совершении или не совершении действия в соответствии с наличным хотением.

<sup>3</sup> Там же [II, XXI, 29]. С. 300.

<sup>4</sup> Там же [II, XXI, 31]. С. 301.

того, что человек признает для себя насущным. Это касается побуждений человека как к богатству и благополучию, так и к высшему благу и добродетели. Так что и в учении о мотивации Локк проводит свою общеметодологическую установку: реальный опыт человека, практический и интеллектуальный, определяет его решения. Впрочем, как в теории познания источником идей являются внешние чувственные впечатления и внутренняя рефлексия по поводу полученных внешних впечатлений, так и в теории мотивации Локк допускает наряду с естественными потребностями и приобретенными привычками еще один фактор определения воли. Высшее благо и добродетель не оказывают влияния на выбор человека, не будучи частью его представления о счастье. Размышления о высшем благе могут приблизить уму образ высшего блага, дать почувствовать его вкус и возбудить некое желание. Тогда отсутствие высшего блага будет восприниматься как основание для беспокойства. «Таким образом, — говорит Локк, — в нашей власти посредством должного рассмотрения и изучения предложенного нам блага возбудить в себе желание, надлежащим образом соответствующее ценности этого блага, вследствие чего в свою очередь и на своем месте оно может воздействовать на волю и стать предметом стремлений»<sup>1</sup>.

Учение Локка о мотивации и роли в ней беспокойства, обусловленного пониманием недостатка или отсутствия насущного, свидетельствует о весомом гедонистическом элементе в его концепции поведения человека. Стоит еще раз вспомнить указание Локка о том, что природа вложила в человека изначальное стремление к счастью, а также его общее определение добра и зла, и соотносить это с его пониманием беспокойства как действительного побудительного основания воли, чтобы понять значительность гедонистического элемента в локковской схеме мотивации. Теоретический гедонизм<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Там же [II, XXI, 46]. С. 312–313.

<sup>2</sup> Тексты Локка не дают никаких оснований подводить под гедонизм его неразвитое моральное (нормативно-этическое) учение. Как это нередко встречается в истории этики, теоретический гедонизм (в объяснении морали и природы человека) не находит продолжения в его учении о цели человеческой жизни, высшем благе или добродетели.

нашел выражение не только в теории мотивации, но и в трактовке действенности законов, исполняя которые люди стремятся в конечном счете обеспечить собственное счастье и избежать несчастья<sup>1</sup>.

В этой способности ума воздействовать на желания и, соответственно, в волеи проявляется свобода интеллектуального самоопределения человека, и сам человек обнаруживает себя в способности быть свободным в качестве морального субъекта (агента). В том, что решения человека побуждаются его собственными суждениями, проявляется не ограничение и уменьшение свободы, а ее возвышение и совершенствование; в этом состоит благо, польза и цель свободы. И наоборот, недостаток такой свободы обрекает человека на несчастье и рабство. Свобода в собственном смысле слова и проявляется в обращении человека к высшему благу. Если свобода не выражается в руководствовании разумом, то глупцов, сумасшедших и идиотов следует признать действительно свободными людьми; но, очевидно, что ради такой свободы никто не предпочтет сойти с ума. Такой спецификацией способности ума воздействовать на хотение Локк отступает от первоначально заявленной несвободы хотения. Теперь получается, что «в большинстве случаев человек не свободен воздержаться от акта воли... Но все-таки есть случай, в котором человек свободен в отношении воли, — это выбор отдаленного блага как цели, которую должно преследовать»<sup>2</sup>. Однако каковы интеллектуальные или психологические возможности такого «случая», Локк не разъясняет.

Все люди, указывает Локк, стремятся к счастью, однако они по-разному понимают его, а некоторые предпочитают то, что в конечном счете оборачивается злом для них самих или для других. И это в основном из-за того, что люди руководствуются ложными суждениями в своем представлении о счастье или неправильными впечатлениями о вещах, рассматриваемых в качестве источника блага и зла.

<sup>1</sup> Об этическом гедонизме Локка см. Driscoll E.A. The Influence of Gassendi on Locke's Hedonism // International Philosophical Quarterly, Vol. 12 (1972). P. 91–94; Kraus P. Locke's Negative Hedonism // Locke Newsletter. Vol. 15 (1984). P. 53–55; Spellman W. M. John Locke and the Problem of Depravity. Oxford: Clarendon Press, 1988. P. 117–119.

<sup>2</sup> Там же [II, XXI, 56]. С. 320.

В соотношении с счастьем Локк уточняет и понятие свободы. Если в начале рассуждения она определялась как способность ума выбирать мысли и действия, и это было формальным определением свободы, то сейчас понятие свободы уточняется содержательно: «Как высшее совершенство разумного существа состоит в тщательных и постоянных поисках истинного и прочного счастья, точно так же наша забота о самих себе, о том, чтобы не принять мнимое счастье за действительное, есть необходимая основа нашей свободы»<sup>1</sup>. Постоянно исследовать свои желания и соотносить их с высшим благом вполне во власти человека, он может это делать, и в этом состоит его *долг*. Но для этого необходимо научиться управлять своими страстями. Настойчивой ориентацией ума на совершенство и счастье человек определяется к универсальному и освобождается от партикулярного.

\*\*\*

Рассмотрение основных этических «разделов» «Опыта о человеческом разумении» Локка позволяет сделать два вывода. Один касается самого локковского трактата и, шире, системы его философии, насколько она нашла в нем отражение. Как бы ни был Локк озадачен прояснением условий чистоты человеческого мышления, т.е. гносеологическим исследованием, этические задачи, озвучивавшиеся им как в частных письмах, так и в самом трактате, несомненно, были для него актуальными на протяжении всего рассуждения, их решение не только органично вплетено в гносеологические выводы, но и составляет их неотъемлемую часть. В этом смысле этические «разделы» — не ответвления локковской мысли, не прибавления к основному рассуждению и не иллюстрация их; они — насущный предмет его философствования, и этим определяется внутренняя цельность, если не сказать, систематичность этической линии трактата. В этом плане локковский «Опыт о человеческом разумении» имеет лишь один, но весьма значительный прецедент,

---

<sup>1</sup> Там же [II, XXI, 51]. С. 316.

а именно, «Этику» Б. Спинозы. Противоположные по названиям, они чрезвычайно близки по замыслу — понять возможность свободы и счастья человека через анализ условий его подлинного существования как природного и общественного существа. Благодаря тому, что Спиноза большее внимание уделил исследованию страстей, может сложиться впечатление, что этическая компонента его трактата вполне оправдывает его название. Однако если не подверстывать его психологию по этику, то удельный вес этических «разделов» в обоих трактатах будет примерно одинаковым. В этом смысле Локк, позднейший из великих мыслителей XVII века, лишь кажется предтечей века XVIII; как моральный философ он — целиком сын своего века.

Другой вывод касается места Локка в истории собственно моральной философии. В историях философии значение Локка и его влияние на последующую философскую мысль обычно связывают с его теорией познания — с сенсуализмом и критикой врожденных идей. Фаулер отмечал на этот счет в 1880 г.: «Чтобы проследить влияние Локка на последующую мысль, необходимо написать историю философии от него и до наших дней. Найдется немного авторов, писавших на строго философские темы в Англии, Франции или Германии на протяжении последних почти двух веков, которые бы ни цитировали одобрительно локковский «Опыт» или ни воздавали ему должное хотя бы как объекту для собственных возражений»<sup>1</sup>. В истории этики значение Локка также в основном сводится к тому, какое влияние его гносеологические идеи оказали на развитие этических идей, и здесь его особенное влияние прослеживается в отношении этического сентиментализма, зачинатель которого, Э.Э. Купер, III лорд Шафтсбери был воспитанником Локка. Однако при том, что теория идей Локка оказала влияние на моральную гносеологию Шафтсбери и Хатчесона, это влияние не было однозначным. Восприняв в целом локковское понятие идеи, его концепцию внутреннего чувства, теории морального чувства по сути отказались от критики врож-

---

<sup>1</sup> Fowler Th. Locke. P. 194.



денных практических принципов Локка, признав существование врожденного морального чувства. При том, что у Шафтсбери было много общего с Локком в понимании человека, он прямо высказывал свое неодобрение отказом Локка от врожденности идеи Бога и чувства добродетели (правильного и неправильного)<sup>1</sup>. Этическое же наследие Локка в перспективе развития моральной философии к Иммануилу Канту во внимание фактически не берется.

Чтобы по достоинству оценить вклад Локка, необходимо сместить историко-философскую перспективу. Локк не укладывается в ту доминирующую тенденцию новоевропейской философии, которая была сориентирована на построение концепции универсальной, абсолютной и автономной морали (кембриджские платоники — сентиментализм, интеллектуализм — Кант). Локк принадлежит иной традиции, идущей от Томаса Гоббса к Джереми Бентаму, в которой предметом преимущественного внимания были общественные формы морали, способы организации индивидуального поведения и социально (коммуникативно) ориентированная индивидуальная самодетерминация. В этом ключе и следует рассматривать этические взгляды Локка, принимая во внимание, что он, во-первых, одним из первых предложил понимание морали как совокупности правил, причем, во-вторых, правил, различающихся по способу задания и характеру санкционирования, в-третьих, показал механизм формирования правил, не имеющих законодателя, отличного от исполнителей, в-четвертых, объяснил возможность конструктивного сопряжения ценностей разного рода, в первую очередь, добродетели и пользы (которые традиционно мыслились противоположными). Некоторые из этих идей и подходов получили отклик в англо-шотландской моральной философии следующего века, а в полной мере были развиты в утилитаризме.

---

<sup>1</sup> См. Stephen L. Op. cit. (II. 24); Spellman W.M. Op. cit. P. 185 и сл.

---

## «СОЛИЛОКВИЯ» ШАФТСБЕРИ: УСТРОЕНИЕ МОРАЛЬНОГО СУБЪЕКТА<sup>1</sup>

---

Название третьего трактата в трехтомном собрании трактатов Шафтсбери<sup>2</sup> «Характеристики людей, нравов, мнений и времен» — «Солилоквия, или Совет автору» — составное и как таковое не может не оставлять впечатления внутреннего смыслового напряжения. В самом деле, если *солилоквия*, то есть разговор с самим собой, то почему «Совет автору», а если все-таки *совет автору*, то к чему «Солилоквия»? В *солилоквии* Шафтсбери усматривает наилучший путь познания себя — иначе как через самопознание себя не узнать. Но зачем же он решается на *совет*, которым настойчиво пытается склонить авторов к солилоквии, тем более что давать советы счита-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена на основе доклада «Shaftesbury's "Soliloquy": the Construction of Moral Subjectivity», представленного на международной конференции «"New Ages, New Opinions": Shaftesbury in his World and Today», приуроченной к 300-летию со дня смерти Шафтсбери (Университет им. Фридриха Александра, Эрланген-Нюрнберг, Германия, 30.08–01.09.2012). Опубликовано: Этическая мысль. Вып. 13 / Отв. ред. А. А. Гусейнов. М.: ИФРАН, 2013. С. 151–174.

<sup>2</sup> Титул Энтони Эшли Купера – Лорд Шафтсбери дается здесь в уточненном написании. К стати говоря, со времен Н. М. Карамзина имя титула писалось через «а». Появление в середине прошлого века «е» в качестве второй буквы, закрепленное в издании сборника трудов Шафтсбери 1975 года (Шафтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал. В. Михайлова. М.: Искусство, 1975), следует считать досадным недоразумением. Я благодарен за это уточнение Сэру Николасу Эшли-Куперу XII Лорду Шафтсбери и ряду участников вышеуказанной конференции. См. также: Jones D. Everyman's English Pronouncing Dictionary. 11th ed. L.: J.M. Dent & Sons Ltd; N.Y.: E.P. Dutton & Co. Inc., 1958. P. 424.

ет делом совсем неблагоприятным, а о том типе авторов, которые нуждаются в солилоквии в первую очередь и, соответственно, призываются основательно взяться за это ментальное упражнение, он попутно своему рассуждению высказывается без особенного снисхождения, насмешливо, а порой даже с глубокой иронией?

Было бы опрометчиво видеть в этой «непоследовательности» Шафтсбери проявление заведенного им стиля философствования — избегать системности, убийственной, как он считал, для философии, стремиться к легкости и доступности высказываемых суждений, предпочитать фундаментальности идей живость и остроумие мыслительных ассоциаций. Метод солилоквии и жанр совета автору (солилоквия может включать совет — но это совет самому себе; совет автору предлагается извне, он никак не вплетается в беседу с самим собой) только кажутся концептуально не пересекающимися. В рамках шафтсбериевского рассуждения как в «Солилоквии», так и в более широком контексте «Характеристик» они оказываются, как это ни странно звучит, дополняющими друг друга. Эта взаимная комплементарность не очевидна и нуждается в специальном объяснении.

Важность этого объяснения диктуется не столько интересом прояснения дискурсивного сюжета и композиции «Солилоквии», сколько актуальностью просматриваемой в «Солилоквии» теоретической проблематики — *устройства морального субъекта* — и неоднозначностью этого процесса. В терминах, уже знакомых раннему Просвещению и отчасти используемых самим Шафтсбери, эту проблематику можно выразить следующим образом: как возможна личность, в частности, в качестве субъекта морали, каковы факторы и составляющие процесса ее становления и актуализации? Представляя метод солилоквии в приложении к «людям вообще», Шафтсбери озабочен тем, чтобы применить его в первую очередь к авторам, поскольку их ситуация в наименьшей степени терпит отсрочки<sup>1</sup>. Но при этом, как мы увидим, то, что Шафтсбери говорит об авторах, условиях их существования и деятельности в качестве авторов, в известной мере

---

<sup>1</sup> Шафтсбери. Солилоквия, или Совет автору // Шафтсбери. Указ. изд. С. 354 (далее при цитировании этого произведения и ссылках на него соответствующие страницы указываются непосредственно в тексте в круглых скобках).

поддается экстраполяции и на моральную практику вообще — практику формирования морального субъекта, реализующуюся главным образом, как это можно *прямо* видеть у Шафтсбери, посредством солилоквии, но также — и это я вычитываю у Шафтсбери *косвенно* — не только через солилоквию, а то и помимо нее.

Следует отметить, что термин «субъект» — не входит в активный лексикон Шафтсбери<sup>1</sup>. Да и вообще этот термин не принят в англоязычной философии так, как в континентальной, где под субъектом понимается не только некое начало, противоположное в гносеологическом плане объекту, но и деятельное, личностное начало, синоним личности, самости. Шафтсбери фактически не пользуется термином «агент» («agent»), получившем достаточное распространение в моральной философии уже к середине XVIII века. В данной статье использование этого термина при обсуждении Шафтсбери — дань отечественной традиции рассмотрения этого круга проблем; у самого Шафтсбери же релевантными терминами являются «Я» («self»<sup>2</sup>), иногда «личность» («person»). По сути же субъектность, личностность, или самость для Шафтсбери выражаются в понятных и ожидаемых характеристиках: суверенность мотивов, самостоятельность решений, рефлексивность, понимание себя, самообладание. Смысл своего обращения к читателю он видит именно в способствовании тому, чтобы тот «обрел свою волю и ненарушимую решительность, с помощью которых всегда будет знать, где искать самого себя, всегда

---

<sup>1</sup> Имеется в виду «субъект» в значении личности, действующего лица. В этом значении это слово употребляется по крайней мере однажды в записной книжке, относящейся к 1699 году. Обсуждая проблему энтузиазма, Шафтсбери задается вопросом: «Истинен ли мой субъект или он представляет собой фикцию?» (Цит. по: Brunch L. *Rituals of Spontaneity: Sentiment and Secularism from Free Prayer to Wordsworth*. Waco, Tx.: Baylor U.P., 2006. P. 258). Как правило же, это слово употребляется Шафтсбери в первом, из обычно приводимых в словарях значениях: «предмет» (мысли, рассуждения).

<sup>2</sup> В русском переводе этого трактата Шафтсбери английское «Self» переводится как местоимением «Я», так и существительным «самость». В русском философском языке эти понятия, как бы близки они ни были, не тождественны, чтобы их употреблять синонимично, причем в переводе текста, в котором используется один термин. Это вдвойне неточно, когда в рамках одного абзаца слово «self» переводится и как «Я», и как «самость». Исходя из этого, я употребляю везде слово «Я», внося, где нужно, коррекции в перевод, выполненный, в целом добротной, Ал. В. Михайловым.

будет уверен в своих собственных взглядах и замыслах, а что касается его желаний, мнений и склонностей, сегодня — за это можно будет поручиться — будет тем же, что вчера, а завтра будет тем же, что сегодня» (352–353). Как моральные эти качества проявляются в сознательном расположении личности к добродетели, в которой только и возможно стяжание заслуги.

Трактат Шафтсбери тематически достаточно мозаичен. И по содержанию, и по форме его представления он созвучен названию трехтомника: здесь характеризуются и люди, и нравы, и мнения, и времена; в значительной степени — под углом зрения рассмотрения литературы, ее состояния в различные эпохи, положения автора, его отношений с публикой и критикой и т.д. Но эти характеристики, помимо собственно литературно-критических наблюдений, содержат немало обобщений, прямых и косвенных, касающихся нравов и морали — того, что является предметом преимущественного интереса Шафтсбери. В другом трактате, «Мысли о разном», Шафтсбери так и представляет свою работу в «Солилоквии», говоря о себе в третьем лице: «Он [автор трактата] стремится дать совет автору и отшлифовать стиль, но его цель — исправление нравов (Manners) и упорядочение жизни. Он подражает солилоквии, стремясь как будто бы только взглянуть на себя критически, и это оказывается для него поводом вовлечь и других в свое начинание»<sup>1</sup>.

Благодаря солилоквии в дело исправления нравов и упорядочения жизни может включиться каждый способный к саморефлексии человек; — нужно только прислушаться к совету нашего автора.

---

<sup>1</sup> Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections // Shaftesbury. Characteristicks of Men. Manners, Opinions, Times*. Indianapolis: Liberty Fund, 2001. Vol. III. P. 114.

## Солилоквия

Названием трактата — в его основной части: «Солилоквия» — Шафтсбери продолжал определенную литературную традицию. Считается, что термин «soliloquium» ввел в обиход Аврелий Августин<sup>1</sup>. Так называются и два небольших диалога, «Soliloquiorum libri duo», созданных им в ранний период творчества. Устоявшееся современное русское название этих трактатов — «Монологи» (очевидно неудачное тем более, что трактаты построены в форме диалогов). Однако примечательно, что первые переводчики предпочитали слова, более близкие первоисточнику: «Путь к познанию свойств божеских и человеческих, или Уединенное разглагольствование с Богом» (пер. С. Козловского, 1783) или «Единобеседование души с Богом» (пер. В. Беляева, 1783). Начальные слова первого диалога как нельзя лучше передают суть солилоквии: «Долго и о многом размышлял я сам с собой, исследуя и себя, и свое благо, и то зло, коего следовало избегать. И вдруг я услышал голос, звучащий то ли снаружи, то ли внутри меня, мой ли собственный, а, возможно, и не мой — не знаю»<sup>2</sup>. Хотя Августин и не уверен, что это за голос, он воспринимает его как голос разума (в тексте диалогов представленный сокращенно — буквой «Р»), и с этим голосом беседует сам Августин (представленный сокращенно — буквой «А»).

Такой метод рассуждения, в форме обращения к самому себе, получил развитие за два столетия ранее. Известное произведение Марка Аврелия «Τὰ εἰς ἑαυτόν» переводят по-разному: «К самому себе», «Наедине с собой», «Рассуждения о самом себе», «Послания к самому себе», и все эти варианты достаточно точно передают установку автора, который обращается к самому себе, рассуждает сам с собой, постоянно наблюдая за собой, за своими мыслями и деяниями и анализируя себя. Содержание записок Марка

<sup>1</sup> См. A Latin Dictionary. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by. C.T. Lewis, C. Short, LL.D. Oxford: Clarendon Press. 1879.

<sup>2</sup> Августин Бл. Монологи. Кн. 1 // Августин Бл. Энциридион, или О вере, надежде и любви. Киев: Уцимм-Пресс; Иса, 1996. С. 157.

Аврелия — моралистика, размышления о долге человека в перипетиях судьбы и перед лицом неминуемой смерти. Трактат Марка Аврелия не только хорошо известен Шафтсбери, но и весьма значим для него<sup>1</sup>.

Августин, рассуждая сам с собой, стремится постичь Бога и себя, обращенного к Богу. Впоследствии за жанром солилоквии сохранилась именно эта предметность: познание себя, совершенствующегося и устремленного к Богу. В подражание Августину Петр Абеляр создает «Солилоквию» (*Soliloquium*, 1127) — диалог, в котором «Петрус» и «Абелярдус» обсуждают, каждый со своей позиции, философские и религиозные средства постижения истины в любви к мудрости как любви к Богу. Также в подражание Августину Гуго Сен-Викторский пишет трактат «Солилоквия о залоге души» («*Soliloquium de Arrha Animaе*», 1131/1133), представляющий разговор человека со своей душой о любви и божественной сущности души. Непосредственно следуя Гуго, и Св. Бонаventura создает «Солилоквию о четырех упражнениях ума» («*Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*», 1259; английский перевод которого выходит в 1655), посвященную шагам интеллектуального постижения Бога. Интересно к этому добавить, что Ансельм Кентерберийский поясняет содержание одного из своих трактатов, «Монолог» («*Monologium*», 1076), направленных на постижение сущности Бога, указанием на то, что тот представляет собой солилоквию — обращение к самому себе, в отличие от «Прослогиона» («*Proslogium*»), в котором слово обращено к слушателю.

Избрав для своего трактата название, которое у просвещенного читателя не могло не ассоциироваться и с определенной тематикой, и с определенным жанром, Шафтсбери меняет «правила игры»: он саму солилоквию делает предметом рассмотрения, связывая цель солилоквии с самопознанием человека — самопознанием, осуществляемым человеком ради себя самого и на своих собственных основаниях.

<sup>1</sup> В «Солилоквии» Шафтсбери ссылается на Марка Аврелия лишь дважды, но, по замечанию Войтля, именно «Наедине с собой» — книга, с которой Шафтсбери в глубине своей души более всего связан (Voitle R. *The Third Earl of Shaftesbury, 1671–1713*. Baton Rouge: Louisiana State U. P., 1984. P. 344).

Тема самопознания напрямую связывается Шафтсбери с дельфийским принципом: «Познай самого себя» (343), который трактуется таким образом, что человек должен распознать себя (в английском переводе дельфийский принцип звучит как «*Recognize your-self*»), а значит, разделить себя, стать двумя. Вместе с тем, не раз обращаясь в трактате к античным мифологическим образам и философским сюжетам, видя в них источник для собственных рассуждений и идей, Шафтсбери предлагает их истолкования, нередко антитетичные оригиналу. Наиболее яркая и не чуждая иронии мыслительная оппозиция — сократовскому образу Гения, внутреннему голосу, удерживавшему Сократа, а также друзей Сократа и постоянных собеседников от опрометчивых поступков. Шафтсбери, по его собственным словам, рад был бы воспринять этот образ в его буквальном смысле, понимая, насколько полезным он мог бы быть для его концепции. Однако самое большее, к этому образу можно отнести как к метафоре. И это — метафора некоего другого существа в душе человека; иносказательно она указывает на то, что «внутри каждого из нас сидит больной» (342). Но и образ больного, предлагаемого на место сократовского Гения, — своего рода метафора и для самого Шафтсбери. Он стремится показать, что каждый нуждается в целительстве самого себя, и главное оздоравливающее средство — углубление в тайники своей души, понимание ее двойственности, разделение «саих себя на две половины» (342).

С помощью образа целителя, хирурга Шафтсбери переиначивает другой сюжет из платоновских диалогов — о научении добродетели и возможности учителей добродетели. В отличие от Платона Шафтсбери говорит об этом, как бы описывая характеры и нравы: «Люди охотно учатся всему, чему бы их ни учили. Легко переносят то, что у них есть учитель математики, музыки или какой-нибудь другой науки, — но с трудом будут терпеть учителя в делах разумения и доброго рассуждения» (333). Это не значит, что не может быть наставников «в добронравии и здравомыслии». В древности такую роль играли поэты, которые постепенно отказались от этого своего предназначения; во



всяком случае, они не учат добродетели открыто, разве что незаметно. Было бы уместнее и правильнее, чтобы каждый сам стал себе в этом деле учителем, а значит, и учеником, стал бы себя учить и у себя учиться. Впрочем, подступая к обсуждению солилоквии, Шафтсбери рассматривает эту ситуацию «как бы относящейся к области хирургии» (334), здесь каждый оказывается сам себе и хирургом, и пациентом и, разделившись надвое, упражняется над самим собой.

Это возможно в силу двойственности человеческой души. Шафтсбери порой можно понять так, что эта двойственность лишь потенциальна — она не распознается в душе, а привносится в нее. Но в любом случае средством как распознавания двойственности души, так и привнесения ее в душу является солилоквия, именно она служит самоопределению личности, в том числе и в качестве морального субъекта.

