

Российская Академия Наук
Институт философии

М.А.АБРАМОВ

ШОТЛАНДСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
ВЕКА ПРОСВЕЩЕНИЯ

Москва
2000

ББК 87.3
УДК 141
А 16

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *Н.Г.Попова*,
доктор филос. наук *А.Л.Субботин*

А 16 **Абрамов М.А. Шотландская философия
века Просвещения. — М., 2000. — 353 с.**

Шотландия — небольшая страна на севере острова Великобритания, заключив в начале XVIII века Унию с Англией, в исторически короткий срок преодолела социально-экономическую отсталость и выдвинула целую плеяду замечательных философов, историков, правоведов, естествоиспытателей, поэтов и прозаиков. Ведущее место среди них занимает Ф.Хатчесон (1694—1746) — первый просветитель и «светский» философ в шотландских университетах, и Д.Юм (1711—1775) — крупнейший мыслитель века Просвещения. Их творчеству и идейным связям посвящено предлагаемое исследование.

ISBN 5-201-02029-1

©М.А.Абрамов, 2000
©ИФРАН, 2000

Оглавление

Введение	5
ГЛАВА ПЕРВАЯ. ВЕК ГЕНИЕВ В АНГЛИИ	13
§1. Накануне революции. Ф.Бэкон и Э.Герберт, эмпирик и рационалист	13
§2. Человеческая природа и революционная стихия. Гоббс и его критики	43
§3. Д.Локк и торжество свободы	70
§4. Шефтсбери и Мандевиль. Virtuosi и коммерческое общество	86
ГЛАВА ВТОРАЯ. ФРЕНСИС ХАТЧЕСОН – ПЕРВЫЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬ И ФИЛОСОФ ШОТЛАНДИИ	105
§1. Шотландское чудо. Ф.Хатчесон и культурное преобразование страны	105
§2. Хатчесон-теоретик. I и II Тракаты двадцатых годов	108
§3. Новые оппоненты. III и IV Тракаты	133
§4. Система моральной философии. Замысел божий о человеке	157
§5. Гражданская политика	192
ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ДАВИД ЮМ: УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА	209
§1. Методологические установки и экспозиция	209
§2. «Логика феноменологии и критика Ratio»	216
§3. Я или Мы	224
§4. Философия как копьё Ахиллеса	231
§5. Исследование аффектов, аффект против разума	236
§6. Учение о вкусе (критицизм). «Человек изящества и наслаждения»	246
§7. Теория этики. «Человек моральный». «Есть-Должно»	251
§8. Основания политики. Собственность и справедливость	267
§9. Политика как таковая.	

Теория и практика	282
§10. Религиозный разум как предмет исследования. Секуляризация религиозного сознания	294
§11. История как прикладная антропология	325
Заключение	337
Литература	339
Примечания	351

ВВЕДЕНИЕ

Ренессансное открытие феномена человека, ставшего объектом удивления, восхищения и опасений, сопоставимо с великими географическими открытиями и, как бы предвидя упразднение Коперником центрального положения Земли в космосе, возвеличивает его достоинство в мире. Человек снова становится мерой всех вещей, небесных и земных, мерилом красоты, добра и истины.

Британские острова также были захвачены глобальным переворотом. Блестящий расцвет культуры в период правления королевы Елизаветы в полной мере это подтверждает. Новое действующее лицо Истории в пьесах Шекспира осознало себя таковым. Весь мир театр и люди в нем актеры. Возможности человеческого слова и дела были с ошеломляющим многообразием явлены великой литературой эпохи.

Обычно запаздывающая философия тут шла в ногу со временем, рядом с Шекспиром, Марло, Джонсоном, поэтами метафизической школы Д.Дэвисом, Д.Донном, Джорджем Гербертом, брат последнего философ Эдвард Герберт разрабатывает основы естественной религии — деизма (19)¹, Фрэнсис Бэкон создает грандиозный план восстановления наук (37.1), и в том числе науки о человеке, причем импульс его теоретической мысли оказался столь мощным, что Д.Юм сравнит пройденный путь от Бэкона до «поздних английских философов», таких как Локк, лорд Шефтсбери, м-р Хатчесон, д-р Батлер с эпохой развития философии от Фалеса до Сократа (см. 131.1, 57).