Солилоквия — это инструмент самоанализа, пристального, последовательного и детального. Она проводится человеком как ради разбора допущенной ошибки, так и ради понимания сложившейся ситуации, самого себя в ней или для подготовки себя к каким-то действиям. В разговоре с самим собой человек освобождается от фантазий и предрассудков, возникающих под влиянием общения и чужих мнений, очищается, обретает естественность и способность быть искренним. Благодаря солилоквии человек совершенствуется и внутренне возвышается. Даже самый низкий человек, отмечает Шафтсбери, перед собой «сдержан, стыдлив и честен»; он не желает услышать от своего «внутреннего сотоварища», то есть «из своих собственных уст», то, на что не обратил бы внимания, будь сказано это ему кем-нибудь в обществе. Именно в своих собственных глазах людям невыносимо выглядеть «глупцами, безумцами или негодьями» (345). В некоторых описаниях солилоквия предстает как механизм совести: совершив ошибку и будучи озабочен ею, человек наедине с собой «призывает себя к ответу и ни в чем, даже в самом малом, не щадит себя» (335). Суд, учрежденный человеком в своей душе, столь же грозен и жесток, как суд инквизиции (352).

Как мы видели, в начале своего рассуждения Шафтсбери прибегает для обозначения солилоквии к метафоре целительства, хирургической практики, однако в развитии своего рассуждения он чаще обращается к метафоре научения и обучения, наставничества, называя солилоквию «упражнением», «гимнастикой». Это упражнение заключается в том, что человек обращается к самому себе, беседует сам с собой, учится быть рассудительным и критичным в отношении самого себя и, конечно, владеть собой. «Самообладание, довод, рассудительность», строгая критика в отношении себя (340–341), «самопроверка и самонаблюдение» (435) — таковы непеременимые условия солилоквии, «метода проведения внутренней беседы с самим собой» (435).

В обозначении солилоквии как упражнения, в акцентировании строгости и критичности по отношению к самому себе просматривается этически определенная коннотация солилоквии в качестве аскезы в древнейшем значении этого слова как упражнения в добродетели. Солилоквия направлена на освоение добродетели, представляет собой упражнение в добродетели. И само ее практикование может быть истолковано как проявление добродетельности. Эта коннотация усиливается замечаниями Шафтсбери о «ложных аскетах», не способных к солилоквии, а также о том, что препятствием для «интимного разговора с глазу на глаз» оказываются пороки человека. Злодейство, распутство, ханжество, суеверия, скупость — эти и другие пороки не дают человеку обратиться к самому себе, пробиться к себе — естественному и искреннему (345). Но и освобожденность от пороков сама по себе не гарантирует добродетели. Аутентичность себе-естественному обеспечивается дополнительным усилием — упражнением, каким оказывается солилоквия как практика из области искусственного.

Шафтсбери в разных словах дифференцирует половины раздвоенной души в функциональном плане. Так, одна половина может быть представлена в качестве «достойного мудреца», «советника и правителя», а другая — пустой, «низменной и рабской», призванной лишь «следовать за первой и послушествовать ей» (342). В другом месте Шафтсбери говорит об «управляющем

гении, руководящем всем и над всем главенствующем», с одной стороны, и о «грубом, своенравном и упрямом создании», вылезавшем из нашей природы (358<sup>1</sup>). Шафтсбери также представляет раздвоенность через образ «смотрителя и наблюдателя» внутри нас, «благоутвержденного ради того, чтобы в должной форме требовать от наших мнений и капризов и придирчиво следить за их ростом и манерами» (352). Если первые два образа в значительной степени антропоморфны, то третий — таков лишь наполовину. Не случайно тут же у Шафтсбери возникает аллегория садовника, который следит за деревом и «решительно прилагает к нему садовые ножницы и ножи» (352). Есть еще один образ раздвоенной души, возникающий в притче о добродетельном юном принце и молодом дворянине, его приближенном<sup>2</sup>, и этот образ совершенно этический: «По необходимости должно быть две души, и, когда добрая берет верх, мы действуем прекрасно, а когда злая, тогда низменно и преступно» (350). Наконец, раздвоенность души выражается Шафтсбери и в психологических терминах способностей человека — разума и желания, которым придан лишь оттенок антропоморфности: «старший брат Желание» и «младший брат Разум» (353).

Семантика этих образов изоморфна в том, что душа предстает как единство позитивного и негативного начал: с одной стороны, мудрец, гений, правитель, смотритель, добро, разум, с другой — ведомый, раб, упрямец, зло, капризы, желания. Но есть в этих образах и различное. В первых двух функциональная дифференциация начал однозначна: одно доминирует над другим. Так,

<sup>1</sup> Перевод уточнен.

<sup>2</sup> В притче (воспроизводящей сюжет из «Киропедии» (V, I) Ксенофонта) рассказывается о том, что молодой добродетельный принц, ведя войну против некоего тирана, захватил замок одного из вассалов тирана, в котором скрывалась его прекрасная юная жена. Знатную пленницу принц поручил заботам своего приближенного — молодого дворянина. Тот сразу признал необыкновенную красоту плененной принцессы, но заявил своему повелителю, что как человек, обладающий разумом и волей, он способен выстоять перед очарованием даже такой красоты. Однако по прошествии некоторого времени молодой дворянин не только влюбляется, но и начинает домогаться расположения юной красавицы, так что она вынуждена просить принца о защите. Принц с пониманием отнесся к чувствам юного вельможи, но тем не менее отослал его с заданием в дальние края. Молодой человек принимает это задание с облегчением и благодарностью: сложившаяся ситуация, хотя он и проявил себя в ней не с лучшей стороны, позволила ему раскрыть в себе два лица, две души и отнестись к себе как к другому (346–351).

мудрый господин повелевает, а низкий раб подчиняется; смотритель, подобно садовнику, обустроивает сад души. В двух последних, где двойственность души дана через противоположность доброго и злого начала или через противостояние Желания и Разума, картина не столь ясна. И в том, и другом случае распределение функций оказывается не предопределенным: в каждом конкретном характере как у одного, так и у другого начала есть возможность взять верх и, соответственно, задать данному характеру направленность. Более того, в версии, когда двойственность души представлена в виде противостояния Разума и Желания, солилоквия, к которой прибегает Разум в противостоянии Желанию и стремлении подчинить его себе и в ходе которой обе части души открываются друг к другу, оказывается условием обновления обеих частей души; — что мы и можем вычитать из названной притчи, рассказывающей о том, как под влиянием добродетельного принца у молодого вельможи не просто устанавливается должный порядок в душе, но обновлению подвергаются оба начала души.

Итак, внутренняя различность, в каких бы образах она ни воплощалась, является важной предпосылкой самопознания, самообладания и самосовершенствования. Человек должен отнестись к самому себе, причем отнестись полемично, критично, чтобы понять себя. Без внутреннего диспута невозможно моральное самоопределение человека. Как замечает Шафтсбери, «наши несогласия превращают меня в себя самого» (434). Главное во внутренних разногласиях не дать возобладать фантазиям и капризам, сохранить интерес к самому себе, стать другом самому себе (343)<sup>1</sup>. И тогда метод солилоквии сможет помочь «уму нашему стать более изощренным, а нравам — изысканными» (436).

При более широком историко-философском взгляде не может не возникнуть в этой связи ассоциация между шафтсбериевским

---

<sup>1</sup> В описании Шафтсбери солилоквии доминируют платоновские мотивы, но в ней можно разглядеть и реминисценции из Аристотеля, считавшего, что низкий характер не способен к дружбе еще и потому, что дружба предполагает должное отношение к самому себе как к другу. Отнестись же к себе подобающим образом, подружиться с собой (а дружба с самим собой, по Аристотелю, представляет собой идеальную дружбу) порочный человек не может.

представлением о строении души и ницшевской классификацией моральных типов, развиваемой им в разных произведениях и в наиболее концентрированном виде данной в «К генеалогии морали». Как показывает сопоставление этих концепций, они одновременно контрарны и комплементарны друг другу. С одной стороны, Шафтсбери усматривает наличие господства и рабства в одной душе, в то время, как Ницше разносит эти качества и установки между разными характерами, и его оговорки относительно того, что различие характеров социально и исторически не релевантно, недостаточно убедительны рядом с многочисленными именно историческими и социальными экспликациями этих характеров. В этом плане шафтсбериевский и ницшевский взгляды на мораль противоположны. Вместе с тем, уповая на необходимое доминирование господ, Ницше сознает, что мы оказываемся свидетелями двойного фиаско аристократизма: как в обществе и нравах происходит восстание рабов, так и в аристократических душах могут давать ростки черты рабской души — ресентимента. В этом последнем аспекте ницшевское видение морального сознания личности оказывается близким шафтсбериевскому и в содержательном плане даже подкрепляющим его.

## *Как возможна солилоквия*

Картина души в представлении Шафтсбери неоднозначна, и это обнаруживается не столько в предлагаемом описании души и ее двойственности, сколько в представлении того, как она действует. Ряд вопросов заслуживают в связи с этим внимания. Во-первых, хотя Шафтсбери немало говорит о гегемонии Я-разумного в душе, не всегда ясно, чем обусловлена эта гегемония? Во-вторых, отказавшись от сократовской интерпретации Гения как внутреннего голоса, репрезентирующего трансцендентное начало, что предлагает Шафтсбери для решения вопроса об источнике ценностного самоопределения? В третьих, чем душа побуждается к солилоквии? Нет никаких оснований полагать, что душа непременно прибегнет к солилоквии только в силу того, что она по природе двойственна. Иначе не возникла бы необходимость в совете, пусть и предложенном лишь некоторым — авторам, а также в специальных усилиях, подталкивающих авторов, то есть других, к этому упражнению.

Ответы на эти вопросы в «Солилоквии» разглядеть можно.

Предлагаемая в трактате концепция Я тесно переплетена с концепцией души. Главное, что здесь обнаруживается, — это двойственность Я. Во многом она аналогична двойственности души: с одной стороны, Я содержит «истинное, естественное и неподдельное Я», «лучшее Я», с другой — Я своекорыстное. Хотя в «Исследовании о добродетели, или заслуге» Шафтсбери указывал на то, что личные интересы естественны, если не препятствуют общественным интересам<sup>1</sup>, в разбираемом трактате личные интересы всегда воспринимаются Шафтсбери как неестественные. Инстинктивно каждый, если он не обделен чувством морали, в своем воображении устремлен к своему истинному и природному Я, видя в нем предпосылку своего совершенства и красоты в себе и понимая, что именно в своей естественности он представляет для общества ценность (408).

---

<sup>1</sup> Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, II, II] // Shaftesbury. Characteristics of Men. Manners, Opinions, Times. Vol. II. Indianapolis: Liberty Fund, 2001. P. 13.

Надо сказать, психологическая сторона шафтсбериевской концепции Я, как и солилоквии, смутна. Уже по поводу солилоквии напрашивался вопрос об агенте разделения себя на две половины. Если солилоквию осуществляет мудрец-повелитель, или «лучшее Я», что представляет собой «разделение *себя*»? Исходя из того, что говорит Шафтсбери, никак нельзя сделать вывод о том, что мудрец-повелитель, или лучшее Я, отделяет от себя в процессе деления рабское и низменное начало, или своекорыстное Я. Но тогда для того, чтобы произвести такое разделение, человек вроде бы должен занять позицию некоего третьего, стороннего лица. Однако Шафтсбери ни о чем таком не говорит. Так же и в случае с описанием Я, что за агент устремляется к своему истинному и естественному Я? Помимо лучшего Я в концепции Я Шафтсбери имеется своекорыстное Я. Нет никаких оснований предполагать, что именно оно предпринимает сублимирующий прорыв своекорыстия во имя естественности. Отказавшись от сократовского Гения, Шафтсбери как будто бы стремился встать на реалистическую почву в описании анатомии Я, однако неопределенности в его представлении солилоквии и Я остаются непреодолимыми.

В этом плане интересно сопоставить учение о солилоквии с учением о человеке и его духовном возвышении в философии Джордано Бруно. В отличие от Шафтсбери Бруно не отказался от сократовской трактовки Гения — двойника личности и воспринял этот образ (под именем Амура) в качестве основы для объяснительной схемы совершенствования человека. В своем представлении о человеческой душе Бруно близок Шафтсбери: душа человека раздвоена, ей свойственны низменные и возвышенные побуждения. Душа в этом смысле подобна обществу, в котором существуют низкие сословия и высокие, а также природе, содержащей «большее и меньшее, высшее и низшее, светлое и темное, достойное и недостойное»<sup>1</sup>. Разделенные ее части находятся в борьбе друг с другом. В особенности это касается души

<sup>1</sup> Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Пер. с итал. Я. Емельянова (прозаический текст), Ю. Верховского и А. Эфроса (стихотворения). М.: Госхудлит, 1953. С. 154.

человека, переживающего героическое неистовство. В противоположность тому, что говорит Шафтсбери о необходимости принадлежать себе для совершенствования в солилоквии, неистовствующий у Бруно как раз «больше не принадлежит себе» — он «любит других и ненавидит себя». Его мучают растерянность и внутренняя разногласия. Но если ему удастся добиться внутренней меры и избежать крайностей порока, он сможет устремиться по пути высшего познания — ради достижения божественной истины. И вот здесь возникает вопрос, что движет человеком, что обеспечивает достижение им этой высокой цели? Ответ на этот вопрос у Бруно ясен: Амур — ангел, посланник Божества. Амур — другое по отношению к земным, преходящим устремлениям человека Я. Благодаря ему человек и оказывается охваченным героическим неистовством. Согласно Бруно, в божественном познании неистовствующий возвышается и из «человека низменного и обыкновенного» становится «редким и героическим, обладателем редкого поведения и понимания, ведущим необычную жизнь» — жизнь богов<sup>1</sup>. Но прежде он должен быть поражен целительными стрелами Амура, он должен открыться божественному познанию. Бруновского Амура можно трактовать и по-другому — как метафору внутренней целестремительной энергии самого человека, чувствительного и открытого трансцендентному началу Универсума. И тогда вопрос о том, что движет человеком в устремленности к божественной истине, остается открытым. Можно предположить, что божественная истина сама открывается человеку. Но ведь открывается не всякому; значит, есть какие-то причины, по которым кого-то охватывает неистовство. Бруно не ставит прямо вопрос о причинах, обойдясь описанием того, что под влиянием стрел Амура в человеке возникает неистовство.

Шафтсбери такая картина не устраивает даже в качестве метафоры. И хотя он также не задается вопросом о том, что является двигателем устремленности человека к божественной истине и красоте, в «Солилоквии» мы находим определенное решение. Оно имеет два плана.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 68.



*Первое* разъяснение связано с онтологическими представлениями Шафтсбери, его пониманием царящего в природе единства, которым связано и упорядочено все в этом мире. Как указывает Шафтсбери в «Моралистах», в той мере, в какой человек является частью Универсума, он отражает этот порядок по крайней мере тем, что обладает «идеей, или чувством порядка и пропорции». Они решительно запечатлены в уме и теснейшим образом вплетены в душу человека<sup>1</sup>. В «Солилоквии» эта мысль развивается в *другом*, несколько специфицированном виде, непосредственно касающемся морали. В основе нравов и добродетели, говорит Шафтсбери, «есть некая неподвижная норма» (448), так же, как в основе гармонии лежит некая природная мера. Этой нормой и задается лучшая часть в человеческом Я. Одно «лишь должное чувство морали (Sentiment of Morals) может даровать нам знание порядка и пропорции, внушить нам истинный тон и меру человеческой страсти (Measure of human Passion)» (407).

Таким образом разъясняется, что дает толчок нравственно-познавательной активности. Человек, будучи частью порядка природы, изначально способен настраиваться на него, постигать его, усваивать тот стандарт моральной красоты, отталкиваясь от которого, он может различать лучшее в себе, в поступках, характерах и нравах. Это особого рода познавательная способность — «рефлексивное чувство». Благодаря ему человек может постигать красоту и благо, постигать непосредственно, не аналитически. В сфокусированности на моральные объекты это чувство выступает как «моральное чувство». Только вследствие рефлексии у человека возникают «чувство правильного и неправильного (“sense of right and wrong”) и переживание (sentiment), или суждение (judgment) относительно того, что делается на основе эмоций (affection), направленных к справедливости, равенству и добру или обратных им»<sup>2</sup>. Шафтсбери вводит понятие «моральное чувство» в «Исследовании о добродетели, или заслуге». Место этого понятия в непосредственно предшествующей Шафтсбери истории

<sup>1</sup> Шафтсбери. Моралисты // Шафтсбери. Эстетические опыты. С. 143.

<sup>2</sup> Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit. P. 53.

идей требует дополнительного исследования, но можно сказать, что оно коррелирует, с одной стороны, с идеей «внутреннего чувства», или «рефлексии» Джона Локка, а с другой — с идеей «*boniform faculty*» Генри Мора. Хотя «Исследование» можно считать наиболее систематизированным трактатом Шафтсбери, концептуально понятие «моральное чувство» в нем недостаточно прояснено, его место среди похожих способностей и «чувств» и в первую очередь его отличие от «чувства правого и неправого» — понятия, упоминаемого значительно чаще, чем понятие «моральное чувство», — неопределенно. Исходя из определений Шафтсбери, контекста его рассуждения, описываемых этими способностями и «чувствами» эпистемологических и ценностных феноменов сознания, а также принимая во внимание теоретические обобщения преемника Шафтсбери в моральной философии — Френсиса Хатчесона, закрепленные в переосмысленном понятии «моральное чувство», можно сделать вывод о глубоком внутреннем родстве большинства этих чувств и рассматривать «моральное чувство» как обобщенное название всех «чувств» такого рода. Как способность непосредственного, интуитивного, или «инстинктивного» (как порой говорят эти мыслители, а также Дэвид Юм), познания моральное чувство принципиально отличается от разума. В той мере, в какой у Шафтсбери моральное чувство было слабо концептуализировано, эта противоположность морального чувства разуму была для него не принципиальной и не проводилась им последовательно, — чего не сказать о Хатчесоне и Юме. Но что уже вполне проявилось у Шафтсбери и затем было закреплено в этико-познавательных учениях Хатчесона и Юма, так понятое моральное чувство — активно, в то время как так понятый разум — пассивен.

Иными словами, в теоретическом плане солилоквия как особого рода душевная и духовная практика предполагает соответствующую антропологию и онтологию, без учета которых понять солилоквию трудно.

Исходя из сказанного, я ассоциирую ту часть души, которую Шафтсбери в «Солилоквии» называет «смотрителем» и «правителем», утвержденным в человеке, с этой познавательной способно-

стью, благодаря которой человек имеет возможность непосредственно воспринимать вселенский порядок и свойственную ему моральную красоту, настраиваться на эту красоту и утверждать аналогичный порядок в своей душе, подвергая при надобности обновлению (как это следует из притчи о добродетельном принце и его преданном вельможе) и разум, и волю. Эта способность изначально, она заложена природой, представляет собой своего рода «инстинкт», но она не непременно актуализирована, не непременно развита. При ее ущербности, при обделенности моральной чувствительностью, или интуицией человек оказывается не способным к восприятию объективного морального порядка и к распознаванию в себе своего лучшего Я.

Нарушения такого рода не исключительны. Шафтсбери как раз отмечает, что далеко не все научены понимать свое Я (408) и вступать в солилоквию. Неприспособленность к солилоквии свойственна определенным категориям характеров. Таковы сочинители мемуаров и опытов, лица духовного звания и влюбленные. Их неспособность к солилоквии обусловлена тем, что они обращены вовне и, стало быть, отвращены от себя. Любовник «никогда не может быть с собой и при себе» (346), поскольку посвятил себя возлюбленной. И духовное лицо — религиозный затворник, монах или пустынный — не всматривается пристально «в собственный ум», но «занят созерцанием иных таинственных природ» (346). Что касается сочинителей, им также не до себя — они озабочены вниманием читателя и все их усилия направлены на потворствование вкусам толпы.

Именно к последним и обращается Шафтсбери со своим советом, но, как не раз оговаривается Шафтсбери, подходит этот совет всем.

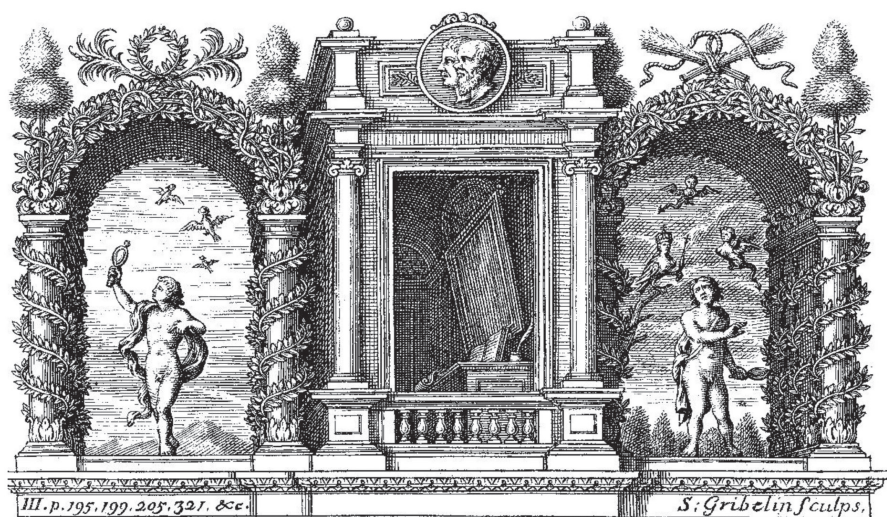
## *Приобщение к солилоквии*

В упоминавшейся притче о добродетельном принце и молодом вельможе последний, вопреки своему изначальному заявлению о том, что каждый человек, обладая разумом, способен контролировать свои чувства, оказывается в положении, когда под влиянием любовной страсти он больше не может сохранять самообладание и поступать согласно разуму и принятым обязательствам. Понадобились моральная поддержка и дисциплинирующее воздействие мудрого принца, чтобы придворный смог взять себя в руки и высвободиться из-под влияния страсти и воображения. Принц исполнил по отношению к своему придворному ту задачу, которую должен был бы выполнить собственный «мудрый повелитель» в его душе. Принц призвал к ответу придворного и тем самым заставил его взглянуть на себя глазами принца, как бы со стороны. Пережитого опыта рассмотрения себя со стороны, ставшего возможным благодаря внешнему лицу, оказалось достаточно, чтобы придворный научился «вполне верно и по правилам искусства» различать два лица внутри собственного Я, осознавать наличие в себе доброго и злого начал (351), контролировать свои, склонные к переменам, мнения и капризы.

Многие нуждаются в таком внешнем стимуле к самопознанию, к обретению самообладания, поскольку, как отмечает Шафтсбери, «мы редко бываем научены понимать это наше Я» (409<sup>1</sup>). Слово «научены» («taught», но не «learn» — научиться, учиться) заслуживает особого внимания — оно указывает именно на внешнее обучающее воздействие. Иными словами, Шафтсбери понимает и с ясностью это показывает, что солилоквия не всегда предполагается инициативной. Солилоквия — внутренняя практика, но далеко не всегда она внутренне же обусловлена. Этот поворот в рассуждении Шафтсбери очень важен, так как существенным образом меняет представление о солилоквии и ее месте в ценностном и коммуникативном пространстве личности.

---

<sup>1</sup> Перевод уточнен.



Фронтиспис к «Солилоквии» во втором издании «Характеристик» (1714), идейно разработанный Шафтсбери и исполненный в гравюре художником Симоном Грибелином (1661–1733), оформившим все издание «Характеристик». Гравюра иллюстрирует идею солилоквии — познания человеком себя через внутреннее разделение и вглядывание в себя, как в зеркало. Два отрока по крайних частях триптиха, оба с зеркалом (но один, стройный и пригожий, на фоне ясного неба, устремленных ввысь пиков гор, вглядывается в зеркало, а другой, неуклюжий, неухоженный, на фоне пасмурного неба и чащи, отвернулся от зеркала) символизируют два Я личности. Средняя часть гравюры изображает кабинет ученого-схоласта, с огромным зеркалом над столом — место уединения, мысленного вглядывания в себя и внутреннего разделения<sup>1</sup>.

Внешние стимулы могут быть разного рода.

*Во-первых*, человек может и сам научиться понимать себя и управлять собой, опираясь на какие-то внешние источники. Подхватывая мысль Горация, рекомендовавшего изучение авторов сократической

<sup>1</sup> Развернутый комментарий к этому изображению см. Brunch L. Op. cit. P. 124–125.

школы (речь шла, разумеется, о Ксенофоне и Платоне), Шафтсбери подчеркивал, что сократические сочинения представляют собой своего рода пьесы, поскольку в них даны диалоги и пересказы бесед между разными лицами, представленными с исключительной поэтической достоверностью; но главное, эти пьесы «разбирали мораль, а вследствие того рисовали подлинные характеры и нравы» (357). Изучение этих сочинений должно научить человека познавать других, а познавая других, учиться познавать самих себя. Главный герой сократических сочинений оказывается словно «магическим зеркалом», заглядывая в которое, человек открывает себе самого себя и приобретает привычку к таким особенным размышлениям.

Образ магического зеркала не случаен. Он представляет собой еще одну платоновскую реминисценцию Шафтсбери, а именно из диалога «Алкивиад I», в котором он возникает в рассуждении, призванном показать, что, в самом деле, означает надпись, начертанная при входе в Дельфийский храм: «Познай самого себя». Познание самого себя, по Платону, это познание своей души в ее разумной части, т.е. той, которой она подобна божеству. Человек заглядывает в разумную божественную часть души, как в зеркало и благодаря этому познает себя<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Платон. Алкивиад I, 132e–133c // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 1 / Общ. ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990. С. 262–263. Образ зеркала встречается и в «Федре», в близком контексте: там говорится о возлюбленном, который «во влюбленном, словно в зеркале, он видит самого себя» (Платон. Федр 255d6 // Платон. Соч.: В 3 т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 192). Стоит отметить, что образ зеркала из «Федра» позаимствовал и Аристотель. Он описывает ту же самую процедуру вглядывания в другого как путь к пониманию самого себя. Коммуникативная психология, представляемая Аристотелем, сложнее той, что рисует Шафтсбери. У Аристотеля в качестве другого как источника познания себя выступает не литературный персонаж, а реальный другой — друг. Помимо того, что Аристотель признавал, что душа добродетельного человека состоит из двух частей, дополняющих друг друга, — для него и соединенные нравственной дружбой представляют части единого целого. Отсюда возникает образ друга как «второго Я» (Аристотель. Евдемова этика, 1245a31 / Пер. с др.-греч. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой. М.: ИФРАН, 2005. С. 287). К другу и относятся, как к самому себе, «потому что друг — это иной [я сам]» (Аристотель. Никомахова этика, 1166a32 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 250–251). Это не естественное отношение. Чтобы к другу относиться, как к самому себе, друга необходимо чувствовать как самого себя, и себя познавать точно так же, как познается друг (Аристотель. Евдемова этика, 1245a35. С. 287). И вот здесь у Аристотеля возникает знакомый нам образ зеркала: «...Как при желании увидеть свое лицо мы смотримся в зеркало и видим его, так при желании познать самих себя мы можем познать себя, глядя на друга» (Аристотель. Большая этика, 1213a23 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 373).

За несколько страниц до рекомендации об изучении сократических сочинений Шафтсбери представляет практику, по своему содержанию инверсивную по отношению к описанной. Он говорит о необходимости солилоквии для авторов: им следует использовать это упражнение, чтобы узнать самих себя. Поскольку речь идет об авторах, солилоквия имеет для них дополнительный смысл. Познание себя, по возможности максимально детальное, необходимо для того, чтобы научиться «оценивать нравы или взвешивать различные настроения ума, фантазии и страсти и представления других» (354). С одной стороны, мы как будто бы имеем здесь своеобразную диалектику познания другого и самопознания: эти процессы представляются взаимоопосредованными. Но с другой стороны, будучи предположительно взаимоопосредованными, они не непременно сбалансированы. *Другой*, по мерке которого человек начинает понимать и постигать себя, это мудрец, Сократ, выдающаяся личность. *Другие*, которые познаются автором по мерке познанного себя, это толпа, и автор призван к ее просвещению, к заданию ей стандарта вкуса и правильных манер.

Не только сократические сочинения могут оказаться полезными для самопознания. Хотя Шафтсбери более чем скептически настроен в отношении религии (разумеется, речь идет о христианстве)<sup>1</sup>, он признает, что она будет способствовать продвижению в этом деле. Религия демонстрирует презренность себялюбия, задает более

---

Темы религии и ее роли в жизни человека, соотношения добродетельности и религиозности весьма основательно занимали Шафтсбери. В историко-философском плане они заслуживают отдельного рассмотрения (См. Aldridge A. O. Shaftesbury and the Deist Manifesto // Transactions of the American Philosophical Society, New Series. 1951. Vol. 41. № 2. P. 297–382; Bernstein J. A. Shaftesbury's Reformation of the Reformation: Reflections on the Relation between Deism and Pauline Christianity // Journal of Religious Ethics. 1978. № 6. P. 257–278; Grean S. Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics: A Study in Enthusiasm. Athens, Oh: Ohio University Press, 1967; Toole R. Shaftesbury on God and His Relationships to the World // International Studies in Philosophy. 1976. № 8. P. 81–100). Среди произведений Шафтсбери мало таких, в которых эти темы так или иначе не затрагивались бы. Высказываясь по ним, нередко пространно, Шафтсбери не ограничивался скептицизмом. В своей этической критике «теизма» он исходил из безусловной самоценности добродетели и автономии морального мотива и, в частности, в «Солилоквии» настаивал на необходимости философского переосмысления источника и сущности добродетели.

высокий, чем обычно принят между людьми, стандарт Я, воплощенный в священных характерах, готовых «страдать за других без всякого вознаграждения, расстаться даже с самой жизнью и существованием ради всего великодушного и достойного» (409)<sup>1</sup>. Этот более высокий стандарт Я тоже может исполнять роль «магического зеркала», заглядывая в которое и вбирая в себя видимое в нем, человек постигает раздвоенность собственной души.

Однако Шафтсбери понимает, что просто чтения здесь недостаточно — необходимы «знание и доброе чувство» (357<sup>2</sup>). Поэтому, *во-вторых*, для развития способности к самопознанию, для развития самосознания нужны философы и философия. Точно так же, как для развития изящных манер и грациозности необходимо соответствующее воспитание, начатое по возможности в ранние годы. Так же при подготовке актеров с ними проводят специальные занятия для постановки голоса и выработки интонации с тем, чтобы они могли «наиболее ясным способом воплотить себя в образе» (343). Говоря о пользе философии, Шафтсбери уже прямо обращается к авторам, понимая необходимость применения правила солилоквии «в первую очередь к этим господам» (354). Стало быть, он экстериоризирует образ, предложенный им в начале рассуждения — образ хирурга, каким каждый должен стать для себя. Однако сочинители могут оказаться неспособными к такой самостоятельной процедуре; им нужен целитель со *стороны*; называя своего читателя «пациентом», Шафтсбери как будто себя представляет целителем, обещая читателю, что благодаря предлагаемой операции тот обретет «свою волю и ненарушимую решительность, с помощью которых всегда будет знать, где искать самого себя» (352). Еще в древности, до того как появились философы, поэты обращались к мудрецам — этим мастерам диалога; и этот диалогический метод успешно использовался ими для самосовершенствования.

---

<sup>1</sup> При этом Шафтсбери отмечал, что, описывая Божье Царство в терминах земных благ: «драгоценные камни и металлы, блистательные одежды, короны и всякие подобные яркие красоты» (409), христианство акцентирует эгоистическую природу человека.

<sup>2</sup> Перевод уточнен.



Шафтсбери видит роль моралистов и философов в том, что они способствуют прояснению мыслей. Они формируют некое внутреннее дискурсивное устройство, которое — и здесь вновь возникает уже знакомый нам образ — выполняет функцию зеркала; благодаря ему существенно облегчается «труд самосозерцания и самонаблюдения (work of self-inspection)» (358). Это зеркало особого рода. В нем отражаются не только различные части души. Оно повернуто также и к эпохе; эпоха отражается в нем. Таким образом Шафтсбери показывает нам, что посредством «дискурсивного зеркала» человек может взглянуть на себя на предмет соответствия своему веку.

Роль философии заключается в том, что она учит нас, что мы такое, хранит нас в нашем тождестве с нами самими и так направляет «господствующие над нами образы, страсти и умонастроения, чтобы мы были постижимы для самих себя» (410). Однако для этого и философия должна быть особой. Шафтсбери видит, что многие философы оторваны от действительных потребностей людей; между тем как философия, как бы она ни называлась, призвана «изодрать наш дух, совершенствовать разумение, исправлять нравы» (413). «Сверхспекулятивная философия» (415), философия, обращаясь к модусам и субстанциям (414) ничего не может дать человеку в этом плане. Философия должна быть практической, то есть в своем анализе обращаться «к окружающим нас людям, к нашим друзьям и нашим добрым взаимоотношениям с самим собою» (415), философия должна воспринимать человека не как часовой механизм, а как реального, деятельного человека (416), результатом философии должно быть знание человеческой природы (417). К сожалению, указывая на различие между разными типами философствования, Шафтсбери не проблематизирует его, тем более в контексте, напрашивающимся заглавной тематикой трактата. А ведь такое различие дополнило бы уже проведенные различия между простодушно-монолитными характерами и теми, которые способны к солилоквии, а также между популярными авторами и истинными поэтами.

Говоря о философии и ее роли в развитии самопознания человека и указывая на то, что не всякая философия на это годится,

Шафтсбери мог бы сделать следующий шаг и показать, что не философия сама по себе, а особый метод мышления в философии способствует солилоквии. Однако Шафтсбери не заинтересовывается такой проблематизацией неоднородности философии, ограничиваясь лишь представлением своего идеала философии: это — философия, «которая сама судит и о себе и обо всем помимо себя, открывает здесь принадлежащую ей область и основное свое владение, она учит меня отличать ее лик от того, что только походит на нее, она показывает мне свою непосредственную и подлинную самость, пользуясь своим единственным правом — учить меня познавать самого себя и познавать то, что принадлежит мне» (418).

Наряду со всем этим Шафтсбери замечает полезность *критиков* для пишущих людей (407). Для авторов критик играет роль, схожую с ролью высокой литературы, философии и философов. Каким бы ни был критик как знаток литературы, он представляет другую точку зрения, и тем ценен для автора. Эта тема не получает развития в «Солилоквии», да в этом и нет нужды. Ее важность, даже в мимолетном упоминании, состоит в дополнительном подтверждении значимости различных внешних факторов в развитии самопонимания личности, в данном случае личности автора.

\*\*\*

Знаменательно, что Шафтсбери обсуждает проблемы внешнего побуждения к самосознанию в трактате, изначально направленном на прояснение внутренних условий добродетельности и моральной субъектности личности, на открытие человеком в себе собственных природных начал (451), то есть не зависящих от социальной среды, коммуникативного подражания, образования, религиозных взглядов, политических пристрастий, моды, привычек. Последнее, наоборот, рассматривается им как репрессивный по отношению к самостоятельности человеческого Я фактор. Однако мыслящее себя самостоятельным Я не является гарантированно естественным и моральным. Оно должно быть проверено, чтобы за самостоятельность не было принято самомнение. Единственным средством такой проверки является солилоквия — обращенная лич-

ностью на саму себя рефлексия, оказывающаяся возможной лишь при условии внутреннего разделения, отношения к себе, как к другому и с позиций другого (воображаемого или реального). Как полагает Шафтсбери, такое отношение не может быть успешным и эффективным без предшествующего опыта практических отношений с другим/другими, без осмысления этих отношений и интериоризации их.

Таким образом, в «Солилоквии, или Совете автору» Шафтсбери показывает, что личность морально самоопределяется лишь благодаря развитому самосознанию, адекватному самопониманию, критической саморефлексии, изменению себя. Но это оказывается возможным при условии приобщения человека к культуре и усвоения опыта общения, в том числе наставительного, воспитывающего общения, общения с духовно одаренными натурами. Внутренний и внешний опыты личности оказываются соединенными неразрывно, — на что и намекает составное название трактата.

---

## СМЫСЛ МОРАЛИ В ЭТИКЕ ДЭВИДА ЮМА<sup>1</sup>

---

Юм — один из первых новоевропейских философов, которые заговорили о морали как таковой<sup>2</sup>. Мораль для него уже не синоним добродетели, как это было у многих британских моральных философов того периода (к слову сказать, наиболее интенсивного во всей истории нововременной моральной философии по числу опубликованных произведений и напряженности полемики); этим термином он обобщенно обозначает совокупность особого рода феноменов, объединенных определенным, кажется, ясным для Юма, содержанием.

Тематический состав моральной философии Юма пространен. Именно относительно морали Юм, насколько это можно судить по оглавлениям его произведений, трактующих о морали, *намеренно*, если не *программно*, говорит об аффектах, воле, способностях, на основе которых оказываются возможными моральные суждения, о разуме и чувстве (как началах

---

<sup>1</sup> Опубликовано: Этическая мысль. Вып. 12 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФ РАН, 2012. С. 72–103.

<sup>2</sup> Как следует из обозрения О.В. Артемьевой, до Юма слово «мораль» выносили в название своих произведений лишь Ральф Кадворт («A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality», увидевший свет в 1731 г., но рукопись создавалась в 1680-е годы) и Джон Кларк (из Халла; «The Foundation of Morality in Theory and Practice Considered», 1726). Это слово можно разглядеть и в названии трактата Генри Мора («Enchiridion Ethicum», 1667), если принять во внимание, что слово «ethica» (лат.), или в английском переводе «ethics», означало как знание о морали, так и мораль в целом (Артемьева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: ИФРАН, 2011. С. 64–72).

морали), добродетели и пороке, справедливости, собственности, благожелательности и себялюбии и т.д. Между тем в заключительной главе третьей книги «Трактата о человеческой природе», Юм, заявив в первых строках о том, что завершил «точное обоснование... этической системы», продолжает о *симпатии*<sup>1</sup>. Он определяет симпатию как «весьма могущественный принцип человеческой природы», имеющий «большое влияние на наше чувство прекрасного... когда мы выносим суждения о нравственности», оказывающий влияние на наши оценочные суждения, опосредствующий действие добродетелей и, наконец, «главный источник нравственных различий»<sup>2</sup>. Однако несмотря на все то значение, которое Юм придает симпатии, он не выносит эту тему даже на уровень заголовка главы. Нет оснований полагать, что именно при написании заключительной главы к третьей книге «Трактата» Юм осознает роль симпатии в человеческих отношениях и, в частности, в морали. Скорее, невынесенность этой темы на уровень заголовка говорит не столько о невозможности тематически локализовать симпатию, сколько о незавершенности ее концептуализации, что сказалось как в недостаточной четкости ее представления и обсуждения в «Трактате», так и в фактическом отказе в «Исследовании о принципах морали»<sup>3</sup> от понятия симпатии в ее доминирующем в «Трактате» значении.

Симпатия действительно занимает Юма на протяжении всех его рассуждений о морали в «Трактате», как в посвященной морали третьей книге, так и в посвященной аффектам второй. И в формальном плане это, пожалуй, наиболее часто упоминаемый термин<sup>4</sup>, причем во второй книге даже несколько чаще,

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

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Далее при упоминаниях в тексте — «Исследование».

<sup>4</sup> В вопросе о частоте упоминания слова «симпатия» точнее говорить именно о термине, а не о понятии, поскольку, с современной точки зрения, понятие симпатии у Юма неоднозначно и контекстуально разветвляется.

чем в третьей<sup>1</sup>. Во второй книге Юм и вводит это понятие. Однако вводит для объяснения своего тезиса о роли славы для чувства гордости, в главе, посвященной любви к славе. Иными словами, понятие, которое позиционируется в заключении к рассуждению о морали<sup>2</sup> в качестве центрального, вводится на «третьей линии» обсуждения (для объяснения *любви к славе*, которая рассматривается как один из факторов *гордости*). Апеллируя к симпатии, Юм объясняет действие различных моральных феноменов, само же содержание морали при этом не эксплицируется.

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

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

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

---

<sup>1</sup> Во второй книге «Трактата» слово «симпатия» упоминается 77 раз, в третьей — 74. Между тем как термины «morality», «morals», «moral» (вне связи *moral philosophy*) употребляются во второй книге 25 раз, а в третьей — 48. Термин «rectitude» Юм не употребляет (О термине «rectitude» в моральной философии того периода см. сноску 2 на стр. 248 настоящего издания; а также: Артемьева О.В. Указ. соч. С. 72–79).

<sup>2</sup> Глава 6 третьей части третьей книги «Трактата» преподносится как заключительная именно к третьей книге, но поскольку в ней более всего говорится о симпатии, а во второй книге немало говорится о морали, ее можно считать более широкой по своей заключительной направленности.

## Симпатия

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

В вводном определении Юма симпатия предстает как склонность, благодаря которой человек способен посредством общения воспринимать в других людях их наклонности и чувства, независимо от того, насколько чужие наклонности и чувства близки его собственным<sup>1</sup>. Юм также говорит о «принципе симпатии, или общения» (communication)<sup>2</sup>. Иными словами, симпатия заключается в восприятии и в сообщении чувств и наклонностей. Симпатия реализуется в общении; но и общение оказывается возможным благодаря способности симпатии. Эта способность присуща как детям, так и рассудительным людям, ведь и рассудительные люди в своих суждениях готовы прислушиваться к мнениям друзей, да и просто собеседников, и следовать им<sup>3</sup>. В силу симпатии люди поддаются под настроение окружающих людей. Выражение лиц встречных, веселое или мрачное, оказывает на людей влияние. И нет таких людей, будь они «самые гордые и самые мрачные», которые не были подвержены такому влиянию.

Из этого описания видно, что Юм, говоря о симпатии, не имеет в виду благорасположение к другому<sup>4</sup> или сочувствие (будь

---

<sup>1</sup> Юм Д. Тракат о человеческой природе // Указ. изд. С. 367.

<sup>2</sup> Там же. С. 468.

<sup>3</sup> Там же. С. 367.

<sup>4</sup> Тема благорасположения развивается Юмом в «Трактате» отдельно, в терминах благожелательности в первую очередь, а также великодушия и т.п. Это, важное для понимания «Трактата» обстоятельство, теряет свое значение для понимания «Исследования о принципах морали», где слово «симпатия» фактически используется в качестве синонима слова «благожелательность». Обсуждение этого см.: Albee E. Hume's Ethical System // The Philosophical Review. 1897. Vol. 6. № 4. P. 341–343; Vitz R. Sympathy and Benevolence in Hume's Moral Psychology // Journal of the History of Philosophy. 2004. Vol. 42. № 3. P. 261–275. Содержание же, выражаемое «Трактате» словом «симпатия», в «Исследовании» передается описательно: такие качества, как человеколюбие, дружелюбие и благодарность, естественная привязанность и т.п., «где бы они ни появились, вероятно, в известной мере передаются каждому их очевидцу и вызывают у него к их собственной пользе те же приятные и нежные чувства, посредством которых они воздействуют на все окружающее» (Юм Д. Исследование о принципах морали / Пер. В.С. Швырева // Юм. Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 185).

то сорадование или сострадание). В «Трактате» Юм иногда использует слово «симпатия» в значении сочувствия и расположения<sup>1</sup>; однако по преимуществу симпатия означает у Юма именно то, что было им сказано в начальном определении: это способность воспринимать душевные состояния других людей, испытывать их влияние, захватываться ими. Очевидно, что речь идет о способности, которая в современной психологии именуется «эмпатией» (словом, которое во времена Юма не использовалось)<sup>2</sup>.

Симпатия у Юма сама по себе бессодержательна. Она является средством для передачи — сообщения и восприятия — эмоционального содержания. Злоба, уважение, любовь, храбрость, меланхолия, гордость, честолюбие, скупость, любопытство, мстительность, вожделие и т.д., — все эти аффекты человек испытывает благодаря симпатии, т.е. воспринимая их от других людей, и без этого внешнего фактора они вряд ли могли быть заметны<sup>3</sup>. Эти аффекты переживаются в душе, и поэтому человек не может наблюдать их непосредственно. Человек судит о них по внешним знакам, которые проявляются в выражении лица и разговоре; знаки, в свою очередь, сообщают человеку идею, транслируемую во впечатление; в душе человека впечатление превращается в аффект, и его эмоциональный эффект аналогичен тому, признаки которого наблюдались в другом лице. Переход идеи во впечатление мгновенен, замечает Юм, однако «он является следствием некоторого созерцания и размышлений», и они не могут скрыться от взора наблюдательного исследователя<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См., напр., Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 407–411, где о симпатии говорится именно как о сочувствии – к богатым и бедным, т.е. именно как о сорадовании и сострадании.

<sup>2</sup> В современном юмоведении не подвергается сомнению, что в «Трактате» Юм под симпатией понимает в первую очередь эмпатию. См. Agosta L. Empathy and Sympathy in Ethics // Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/emp-symp> (Просмотр: 24.03.2011).

<sup>3</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 367, 404, 409, др.

<sup>4</sup> Там же. С. 367. А. Ф. Грязнов по этому поводу справедливо замечает, что упоминание когнитивной составляющей в механизме симпатии означает отход Юма от его «феноменалистической установки, признание роли рациональных сторон “человеческой природы”» (Грязнов А. Ф. Разумный скептицизм в жизни и философии // Юм Д. Указ. изд. Т. 1. С. 29).



Наиболее важной предпосылкой симпатии является наличие сходства между людьми. Люди воспринимают аффекты других, потому что сами знакомы с аналогичными аффектами в себе<sup>1</sup>. Благодаря сходству между натурами люди оказываются способными воспринимать чувства друг друга и разделять их. При этом симпатическое воздействие тем сильнее, чем больше сходства между характерами, а также чем выше степень близости между ними, родственной ли, дружеской или деловой. И, наоборот, при ослаблении или разрыве отношений действие симпатии снижается. Объект симпатии может меняться; но предмет, по поводу которого она осуществляется, неизменен: это — уважение к добродетели и неприятие порока.

Возможно ли прекращение симпатического влияния? С одной стороны, судя по общим характеристикам симпатии, она универсальна, с другой — уточнение, что ее сила и действенность зависят от степени близости между характерами, в известном смысле релятивизирует симпатию. Возможны ли градации симпатии? Если возможны, то что гарантирует ее сохранение на минимальнейшем уровне? Люди сходны и различны по разным параметрам — что является определяющим для действия симпатии? Эти вопросы не получают у Юма прямого и однозначного разъяснения; но он дает достаточно материала для углубляющей интерпретации. Все люди имеют между собой сходство, пусть и в незначительной толике. И можно предположить, следуя Юму, что это элементарное сходство обеспечивается действием симпатии. Хотя бы в незначительной степени заразительность дает знать о себе всегда. Чужие чувствования, говорит Юм, проникают в нас, становятся нашими собственными чувствованиями и начинают действовать, уже откликаясь в наших чувствованиях; они противодействуют нашим себялюбивым аффектам и оказывают на нас влияние «точно так же, как если бы они первоначально исходили из нашего собственного настроения и расположения нашего духа»<sup>2</sup>. Определенно получается, что симпатия действительна благодаря сходству

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 368.

<sup>2</sup> Там же. С. 629.

между людьми, но сходство обусловлено действием симпатии. На возникающий круг в описании симпатии Юм не обращает внимания.

Симпатия — это канал эмоционального взаимодействия между людьми. Данное в вводном определении понимание симпатии как способности вчувствоваться в переживания и склонности других людей дополняется в другом месте характеристикой симпатии как «сообщения [другим своих] чувствований и аффектов»<sup>1</sup>. Отсюда не ясно, посредством своей ли симпатии я сообщаю другим свои чувствования и аффекты или я предполагаю, что благодаря симпатии другие воспринимают мои чувствования и аффекты. Но дополнение это важно указанием (по другим поводам неоднократно и различным образом развитого) на то, что между людьми происходит как бы обмен эмоциями; благодаря симпатии люди оказываются взаимны друг по отношению к другу, их отношения в той или другой форме обоюдны. «...Души людей, — пишет Юм, — являются друг для друга зеркалами, и не потому только, что они отражают эмоции, испытываемые теми и другими, но и потому, что лучи аффектов, чувствований и мнений могут быть отражаемы вновь и вновь, пока они незаметно и постепенно не погаснут»<sup>2</sup>. Благополучие другого (конкретно Юм говорит об отношении к богачу) отражается в удовольствии, которое испытывает зритель, созерцая это благополучие; в свою очередь осознание обладателем благополучия удовольствия, причиной которого является его благополучие, вызывает дополнительное удовольствие у обладателя благополучия.

Зеркальность аффектов обеспечивается эмоциональным характером общения, а также особенной способностью душ входить в своеобразный резонанс, благодаря которому аффекты переходят от одного лица к другому аналогично тому, как вибрация передается между одинаково натянутыми струнами<sup>3</sup>. Очевидно, что образ резонанса между натянутыми струнами — не более

---

<sup>1</sup> Там же. С. 628.

<sup>2</sup> Там же. С. 411.

<sup>3</sup> См. Там же. С. 613. См. также: Там же. С. 481, 482.

чем аналогия; никакую объяснительную функцию, способствующую лучшему пониманию природы симпатии, он не выполняет. И то при том, что описание Юмом механизмов актуализации симпатии и ее действительности в различных формах не отличается прозрачностью. Юм не идет дальше того объяснения, что симпатия есть функция человеческой природы, так устроен человек, что он способен воспринимать эмоции и переживания других людей. По сути дела Юм ограничивается постулированием симпатии в качестве фактора морального опыта<sup>1</sup>. Тем не менее, это может быть для нас достаточно: понимание ментальных механизмов формирования аффектов и действия симпатии не имеет решающего значения для реконструкции феномена морали, и потому, в целом, не представляет для нас специального интереса. Однако важно то, что Юм рассматривает симпатию как основу морали, как один из «принципов» (в терминологии Юма) или одно из начал, посредством которого действует мораль<sup>2</sup>. Симпатия опосредствует разнообразные формы взаимодействия, а также все моральные феномены, и в первую очередь, моральное чувство (в его познавательной и оценочной функциях) и добродетель — как естественную добродетель благожелательности, так и искусственную добродетель справедливости.