Между тем в данных хронологических пределах в истории Великобритании можно явственно различить три периода. Первый — дореволюционный период, выдвинул зачинателя философии Нового времени Ф.Бэкона. Его акме приходится на относительно спокойное, если не счи-

тать первых лет, правление Якова I Стюарта. Высокое социальное положение, достигнутое собственными талантами, известный снобизм (Гарвей как-то заметил, что Бэкон философствует как лорд-канцлер), не поколебленная бесславным окончанием политической карьеры, убежденность в призвании восстановителя наук — все это выработало отстраненный взгляд на человеческую природу *sub specie aeterni*, весьма подходящий для составления долговременной программы исследования трех основных объектов познания: Бога, Природы и Человека.

Роспись наук о духе и теле человека является по существу стратегическим планом самопознания человека, поскольку его следует осуществлять на основе трех основных познавательных способностей людей — памяти, рассудка и воображения с учетом призраков или идолов человеческого ума, мешающих объективному познанию.

Вместе с тем исходная позиция составителя всеобъемлющей программы исследований предусматривает особое, привилегированное положение боговдохновенной теологии в росписи наук, разрабатываемых рассудком. Аналогично положение в исторических науках, курируемых *памятью*, где отдельной строкой выделена церковная история, состоящая из истории церкви, истории пророчеств и истории возмездий. Все это позволяет предположить, что классификация наук составлена исключительно для христианской части человечества.

Современник Бэкона, друг Гроция лорд Эдвард Герберт посол Англии во Франции, затем ирландский и английский пэр, в книге «Об истине...», изданной на латыни за год до смерти Бэкона, пошел другим путем и предложил альтернативную рационалистическую систему человеческих познавательных способностей, к которым, собственно, и сводится духовная конституция человека. Автор попытался преодолеть монополию христианства на религиозную истину, утверждая, что истинность любой религии определяется ее отношением к аксиоматическим

Общим Понятиям (ОП). Не удивительно, что некоторое время ему приписывали авторство знаменитого «Трактата О трех обманщиках» и впоследствии нарекли одним из «отцов» деизма.

Через какие-нибудь двадцать-тридцать лет добрую, старую Англию было не узнать. Все снялось со своих мест, в стране полыхала гражданская война (по другой оценке — «великий мятеж»). Точка зрения вечности, а вместе с ней академизм бесследно улетучились. Исследования человеческой природы стали злобой дня. Они вызывали такие же ожесточенные споры, как и библейские тексты, ставшие боевыми лозунгами. Природа человека, ранее изучаемая теоретически, в статике, пришла в движение и заявила о себе во весь голос.

Подмеченное Юмом упоминание гражданских свобод в исторических хрониках Шекспира ныне с избытком компенсировалось: и в парламенте и на улицах о них только и говорили.

Реанимированное Г.Гроцием (1583—1645) *естественное право* становилось авторитетнее божественного права, что проявилось в процессе над королем Англии Карлом I, который был приговорен к смертной казни как частное лицо, совершившее преступление против общества. В тексте приговора он квалифицирован как тиран, изменник, убийца и враг общества. Вина тирана заключается в нарушении *естественного права* и общественного договора, на нем основанного. В этом случае народ использует свое право на сопротивление против суверена. Элементы естественного права вошли в создающиеся нормы международного права, впервые опробованные в Вестфальском мирном договоре, образовавшем на месте Священной Римской империи 355 самостоятельных государств.

Однако философская оценка происходящей в сороковые годы и позже смуты в Англии зависела от понимания природы человека и сути естественного права (149). Один из крупнейших мыслителей этого периода Т.Гоббс

(1588—1679) все современные события воспринимал как опасную манифестацию подлинной природы человека, грозящую возвратом в естественное состояние войны всех против всех.