Наряду с симпатией Юм указывает и на другое начало. Это — принцип *сравнения*, благодаря которому суждения людей об объектах зависят от их отношения с теми объектами, с которыми люди их сравнивают<sup>3</sup>. Чаще же всего люди судят на основе

<sup>1</sup> По-видимому, трудности Юма в теоретическом объяснении симпатии носили фундаментальный характер. В пользу этого свидетельствует и то, что в «Исследовании об аффектах» и «Исследовании о принципах морали», призванных облегчить читателю понимание соответствующих разделов «Трактата», Юм, как уже отмечалось, фактически отказывается от своей концепции симпатии, трактуя ее в обычном, узком для него, смысле слова — как благожелательность.

<sup>2</sup> См. Там же. С. 629. «Симпатия, — пишет Барри Страуд, — может быть описана как основание морали; это не то, что обеспечивает нас рациональным доказательством моральности действия или характера или служит его основой; это фундаментальная человеческая характеристика, благодаря которой мораль есть то, что она есть» (Stroud B. Hume. London; New York: Routledge, 1977. P. 198).

<sup>3</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 630.

сравнения с собой и, тем самым, их суждения могут задаваться иным принципом, чем симпатия. Сравнение объектов суждения, т.е. действий и характеров, с субъектом суждения (что именно является основанием суждения, Юм не уточняет) противоположно симпатии, которая направлена на других, на их восприятие и вчувствование в них, как это можно видеть на примере сострадания или злорадства<sup>1</sup>. По своему действию принципы симпатии и сравнения противоположны друг другу. Однако хотя сравнение является основополагающим в оценках людей, про него нельзя сказать, что оно лежит в основе морали, и в этом смысле принцип сравнения отличается от принципа симпатии.

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

Помимо симпатии у морали есть и другой естественный внутренний источник, связанный со способностью человека испытывать удовольствие и страдание — эти движущие начала человеческого духа. Удовольствия и страдания разнообразны, и Юм подчеркивает, что особенность удовольствий и страданий в морали заключается в том, что они связаны с людьми, их поступками и мотивами. Они задают критерий моральных различий и лежат в основе добродетели: «Каждое качество духа, вызывающее удовольствие при простом рассмотрении его, обозначается как добродетельное, тогда как каждое качество, вызывающее неудо-

---

<sup>1</sup> Там же.

вольствие, называется порочным»<sup>1</sup>. Моральные удовольствия и страдания выражаются в фундаментальных аффектах, отражающих отношение человека к самому себе (гордость и униженность) и к другим (любовь и ненависть): что доставляет удовольствие, то вызывает гордость и любовь, что доставляет страдание, вызывает униженность и ненависть. Хотя Юм отмечает, что «вся нравственность имеет своим источником неудовольствие или удовольствие, возбуждаемое перспективой различных потерь или выгод как результатов нашего личного характера или характера других людей»<sup>2</sup>, надо иметь в виду, что речь здесь идет о потерях и выгодах безотносительно к частному интересу человека<sup>3</sup>. Так же и одобрение добродетели и порицание порока не обусловлены перспективами получения какой-либо выгоды<sup>4</sup>. Юм разными путями проводит мысль о том, что личная незаинтересованность является существенной характеристикой морали, и она возможна благодаря симпатии.

Эта характеристика морали тем более любопытна, что Юм немало говорит о роли себялюбия, эгоизма, влияния частного интереса на решения и поступки людей. И тем не менее юмовский моральный агент — это лицо, которое в своих решениях опирается на свои переживания удовольствия и страдания,

<sup>1</sup> Там же. С. 627. Кратко разбираемое Юмом различие удовольствий и страданий, возникающих в уме под влиянием впечатлений и идей (См. Там же. С. 173–174, 329), я оставляю здесь без внимания как не имеющее значимого отношения к теме статьи. Однако заслуживает упоминания один характерный момент в определении Юмом добродетели и порока. Вопреки преобладающей тенденции в истории моральной философии, отчетливо обозначенной уже Аристотелем и стоиками, Юм указывает на удовольствие и страдание не просто как на сопутствующее обстоятельство добродетели и порока, но рассматривает их как существенные характеристики последних: «Сама сущность добродетели... состоит в возбуждении удовольствия, сущность же порока — в возбуждении неудовольствия» (Там же. С. 347, а также С. 348). Из последующего рассмотрения Юмом морали становится ясно, это удовольствие и страдание — отнюдь не киренаического свойства: они коммуникативно и коммунално контекстуализированы. Тем не менее, именно эту характеристику он ввел в определение добродетели и порока. В «Исследовании» же Юм прямо говорит, что критерий добродетели и порока основан «на всеобщей пользе» (Юм Д. Исследование о принципах морали // Указ. изд. С. 231).

<sup>2</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 347.

<sup>3</sup> См. Там же. С. 513.

<sup>4</sup> См. Там же. С. 640.

но высказывает суждения, ориентируясь прежде всего на общие интересы — интересы других людей и общества, и не принимает в расчет свои личные интересы. Незаинтересованность обнаруживается и в той отстраненности, в силу которой человек не принимает близко к сердцу чужие проявления эгоизма, этого неотъемлемого свойства природы человека и его душевного строя<sup>1</sup>. Каждый человек имеет свою личную точку зрения, обусловленную его собственными интересами, и в отношениях с другими людьми не может не руководствоваться ею. Сотрудничество, взаимопонимание и общежитие между людьми как носителями разных интересов и точек зрения по меньшей мере затруднено, а то и просто невозможно. К тому же взгляды и расположения людей изменчивы, и это только усугубляет отношения между людьми. Предупредить возникновение противоречий оказывается возможным при наличии «каких-нибудь *постоянных и общих* точках зрения», и люди, несмотря ни на что, всегда стремятся к их достижению<sup>2</sup>. С накоплением социального и коммуникативного опыта человеку проще корректировать свои чувства или, по крайней мере, подбирать уместные слова их выражения. Человек оказывается способным к этому благодаря разуму, который «требует такого беспристрастного поведения»<sup>3</sup>. Возможное действие аффектов нейтрализуется в человеке, поскольку он есть симпатическое, т.е. обладающее способностью к симпатии существо. Именно благодаря симпатии человек может подняться над собственными интересами или интересами близких друзей и сохранять позицию незаинтересованности. Симпатия позволяет непосредственно воспринимать чувства других людей, как бы эти чувства ни соотносились с интересами наблюдателя. Более того, в силу симпатии человек вынужден «забыть о собственном интересе»<sup>4</sup>, поскольку общие мнения возникают лишь при условии, что человек становится на точку зрения других, их пользы и вреда. Благодаря симпатии человек может радоваться чужим красивым

---

<sup>1</sup> Там же. С. 619.

<sup>2</sup> Там же. С. 618.

<sup>3</sup> Там же. С. 620.

<sup>4</sup> Там же. С. 638.

и удобным вещам, не имеющим к нему никакого отношения. «И хотя эта выгода или этот вред, — добавляет Юм, — часто очень далеки от нас, однако иногда они бывают нам очень близки и крайне интересуют нас в силу симпатии»<sup>1</sup>. Юм уточняет, что сила симпатии неравномерна и зависит от того, насколько мы способны разглядеть благо и вред других людей, их предпочтения и отвержения; точно так же мы лучше видим физические объекты, если они расположены ближе к нам. И в той мере, в какой опыт восприятия физических объектов позволяет человеку судить о них адекватно, независимо от расстояния, на котором они находятся от него в данный момент, так и о других людях человек может судить, даже когда они ему не близки. Благодаря симпатии человек уважает власть и богатство (и презирает бедность) даже понимая, что ему от власти и богатства, которыми обладают другие, не может быть никакой выгоды (как и никакого вреда от чужой бедности). Благодаря симпатии «мы входим в чувствования богатых и бедных и принимаем участие в их удовольствиях и неприятностях»<sup>2</sup>. Благодаря симпатии человек может рассматривать «себя с точки зрения других или же других — с точки зрения их самочувствия», и это выражается в том, что человек будет недоволен некими удобными для себя качествами только потому, что они неприятны другим, хотя у него и нет никакой заинтересованности в том, чтобы другим понравиться<sup>3</sup>. Благодаря симпатии человек может судить, не взвешивая на лица<sup>4</sup>. И точно так же ведут себя другие люди в отношении нас<sup>5</sup>. Моральный агент Юма — это «идеальный наблюдатель»,

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 410. Социально-ценностная определенность — «заинтересованность» и «пристрастность» — этих суждений Юма очевидна. И как факт истории мысли она интересна. Анализ этого феномена Юмовой философии выходит за рамки предмета данной статьи. Однако следует отметить, что Юм не ограничивает себя этой определенностью, в другом месте формулируя те же мысли в обобщенном виде: «Мы одобряем лицо, обладающее качествами, непосредственно приятными тем, с кем оно входит в какое-либо общение, хотя мы сами, быть может, никогда не получали от этих качеств никакого удовольствия. Мы также одобряем того, кто обладает качествами, непосредственно приятными ему самому, хотя бы они не приносили ни малейшей пользы ни одному смертному» (Там же. С. 627).

<sup>3</sup> Там же. С. 626.

<sup>4</sup> Там же. С. 629.

<sup>5</sup> Там же. С. 639.

незаинтересованный и беспристрастный, в какой бы форме эти качества практически ни проявлялись.

Показательным в связи с этим является описание Юмом релевантных морали источников удовольствия и неудовольствия. Юм в этом описании исходит из того, что объектом внимания наблюдателя является некий характер, качества или способности которого являются источниками удовольствия и страдания. Некий характер вызывает удовольствие, если наблюдатель осознает: 1) его способность быть полезным другим, 2) быть полезным лицу, обладающему этим характером, 3) быть приятным другим, 4) быть приятным лицу, обладающему этим характером<sup>1</sup>. Такова преобладающая, но не исключительная тенденция в описании Юмом морали. Фридрих Йодль в свое время считал, что приведенное описание Юмом источников удовольствия и неудовольствия и представляет область добра и зла, добродетели и порока, т.е. морали<sup>2</sup>. Йодль, таким образом, принимает позицию идеального наблюдателя в качестве универсальной для морали. В данном рассуждении Юма полезность и приятность наблюдателя, действительно, не берутся в расчет. Однако следует принять во внимание, что фактически (т.е. по факту текста) область морали у Юма очевидно шире заданного перечислением источников удовольствия и неудовольствия, поскольку он отнюдь не исключал из предмета моральных суждений индивида как полезность и приятность для него качеств внешних объектов, так и его собственных качеств<sup>3</sup>.

Классификация Юмом источников морального удовольствия и страдания может быть проиллюстрирована таким образом, что, как это представляется Эрнсту Элби, качествами, полезными для других, являются справедливость и благожелательность; качествами, полезными для самого лица, ими обладающего, — благоразумие, постоянство, рассудительность; качествами, непосредственно приятными другим, — обходительность, остроумие, чистоплотность;

---

<sup>1</sup> Там же. С. 627. См. также: Юм. Д. Исследование о принципах морали // Указ. изд. С. 265.

<sup>2</sup> См. Йодль Ф. История этики в Новой философии. Т. I: До конца XVIII века / Пер с нем. под ред. Вл. Соловьева. М.: Изд-е К.Т. Солдатенкова, 1888. С. 177.

<sup>3</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 633.



непосредственно приятными для лица, обладающего ими — великодушие<sup>1</sup>. Из прояснения, предложенного Элби, не ясно, как формируются сами эти представления о благоразумии, справедливости, благожелательности и т.д. Между тем процессы формирования моральных представлений интересовали Юма, и по разным поводам он предлагал по этому вопросу интересные рассуждения. В общем плане идея Юма в том, что осознание удовольствия или неудовольствия в контексте человеческих взаимоотношений становится основанием для выводов и обобщений, которые постепенно трансформируются в коллективный моральный опыт, так что удовольствием и неудовольствием индивид откликается на уже определенные моральные качества. Как эта идея реализуется в этике Юма, хорошо видно на примере его рассуждений об источниках гордости<sup>2</sup> и справедливости, в формировании и проявлениях которых симпатии принадлежит важная роль.

---

<sup>1</sup> Albee E. Hume's Ethical System. P. 351

<sup>2</sup> Гордость рассматривается Юмом параллельно с униженностью; в функциональном плане это аналогичные феномены, противоположные лишь по своему содержанию.

## *Коммуникативно-социальное измерение морали*

Говоря об источниках, или «причинах», гордости, Юм показывает, что они неоднородны. Во-первых, это различные душевные и физические качества человека, а также разные другие качества (родовитость, собственность, власть и т.п.), выражающие идентичность человека, которые доставляют человеку приятные ощущения и имеют отношение к его Я<sup>1</sup>. Предметом гордости являются не всякие качества, а лишь такие, по которым человек может *сравнивать* себя с другими людьми. На гордость оказывает влияние и то, что Юм называет «общими правилами»<sup>2</sup>, т.е. на сложившиеся в данной среде привычные представления. Таковы «первичные причины гордости».

Наряду с ними Юм, во-вторых, указывает и на «вторичную причину», которая «коренится в мнении других людей о нас»<sup>3</sup>. Причем «первичные причины» — добродетель, красота, богатство — оказывают реальное влияние на гордость человека, будучи подкрепленными мнениями и чувствами других людей, т.е. «вторичными причинами». Это подкрепление тем чувствительнее, чем ближе, значимее и авторитетнее люди, высказывающие свое мнение. Мнения других играют особую роль в формировании позиции человека, его суждений и чувствований. На основе встречи различных мнений, соображения индивидуальных позиций с общими мнениями, даже при отличии последних от первых, складывается «общая неизменная норма» (standard), на основе которой уже высказываются суждения относительно характеров и поступков. Юм понимает, что общие представления о добре и зле далеко не всегда определяют полностью поведение людей, склонных отдавать предпочтение личным интересам и интересам своих близких, но тем не менее влияние таких

---

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 640.

<sup>2</sup> В данном случае Юм имеет в виду правила в собственном смысле этого слова, между тем как в «Трактате» он обсуждает «общие правила» в смысле общепринятых общих представлений и даже предрассудков. См. Там же. С. 202–204.

<sup>3</sup> Там же. С. 366.

представлений значительно, и без них немислимо ни частное общение, ни отношения людей в обществе<sup>1</sup>.

Эти суждения Юма интересны в контексте традиции, получившей выражение в трактовке Джоном Локком закона репутации. Характеризуя этот моральный закон, один из трех, Локк подчеркивал, что люди, отказавшись в государстве от использования друг против друга силы, сохраняют за собой право «быть хорошего или плохого мнения о действиях людей, среди которых живут и с которыми общаются, одобрять или не одобрять эти действия»<sup>2</sup>. И далее: «В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть *добродетелью и пороком*»<sup>3</sup>. Люди вступают в отношения друг с другом, имея общие представления о правильном и неправильном. Их интересы могут сталкиваться, но у них есть возможность выражать свои ожидания и высказывать свои впечатления относительно действий других и таким образом влиять на них. И у Локка, и у Юма общие нормы оказываются результатом общения людей, взаимного прояснения ими своих позиций и выражения отношения друг к другу.

В рассуждении Юма о гордости эта коммуникативная определенность морали проявляется вполне, при том, что гордость, на первый взгляд, утверждается в качестве самодовлеющего атрибута человека. Именно в связи с гордостью Юм указывает на то, что *личные* полезные качества человека являются источником добродетели. Гордость сопровождается сознанием достоинства, дает человеку веру в себя, уверенность в своих начинаниях;

<sup>1</sup> См. Там же. С. 639; Исследование о принципах морали. С. 231. В «Исследовании» это рассуждение дано в несколько более пространном, чем в «Трактате», виде, но надо иметь в виду, что тексты в цитируемых местах «Трактата» и «Исследования» почти идентичны, не считая одного уточняющего добавления в позднем произведении. Соответствующие русские тексты «Трактата» и «Исследования» разнятся, лишь поскольку переводились разными переводчиками. Это совпадение, как и другие, научными редакторами русских изданий не оговорены.

<sup>2</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // Локк Дж. Соч. в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 406.

<sup>3</sup> Там же. Разбор этого фрагмента в связи с проблемой морального должностовования см. Апресян Р. Г. Коммуникативный источник морального должностовования // Этическая мысль. Вып. 11 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФРАН, 2011. С. 5–29.

и человеку очень важно «сознавать собственную силу», и даже лучше переоценить собственное достоинство, чем недооценить<sup>1</sup>. Однако утверждая не только позволительность, но и необходимость самодовольства и тщеславия, Юм подчеркивает, что также необходима сдержанность в проявлении этих аффектов. Такую сдержанность призваны обеспечить «воспитанность и приличие». Гордость людей оказывается предпосылкой конфликтов между ними. Чтобы не допустить их, люди устанавливают «правила благовоспитанности», которые обеспечивают приятность и безобидность отношений между людьми<sup>2</sup>.

Явно и скрыто оппонируя христианским писателям в вопросе о гордости и униженности, Юм в главе «О величии духа» говорит о склонности к преувеличенному самомнению как о пороке. То, что речь идет именно о пороке, а не слабости, понятно: преувеличенное самомнение вызывает неудовольствие других, а неудовольствие, как мы видели и есть, по Юму, причина порока. Любые проявления невоспитанности, в частности, гордости и высокомерия, обидны; они оскорбительны для тех, на кого они направлены. Неудовольствие, возникающее вследствие этого, вызывает униженность<sup>3</sup>. Так что как бы ни были полезны для человека достоинство, гордость, самодовольство, эти качества необходимо скрывать и, тая «гордость в своей груди», быть приветливыми, скромными, почтительными во всех своих поступках и предпочитать себе других. Тогда другие будут, со своей стороны, снисходительны к случайным проявлениям этих аффектов. Хотя этот аргумент в пользу скромности и носит скорее пруденциальный, чем моральный характер, он показателен: Юм стремится продемонстрировать взаимность человеческих отношений в самых разных их воплощениях.

Судя по всему, Юм признает неоднозначность морального опыта. Проявляется это по-разному. Заслуживает внимания один из таких случаев, когда Юм затрагивает вопрос «блестящих

---

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 633.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 637.

добродетелей»<sup>1</sup>, отличающих героев. Таковы добродетели храбрости, неустрашимости, честолюбия, любви к славе, великодушия. Даже осознавая, к каким бедствиям ведут деяния героев («разрушение империй, опустошение провинций, разграбление городов»), и ненавидя их тщеславие, люди, останавливая внимание на лицах героев, продолжают восхищаться ими. Герман де Дийн (а вслед за ним и некоторые другие авторы) даже усматривает у Юма некий образ «блестящего», или «сияющего Я»<sup>2</sup>. Юм, в самом деле, говорит о блестящих качествах, а однажды даже и блестящих добродетелях<sup>3</sup>, но он не говорит о «блестящем Я». Стоит принять во внимание, что Юм говорит о гордости как возможном факторе униженности, вследствие чего гордость необходимо сдерживать и утаивать, чтобы понять, что образ «блестящего Я», даже и мыслимый в контексте его психологии, никак не мог возникнуть у Юма в *этическом* рассуждении, всегда направленном на установление (пусть и проводимое под видом выявления) условий, необходимых для взаимного расположения и благоприятного общения<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> В русском переводе — «качествах» (См. Там же. С. 635).

<sup>2</sup> Dijn De H. Hume's Nonreductionist Philosophical Anthropology // The Review of Metaphysics. 2003. Vol. 56. № 3. P. 593.

<sup>3</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 637. В русском переводе в данном месте третьей книги слово «virtues» переведено как «черты».

<sup>4</sup> У Юма есть пассаж, в котором он говорит о том, что искренность в скромности не непременна, а умело скрытая гордость, возможно, наиболее ценное качество человека (См. Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 634). Этот пассаж и сам по себе не оставляет впечатление прозрачного. Однако в русском переводе его смысл окончательно запутан, поскольку переводчик изменил модальность предложений: на русском эти фразы даны в императивной форме, между тем как в оригинале они выстроены как дескриптивные. Юм говорит в терминах «есть», а не в терминах «должно». Описывая, Юм выступает всего лишь в роли наблюдателя (что подтверждается и дальнейшими словами о том, чего требует обычай-custom), но не наставника, не моралиста. Такая смена переводчиком модальности текста особенно очевидна в переводе именно «Трактата», в котором Юм рекомендует крайне внимательное отношение к соседству предложений со связками «есть» и «должно» (Там же. С. 511).

Кстати сказать, русский перевод «Трактата» в целом удовлетворителен и, что важно, последователен (в особенности принимая во внимание, что сам Юм не всегда последователен в употреблении терминов). Важнейшее упущение перевода — это типичная для русских переводов с английского утрата терминов «right» и «wrong», которые переводятся в данном случае, чаще всего, словами «должное» и «недолжное».

Для понимания обозначенной Юмом дилеммы (блистательный герой — чинимые его деяниями несчастья) нужно рассматривать предполагаемую им картину морали во всей ее полноте, в частности, с учетом того, что Юм называл «нежными аффектами». К ним он относил великодушие, человеколюбие, сострадание, благодарность, дружбу, верность, усердие, бескорыстие, щедрость и тому подобные качества, которые, как он считал, «составляют характерные черты доброты и благожелательности»<sup>1</sup>. Разлад в проявлениях симпатии, который Юм фиксировал, говоря о том, что люди, ненавидя деяния героев, все-таки не могут не восхищаться самими героическими личностями, если не снимается, то упорядочивается в соотношении с этими «нежными аффектами». Храбрость и честолюбие — качества, сами по себе морально нейтральные, «они безразличны для интересов общества» (кстати говоря, в той же мере, в какой и когнитивные способности человека — рассудительность, понимание и др.), но, будучи подчинены благожелательности, они обретают моральный смысл<sup>2</sup>.

На примере учения Юма о гордости можно хорошо видеть наличие в «Трактате» различных, хотя и довольно тесно переплетенных, векторов рассуждения: психологического, морально-философского, нравописательного, нормативно-этического<sup>3</sup> и, соответственно, развитие разных дискурсивных тенденций. Безусловно доминирующим в этической части (как в философско-теоретическом, так и в нормативном планах) является мотив, заданный идеями о социально-коммуникативном характере моральных представлений и взаимосоориентированности моральных агентов.

Что это относится именно к этике в целом, а не только к учению о справедливости, хорошо видно на примере одного из наиболее широко цитируемых не-философами пассажей Юма: «Ваша

---

<sup>1</sup> Там же. С. 639.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Ввиду этой одновременно разноаспектности и композитности Юмова рассуждения о характерах, нравах и морали представляет значительный интерес исследовательская задача проверки «Трактата» по мерке «принципа Юма». Юм, в отличие от общераспространенного мнения, не говорит о недопустимости выведения ценностно-императивных суждений из суждений фактуальных; но он настаивает на рефлексивности и обоснованности этого перехода.

рожь поспела сегодня; моя будет готова завтра; для нас обоих выгодно, чтобы я работал с вами сегодня и чтобы вы помогли мне завтра. Но у меня нет расположения к вам, и я знаю, что вы также мало расположены ко мне. Поэтому ради вас я не возьму на себя лишней работы, а если бы я стал помогать вам ради себя самого в ожидании ответной услуги, то меня, скорее всего, постигло бы разочарование и я напрасно стал бы рассчитывать на вашу благодарность. Итак, я предоставляю вам работать в одиночку; вы отвечаете мне тем же; погода меняется; и мы оба лишаемся урожая вследствие недостатка во взаимном доверии и невозможности рассчитывать друг на друга»<sup>1</sup>. Это наблюдение высказывается Юмом в контексте, условно говоря, социально-этического рассуждения, в связи со справедливостью и исполнением обещаний. Оно выстроено как описательное, в крайнем случае нравоописательное, что подчеркивается последним замечанием, словно «мораль басни» венчающем всю сценку. Но, представляется, это как раз такое описательное высказывание, из которого легко выводимо предписательное высказывание. Оно и по существу является предписательным в этическом плане, хотя и не императивным, а дескриптивным, в грамматическом плане<sup>2</sup>. Это выведение оказывается возможным благодаря тем практическим основаниям морали, которые задал Юм: в данном случае — *пользой*. Потеря урожая — это вред. Отказ от сотрудничества, тем более фактически вследствие каприза («...у меня нет расположения к вам, и я знаю, что вы также мало расположены ко мне»), ввиду потери урожая — это вред (оба последние суждения — описательные). Стало быть, следует сотрудничать. Сотрудничать следует, невзирая на отсутствие расположения (предписательное суждение). Юм не делает прямо предписательного вывода, но, подчеркивая, что настороженность людей

<sup>1</sup> Там же. С. 560.

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

друг в отношении друга есть выражение «естественных принципов и аффектов»<sup>1</sup>, он полагает, что стремление к пользе ведет людей к пониманию того, как эту выгоду достичь и что необходимо для этого делать: сотрудничать. Да и общим контекстом его этического рассуждения задается содержание императивности.

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

Взаимность, как это видно по приведенной картинке с двумя фермерами, предстает не только как обоюдность, хотя и в первую очередь обоюдность (по принципу: «как ты мне, так и я тебе»), но и как проявление сцепленности действий, а стало быть, и зависимости агентов. То, что взаимность присуща моральным отношениям, Юму удалось убедительно показать на примере справедливости, рассматриваемой им как одной из важнейших, если не сказать важнейшей, добродетелей.

По своему характеру добродетель справедливости искусственна. Этим она отличается от благожелательности как естественной добродетели. Различение Юмом естественного и искусственного касается источника добродетелей и характера их функционирования. Искусственные добродетели предполагают естественные чувства, однако их непосредственным источником являются частные интересы людей, обусловленные преходящими обстоятельствами, и опыт социальных отношений. Искусственность добродетели справедливо-

---

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 660.



сти выражается в том, что она не всегда действует непосредственно, не обязательно проявляется в каждом отдельном действии и имеет в конечном счете ориентир общественного блага, которое обеспечивается действиями, во-первых, совместными и, во-вторых, осуществляемыми «сообразно общей схеме»<sup>1</sup>. Справедливость, так же как «верноподданство, международное право, скромность и воспитанность», есть человеческое изобретение, «имеющее в виду интересы общества»<sup>2</sup>, важный инструмент поддержания сообщества, обеспечения внутреннего мира и согласия.

Из этих характеристик отнюдь не следует, что справедливость отличается от благожелательности как *социальная* добродетель — от природной. По содержанию и внутренней направленности благожелательность, равно как и другие «нежные аффекты» — кротость, милосердие, великодушие, снисходительность, умеренность, беспристрастие — рассматриваются Юмом как социальные не в меньшей мере, чем справедливость<sup>3</sup>. Социальность (в смысле, социальная определенность и направленность) — одна из обобщенных характеристик морали в целом. Не случайно храбрость и честность, морально нейтральные как таковые, обретают свой моральный смысл в зависимости от того, служат ли они общественным интересам или разрушительны для последних. Одобрение справедливости (как и других добродетелей) и неодобрение несправедливости (как и других пороков) обусловлено тем, что справедливость «направлена к благу человечества»<sup>4</sup>, что для Юма тождественно «интересам общества».

<sup>1</sup> Там же. С. 615. Заслуживает внимание характеристика М.М. Рогожей этики Юма как социально ориентированной, открывающей общественное измерение морали, представляющей мораль как общественный по своим функциям феномен (См. Рогожа М.М. Социальная мораль: Коллизии минимализму. Киев: Парапан, 2009. С. 99–101). Социальность морали обнаруживается не столько в том, что посредством нее реализуются общественные интересы (как можно было видеть, понимание Юмом общественных интересов довольно широко), сколько в том, что Юм ясно видит, что в отдельных своих проявлениях мораль невозможна в отсутствие социальных установлений.

<sup>2</sup> Там же. С. 614.

<sup>3</sup> В «Исследовании» Юм подчеркивал, что социальные добродетели вытекают «из нежной симпатии к другим лицам и благородного отношения к человеческому роду» (Юм Д. Исследование о принципах морали // Указ. изд. С. 185).

<sup>4</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 614.

У человека есть естественные, от природы данные чувства и аффекты. Справедливость была установлена на их основе, и она оказывается действенной, поскольку производит впечатление на естественные чувства и находит в них поддержку. Справедливость искусственна, поскольку является следствием человеческих установлений. Последние приняты в ответ на осознание людьми неудобств одиночества — слабости, невозможности специализации и уязвимости. Главное, что необходимо для избавления от этих неудобств, это объединение людей. «Благодаря объединению сил, — замечает Юм, — увеличивается наша трудоспособность, благодаря разделению труда у нас развивается умение работать, а благодаря взаимопомощи мы меньше зависим от превратностей судьбы и случайностей. Выгода общественного устройства и состоит именно в этом приумножении *силы, умения и безопасности*»<sup>1</sup>. У стремления к объединению есть и естественная предпосылка, а именно, влечение друг к другу полов, которое продолжается в создании брачного союза, а затем укрепляется с появлением детей. И дети уже растут в сообществе — в семье, где изначально получают привычку и обычай к общественной жизни.

В представлениях о возникновении общества Юм исходит из изначального состояния человека как состояния в одиночестве. Это не соответствует не только тем знаниям о предысторическом развитии человечества, какие были во времена Юма, но и его собственной антропологии. На вопросы, в чем состояла функция естественных способностей и аффектов, в частности, симпатии или благожелательности, в условиях изначальной разъединенности и одиночества людей и, наоборот, как были возможны разъединенность и одиночество в изначальном состоянии у людей, если они изначально наделены «нежными аффектами», — ответов у Юма не найти. А вот социально-психологическое объяснение склонности человека к общежитию через изначальный коммуникативный опыт, полученный в детстве, вполне реалистично и представляет интерес как дискурсивный факт юмовской антропологии, так и само по себе.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 526.

Понимание Юмом индивидуалистичности человека не отвечает антропологии предысторической эпохи, но согласно с социальной антропологией: социальный человек — эгоистическое существо, владеющее существом, стремящееся к расширению собственности и владений. И нет ничего в природе человека, его «внутреннем темпераменте», что бы противостояло этим качествам, себялюбивым и эгоистическим аффектам. Человек находит в природе поддержку лишь в том, что природа обнаруживается «в суждении и уме»<sup>1</sup>, и благодаря им человек приходит к решению о заключении «соглашений между отдельными членами общества»<sup>2</sup>. Соглашения направлены на упорядочение отношений собственности и, соответственно, охрану интересов людей, а следовательно, и «поддержание общественного строя». Соглашения выражают «всеобщее чувство общего интереса; все члены общества выражают это чувство друг перед другом, и оно заставляет их подчинять свое поведение известным правилам»<sup>3</sup>. Двое в лодке должны гребти совместно и к обоюдной выгоде, резюмирует Юм свою мысль.

Однако все это — обсуждение становления самого общества, которое покоится на соглашениях, а не на морали. Справедливость заключается в соблюдении соглашений, а возникает она в ответ на необходимость сдерживания аффектов личного интереса (зависти, мстительности, жадности) и борьбы интересов, через которую они проявляются и из-за которых подрываются и разрушаются соглашения. Нормы справедливости<sup>4</sup> компенсируют недостаток,

<sup>1</sup> Там же. С. 529. В силу ограниченных физических и тематических рамок статьи у меня нет возможности коснуться специально проблематики морального чувства и разума (См. об этом настоящее издание. С. 94–96). С одной стороны, она разрабатывалась Юмом в русле этического сентиментализма, воспринятого от Френсиса Хатчесона, и в активной полемике с этическим интеллектуализмом, разрабатывалась довольно основательно (если принять во внимание его аргументацию в пользу недостаточности «разума» в морали, гораздо более масштабную по сравнению с Хатчесоном). А с другой, этический сентиментализм расшатывался самим Юмом на площадках обсуждения разных проблем, в том числе, и справедливости — с признанием им роли опыта и рассуждения в моральных решениях.

<sup>2</sup> Там же. С. 530.

<sup>3</sup> Там же (Перевод уточнен. — Р. А.).

<sup>4</sup> Под нормами, или законами, справедливости Юм имеет в виду «стабильность собственности, передачу ее на основе согласия и исполнение обещаний» (Там же. С. 605). Поэтому у Юма были все основания говорить, что в основании справедливости лежит интерес, превышающий все другие интересы, и он столь прочен, что вытекающие из него правила справедливости столь же прочны и неизменны, как и человеческая природа (Там же. С. 654).

с одной стороны, нежной заботы в отношениях между людьми, а с другой — ресурсов природы для удовлетворения человеческих потребностей<sup>1</sup>.

В каких-то случаях дела несправедливости могут и не касаться человека лично, однако сами факты несправедливости все равно будут вызывать у него неудовольствие, поскольку считается, что несправедливость подрывает основы общества и приносит вред каждому, кто оказывается на ее пути. Испытывать неудовольствие от несправедливости человек способен благодаря моральному чувству, а переживать вред, наносимый несправедливостью другим людям и обществу — благодаря симпатии. Как видим, в справедливости у Юма переплетаются личный интерес и симпатия: *«личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель»*<sup>2</sup>. Этим обобщением, пусть его проблемное содержание и не развернуто (оно заключительно лишь по форме, но по существу «установочно»), Юм ясно обозначает свое видение соотношения себялюбия и симпатии, т.е. в данном случае — открытости чужим интересам<sup>3</sup>.

К учению о справедливости примыкает учение об обязательности обещаний. Как и справедливость, обещания имеют смысл лишь при наличии соглашений, т.е. на основе определенного рода отношений между людьми, специально установленных и поддерживаемых. Благодаря интуиции, отмечает Юм, люди могут воспринимать мысли друг друга, но брать на себя обязательства и исполнять их люди могут лишь на основе достигнутых соглашений. Ни решение, ни желание, ни воление (проявление воли, хоте-

---

<sup>1</sup> См. Там же. С. 535.

<sup>2</sup> Там же. С. 540.

<sup>3</sup> В недостаточной внимательности к этой проблеме Юма упрекал Э. Элби. См. Элби. См. Albee E. Hume's Ethical System. P. 342. Вместе с тем, ДжеймсБейли, пожалуй, утверждал обратное. Трудно согласиться с ним в том, что Юм был именно первым, кто указал на сложное единство себялюбия и внимания к другим (Baillie J. Hume on Morality. London: Routledge, 2000. P. 54). Однако имея в виду развернутую постановку проблемы сочетания естественных эмоций-аффектов себялюбия и любви к другим Шафтсбери и ее проработку Хатчесоном, можно, несомненно, утверждать, что Юм внес вклад в развитие и осмысление этой проблемы.

ние) не обуславливают обязательность обещаний; но только соглашения<sup>1</sup>. В основе соглашений лежит личный интерес каждого из участников соглашения, а вместе с тем и «нужды и интересы общества»<sup>2</sup>. Фактом соглашения предопределяется особый режим отношений между людьми, по которому они оказывают друг другу услуги с обоснованной надеждой на взаимность и с пониманием того, что нарушение соглашения чревато предусмотренным наказанием. Это особого рода взаимность — взаимность отношений, основанных на частных интересах<sup>3</sup>, которая утверждается соглашениями, выражается в «известных символах и знаках»<sup>4</sup> и подкрепляется опытом практического взаимодействия между людьми. К этому опыту присоединяется моральное чувство, которое, с одной стороны, подкрепляет частный интерес, а с другой, вбирает в себя его содержание и «приобретает в глазах человечества значение нового обязательства»<sup>5</sup>. Соблюдению обещаний содействуют также «общественный интерес, воспитание и искусство политиков»<sup>6</sup>. Юм, таким образом, показывает

<sup>1</sup> Как и справедливость, обязательство обещания искусственно по своему характеру, т.е. обусловлено общественными устройствами. Искусственный характер обещаний обнаруживается, в частности, в том, что их нарушение приостанавливает соглашения. От обязательств также освобождает любое проявление насилия.

<sup>2</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 559.

<sup>3</sup> В русском переводе используемое Юмом слово «interested» передается словом «корыстный» (См. Там же. С. 561), которое нельзя признать удачным, принимая во внимание его традиционные коннотации: алчный, жадный к поживе. Такой перевод лишь отчасти оправдывается употреблением Юмом слова «commerce» в значении общения. Ведь тут же Юм говорит о «disinterested commerce», имея в виду благожелательное, незаинтересованное общение. Если для последнего вполне уместно определение «бескорыстный», то первое лучше передавать выражением взаимовыгодные отношения. Можно допустить, что Юм таким образом говорит об утилитарной (основанной на частном интересе) и альтруистической морали.

<sup>4</sup> Там же. С. 562.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 562. Взятый сам по себе, этот тезис довольно близок тому, на чем настаивал Бернард Мандевилль, утверждавший, что добродетель и порок суть представления, выдуманные политиками и воспитателями. Не соглашаясь с Мандевилем, Юм указывал, что даже если одобрение и порицание, добродетель и порок и были придуманы политиками и воспитателями в целях обслуживания политических режимов, они не имели бы никакой силы, не будь у людей изначального морального чувства, восприимчивого к одобрению и порицанию, не будь они способны воспринимать пользу и вред общества и других людей, как свои собственные (Там же. С. 615–616).

множественность факторов обязательности обещаний: они обусловлены соглашениями, соглашения заключаются с целью удовлетворения частных интересов и в своей совокупности содействуют интересам общества, которое поддерживает систему соглашений, продуцируя одобрение обязательности и порицания необязательности. Все социальные устройства находят подкрепление в моральном чувстве; способность же к симпатии обеспечивает тот минимум взаимопонимания, который необходим для заключения соглашений<sup>1</sup>.

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

---

<sup>1</sup> Прав в целом Дэвид Нортон, по разным поводам указывающий на недостаточную удовлетворительность юмовских объяснений того, как действует мораль. Однако его претензия к теории обещаний Юма не совсем справедлива (См. Norton D. F. *The Foundations of Morality in Hume's «Treatise»* // *The Cambridge Companion to Hume* / 2nd ed. Eds. D.F Norton, J. Taylor. Cambridge: Cambridge U. P., 2009. P. 303–304). В рамках своей антропологии Юм вполне последователен в описании механизма действенности системы взаимных обязательств и обещаний. Если что и может вызывать неудовлетворение, так это само учение Юма о природе человека, относительно чего Нортон и отмечает, что у Юма природа оказывается предельным пунктом, дальше которого его объяснения не двигаются (Norton D. F. *Op. cit.* P. 285).

## *Совокупные характеристики*

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

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

из многих других его высказываний, как мы видели, следует, что удовольствие и страдание, пусть и не понятые гедонистически, определяют мораль фактически во всех ее проявлениях. Это существенным образом отличает этику Юма от этики Хатчесона, который целостно и систематически основывал мораль на чувстве<sup>1</sup>.

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

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

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

Первое, и в начале статьи об этом было сказано, в философии Юма обустраивается обобщенное понятие морали. В целом мораль,

---

<sup>1</sup> Следует оговориться, что такая характеристика моральной теории Хатчесона недостаточна: в отличие от Юма Хатчесон не говорит о морали как таковой. Все то, что последующей моральной философией будет сказано о морали, Хатчесон говорит о моральном чувстве. Концепция морального чувства Хатчесона сыграла важную роль в формировании нововременного понятия «мораль», однако в той мере, в какой моральное чувство выступает лишь познавательной и оценивающей способностью, предполагаемая идея морали остается односторонней. Посредством морального чувства мораль предстает как способ сознания, практически реализующийся через другую способность, а именно, благожелательность (эта схема отчасти была воспринята Хатчесоном от Шафтсбери и кембриджских платоников, а впоследствии стала отправной и для Юма).



по Юму, можно определить как сферу решений, усилий, суждений, сориентированных на общие (Юм чаще говорит именно об общественных-public) интересы и общее благо. «При всех определениях нравственности, — подчеркивает Юм, — это обстоятельство общественной полезности всегда принципиально имеется в виду»<sup>1</sup>. Говоря не юмовским языком, юмовскую мораль можно определить как такую индивидуальную, коммуникативную и социальную практику, которая обеспечивает приоритет общих/общественных интересов над частными/личными. Таков смысл морали и ее предназначение. Пространные обсуждения Юмом роли чувства и разума в моральном познании, благожелательности и себялюбия, справедливости и лежащих в ее основе соглашений и т.д., — все это представляет собой лишь описание того, какие «механизмы» необходимы для обеспечения этого предназначения морали.

Второе. Понятию морали Юма свойственна черта, буквально выбивающаяся из руслу нововременной моральной философии. Это — индифферентность по отношению к феномену автономии. Проблема моральной автономии не представляется для Юма сколь-нибудь актуальной и морально значимой. Идею автономии можно считать одной из ведущих в философии человека и, стало быть, философии морали Нового времени. Помимо представления о самозаконодательстве, акцентированном Иммануилом Кантом, представления о достоинстве человека, независимости его моральности от происхождения, образования, религиозных взглядов и т.п., что последовательно отстаивалось в этическом сентиментализме (Шафтсбери и Хатчесона) и отчасти в этическом интеллектуализме (Ричард Прайс), идею автономии отличает представление о независимости морального суждения или мотива от мнения авторитета и сообщества, от стечения обстоятельств и т.д. (Шафтсбери, Хатчесон, Прайс, Кант). Такое ограничение источников моральных решений связано с отделением последних от утилитарных, пруденциальных и гедонистических соображений. В практической философии Канта эта идея предстанет в утверждении абсолютной свободы

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование о принципах морали // Указ. изд. С. 188.

и самостоятельности воли, но воли *доброй*, устанавливающей законы, устанавливающей их для самой себя, подчиненной им самим фактом самозаконодательства. Обратной стороной утверждения автономии морального агента нередко оказывалось — в силу одной только логики мысли — затушевывание моральной значимости Другого, других, публики.

Третье. Юм как психолог, антрополог, нравописатель живо интересуется идентичностью и достоинством человека, способами и средствами их утверждения. Выше отмечалось внимание Юма к важности для личности образа собственного Я, адекватного и даже завышенного, без чего невозможно представить ее успешной в своих начинаниях. Но Юма как теоретика морали и моралиста гораздо больше волнует поддержание состояния примиренности между людьми, будь то члены дружеского кружка или общества, при взаиморасположении и взаимопризнании — из любезности ли, уважения, личного интереса или благорасположения. В связи с этим заслуживает внимания то, что Юм описывает как морального агента (т.е. незаинтересованного, любезного, благовоспитанного, солидарного, справедливого и благожелательного) характер, который впоследствии предстанет у Фридриха Ницше как ресентиментный. Юм как будто бы загодя снабжает нас антидотом против возможной ресентиментологической интерпретации морали, и в этом плане описание морали Юмом заслуживает отдельного интереса<sup>1</sup>. Юм — один из немногих нововременных моральных философов, для которого мораль обнаруживается во взаимодействии между людьми.

---

<sup>1</sup> Здесь, впрочем нужно помнить, что Ницше начинает «К генеалогии морали» — труд, в котором идея ресентимента получила концептуальное оформление, — с критики психологов морали, и хотя его сарказм был обращен персонально не на Юма, критика психологизма в философии морали со стороны Ницше (к слову сказать, как и со стороны Канта, пусть и совсем в другом ключе) должна быть учтена в полной мере. Говоря о необходимой критике психологизма, следует учесть и более поздний интеллектуальный опыт, в частности О.Г. Дробницкого, указывавшего при разборе британских моральных теорий (которые рассматривались им, как я полагаю, именно на примере Юма) на то, что преувеличенное внимание к человеческой психике вело к тому, что «уникальность морального опыта просто констатировалась как очевидный факт..., не подлежащий выведению и объяснению» (Дробницкий О. Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974. С. 216).

Четвертое. Мораль в представлении Юма двойственна по своей природе. Это отражается в его учении о естественных и искусственных добродетелях, но не только. Не так отчетливо, но Юм говорит и о двойственности моральных импульсов, двойственности моральной обязательности. Проблема источника морали в ее естественной части раскрыта Юмом недостаточно. Он лишь постулирует природную способность человека к симпатии, его склонность содействовать благу других людей постольку, поскольку их беды оказываются предпосылкой их страданий, что, соответственно, отзывается неудовольствием в душе человека. Но по-другому строится рассуждение относительно морали в ее искусственной части. Справедливость и другие искусственные добродетели предстают следствием деятельности людей, направленной на обеспечение удовлетворения своих потребностей и интересов. Заключенные ради этого соглашения со временем получают моральную санкцию (к ним присоединяется моральное чувство). Из того, что говорит Юм, можно сделать вывод, что моральная санкция соглашений состоит в том, что они начинают восприниматься как значимые сами по себе; самим фактом своего существования соглашения определяют требуемые действия людей, соответственно поддержание общественного порядка воспринимается как добродетель, а нарушение как порок. Юм не доводит свою мысль до признания наличия в морали различных ценностных логик — индивидуальной и социальной, однако само по себе представление морали как своего рода социального установления, при одновременном полемическом противостоянии релятивистской концепции социальной этики Мандевиля, стало важным шагом в продвижении теории морали, сказавшимся посредством Адама Смита на концепциях этического утилитаризма — Джереми Бентама и, далее, Джона Стюарта Милля.

Пятое. Моральные отношения представляются Юмом как отношения партнерства, взаимодополнительности, обоюдности, взаиморасположения. Как мы видели, Юм понимает качественную разницу между заинтересованными и незаинтересованными

ми отношениями; но эта разница не становится для него поводом признания незаинтересованных отношений в качестве моральных (к примеру, по кантовской мерке), а заинтересованных — в качестве неморальных. И те и другие относятся к морали, ибо и те, и другие так или иначе содействуют общественному благу. Юм, как отмечалось, придает большое значение ценности пользы и, соответственно, мотиву и критерию полезности (в решениях и оценках). Соответственно, он и отношения взаимодействия рассматривает по преимуществу в этом ключе; так что взаимность предстает во многом как возмездность, как воздаяние услугой за услугу. Однако заслуживает внимания и то, что при описании таких отношений Юм главное внимание уделяет не ответным на услугу действиям, а услугам, совершающимся в ожидании возможной ответственности, т.е. действиям, инициативно направленным на благо другого, а не реактивным, компенсирующим чужие благодеяния. Такой тип отношений Юм разбирает главным образом в связи с искусственными добродетелями — справедливостью и другими. Как включающиеся во взаимные отношения, трансформирующиеся во взаимодействие, Юм рассматривает и действия в соответствии с естественными добродетелями — благожелательностью и другими, которые не имеют в своей основе предварительных соглашений и не совершаются без непосредственного предположения взаимности. Благожелательные отношения потенциально взаимны, и это не утилитарная взаимность (основанная на взаимопользовании), а взаимность, аналогичная той, что предполагается *золотым правилом*. Ни в одном пассаже своих произведений Юм не упоминает формулу золотого правила (и это понятно хотя бы потому, что для Юма эта формула не могла не ассоциироваться с текстами Священного писания, а на них он совершенно не ссылается). Неупоминание формулы золотого правила в рассмотрении, косвенно реконструирующем схему и смысл золотого правила, знаменательно. Пример Юма — не исключительный в ряду мыслителей, рассуждавших о морали и человеческих отношениях по логике золотого правила, хотя и не арти-

кулируя само правило<sup>1</sup>, и он лишний раз подтверждает название этого морального правила как золотого. Вместе с тем, рассуждение о морали по логике золотого правила дополнительно удостоверяет этическую достоверность этого рассуждения.

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

---

<sup>1</sup> Другой пример такого рода — пример Аристотеля — проанализированной в статье: Апресян Р. Г. Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика. Сборник научных трудов: К 70-летию академика А. А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2009. С. 157–170.

---

## ПОНЯТИЕ «НАДЛЕЖАЩЕЕ» В «ТЕОРИИ НРАВСТВЕННЫХ ЧУВСТВ» АДАМА СМИТА<sup>1</sup>

---

Адам Смит как моральный философ, как автор «Теории нравственных чувств»<sup>2</sup> у нас недооценен, да и неизвестен, по большому счету. Осмелюсь предположить, что основная причина этого в качестве перевода ТНЧ на русский. Даже поверхностные проверочные сопоставления текста русского перевода с английским оригиналом настораживают многообразными по характеру смысловыми несоответствиями. А при их последовательном сравнении русский перевод<sup>3</sup> предстает не только искажающим, но и тривиализующим этико-философскую мысль Смита. Главным образом это проявляется в неточном (если не сказать, ошибочном), переводе словом «приличие» основного понятия смитовской этики, выражаемого чаще всего термином «propriety» и некото-

---

<sup>1</sup> Опубликовано: Историко-философский ежегодник / Гл. ред. Н.В. Мотрошилова, отв. ред. О. В. Голова. М.: Наука, 2005. С. 88–107.

<sup>2</sup> Далее — ТНЧ.

<sup>3</sup> Смит А. Теория нравственных чувств / Вступ.ст. Б.В. Мееровского; подгот. текста, коммент. А.Ф. Грязнова. М.: Республика, 1997. Данное издание осуществлено на основе перевода П.А. Бибикина, изданного в 1868 г. Во вступительном замечании к комментариям А.Ф. Грязнов отмечает, что при подготовке нового издания «Теории нравственных чувств» в перевод П.А. Бибикина пришлось внести существенные терминологические и стилистические исправления. О необходимости правки перевода А.Ф. Грязнов говорил мне в свое время и лично, отмечая вместе с тем, что полномасштабное редактирование перевода было в то время по некоторым причинам невозможно.

рыми другими, близкими по значению словами, а также очевидными референциями Смита, непосредственно связанными с упоминаниями propriety, и более широким контекстом его рассуждения. В результате такой подмены по-другому предстают как содержание смитовской концепции морали, так и его место в истории моральной философии. Вчитывание в оригинал ведет к обнаружению все новых и новых спорных мест в переводе, а заодно и уяснению причины невосприятия Смита русскоязычным читателем и непроясненности его места в истории моральной философии.»

## Лексикон

Слово «propriety» неоднозначно. Но не больше, чем все более или менее общие слова. Неоднозначное по смыслам, обнаруживаемым в живой речи, оно было наделено Смитом в трактате достаточной терминологической определенностью. Она-то и утрачена в русском переводе, вследствие чего и подлинный смысл смитовской концепции морали стал трудно различимым.