Спасение от грозящей катастрофы виделось Гоббсу в новом понимании общественного договора, что развязывало руки властям предержажим. Оно предполагало: беспрекословное подчинение подданных государственной власти — залог стабильности общества, санкцию на любые меры для достижения этой стабильности, контроль государства над всем, что может нарушить общественное спокойствие. Это относится и к религии. Опыт реформации Генриха VIII, объявившего себя примасом Англиканской церкви, признавался Гоббсом образцовым. Государство, правитель или собрание вправе издавать любые законы для самозащиты и сохранения спокойствия в обществе.

Этический, политический и правовой релятивизм Гоббса, обоснованный в его главной книге Левиафан (в различных изданиях Левиафан принимал на титуле книги облик то Кромвеля, то Карла II), показался кембриджскому платонику Ральфу Кедворту (1617-1688) реанимацией доктрины античных софистов, раскритикованной еще Платоном. Кедворт, а позднее С.Кларк (корреспондент Лейбница в их знаменитой переписке. См. 74.I.) противопоставляет ей учение о вечных и неизменных истинах (в том числе морали), изменить которые не волен и сам Бог.

Как известно, смута в Англии имела счастливую развязку — Славную революцию, позволим себе употребить это выражение без кавычек. Так остановился, по выражению Юма, «маятник» исторического процесса, качавшийся от абсолютизма к республике и обратно и замерший посередине на конституционной монархии.

Торжество победителей получает выражение в философских и политических сочинениях Джона Локка (1632—1704), созданных в годы лихолетья и опубликованных

сразу после Славной революции. Локк, разумеется, иначе оценивает естественное состояние, чем Гоббс, так же как и общественный договор между сувереном и подданными. Его соблюдение обязательно не только для подданных, но и для суверена.

Локк ставит перед собой задачу закрепления политических и социальных результатов Славной революции. Он ищет эффективные превентивные меры защиты естественных прав человека и гражданина и средства предотвращения рецидивов абсолютизма.

Его этическая теория, однако, достаточно традиционна и лояльна к установленной церкви. В отличие от Кедворта Локк приписывает Богу волюнтаризм в установлении критериев Добра и Зла — человек, деятельная свободная личность добывает знание собственными силами и благоразумно принимает установленные Богом заповеди, памятуя о воздаянии и каре в будущем состоянии. Этот религиозный легализм снова превращает христиан в «избранный народ», единственный из всех, имеющий шанс спастись. Тем не менее влиятельный защитник веротерпимости Локк допускает сосуществование в гражданском обществе различных сект, исключая папистов и атеистов, первые из которых готовы, придя к власти, уничтожить все культы, кроме католицизма, вторые же вообще искоренят всякую религию.

Билль о правах, принятый парламентом в 1689 г., дополненный в 1696 г. упразднением цензуры, начинает третий период, период становления коммерческого общества после Славной революции. Даниель Дефо в своих путевых очерках «Путешествие вокруг всего острова Великобритании» (1724—1726) представил обнадеживающую картину народной жизни в начале и середине царствования королевы Анны (1702—1714) (См. 178).

Оптимизм, но метафизического свойства, сквозил в красноречивых писаниях лорда Шефтсбери, разработавшего доктрину вселенской гармонии макро- и микро-

мира — природы и человека. Сентиментальный граф уповал на моральное чувство прекрасной добродетели и противопоставлял *virtuosi*, преисполненных возвышенными чувствами (*sentiments*) и восторгающихся моральными и природными красотами, пронырливым выжигам — гоббистам, которые нашли, однако, апологета в лице врача Мандевиля, высмеявшего непрактичный идеализм благородного лорда (см. 83. Также: 112).

Между тем Век Просвещения вступает в свои права (186). Резко увеличился выпуск книг и периодических изданий. Начинается издание Британской Энциклопедии. Идут нарасхват выпуски журналов Аддисона и Стила, взявших за культурное воспитание истинных «виртуозов» из неотесанных городских и сельских джентльменов (см. 60).

В ответ пошла обильная моралистическая критика коммерциализации общества, которая связывала неразборчивое в средствах стремление к выгоде с нравственным разложением и упадком религиозного чувства в стране.