Переводчик, как было сказано, передает слово «propriety» главным образом русским словом «приличие». Одно из русских значений английского слова, в самом деле, таково. Наряду с другими: «пристойность», «правильность» (поведения), «уместное», «подобающее», «надлежащее». Как в английском, так и в русском слова «приличное», «подобающее», «уместное», «надлежащее» довольно близки по значению. Однако в живой речи слово «приличие» употребляется во вполне очевидном значении вежливости и благопристойности в поведении, словах, манерах и т.п. (причем особенно по отношению к данному лицу, ради данного лица). Но Смит, когда нужно сказать об уместности поведения и манер употребляет соответствующее английское слово — «decency», которое переводчик также переводит словом «приличие» (впрочем, в большинстве случаев соседства «propriety» и «decency» переводчик опускает неудобные слова и предложения, сокращая текст).

Некорректность перевода обнаруживается не столько в том, что «propriety» переводится как «приличие»<sup>1</sup>. Этот термин произвольно передается и другими словами: «естественность»<sup>2</sup>, «соответствие»,

---

<sup>1</sup> Интересный факт сообщил мне профессор Чилийского университета им. Адольфо Ибанеса Леонидас Монтес (ниже я ссылаюсь на него). Хотя в испанском есть слово «propriedad», смитовский термин переводится словом «corrección» (корректность, точность, правильность).

<sup>2</sup> Следует заметить, что переводчик нередко вставляет слово «естественность» в дополнение к слову «приличие» там, где в оригинале содержится только «propriety». Смит неоднократно апеллирует к Природе в своих этических рассуждениях, он широко использует слово «естественный», причем не только в значении очевидности, но и как характеристику человеческого действий, в том числе относящихся к сфере нравственности, естественность, по Смиту, является одной из характеристик нравственности как propriety, но он редко соединяет эти определения в перечислении. У русского же читателя складывается на этот счет прямо обратное впечатление.



«достоинство», «обоснованность», «законность», «удобство» и производными от них прилагательными, а также: «оправданное», «одобряемое»<sup>1</sup> и даже в одном случае... «прелесть». Переводчику очень неуютно с этим термином, и нередко части предложения, в котором он содержится, и где не получается подставить никакого слова наподобие перечисленных, он сокращает. Очевидно, что при таком подходе трудно обеспечить последовательность и корректность перевода.

Следует признать, что употребление Смитом термина «propriety», как и синонимично или сопряженно используемых терминов «suitable» и «fitness», в общем нестрого. Однако то, что они проходят через весь трактат, а термин «propriety» содержится во многих заголовках глав и параграфов, указывает на то, что при их переводе следовало принять определенный, историко-философски контекстуализированный и концептуально адекватный принцип. Можно было бы использовать и термин «приличие» (обеспечив его соответствующим комментарием), имеющий в русском языке недружественные этическому контексту коннотации; но он должен был бы тогда использоваться с последовательностью, сопоставимой с употреблением термина «propriety» Смитом.

Анализ текста ТНЧ *методом лексической статистики* (нынче легко применимом благодаря инструментам развитых текстовых редакторов) подтверждает исключительную приоритетность термина «propriety» в трактате. По частоте употребления он занимает четвертое место (257 раз, не считая неспецифических употреблений) после «естественный» («natural», 371), «добродетель» («virtue», 343), «чувство» («sentiment», 335) и превышая частотность терминов «справедливость» («justice», 218) «добро/благо» («good», 203) «правило»

<sup>1</sup> При этом переводчик, изменяя текст, пытается остаться в концептуальных рамках самого Смита. Например, слова, открывающие главу IV отдела I части I: «Мы можем судить о надлежащем или ненадлежащем характере чувств другого человека...» (“We may judge of the propriety or impropriety of the sentiments of another person...”) в русском издании звучат так: «Мы можем одобрять или осуждать чувства другого человека...» (ТНЧ. С. 40). Перевод сверен по изданию: *The Theory of Moral Sentiments / Ed. D. D. Raphael and A.L. Macfie // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Indianapolis: Liberty Fund, 1982. Vol. I. P. 19* (Далее при ссылках – TMS).

(«rule», 203), «симпатия» («sympathy», 182; — основополагающее нормативное понятие в этике Смита), «моральный» («moral», 122), «мораль» («morality», 22).

Термин «propriety», как термины «suitable» и «fitness», несомненно, имеет принципиальное значение; с их помощью Смит выстраивает свое понимание морали, точнее, «морали»<sup>1</sup>, т.е. того, что, говоря общими словами, относится к сфере оцениваемого поведения (к добродетели и пороку), побуждений к нему и переживаний его (т.е. того, что Смит называет нравственными чувствами — *moral sentiments*), как того, что положительно проявляется в соответствии поступков, переживаний и оценок человека действительной сути наблюдаемых и/или переживаемых событий. Эти характеристики Смит отражает в качествах *suitableness* (соответствия) и *fitness* (уместности, подходящего характера) поступков, переживаний и оценок. Но гораздо чаще он говорит об их *propriety*.

Смит отнюдь не сводит мораль к вежливости и благопристойности, как это может показаться поначалу русскому читателю. Именно вследствие перевода «propriety» как «приличие» этический трактат Смита легко может быть принят за моралистический; ведь для признания его в качестве философского у читателя, в общем, не остается никаких значимых оснований<sup>2</sup>. Также моралистическими предстают вследствие такого перевода присутствующие в ТНЧ моральные учения Платона, Аристотеля и Зенона; для русского читателя они оказываются в смитовской интерпрета-

<sup>1</sup> Хотя Смит и ученик Дэвида Юма, у которого понятие «мораль» приближается к знакомым нам очертаниям, современное понятие «мораль» складывается несколько позднее, по-видимому, окончательно оформляясь в моральной философии Джереми Бентама и Джона Стюарта Милля. Смит, несомненно, внес в этот процесс свой вклад; у него этим термином уже обозначаются «общие правила» поведения. Однако современное понятие «мораль» как обобщающее для широкой области явлений (в их отношении к высшим ценностям и императивам, а также способам их вменения, субъективации и реализации в индивидуальном поведении, межлических и социальных отношениях) — относительно поздний продукт Нового времени, и именно Нового времени (в смысле более распространенного ныне, но не переводимого на русский язык, *modernity*).

<sup>2</sup> Ср. Мееровский Б. В. Адам Смит как философ-моралист // Смит А. Теория нравственных чувств. С. 5–28. Рассматривая Смита как «философа-моралиста» Б. В. Мееровский, думаю, хотел всего лишь отделить его этическое учение от экономического.

ции основанными на понятии приличия. Совершенно плоским оказывается при таком переводе и учение Сэмюэля Кларка<sup>1</sup>.

Дело здесь не только в непонимании сути этической теории Смита и ближнего и дальнего историко-философского контекста смитовских взглядов на мораль, — но и в неряшливости в обращении переводчика с текстом. Одним из ее проявлений является то, что встречающиеся у Смита текстуальные повторы оказались переведенными различно<sup>2</sup>, один и тот же термин, употребляемый в оригинале в одном предложении или в контекстуально близких местах текста, переводится различными русскими словами. В первую очередь это касается, как было сказано, термина «propriety». Но эта участь постигла и термин «sentiment» (с одним из наиболее высоких частотных рейтингов). Любой англо-русский словарь приведет для него значения и «мнение», и «чувство»; но семантика русского языка не позволяет в одном абзаце, а то и предложении переводить этот термин то как «мнение», то как «чувство»<sup>3</sup>. При этом и часто встречающееся у Смита понятие *affection* так же переводится как «чувство», а наряду с этим и как «стремление»<sup>4</sup>. В силу тех же причин и понятие «самообладание» (*self-command*), выделяемое некоторыми исследователями как обозначающее одну из значимых добродетелей у Смита, лишается в русском переводе своего значения<sup>5</sup>. Также утрачивается для

<sup>1</sup> О Сэмюэле Кларке см. сноску 3 на стр. 91.

<sup>2</sup> Ср., например, Смит А. Теория нравственных чувств. С. 262 и 283.

<sup>3</sup> Английские слова «sense» и «sentiment» имеют значение «чувство» не только в русском переводе; нередко они и в английской речи используются синонимично. Определенно можно сказать, что иногда и для Смита они оказываются синонимами. И то, и другое слово может обозначать мнение. Но есть и свои нюансы: слово «sense» означает также значение, понятие, смысл; а слово «sentiment» — отношение, настроение. Понятна поэтому смена терминов, происшедшая у Смита: в ней отразилось смещение акцента в рассмотренной морали от эпистемологической проблематики к психологической, наметившаяся уже у Юма.

<sup>4</sup> Справедливости ради надо заметить, что Смит в употреблении этих слов следует каким-то интуициям, вполне возможно, понятным исконным носителям английского, в особенности, его современникам, но философски не очевидным. К слову сказать, у Хатчесона разделение *sense* и *affection*, так же специально не оговариваемое, было предметно и функционально дифференцированным в рамках принятой им концепции морали.

<sup>5</sup> Статистический «рейтинг» термина «самообладание» — 65. Следует отметить, что третий отдел шестой части посвящен именно этой добродетели и называется «О самообладании», что видно и из русского издания. Однако тема самообладания проходит через весь трактат, и вот это не получило отражения в русском переводе.

внимания русского читателя важное для Смита понятие «заслуга» (merit), вынесенное Смитом в заголовок первого отдела второй части (в русском переводе оно оказалось подмененным понятием «одобрение», которое («approbation») само по себе весьма важно для Смита).

Надо сказать, что и отдельный перевод Ф.Ф. Вермель одной из частей трактата<sup>1</sup>, несомненно, более качественный, содержит неблагоприятные для понимания Смита смысловые неточности.

Ситуация усугубляется тем, что, формально говоря, переводы Смита сделаны хорошим языком. Если не ожидать от ТНЧ большего, чем от «Максим» Ларошфуко, то чтение этой книги вполне может доставить некое удовлетворение — благодаря свойственным Смигу тонким морально-психологическим наблюдениям и нормативно-ценностным дистинкциям.

Отсюда понятны встречающиеся порой среди современных читателей Смита замечания, что Смит-моралист многократно слабее Смита-экономиста. Подобные несправедливые оценки были возможны только на основе такого русского перевода ТНЧ, какой мы имеем. Так что нужно просто признать, что у нас нет достоверного русского перевода ТНЧ. А имеющийся — это своего рода культурная авария. В наше время литературного бума таких аварий немало, случаются и посильнее. Огорчает, что в растянутой более чем на столетие истории с русскими изданиями ТНЧ, эта авария, случилась дважды. Проект нового русского издания ТНЧ предоставлял возможность для исправления ошибок. Эта возможность не была реализована. Трудно представить, когда теперь какой-нибудь издатель заинтересуется переизданием этического сочинения Смита, при том, что по-хорошему оно потребует вложения дополнительных средств в кардинальную редакцию перевода. Особенность таких культурных аварий не в том, что они что-то разрушают, но в том, что они создают препятствия для распространения знания и выстраивания понимания. Но по-своему они и деструктивны: в данном случае *имитация* русского издания создала впечатление, что Смит как теоретик мора-

<sup>1</sup> Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 397–419.

ли потенциально известен русскому читателю. По этому изданию ведутся занятия на философских факультетах; и множится историко-философская путаница в наших головах.

Систематическое чтение ТНЧ показывает, что среди наиболее пространно цитируемых и обсуждаемых Смитом авторов выделяются стоики — Эпиктет (по пространности), Цицерон (по частоте) и Зенон. В классифицирующем обзоре различных моральных теорий в седьмой части трактата более всего места уделено именно стоикам, а не Хатчесону (которого Смит ценил выше многих других современных ему моральных философов) и не Платону (который цитируется Смитом столь же часто, что и Цицерон). Смит не был новоевропейским последователем стоицизма, по ряду вопросов он высказывал в отношении стоицизма критические замечания. Однако общее влияние стоицизма на Смита как в философской, так и в моралистической частях его трактата чувствуется довольно сильно. Смит не мыслит последовательно стоицистски; но свои рассуждения во многом развивает на языке стоиков. Непосредственным выражением этого и явилось избрание термина *propriety* как наиболее подходящего для характеристики морали. Принимая все это во внимание, я предлагаю переводить его так, как переводится на русский известный термин стоической философии — «катэкон» («*katekon/καθήκον*»)<sup>1</sup>, а именно, как «надлежащее» и, уже четко понимая основное значение этого термина, для удобства изложения — как «уместное» или «подобающее». Однако разумеется, *propriety* Смита — это не то же, что *катэкон* Зенона и Эпиктета. Обратный *propriety* термин — *impropriety* — в русском издании переведен словом «неуместное», и оно используется довольно часто, что можно признать приемлемым, наряду с «недостойным» или «недопустимым», ввиду отсутствия в русском прямого антонима слову «надлежащее».

К трактовке *propriety* как надлежащего-катэкон склоняется в одной из недавних работ упоминавшийся выше чилийский

<sup>1</sup> См. Фрагменты ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики / Пер. и комм. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998. С. 93–96; Столяров А. А. Катэкон // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 209–210; Гаджикурбанова П. А. Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам») // Этическая мысль / Вып. 5 / Под ред. А. А. Гусейнова. М.: ИФРАН, 2004. С. 128–142.

исследователь Смита Леонидас Монтес, указывая, что смитовское *propriety* ближе всего *officium* — латинскому эквиваленту греческого слова катэкон<sup>1</sup>. О соотносительности Смита со стоицизмом замечает в Комментариях к русскому изданию А.Ф. Грязнов: «Шотландский мыслитель продолжает традицию античного стоицизма..., рассматривавшего симпатию в самом широком смысле, вплоть до понимания ее как космического принципа»<sup>2</sup>. Хотя здесь говорится о примыкании Смита к стоицизму в связи с симпатией, сама симпатия представляется как вселенское начало — в духе зеноновского понятия «катэкон».

Справедливости ради надо отметить, что в русском издании трактата, по крайней мере, однажды, в заключительном разделе, слово «*propriety*» переводится именно как «надлежащее»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Монтес делает это замечание в рецензии на книгу Глории Вивенца «Адам Смит и классика» (Oxford, 2001), которая ассоциирует *propriety* Смита с серединой Аристотеля. См. Montes L. Review of Gloria Vivencia «Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought» // *Economic History Services*, 2004, March 19. В развернутом виде аргументация Монтеса представлена: Montes L. Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought, London: Palgrave-Macmillan, 2004. P. 122–128. По этому вопросу см. также: Waszek N. Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and Its Stoic Origins // *Journal of the History of Ideas*. 1984. Vol. 45. № 4; Heise P. A. Stoicism in the EPS: The Foundation of Adam Smith's Moral Philosophy // *The Classical Tradition in Economic Thought: Perspectives on the History of Economic Thought* / Ed by I.H. Rima. Vol. 11. Aldershot: Edward Elgar, 1995.

<sup>2</sup> Комментарий // Смит А. Теория нравственных чувств. С. 332.

<sup>3</sup> См. Смит А. Теория нравственных чувств [VII, IV]. С. 328.

## *Принадлежит ли Смит этике морального чувства?*

Можно предположить, что лексический выбор переводчика (там, где он имел логически-смысловые основания, а не вкусовые предпочтения, т.е. в случае с «приличием») был задан стереотипом восприятия Смита как представителя школы (традиции) морального чувства, или этического сентиментализма, а может быть и сентиментализма вообще<sup>1</sup>.

Для такой атрибуции морально-философского учения Смита как будто есть достаточные основания. Главное — то, что Смит основывал мораль на чувстве симпатии и связывал содержание морали с действием разного рода чувствований (sentiments). С обсуждения симпатии и начинается его трактат ТНЧ, изданный в 1759 году на основе лекций, прочитанных в Эдинбургском университете. Смит, несомненно, находился в кругу тех морально-философских и этических идей, которые отличали этический сентиментализм. Смит сам был близок с теоретиками морального чувства. Он познакомился с Хатчесоном, будучи студентом Университета Глазго, где слушал лекции Хатчесона по юриспруденции и государственному управлению в рамках курса моральной философии. Позже Смит принял кафедру моральной философии в Университете Глазго от Томаса Крейга, а до Крейга она возглавлялась Хатчесоном. С Юмом Смита соединяли дружеские узы на протяжении всей жизни.

Что касается отношения Смита к моральной философии, развивавшейся этими мыслителями, то он, несомненно, воспринял идеи Хатчесона и Юма относительно природы морали и морального сознания: предметом морали являются различия между добром и злом, правильным и неправильным, возможности разума в постижении этих идей ограничены, моральность характера и поступков проявляется в симпатии. Однако в философии

---

<sup>1</sup> Стереотипом тех, кто не вполне знаком именно с этическим сентиментализмом; но подготовителя текста второго русского издания ТНЧ А. Ф. Грязнова никак нельзя отнести к таковым.

Смита понимание роли чувства (чувств, чувствований) претерпевает значительные изменения, что хорошо видно по ТНЧ.

Понятно, что не использование центрального для сентиментализма понятия — «моральное чувство» — делает учение сентименталистским. В сентиментализме, наиболее развитую версию которого находим у Хатчесона, моральное чувство представляло собой интуитивную (отличную от разума и противоположную разуму) познавательную-оценочную способность человека, выражающуюся в восприятии добра и зла и суждении о них. Благодаря моральному чувству человек, по Хатчесону, различает добро и зло и испытывает удовольствие от совершения или созерцания добрых деяний, так же он испытывает страдание от совершения или созерцания зла. Это одна, когнитивная, сторона этического сентиментализма. Другая — мотивационная. Моральное чувство — это не просто познавательная-оценочная способность, это начало души, благодаря которому упорядочивается внутренний мир человека, а сам он направляется к общему счастью. Моральное чувство трансформируется в поступки посредством эмоций-мотивов — благожелательности (или симпатии) и себялюбия. В общеэтическом плане важно иметь в виду, что как моральное чувство, так и благожелательность описывались сентименталистами как способности, благодаря которым утверждались автономия (говоря поздним языком Канта) и универсальность морального субъекта — посредством противопоставления морального чувства не только разуму-рассудку, но и иным, переменчивым, факторам человеческих суждений и поступков.

В понимании этико-философской позиции и моральных воззрений Смита не следует поддаваться впечатлению от названия его этического трактата. Ведь Смит практически не оперирует в ТНЧ понятием «моральное чувство» («moral sense»). Он лишь несколько раз упоминает его, обсуждая этическую концепцию Хатчесона<sup>1</sup>. Самостоятельно слово «sense» он использует в выра-

---

<sup>1</sup> По русскому изданию проследить упоминания этого понятия не представляется возможным, поскольку, как уже указывалось, переводчик словом «чувство» передает ряд смитовских понятий — *sentiment, sense, affection*.



жениях «чувство надлежащего» («the *sense of propriety*») или «чувство заслуги» («the *sense of merit*») и подобных им, которые как-то сближают его с Шафтсбери, но близость эта носит внешний характер. Во всех случаях с определением «моральный» (в указанном русском переводе — «нравственный»<sup>1</sup>) употребляется термин «sentiment» (чувство, чувствование); причем, как правило, Смит говорит о чувствах (во множественном числе). Иными словами, Смит не принимает мнения, разделявшегося Хатчесоном и Юмом, а в косвенной форме и Джозефом Батлером<sup>2</sup>, согласно которому есть некая определенная моральная способность — моральное чувство; посредством ее воспринимаются моральные различия и на основе ее высказываются моральные суждения.

Отношение Смита к этике морального чувства вполне проявилось в седьмой части ТНЧ, где он разворачивает классификацию морально-философских учений<sup>3</sup>, из которой хорошо видно, что, выше других ценя учения Хатчесона и Юма, по сути, за их методологические позиции, Смит определенно не разделяет их видения морали как основанной на моральном чувстве, противоположном разуму и не признает их обоснование морали. Но значит ли это, что Смита следует вывести из круга сентименталистской этики? Ответить на этот вопрос можно будет, разобравшись в сути смитовской концепции морали.

---

<sup>1</sup> В упоминавшемся переводе части V трактата, выполненном Ф.Ф. Вермель для издания: Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика, используется слово «моральный».

<sup>2</sup> Дж. Батлер (Joseph Butler, 1692–1752) говорил о совести как моральном чувстве. О Батлере как этическом сентименталисте см. настоящее издание, с. 97–100.

<sup>3</sup> Разбор смитовской классификации этических учений см. настоящее издание, с. 108–110.

## Теоретический контекст

Смит вводит понятие «надлежащее» с самого начала ТНЧ, первая часть которой называется «О надлежащем действии» и открывается главой «О чувстве надлежащего». Отправной точкой рассуждения Смита о морали, как было сказано, является *симпатия* как способность человека посредством воображения представлять чувства других людей по поводу переживаемых ими событий. Смит расширяет значение понятия симпатии: это не только жалость и сострадание, но вообще любое со-чувствие (что, буквально и означает греческое слово сим-патия — *συμπάθεια*, *sympathia*, от *συμ*, *sym* — со- + *πάθος*, *patos* — страдание, страсть). Благодаря симпатии люди постигают других, понимают их состояния и мотивы и на этом основании оказываются способными судить о других — соотнося переживания других со своими переживаниями или стараясь, опять-таки благодаря воображению, представить возможную реакцию на подобное событие некоего беспристрастного наблюдателя, безотносительно к своим личным интересам или интересам других людей. Благодаря особому положению понятие «симпатия» в трактате Смита его этика нередко представляется как этика симпатии<sup>1</sup>.

Мораль, по Смицу, выражается через чувства (переживания, эмоции, мнения, — Смит использует разные слова, когда просто синонимично, а когда для указания некоторых дополнительных нюансов) человека по поводу поступков или событий, имеющих отношение к частному и общему благу. Таковы одобрение и порицание, благожелательность и себялюбие, благодарность и негодование, любовь и ненависть и т.д. Среди чувств Смит упоминает и чувство справедливости, и угрызания совести. Благодаря этим чувствам человек соотносится с чувствами, переживаниями, позициями других людей, с ситуациями, в которых оказывается он или другие люди — другие,

---

<sup>1</sup> См., например, Йодль Ф. История этики в Новой философии: В 2 т. / Пер. с нем. под ред. Вл. Соловьева. Т. 1. М.: Изд-е К.Т. Солдатенкова, 1896. С. 188–198; Философский словарь: Основан Г.Шмидтом, 22-е изд. под ред. Г.Шишкоффа / Пер. с нем. / Общ. ред. В. А. Малинина. М.: Республика, 2003. С. 410.

с которыми у него есть отношения, или которые предстают его восприятию со стороны. Он испытывает эти чувства, (а) будучи объектом чьих-то действий, (б) относясь как-то к другим, ставших объектом чьих-то действий, (в) будучи «беспристрастным наблюдателем»<sup>1</sup>.

Через это описание проясняется смысл смитовского *надлежащего*. В главе III первого отдела первой части, посвященном рассмотрению «способа суждения относительно надлежащего или ненадлежащего характера склонностей других людей в зависимости от их согласия или несогласия с нашими собственными»<sup>2</sup>, в котором по существу вводится понятие надлежащего, Смит подчеркивает: «В соответствии и несоответствии, соразмерности и несообразности влечения (*affection*) причине или объекту, вызвавших его, заключается надлежащий и ненадлежащий характер обусловленного им действия, его изящество и грубость»<sup>3</sup>. И далее следует абзац, опущенный в русском издании: «От того, являются ли результаты, на которые направлено влечение или которые оно стремится произвести, благотворными или пагубными, зависят достоинства и недостатки действий, т.е. те качества, на основании которых они становятся предметом награды или наказания»<sup>4</sup>. В главе I части третьей, посвященной обратному, точнее зеркальному, вопросу: «О критерии (*principle*) одобрения и порицания самих себя», Смит развивает эту тему. Человек научается судить о себе, воспринимая и оценивая других, постигая, как другие могут воспринимать и оценивать его. Так люди воспринимают и оценивают свои физические достоинства и недостатки; но так же они воспринимают и оценивают свои моральные качества. Человек оценивает других, но он понимает, что другие, в свою очередь, оценивают и его. Он стремится встать на точку зрения других, посмотреть на себя со стороны, чтобы объективно оценить себя. Надо посмотреть на себя в зеркало, т.е. увидеть себя

<sup>1</sup> Речь идет об *impartial spectator* — понятии, принципиальном для Смита и воспринятом им от Юма. В русском издании оно, не будучи переведенным последовательно, к сожалению, затерялось.

<sup>2</sup> TMS, P. 16.

<sup>3</sup> ТНЧ [I, I, III]. С. 40 (перевод изменен. TMS, P. 18).

<sup>4</sup> TMS [I, I, III]. P. 18.

глазами других людей, чтобы понять «уместность (propriety) наших собственных поступков»<sup>1</sup>.

Как видим, надлежащее у Смита — это далеко не стоицистский космический принцип. Надлежащее Смита выражает своего рода упорядоченность, взаимосогласованность, сбалансированность человеческих влечений и чувств, обеспечивающих стабильность человеческих отношений и общественных связей.