Архиепископ Кентерберийский писал в пастырском послании 1738 г.: «Открытое, явное неуважение к религии сделалось, благодаря множеству разнообразных пагубных обстоятельств, отличительной чертой нашего века. ...Над христианством теперь смеются и надругаются почти без всякого стеснения, а над учителем христовой веры — даже без малейшего стеснения» (Цит. по: 45, 109-110, см. также: 1, 3).

Из внешнеполитических событий постреволюционного периода выдающуюся роль сыграло заключение в 1707 г. Унии с вековой соседкой и соперницей и в то же время близкой родственницей Шотландии по языку — Англией. Эта Парламентская Уния отличалась от «личной» Унии, когда в 1603 г. на английский престол взошел шотландский король Яков I, сын казненной Марии Стюарт. Результаты «официальной» Унии 1707 г. позволили провести в Шотландии важные социальные и экономические преобразования, ценой политических по-

ть — роспуск собственного парламента и упразднения монополизма пресвитерианской национальной церкви. Либерализация экономики, университетской и религиозной жизни дали стране те же возможности и преимущества, что были завоеваны продвинутой Англией, но вместе с ними Шотландия получила и те же социальные и нравственные проблемы (58, 165, 94, 199). Образовавшееся единое культурное пространство сделало теоретические баталии вокруг наследия Гоббса, Локка, Шефтсбери и др. актуальными, «своими» для философов и моралистов Шотландии.

Таковыми они были и для Фрэнсиса Хатчесона, учившегося в университете Глазго в 1710—1716 гг. и издавшего анонимно в Лондоне в 1725 году два Трактата «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели», в коих он встал на защиту благородной теории Шефтсбери от нападок Мандевилля. Речь шла, собственно, о защите достоинства человека. Нельзя все мотивы человеческих действий и критерии его оценок сводить к корыстолюбию, стремлению к частной выгоде. Изначально общественная природа человека высшим стремлением и достоинством людей делает общественное благо. Вскоре выходят еще два трактата о страстях (аффектах) и Иллюстрации к (теории) морального чувства.

В 1730 году Хатчесон становится профессором моральной философии в Университете Глазго и там развертывается его замечательная педагогическая, просветительская и теоретическая деятельность, заложившая идейные основы впечатляющего расцвета культуры в Шотландии и в частности философской культуры. За Хатчесоном последовала целая плеяда замечательных мыслителей, связанная с ним духовными узами. Имена Д.Юма, Г.Хоума, А.Смита, А.Фергюсона, Т.Рида, еще при их жизни составили мировую славу Шотландии.

Первым среди них безусловно следует признать Давида Юма, «возмутителя спокойствия» не только в стане клерикалов, но и смущавшего своими бесстрашными па-

радоксами и самих просветителей. Так его ближайший друг и ученик А.Смит не решился взять на себя издание рукописи «Диалогов о естественной религии», несмотря на настоятельные просьбы Юма, жить которому оставалось совсем недолго. Юм предпринял героическую попытку полной секуляризации науки о человеческой природе, о чем не смели даже помыслить его предшественники и последователи. Юм, как и его философы-соотечественники, вскоре стал известен на континенте, и французское, немецкое и российское просвещение испытало благотворное влияние великих шотландцев (5; 54; 145; 162).

Мы назвали главные персоналии, предлагаемого исследования британской философской антропологии XVII—XVIII вв. Следует заметить, что основное внимание в предлагаемой работе будет уделено двум шотландским мыслителям: Хатчесону и Юму, «свежо и нервно» воспринявших у своих английских предшественников проблематику человеческой природы. Мы оставляем на будущее анализ учений о природе человека и его общественном бытии других великих шотландских философов XVIII века, в первую очередь А.Смита, А.Фергюсона и Т.Рида.

Что касается содержательного анализа проблем человеческой природы, то основное внимание в данной работе уделяется метафизическим и гносеологическим основаниям и установкам философской антропологии, обоснованию теории морали, в том числе решению проблемы свободы воли, проблеме онтологии естественного права, переход от естественного к гражданскому или политическому состоянию, в том числе происхождение государственной власти путем общественного договора. Также учтена тесная связь всех этих проблем с религиозными и идеологическими доминантами; учтен также и контекст конкретной истории Великобритании в дореволюционный, революционный и постреволюционный период.