Описанное надлежащее состояние влечений, мотивов, суждений и человеческих отношений — это то, что выражает собой мораль. Как уже было сказано, у Смита мы находим близкое современному понимание морали, связанное с идеей «общих правил» (general rules). Эти правила формируются на основе постоянного опыта, показывающего, что определенного рода поступки благодаря нашему естественному чувству заслуги и надлежащего (natural sense of merit and propriety)<sup>2</sup> всегда одобряются, а противоположные им — осуждаются. Смит, таким образом, предлагает особое понимание моральных правил как естественных правил, и то, что он говорит об их сущности, противостоит как божественной, так и естественной теории происхождения морали. Говоря о непосредственном источнике моральных правил, Смит обходится без Бога и Природы. Правила устанавливаются на основе длительного опыта одобрения и осуждения, которые осуществляются на основе ощущения и понимания людьми того, в чем состоит надлежащее. Понимание этого обусловлено чувством симпатии, благодаря которому человек может соотносить свои влечения и желания с влечениями и желаниями других людей. Человек вос-

<sup>1</sup> ТНЧ [III, I], С. 124 (перевод уточнен. TMS. P 111). Замечу, кстати, насколько характерно одно из замечаний Смита в этом рассуждении: «Нас волнует, насколько мы заслуживаем порицание и одобрение со стороны других и насколько приятными или неприятными мы предстаем в их глазах» (Там же; перевод уточнен). Смит использует здесь слово agreeable (и обратное ему – disagreeable), которое означает как «милый», «приятный», так и «согласный», «соответствующий», «приемлемый». Такого рода семантические переключки уже вполне могут послужить оправданием представления propriety как приличия, другое дело, что для этого само приличие должно быть переосмыслено вне рамок, задаваемых этикетом, т.е. правилами обхождения, или формально-символического поведения.

<sup>2</sup> Это — то же самое «моральное чувство», как его понимали Хатчесон и Юм.

принимает и понимает надлежащее благодаря «разуму, закону (principle), совести, обитающей в его груди — верховному судье и арбитру его собственного поведения»<sup>1</sup>. Однако после того, как правила установлены и сформулированы, люди начинают поступать и судить, уже опираясь на эти правила. И тогда те же способности человека, благодаря которым были сформулированы моральные правила, помогают ему определять степень соответствия влечений, мотивов, поступков событий не только своему чувству надлежащего и заслуги, но и правилам. Смит, таким образом, возвращается к той традиции в понимании закона (правила), которая идет от ап. Павла и согласно которой законом познается грех.

Определив в главе IV части третьей действительный естественный источник моральных правил, Смит в следующей главе оговаривает, что в силу особого влияния и авторитета эти правила принимаются людьми за законы самого Бога, и это делает их предметом священного уважения, которое усиливается мнением, запечатленном в нас благодаря природе, а затем «подтверждаемым размышлением и философией» — мнением, согласно которому эти «важные моральные правила суть заповеди и законы, данные Божеством, которое, в конце концов, вознаградит исполнивших свой долг и накажет поправших его»<sup>2</sup>. Однако сказав это, Смит тут же добавляет, что это — мнение, которое укрепляется больше за счет воспитания. Специальные же исследования как раз показывают, что внутри человека изначально имеются особые моральные способности, направляющие его поведение и являющиеся основой его суждений. Эти способности, говорит Смит, связываются разными мыслителями либо с разумом, либо с инстинктивным моральным чувством, либо с каким-то иным началом человеческой природы, но всегда подобающим, правильным и надлежащим признается то, что согласно с нашими моральными способностями, а несогласное с ними считается неправильным, негодным и неуместным (*improper*)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ТНЧ [III, III]. С. 142.

<sup>2</sup> ТНЧ [III, V]. С. 165 (перевод отредактирован, TMS. P. 152. Важно отметить, что перевод этих двух глав, в которых место термина «propriety» минимально и несущественно, имеет вполне надлежащий вид).

<sup>3</sup> Там же. С. 167.

Смита не следует понимать так, что уважение к правилам ассоциируется им с представлением о Божестве и обусловлено лишь воспитанием. Уважение к правилам вытекает из понимания того, что они выражают надлежащий порядок в отношениях между людьми и способствуют его поддержанию. «Уважение к общим правилам поведения, — говорит он, — и есть то, что, собственно, называется чувством долга — великий принцип человеческой жизни, единственно благодаря которому массы людей могут управлять своими поступками»<sup>1</sup>.

Исследователи моральной философии Смита и комментаторы ТНЧ справедливо отмечают, что в обсуждении природы морали Смит предвосхищает ряд существенных положений метафизики нравственности Канта. Вообще говоря, англо-шотландская моральная философия в значительной своей части может рассматриваться как предтеча кантовской теории морали. В комментариях исследователей Смита его проективная связь с Кантом прослеживается в основном в связи с пониманием роли долженствования в жизни человека. Однако Смит не просто высветил место долга в нравственности. Его трактовка этого феномена связана с подходом к проблеме оценки *мотивов и результатов* человеческих действий. Выше отмечалась особенное место понятия заслуги в этике Смита, а также то, что это понятие осталось во многом скрытым для русского читателя за расплывчатым словом «одобрение». Дело не только в том, что «чувство заслуги» или «признание заслуги» не есть «одобрение» с лексической точки зрения. Недостаточно сказать, что признание заслуги есть одобрение, поскольку одобрение выражается не только в признании заслуги, его предметом могут быть и иные феномены. Смит вводит понятие заслуги во многом ради того, чтобы показать разницу между мотивами и результатами деяний. Заслуга признается на основании результатов поступка, но моральное значение последнего не исчерпывается его результатом, необходимо понимание его намерений и мотивов. В этом заслуга отличается от надлежащего. Это предметы не только различных оценочных суждений, но и различных видов

<sup>1</sup> ТНЧ [III, V]. С. 163 (перевод изменен, TMS. P. 150).

симпатии: понимание надлежащего характера поступков вытекает из того, что Смит называет «прямой симпатией», а понимание их заслуги — из «косвенной симпатии». Надлежащее в поступках отлично от их заслуги, благодаря которой им причитается награда, как наказание — за ненадлежащий характер поступков<sup>1</sup>. Так, если говорить о благодеянии, мотивы поступков, направленных на благо других людей, должны быть надлежащими, т.е. благодеяния должны побуждаться благожелательностью, в противном случае они не вызовут ни симпатии, ни благодарности.

К этому рассуждению примыкает и другое, связанное с разделением благодеяния и справедливости. На благодеяние надлежит отвечать благодарностью, а ненадлежащий характер чувств и поведения, выражающийся в неблагодарности, естественно вызывает возмущение. В отличие от благодеяния, которое желательно, но не обязательно, справедливость, говорит Смит, развивая мысли Юма, неременна, так что человек, замышляющий несправедливое, должен понимать, что может столкнуться с силой, которая будет применена в отношении его со всей надлежащей строгостью.

Эти рассуждения Смита, проясняющие его понимание соотношения мотивов и результатов поступка и внутренней дифференцированности мотивов, показывают, насколько несправедливо представлять его этику как поворот от перфекционистской этики морального чувства Шафтсбери и Хатчесона к утилитаризму

---

<sup>1</sup> Эта фраза, стилистически, очевидно, не безукоризненная, выстроена мной так, чтобы передать терминологические особенности рассуждения Смита, отделяющего надлежащее от заслуги. Однако передать на русском английские рассуждения о заслуге оказывается не так просто. Дело не только в Смите. Так же неудобно чувствует себя русский читатель «Исследования о добродетели, или заслуге» Шафтсбери, в котором предполагалось отличие заслуги от достоинства. Русский переводчик ТНЧ, по сути, отказался от термина «заслуга». Этому понятию посвящена часть II ТНЧ — «О заслуге (Merit) и незаслуге (Demerit), или О предмете награды и наказания», название которой в русском издании звучит так: «О пороке и добродетели, или о поступках, заслуживающих награды и о поступках, заслуживающих наказания». Правда, специально разведя надлежащее и заслугу во второй части, в других местах трактата Смит порой затрагивает темы надлежащего и заслуги, не проводя различий между этими характеристиками поступков.

Бентама и Милля. Нельзя сказать, что Смит не давал для этого поводов. В частях четвертой и пятой частей ТНЧ, посвященных влиянию полезности, обычая и моды на чувства одобрения и неодобрения, или нравственную оценку, Смит, действительно, придавал этим факторам большее значение в нравственной практике, чем его сентименталистские предшественники. Однако более точное понимание моральной философии Смита предполагает именно адекватное восприятие концепции надлежащего и понимание места этой концепции в ней.

\*\*\*

Принимая во внимание сказанное, можно вернуться к вопросу об этическом сентиментализме Смита. Трактат Смита развивается как аналитическое рассмотрение разных нравственных чувств, в которых отражаются и в которых воплощаются различные формы человеческих отношений. Собственно говоря, в рассмотрении Смитом именно различных нравственных чувств и опосредованных ими иных моральных феноменов (суждения, должностования, добродетелей) все более (*хотя отнюдь не до конца*) проясняется понятие надлежащего. Дэвид Рафаэль в предисловии к указанному академическому английскому изданию ТНЧ указывает, что теория моральных чувств и есть моральная философия Смита<sup>1</sup>. Но мы видели, что Смит дистанцировался по отношению к теориям морального чувства как таковым. Это проявилось хотя бы в том, что он не ввязался в спор сентименталистов и интеллектуалистов относительно природы моральной способности. Однако при этом Смит основывал мораль на внутренней способности; она рассматривалась им как способность чувственного познания. Благодаря этой способности человек имел возможность постигать моральное. И благодаря ей изначально устанавливался тот порядок во взаимоотношениях между людьми, в их ожиданиях, чувствах и мнениях, который и составлял мораль. Таким образом, анализ кон-

---

<sup>1</sup> Raphael D. D. Introduction // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. P. 14.



цепции Смита подсказывает необходимость расширения понятия этического сентиментализма, в котором было бы достаточным лишь признание эмоциональной основы морали. Но это потребует разотождествления этического сентиментализма и этики морального чувства, и, далее, четких внутренних видовых делений внутри этического сентиментализма.

Концепция надлежащего и ее значение в моральной философии Смита не случайно то и дело утекают из-под аналитического внимания исследователей. Это связано не столько с невниманием исследователей, сколько с характером присутствия концепта «надлежащее» в ТНЧ. Надлежащему, как было сказано, посвящена первая часть ТНЧ, однако это понятие как будто бы спонтанно всплывает в рассмотрении морали, то тут, то там обнаруживаясь в ее различных характеристиках, то и дело сливаясь с семантически близкими понятиями, лексически обнаруживаясь в родственных и этимологически близких словах, — да так и не становится само по себе предметом авторской рефлексии хотя бы какого-то рода.

Можно предположить, что в случае с надлежащим мы имеем то же, что с иным понятием ранне-нововременной моральной философии — «rectitude»<sup>1</sup>, которое было в каком-то смысле предтечей нового философского понятия «мораль» и которое переводится на русский язык (например, в произведениях Дж. Локка) как «нравственное», «честное», «подобающее». В *rectitude* отчетливо ощущается наследие предшествующей философии. Так же и *propriety* было «импортировано» в морально-философское рассуждение под влиянием давнишней философской традиции. И хотя оба термина потерялись в дальнейшем развитии философии, их понятийное содержание было воспринято. Думаю, не ошибусь, если скажу, что оно было ассимилировано в обобщенном понятии «мораль». Надлежащее остается расплывчатым и у самого Смита, поскольку не ассоциировано ни с какими субстанциональными

<sup>1</sup> О термине «rectitude» см. сноску 512 настоящего издания, также: Артемьева О. В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: ИФРАН, 2011. С. 72–79.

проявлениями морали. Его можно толковать как условие, рамку, фон, способ существования морали, еще той «морали», о которой говорит Смит. Это то, что войдет в содержание известного нам благодаря Канту и Миллю понятия морали. Но для того, чтобы так понимаемое надлежащее стало предметом специального обсуждения, нужно было начать мыслить по-другому о морали, перейти на иной уровень рассмотрения морали, а именно, уровень «метафизики морали», что произошло на следующем этапе развития философии — у Канта.

---

## ИММАНУИЛ КАНТ И ЭТИКА МОРАЛЬНОГО ЧУВСТВА<sup>1</sup>

---

Указание на критицизм Иммануила Канта в отношении этики морального чувства является общим местом не только в популярных историко-этических экскурсах и репликах, но и в уважаемом кантоведении. При рассмотрении этических воззрений Канта и выяснении действительного места его нравственного учения в истории философии обычно уделяется заметное внимание его критике теорий морального чувства.

При этом, как правило, отношение Канта к теориям морального чувства рассматривается односторонне, а именно, в том ракурсе, как эти теории воспринимал сам Кант. Та историко-философская коллизия представляется через реконструкцию восприятий и оценок этического сентиментализма самим Кантом, которые принимаются почти безусловно и некритически. Действительные теоретические позиции критикуемой стороны нередко остаются непроясненными для исследователей. Это и понятно: об этике морального чувства судят в лучшем случае по моральной философии Дэвида Юма; традиция рассмотрения Юма в качестве чуть ли не единственного предшественника Канта идет непосредственно от послекантовских

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена на основе доклада, представленного на Международном кантовском конгрессе (Институт философии РАН, Москва, 24–28.05.2004). Опубликовано: Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+; Реабилитация, 2007. С. 259–271.

философов. Между тем, при чтении морально-философских произведений Канта с *позиций* этики морального чувства возникает сомнение: действительно ли Кант адекватно воспринимал эти теории и насколько данная им оценка согласуется с выработанными им самим принципами обсуждения морали?

Историко-философские проблемы отношения Канта к наследию теоретиков этического сентиментализма по-разному обсуждаются в литературе. Предметом исследовательского внимания оказываются главным образом общие тенденции развития философской мысли — от раннего англо-шотландского просвещения к немецкому идеализму, в частности, от Шафтсбери к Канту<sup>1</sup>. Но встречаются работы, в которых обсуждается и специальная проблема: отношение Канта к принципиальным моментам обоснования морали в этическом сентиментализме<sup>2</sup>.

Эта специальная проблема рассматривается и в данной статье в два шага: сначала в компактном виде представляются основные (в данном контексте) результаты сентименталистского обоснования морали, а затем в их свете рассматриваются критические аргументы Канта.

---

<sup>1</sup> Среди работ общего характера следует назвать следующие: Bernstein J. A. Shaftesbury, Rousseau and Kant. An Introduction to the Conflict between Aesthetic and Moral Values in Modern Thought. Rutherford: Fairleigh Dickinson UP, 1980; Kleist E. E. Judging Appearances. A Phenomenological Study of the Kantian Sensus Communis. Dordrecht: Kluwer, 2000; Larthomas J.-P. De Shaftesbury à Kant. Paris: Didier Erudition, 1985; Lories D. Du désintéressement et du sens commun. Réflexions sur Shaftesbury et Kant // Etudes Phénoménologiques, 9–10 (1989). P. 189–217; Townsend D. From Shaftesbury to Kant: the Development of the Concept of Aesthetic Experience // Journal of the History of Ideas. 1987. Vol. 48. P. 287–305; White D. A. The Metaphysics of Disinterestedness: Shaftesbury and Kant // Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1973. Vol. 32. № 2. P. 239–248.

<sup>2</sup> Henrich D. Hutcheson und Kant [1958] // Kant's Moral and Legal Philosophy / Ed. O. Hoeffe, K. Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 29–57 (пользуясь случаем, выражаю благодарность А. А. Гусейнову, познакомившему меня в свое время с журнальной публикацией этой статьи). См. также: Sprute J. Der Begriff des Moral Sense bei Shaftesbury und Hutcheson // Kant-Studien. 1980. № 71. S. 221–237.

## *Смысл этического сентиментализма*

Этическим сентиментализмом называют традицию в новоевропейской моральной философии, представители которой связывали мораль с *моральным чувством* и полностью или частично основывали на нем мораль. Термин «моральное чувство» («moral sense») ввел в философско-этическое рассуждение Шафтсбери в начале XVIII в.; этим термином наряду с другими он обозначал способность распознавания добра и зла и суждения о них. Концептуальную разработку идея морального чувства как познавательной способности получила у идейного преемника Шафтсбери — Френсиса Хатчесона, для которого термин «моральное чувство» стал основополагающим для обозначения познавательно-оценочной способности человека: благодаря ей человек различает добро и зло и испытывает удовольствие от совершения или созерцания добрых деяний, как и страдание — от злых. В ряду представителей этики морального чувства называют и Джозефа Батлера, который так же, как и Хатчесон, попытался целостно представить моральную способность человека; сохраняя все характеристики морального чувства, выявленные Шафтсбери и Хатчесоном, он обозначил эту способность традиционным термином «совесть» и усилил акцент на ее божественном источнике. Как было сказано выше, в литературе общего характера в первую очередь Юм рассматривается в качестве основного представителя этического сентиментализма. Однако как сентименталист Юм не много прибавил к тому, что сказал до него Хатчесон, скорее, наоборот, в его этике сентименталистская компонента сокращается<sup>1</sup>. Заслуживает внимания, что Кант, упоминаемая Юма в одном ряду с другими представителями теории морального чувства — Шафтсбери и Хатчесоном, именно последнего, как правило, имел в виду, высказываясь по этике морального чувства. Это характерно для работ как докритического, так и критического периодов.

---

<sup>1</sup> См. статью «Смысл морали в этике Дэвида Юма» в настоящем издании, в частности, стр. 284–311.

Принято считать, что традиция этического сентиментализма исторически вбирается утилитаризмом и растворяется в нем. Это, несомненно, так, если говорить о нормативном учении этического сентиментализма, основанном на концепции благожелательности, или симпатии. Но это не касается собственно обоснования морали, в основе которого лежала концепция морального чувства. В этой части своего учения этический сентиментализм непосредственно предшествует практической философии Канта.

В свете темы данной статьи две проблемы в этическом сентиментализме имеют особое значение. Это — природа морального чувства и автономия морали.

*Моральное чувство* рассматривалось в сентименталистской этике как способность, с помощью которой человек воспринимает добро и зло, правильное и неправильное и оценивает в этих терминах решения, поступки и характеры. Хотя эта способность связывается с чувством, моральное чувство — особого рода. Это чувство в том же смысле, в каком чувством, а именно, «внутренним чувством», называл способность рефлексии Джон Локк<sup>1</sup>. Для Шафтсбери моральное чувство — это рациональная способность восприятия; по каким-то определениям, вообще можно сделать вывод, что моральное чувство это тот же разум, только направленный на восприятие особого рода предметов — добра и зла, добродетели или порока. Шафтсбери двойствен в понимании разума: с одной стороны, разум играет преобладающую роль в жизни человека, организует эмоции и волю, благодаря ему принимаются решения, с другой — Шафтсбери сплошь и рядом дает такие характеристики разуму, посредством которых он предстает как рассудок<sup>2</sup>, и в этом качестве разум выступает как одна из способностей восприятия и познания, наряду с чувством. Моральное чувство противостоит разуму в этом втором значении. Аналогичная двойственность в понимании разума была свойственна и Юму: разум

---

<sup>1</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. в 3 т. Т. 1 / Ред., автор вступит. ст. И. С. Нарский. М.: Мысль, 1985. С. 156.

для него, с одной стороны, выражение совершенства духовной деятельности, а с другой — «здравый смысл», рассудок<sup>1</sup>.

Противопоставляя моральное чувство разуму, Шафтсбери указывал на его изначальность. Моральное чувство врожденно человеку, и благодаря этому человек оказывается включенным в порядок природы, сохраняет возможности своей органичности ему. В моральном чувстве отражается естественность человека, а для Шафтсбери, естественность обеспечивает способность человека быть укорененным в себе, быть верным самому себе, не поддаваться на внешние воздействия, быть свободным от авторитета, давления среды, навязанных образованием предрассудков и т.д. Как способность познания моральное чувство — особенно: правильное и неправильное, доброе и злое воспринимаются человеком благодаря моральному чувству непосредственно, интуитивно.

Эти характеристики, выделенные Шафтсбери, обобщаются и систематизируются Хатчесоном. Строго говоря, Шафтсбери спорадически использовал термин «моральное чувство»; по Шафтсбери выходит, что разные стороны морального опыта осваиваются разными «чувствами»: правого и неправого, надлежащего, достоинства, справедливости и т.д. Хатчесон, в особенности в последней своей работе, также говорит о разных чувствах, но «моральное чувство» — это не одно из чувств в ряду многих, а понятие, обобщенно представляющее все «чувства» такого рода, и как таковое оно у Хатчесона противостоит разуму.

Хатчесон развивает этические рассуждения, исходя из различия между естественным и моральным добром. К естественному добру Хатчесон относил все, что вызывает у человека удовольствие, что рассматривается им как польза и источник счастья. Под моральным — он понимал идею такого качества поступков, которое вызывает одобрение и которое рождает любовь к деятелю

---

<sup>1</sup> Собственно, в первой половине XVIII века различие разума и рассудка фактически не осознается. Осмысленно к этому различию приходит лишь немецкая философия конца столетия — в лице позднего Фридриха Генриха Якоби и Канта.

независимо от того, доставляют ли они удовольствие или пользу<sup>1</sup>. В моральном чувстве для Хатчесона существенным было то, что оно направлено на восприятие именно морального добра (и зла). В полемике с интеллектуалистами Хатчесон, как позже и Юм<sup>2</sup>, настаивал на том, что разум несостоятелен в морали, а моральные различия разуму недоступны. Моральное одобрение в поступках вызывает то, что они движимы желанием блага другим. Созерцание благожелательности приятно, вызывает удовольствие, но это особое удовольствие — оно вызвано радостью от созерцания благодеяния, от осознания человеком своего успеха в содействии благу других. При этом Хатчесон неоднократно подчеркивал, что переживание удовольствия и страдания сопровождают восприятия морального чувства, но не влияют на содержание моральных восприятий. В сравнении с Шафтсбери Хатчесон более последовательно разводит моральное чувство и разум-рассудок.

Для Юма главным аргументом против роли разума в морали было то, что он направлен на различение истины и заблуждения. Мораль, а Юм уже говорит о морали как таковой, сложена из влечений, хотений, действий, именно это составляет предмет морали. Но феномены такого рода не поддаются квалификации в терминах истины и лжи, так что разум не может оказывать на них влияния. К тому же названные феномены, как полагал Юм, представляют собой активные проявления человеческой души, разум же замкнутый на анализ перцепций, пассивен, и потому не годится для работы с тем, что знаменует душевную активность. Человек воспринимает эмоции и переживания других людей благодаря симпа-

---

<sup>1</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели / Общ. ред. Б.В. Мееровского, пер. Е.С. Лагутина // Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 127.<sup>2</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели / Общ. ред. Б.В. Мееровского, пер. Е.С. Лагутина // Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 127.

<sup>2</sup> Юм в этом вопросе в основном развивает идеи Хатчесона. О влиянии Хатчесона на Юма см. Moore J. Hume and Hutcheson // Hume and Hume's Connexions / Eds. M. A. Stewart and J. P. Wright. Edinburgh, 1995; Campbell T. D. Francis Hutcheson: "Father" of the Scottish Enlightenment // The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment / Eds. R. H. Campbell, A.S. Skinner. Edinburgh, 1982.



тии — способности сопереживания, которая не зависит от того, вызывают ли эмоции и переживания других радость или страдание, полезны они или вредны, сопряжены ли с собственными предшествующим опытом человека. Благодаря симпатии между душами людей устанавливается резонанс, посредством которого происходит взаимообмен эмоциями<sup>1</sup>. Без симпатии моральное чувство как способность познания и оценки, невозможно поскольку оно оценивает как добродетель и порок именно то, что симпатия воспринимает во внешних явлениях как эмоционально положительное и отрицательное (впрочем, механизм взаимодействия морального чувства и симпатии Юм не разъясняет).

Наряду с обособлением морального чувства от разума (и морали от знания) спецификация этой способности проводилась путем описания независимости ее функционирования (восприятия, принятие решения, оценка) от внешних факторов. Моральные идеи, подчеркивал Хатчесон, не вытекают из интереса, моральное чувство нельзя подкупить, оно не основывается на религиозных убеждениях человека и не обусловлено существующими обычаями или полученным человеком образованием. Это же касается благожелательности — основного, наряду с себялюбием, мотива человека. Благожелательность, в отличие от себялюбия, не обусловлена внешними факторами, будь то соображения пользы, корпоративной лояльности или служения авторитету; именно мотивы такого рода ассоциировались Хатчесоном, как и другими теоретиками морального чувства с рациональной познавательной способностью.

Иными словами, моральные способности человека (выраженные в моральном чувстве и благожелательности), и в этом их специфическая особенность, независимы от желания удовольствия или стремления к пользе, от соображений, обусловленных корпоративным духом или конфессиональной приверженностью, от образования, социального статуса или ситуативного стечения

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. I / Вступ. ст. А. Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 411.

обстоятельств. Поэтому высказываемые моральным чувством суждения объективны, а порывы к содействию благу другого безусловны. И Шафтсбери, и Хатчесон последовательно проводят мысль о необусловленности моральных суждений и мотивов опытом и в этом смысле об их независимости. Хотя Юм придавал известное значение роли частного интереса и себялюбия в решениях и поступках людей, и для него, как для Шафтсбери и Хатчесона, моральные суждения бескорыстны, безотносительны к частному интересу, независимо от того, идет ли речь о мотиве действия, восприятии чужого действия или сторонней оценке действий и характеров. Моральный субъект у Юма, конечно, опирается в своих решениях на переживания удовольствия и страдания, но суждения он высказывает, принимая во внимание в первую очередь общие интересы — интересы других людей и общества.

Эти положения теоретиков морального чувства дают основание считать, что они довольно четко проводили идею о невыводимости идеи добра из логически рациональных и гипотетических (говоря на языке Канта) оснований и о независимости, самодостаточности морального мотива. На этой основе в этическом сентиментализме получила развитие идея, которая позже, а в теоретически наиболее проработанной форме у Канта, оказалась в центре проблемы *всеобщности* морали. У теоретиков морального чувства мы находим большинство из возможных выражений этой идеи. В самом простом виде общераспространенности моральной способности она нашла выражение в установке сентиментализма на то, что моральное чувство и благожелательность от природы присущи каждому человеку. Но здесь проблема всеобщности еще не отражается, но только предчувствуется. В более адекватной форме она обнаруживается в утверждении беспристрастности суждений морального чувства и побуждений благожелательности. А также в надситуативности — в равном отношении к одному лицу в разных обстоятельствах, что обобщается в принципе универсализуемости: принимая и осуществляя решение в отношении другого, я имею в виду, что такое же решение я бы принял в отношении любого другого в данной ситуации, и предполагаю,

что любой другой в такой же ситуации принял бы такое же решение в отношении меня. Наиболее явно это нашло выражение в шафтсберианском понимании «совести, или чувства ущербности зла». Отталкиваясь от того, что совесть является общераспространенной, Шафтсбери описывает ее именно в терминах принципа универсализуемости: «для всего человечества и для всех разумных созданий должно иметь силу следующее: что, как им известно, они заслуживают от одного, то же они должны неизбежно ожидать от всех — как от людей, так и от Божества»<sup>1</sup>.

Хотя для теоретиков морального чувства доминирующим предметом рассмотрения были познавательные и психологические аспекты морали, ее императивная сторона не уходила от их внимания. Примечательно, что Шафтсбери в императивной форме сформулировал принцип совести. Для Хатчесона же, в гораздо большей степени ориентировавшегося на Аристотеля и Цицерона, чем на Платона (как Шафтсбери) проблема обязанности в морали исключительно важна: что особенно проявилось в его последнем, посмертно опубликованном трактате «Система моральной философии»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, III, III] // Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times / Ed. L.E. Klein. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 120.

<sup>2</sup> Подробнее об этическом сентиментализме см. в лекции «Этический сентиментализм» в настоящем издании (стр. 84–111).

## *Кантовские прития и непрития*

Хорошо известно, что в докритический период Кант в целом весьма положительно относился к идеям этического сентиментализма. Еще в 1763 году, отмечая неудовлетворительные обоснования нравственности в современной ему этике, Кант писал: «Хатчесон и другие, пользующиеся термином морального чувства положили здесь начало прекрасным высказываниям»<sup>1</sup>. И позже, в проспекте лекций на 1765–1766 год он указывал, что «опыты Шафтсбери, Хатчесона и Юма, хотя и незакончены и страдают известными недостатками, тем не менее всего больше преуспели в раскрытии первых основ всякой нравственности»<sup>2</sup>. Что привлекало Канта в этих учениях, он не объясняет. Дитрих Хенрих, обращая внимание на то, что многие исследователи Канта стремятся и у раннего Канта обнаружить то, что можно противопоставить Хатчесону, считает необходимым найти «удовлетворительное объяснение кантовской похвале» в адрес Хатчесона, выявившего «эмоциональный характер нравственного сознания»<sup>3</sup>. Ответить на этот запрос несложно. Известно, что и критически оценивая теории морального чувства, Кант воздавал им должное за их ориентированность на самоценность нравственности: «Моральное чувство... тем не менее остается ближе к нравственности и ее достоинству благодаря тому, что оказывает добродетели честь, приписывая расположение и высокую оценку непосредственно ей самой, и не говорит ей как бы в лицо, что нас привлекает к ней не ее собственная красота, а только наша выгода»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Кант И. Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 275. В предыдущем русском издании этой работы последние слова переведены по-другому: «...прекрасным наблюдениям» (Кант И. Соч. 1747–1777 годов. В 2 т. Т. II. М.: Соцэкгиз, 1940. С. 301).

<sup>2</sup> Кант И. Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 2. С. 286.

<sup>3</sup> Henrich D. Hutcheson und Kant [1958] // Kant's Moral and Legal Philosophy / Ed. O. Hoeffe, K. Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 50.

<sup>4</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов / Подготовлено А. К. Судаковым на основе перевода Л.Д.Б. – В.М.Хвостова // Кант И. Соч. в 4 т. / Подготовлено к изданию Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинггом. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 211.

Знаменательно, что в докритический период Кант выдвигал требование построения морали на как можно более общих основаниях, но в качестве таковых он полагал не умоглядные принципы и повеления, а выражение сознания внутреннего чувства, «живущего в каждом человеческом сердце». В человеческой душе, по Канту, можно выделить два исходных чувства: всеобщего благорасположения и всеобщего уважения. Иными словами, как будто выявляются общие моменты у докритического Канта с этическим сентиментализмом, в частности, в той версии, что была предложена Хатчесоном. Но уже и в тот период Кант выражал сомнение в том, что такие чувства достаточно сильны, чтобы на них с уверенностью можно было положиться в делах морали. Эти чувства лишь предполагают, что человек изначально добродетелен, и поэтому провидение на всякий случай все же вложило в людей «вспомогательные стремления в качестве дополнений к добродетели»<sup>1</sup>, поскольку у разных людей эти чувства проявляются в разной степени. Признание чувства в качестве начала нравственности не означало для Канта отрицания или умаления роли разума. Но особенность нравственности, полагал он, состоит в том, что чувство намного легче воспринимается, чем понятие, и свидетельство тому — «простые люди», которые очень рано приобретают чувство справедливости, но очень поздно или даже совсем не приобретают понятия об этом.

Вместе с тем, Кант был гораздо сдержаннее Шафтсбери и Хатчесона в восхищении человеческой природой и ее возможностями. Хотя он и допускал, что люди обладают непосредственными склонностями к добродетели, но все же дурные поступки, бывает, и не вызывают отвращения, а то и намеренно совершаются, например, ради получения чувственных удовольствий.

В критический период взгляды Канта по этим вопросам радикально меняются, и он начинает рассматривать этический сентиментализм как одну из теоретических разновидностей основоположения практического разума на материальном основании. Кант видит, что в сентиментализме мораль не выводится из воспитания

---

<sup>1</sup> Кант И. Наблюдения над чувствами возвышенного и прекрасного // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 2. С. 139.

и социальной практики, она не связывается с физической чувственностью. Но тем не менее она выводится из чувства — морального чувства. Все возражения Канта против этического сентиментализма концентрируются вокруг понятия морального чувства и развиваемого вокруг него учения. И аргументация против морального чувства как такового была в его критике этического сентиментализма главной. «*Чувства*», замечает Кант, «от природы бесконечно различны в степени друг от друга», и потому они мало способны «дать мерилу добра и зла»; и ни один человек сам по себе «совершенно не может, руководствуясь своим чувством, высказывать суждения, значимые для других»<sup>1</sup>.

Примечательно, что он говорит о чувствах (во множественном числе), в то время как сентименталисты говорили о чувстве, а если о чувствах, то как о конкретных предметных проявлениях единой способности — морального чувства. Даже отдавая отчет, что чувство представляется сентименталистами как познавательная способность, Кант наполняет это понятие своим содержанием: а) чувство трактуется как способность или средство получения удовольствия, б) поэтому чувства мыслятся как изменчивые<sup>2</sup>, в) термином «чувство» Кант обозначает те явления и процессы, которые сами теоретики морального чувства именуют «склонностью», «влечением», «эмоцией». Через это понимание морального чувства Кант и воспринимает сентименталистскую этику. Его критика не могла не оказаться опосредствованной смещениями в трактовке действительно отстаивавшихся теоретиками морального чувства идей.

Итак, моральное чувство неприемлемо в качестве основы нравственности, ибо оно связано с удовольствием и, значит, суждения и решения морали оказываются ориентированными на то, что к самой морали не имеет отношения. Основанное на моральном чувстве «сознание добродетели, — говорит Кант, — непосредственно

---

<sup>1</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 211.

<sup>2</sup> Как отмечал в начале прошлого века Э. Хёрст, аргумент такого рода в критике сентиментализма оказалась наиболее распространенным. См. Hirst E. W. Moral Sense, Moral Reason, and Moral Sentiment // Mind, New Series. 1917. Vol. 26. № 102. P. 148.

связано с удовлетворенностью и наслаждением, а сознание порока — с душевным смятением и страданием»<sup>1</sup>. Отсюда Кант делал вывод о том, что деятельность морального чувства сводится по существу к желанию личного счастья, а руководствующийся моральным чувством человек исходит в своих поступках не из законодательной формы максимы, а из чего-то иного. Помимо того, что получение морального удовлетворения предполагает предварительное наличие понятий о добре и зле, принцип удовольствия (как и принцип счастья/блаженства<sup>2</sup>) характеризует гипотетические императивы, т.е. он противоречит автономии нравственности. Кант усматривал несостоятельность основанных на моральном чувстве теорий в том, что они допускают, что человек может чувствовать добродетель и порок, не имея о них представления. Кант не отказывается от морального чувства, но обозначает им как раз чувство удовлетворенности человека собой от сознания исполнения морального закона.

Аналогичные возражения уже выдвигал против Хатчесона его первый оппонент, Джильберт Бэрнет<sup>3</sup>, который исходил из того, что любое восприятие — и моральное не составляет исключения — необходимо предполагает некий масштаб, на основе которого производится отбор и оценка; этот масштаб задается разумом. Человеку, действительно, приятна добродетель и отвратителен порок, однако разум не зависим от этих естественных предпочтений, считал Бэрнет.

Не следует думать, что Кант, а до него Бэрнет, не заметили или проигнорировали неоднократные замечания шотландского мыслителя о независимости морального чувства от удовольствия, доставляемого созерцанием добродетели и благожелательным

<sup>1</sup> Кант И. Критика практического разума / Пер. под ред. Э.Ю. Соловьева // Кант И. Соч. в 4 т. Т. III. С. 367.

<sup>2</sup> См. семиологический комментарий к кантовскому понятию «Glückseligkeit» в: Кант И. Соч. в 4 т. Т. III. С. 739.

<sup>3</sup> Джильберт Бэрнет (Gilbert Burnet, 1690–1726) выступил с интеллектуалистской критикой учения Хатчесона сразу после выхода «Исследования о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1725). Завязалась полемика, опубликованная в «Лондонском журнале» («The London Journal»). В 1728 году Хатчесон опубликовал «Опыт о природе и действии эмоций», вместе с которой были изданы «Объяснения к моральному чувству», в последнем приложении получила развитие полемика с Бэрнетом; в нем Хатчесон развил свою полемику и с интеллектуалистами. См. Hutcheson F. Illustrations on the Moral Sense / Ed. by B. Peach. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

деянием<sup>1</sup>. Упреки в гедонизме предъявляли Хатчесону и многие поздние историки философии — Н. Д. Виноградов, Элмер Спрэг, Фредерик Коплстон. И они были справедливы в том смысле, что одно из основных определений морального чувства у Хатчесона как раз гласит, что это — «предопределенная способность получать удовольствие от тех эмоций, действий или характеров мыслящих агентов, которые мы называем добродетельными»<sup>2</sup>. Но так Хатчесон трактовал все способности человека. И к разуму относится эта характеристика, ибо знание и истина — приятны, и удовольствия познания приносят наслаждения<sup>3</sup>. Однако рассматривая удовольствие в качестве существенного момента морального чувства, Хатчесон не считал, что оно представляет собой его принцип или цель. Сопровождаемое удовольствием различение моральным чувством добра и зла, на удовольствие не ориентируется и в суждении от него не зависит.

И Бэрнет, и Кант признавали определенную роль удовольствия в морали, причем вводили принцип удовольствия в общем на условиях, близких тем, что были у Хатчесона: удовольствие подтверждает, подкрепляет моральное решение, но не определяет его. Но и для Бэрнета, и для Канта само удовольствие должно быть результатом, сформированным на основе разумного суждения и различения<sup>4</sup>, оно должно возбуждаться разумом с тем, чтобы склонить «чувственно аффицируемое разумное существо» к выполнению повелений разума<sup>5</sup>.

Что касается противостояния сентименталиста Хатчесона и интеллектуалиста Бэрнета, то оно во многом было предопределено различным пониманием природы морального познания. Хатчесон настаивал на интуитивном и непосредственном характере морального чувства как познавательной способности, Бэрнет был убежден, что моральное познание, как и познание вообще, является

---

<sup>1</sup> Хатчесон Ф. Исследование // Указ. изд. С. 158.

<sup>2</sup> Там же. С. 47; см. также С. 134, 186. Аналогично моральное чувство определяется в «Объяснениях».

<sup>3</sup> Там же. С. 214.

<sup>4</sup> The Correspondence Between Gilbert Burnet and Francis Hutcheson // Hutcheson F. Illustrations on the Moral Sense. P. 205.

<sup>5</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 265.



по преимуществу дискурсивным. Во всяком случае таковой предстает эта оппозиция из переписки Бэрнета и Хатчесона.

Однако, думается, аргументы Канта проясняют и позицию Бэрнета. Речь шла не просто о различных интерпретациях характера морального познания, но и об особенностях работы морального сознания вообще. Конечно, Хатчесон говорит о том, что движения морального чувства или благожелательности не обусловлены желанием удовольствия и вообще интересом. Но при этом он отмечает, и ему позже вторит Юм, что сам факт удовлетворения, которое испытывает человек при созерцании добродетели, удостоверяет ему, что он созерцает добродетель<sup>1</sup>. Именно на это реагирует Кант: «...понятие моральности и долга должно предшествовать всяким соображениям по поводу такой удовлетворенности и никак не может быть выведено из нее. Надо уже заранее определить значимость того, что мы называем долгом, и авторитет морального закона, и непосредственную ценность, которую каждому человеку в его собственных глазах дает соблюдение этого закона, чтобы ощутить эту удовлетворенность в сознании соответствия своих [поступков] с долгом и горечь выговора, когда есть основание упрекать себя в нарушении этого закона»<sup>2</sup>. Вот почему, по кантовской оценке, предваряющей этот вывод, хотя теории морального чувства и утонченны по сравнению с другими моральными теориями, они неверны.

Здесь возникает вопрос, полемичный в отношении к Канту, относительно источников, из которых разум черпает знание о долге и моральном законе и понимание значимости первого и авторитета последнего. Ответ, который может дать Кант, не многим отличается от того, что давали теоретики морального чувства и обусловлен пониманием источника морально-познавательной способности, с чем связан и следующий критический аргумент Канта в адрес теорий морального чувства.

<sup>1</sup> Вот как об этом определенно говорил Юм: «Мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но, чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен» (Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 512).

<sup>2</sup> Кант И. Критика практического разума // Указ. изд. С. 367.

Канта указывает на то, что моральное чувство — это влечение природы, т.е. это стихия, которую надо обуздать и привести в соответствие с «законом долга». Как выражение социальных эмоций моральное чувство, считал Кант, может выполнять мотивирующую функцию, однако обусловленные моральным чувством поступки нельзя будет рассматривать как моральные, ибо долг, основанный на чувстве, а не на разуме — «инстинктивен», «слеп», не воплощает в себе подлинной моральной свободы. Здесь принцип автономии нарушается в том смысле, что нравственность оказывается зависимой от природы, и условия нравственности выносятся за пределы ее самой. Вот, что об этом говорит Кант: «Если определение воли хотя и совершается сообразно с моральным законом, но только посредством чувства, каким бы ни было это чувство, которое надо предположить, чтобы моральный закон стал достаточным определяющим основанием воли, следовательно, совершается не ради закона, — то поступок будет содержать в себе *легальность*, но не *моральность*»<sup>1</sup>.

Конечно, и это подчеркивают многие исследователи, этический сентиментализм неизбежно нагружен «натуралистической аналогией». Признавая это, не следует упускать из виду, что по замыслу теоретиков сентиментализма, моральное чувство составляет специфическую способность души человека, не сводимую к эмоциям. Более того, оно выполняет в отношении эмоций руководительную, ограничивающую, облагораживающую функцию. Моральное чувство сентименталистов — это своего рода «практический разум», оно упорядочивает поведение человека на основе заданных представлений о пороке и добродетели.

С пониманием морального чувства как естественного влечения, направленного на получение удовольствия, связано и другое возражение Канта против сентименталистской этики. Чувство не может быть основой нравственности, поскольку разнообразие встречающихся в природе чувств не позволяет дать «одинаковый

---

<sup>1</sup> Там же. С. 465.

масштаб доброго и злого». Долг как практически безусловная необходимость действия недопустимо выводить «из особенных свойств человеческой природы», «природных задатков», «чувств и привычных наклонностей» и т.д., — иначе он не будет иметь «значения для воли каждого разумного существа»<sup>1</sup>. Иными словами, моральное чувство отвергается Кантом как не обеспечивающее всеобщности морального суждения, в то время как долг — практически безусловен и задает идеальную необходимость поступка.

Мы видели, что в сентименталистской этике получают развитие разные представления о всеобщности морального чувства, и в той части, где речь идет о безусловной обязательности нравственной санкции и всеобщей адресованности нравственного мотива, оно весьма близко тому пониманию всеобщности, которое отстаивал Кант. Но это была близость по содержанию (универсализуемость, общеадресованность), но не по обоснованию.

Дело в том, что этики-сентименталисты по-другому видели сущность морали, не сводя ее к императивности и связывая моральность поступка не с характером императивности, а с направленностью самого поступка — на благо людей. Отсюда понятно, и это справедливо отмечает Хенрих, что «чем дальше углублялось специфически кантовское понимание моральности как разумности воли, тем усиливалась критика Хатчесона, у которого суть добра мыслилась как отношение к другому»<sup>2</sup>. И Шафтсбери, и Хатчесон, и Юм много и разнообразно обсуждают проблемы себялюбия и эгоизма, ограничения партикулярных эмоций и развития общественных. Однако в восприятии Канта эти рассуждения не были доведены до артикулированного представления об определенных моральных обязанностях человека по отношению к самому себе, посредством которых также осуществляется перевод партикулярного во всеобщее<sup>3</sup>.

Правомерность кантовской критики в полной мере проявляется в указании им на неимперативный характер морали

<sup>1</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 157.

<sup>2</sup> Henrich D. Op. cit. P. 34.

<sup>3</sup> Кант И. Лекции по этике / Пер. А.К. Судакова и В.В. Крыловой. Общ. ред., составл. и вступит. ст. А. А. Гусейнова. М.: Республика, 2000. С. 121.

в сентиментализме<sup>1</sup>. Неприемлемость морального чувства в качестве основы нравственности была обусловлена для Канта тем, что суть моральной ценности поступков заключается именно в непосредственном определении воли законом — вопреки всяким чувственным побуждениям. Поэтому сентименталистская этика представлялась Канту субъективистской: моральное чувство, выражая истинное влечение, не может воспринимать долженствование в его объективности и ориентируется на «материю», а не «форму» закона. В этом заключено главное различие между сентименталистским и Кантовым понятиями морали<sup>2</sup>: мораль как независимое внутреннее самоопределение — и как подчиняющееся объективному закону долженствование.

Между тем, подвергнув критике концепцию морального чувства, Кант сохранил этот термин и ассимилировал его. Чувство, по Канту, необходимо в морали, ибо оно порождает уважение к моральному закону и выражает готовность человека ему следовать. Но это моральное чувство уважения и интереса к закону возникает на интеллектуальной основе, вытекает из закона и не предшествует моральности, а порождается ею<sup>3</sup>.

Конечно, выявляя параллельные и общие места в этике морального чувства и этике доброй воли, я далек от мысли свести теоретическое содержание этики Канта к этике сентименталистов. Сопоставление взглядов теоретиков морального чувства, с одной стороны, и Канта — с другой, позволяет восстановить место теорий морального чувства в истории этической мысли Нового времени и показать их непосредственное предшествование практической философии Канта.

---

<sup>1</sup> Относительно безусловности вывода о неимперативном характере морали в сентиментализме свидетельствуют современные исследования. См. Trianosky G. W. On the Obligation to be Virtuous: Shaftesbury and the Question, *Why be Moral?* // *Journal of the History of Philosophy*, 1978. Vol. 16. P. 289–300.

<sup>2</sup> Несопоставимость двух учений с точки зрения уровня теоретической проработанности, степени выявленности и рефлексивности этической проблематики в данном случае во внимание не принимается..

<sup>3</sup> См. Кант И. Критика практического разума // Указ. изд. С. 471, 479; Он же. Метафизика нравов // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (II). М.: Мысль, 1965. С. 334–335.

## СОДЕРЖАНИЕ

|                       |   |
|-----------------------|---|
| Предисловие . . . . . | 3 |
|-----------------------|---|

### І. ЛЕКЦИИ

|  |     |
|--|-----|
| <i>Гуманизм и Реформация</i> . . . . . | 8   |
| Лоренцо Валла . . . . .                | 8   |
| Джордано Бруно . . . . .               | 14  |
| Никколо Макиавелли . . . . .           | 23  |
| Мартин Лютер . . . . .                 | 29  |
| <b>XVII век</b> . . . . .              | 39  |
| Рене Декарт . . . . .                  | 39  |
| Бенедикт Спиноза . . . . .             | 47  |
| Гуго Гроций . . . . .                  | 57  |
| Томас Гоббс . . . . .                  | 64  |
| Джон Локк . . . . .                    | 75  |
| <b>XVIII век</b> . . . . .             | 84  |
| Этический сентиментализм . . . . .     | 84  |
| Бернард Мандевилль . . . . .           | 111 |
| Дени Дидро . . . . .                   | 115 |
| Клод Адриан Гельвеций . . . . .        | 124 |
| Жан-Жак Руссо . . . . .                | 133 |
| Иммануил Кант . . . . .                | 141 |
| <b>XIX век</b> . . . . .               | 150 |
| Георг Гегель . . . . .                 | 150 |
| Людвиг Фейербах . . . . .              | 160 |
| Джон Стюарт Милль . . . . .            | 166 |

### ІІ. СТАТЬИ

|   |     |
|---|-----|
| <i>Перфекционизм, любовь и героический энтузиазм<br/>в этике Джордано Бруно</i> . . . . . | 178 |
| Два трактата . . . . .  | 178 |
| Стратегия совершенствования . . . . .   | 181 |
| Любовь . . . . .  | 185 |
| Героический энтузиазм . . . . .   | 190 |
| Восхождение . . . . .   | 194 |
| Образ морали . . . . .  | 197 |

|   |     |
|---|-----|
| <b><i>Jus Talionis</i> в трактате Гуго Гроция</b>               |     |
| « <b>О праве войны и мира</b> » . . . . .                       | 205 |
| Вводная характеристика талиона . . . . .                        | 207 |
| Метод Гроция . . . . .  | 209 |
| Стандарт талиона. . . . .                                       | 214 |
| Ограничения и преодоление талиона . . . . .                     | 227 |
| <br>  |     |
| <b><i>Этическая проблематика</i></b>                            |     |
| <b>в «Опыте о человеческом разумении» Джона Локка</b> . . . . . | 233 |
| Этические темы в структуре трактата . . . . .                   | 236 |
| Источники морали . . . . .                                      | 238 |
| Моральные законы. . . . .                                       | 244 |
| Учение о свободе и счастье.                                     |     |
| Проблема морального субъекта . . . . .                          | 250 |
| <br>  |     |
| <b>«Солилоквия» Шафтсбери:</b>                                  |     |
| <b>устройство морального субъекта</b> . . . . .                 | 258 |
| Солилоквия . . . . .  | 262 |
| Как возможна солилоквия . . . . .                               | 270 |
| Приобщение к солилоквии . . . . .                               | 276 |
| <br>  |     |
| <b>Смысл морали в этике Дэвида Юма</b> . . . . .                | 284 |
| Симпатия. . . . .   | 287 |
| Коммуникативно-социальное измерение морали . . . . .            | 298 |
| Совокупные характеристики . . . . .                             | 311 |
| <br>  |     |
| <b>Понятие «надлежащее»</b>                                     |     |
| <b>в «Теории нравственных чувств» Адама Смита</b> . . . . .     | 318 |
| Лексикон. . . . .   | 320 |
| Принадлежит ли Смит   |     |
| этике морального чувства? . . . . .                             | 327 |
| Теоретический контекст. . . . .                                 | 330 |
| <br>  |     |
| <b>Иммануил Кант и этика морального чувства</b> . . . . .       | 339 |
| Смысл этического сентиментализма . . . . .                      | 341 |
| Кантовские притяжения и непритяжения . . . . .                  | 348 |

***Рубен Грантович Апресян***

**ИСТОРИЯ ЭТИКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Лекции и статьи

Ответственный редактор *Н. Соломадина*

Корректор *Г. Абдрахманова*

Верстальщик *Н. Литвиненко*

Сдано в набор 16.12.2013

Подписано к печати 25.06.2014

Формат 60x90/16 Печ. л. 7

Заказ 25-03/14

Издательство «Директ-Медиа»

117342, Москва, ул. Обручева, 34/63, стр. 1

Тел/факс + 7 (495) 334-72-11

E-mail: [manager@directmedia.ru](mailto:manager@directmedia.ru)