ГЛАВА ПЕРВАЯ ВЕК ГЕНИЕВ В АНГЛИИ

§1. Накануне революции. Ф.Бэкон и Э.Герберт, эмпирик и рационалист

Признанный родоначальник новой философской традиции в Британии Фрэнсис Бэкон наметил основные направления развития философской мысли, сформулировал общие черты ее метода (90, 118). Набрасывая план Великого восстановления наук, Бэкон определил троякий объект философского познания: Бог, Природа и Человек. Осуществляется познание на основе метода индукции тремя духовными способностями человека — памяти, рассудка и воображения и таким образом человек снова признается «мерой всех вещей», в том числе самого себя, как объекта познания.

Но Бэкон на этом не останавливается и ставит принципиальный методологический вопрос самокритики человеческого познания. Это не критика схоластики или заблуждений древности, это «идолы, которыми одержим дух», идолы человеческой субъективности, выдающей призраки, которыми она одержима, за реальность. Бэкон, впрочем, не надеется полностью очистить дух от иллюзий. Если от двусмысленного употребления слов и непроявленных терминов, приобретенных из мнений и учений философов, богословских предрассудков, можно освободиться, то врожденные призраки «присущи природе самого разума» и они пребудут с человечеством веками.

Бэкон полагает, что с учетом некоторых поправок на индивидуальные и общечеловеческие несовершенства чувств и наше сознательно критическое изобличение природного человеческого разума мы получим в результате очищенное объективное знание, в котором природа вещей не будет существенно искажена нашей собственной природой. Этот итоговый объективизм воплощен в афористическом высказывании: истина бытия и истина познания — это одно и то же и отличаются друг от друга не более, чем прямой и отраженный луч (37.I, 109).

Критика идолов так же как и позитивная классификация наук оказала долговременное влияние на последующее развитие философской мысли не только в Великобритании.

В развернутой далее классификации наук Бэкон подразделяет учение о человеке на философию человека как такового и гражданскую философию, изучающую человека общественного.

Философия человека состоит из общего учения о природе и состоянии человека, подразделяемое на учение о человеческой личности, и учение о связи тела и души, которые предполагают учение о боговдохновенной душе, учение о чувственной душе, где наряду с изучением способности чувствовать изучаются произвольные движения, т.е. свобода воли. Предусматривается также наука о субстанции и способностях души. В рамках исследования души планируется разработка этики (учение о благе, георгики возделывание, — собственно, — земледелие души и приложение о гармонии между благами души и тела). Особняком стоит раздел философии человека, названный гражданской наукой, а в ней учение о правлении или государстве.

В той или иной мере эта программа получила воплощение в трудах последующих поколений философов Великобритании. Разумеется, в ходе реализации она была скорректирована, изменились соотношения ее частей. Так меньше внимания философы уделяли исследованиям связи

ума и тела, поскольку изучение устройства тела вообще было отдано на откуп физиологам и анатомам. Гоббс вообще попытался снять проблему, отрицая существование бестелесного. Кое-что по этому вопросу можно найти и у Юма. Положение в этой области начало изменяться только после работы Д.Гартли «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» (1749) (см.: 20. III.).

Сам Бэкон считал плодотворной попытку дать описание того, «каким образом душа и тело взаимно раскрывают друг друга, исходя из состояния тела и акциденций духа. Первое порождает физиогномику, которая по строению тела и чертам лица определяет душевные наклонности, второе дает толкование естественных снов, раскрывающих состояния и положения тела, исходя из движений души» (см.: 37.I, 242-243).

Говоря о телесной локализации некоторых духовных феноменов, Бэкон выражает некоторое сомнение в справедливости мнения Платона, поместившего интеллект в мозг, дерзость (мужество) в сердце, похоть и чувственность в печени. Но нельзя считать правильным помещение всех интеллектуальных способностей (воображение, рассудок, память, ставших впоследствии основаниями классификации наук) в желудочках мозга.

Учение о человеческом теле состоит из четырех разделов: медицина, косметика, атлетика и наука о наслаждении. Это разделение вызвано существованием четырех благ человеческого тела: здоровья, красоты, силы и наслаждения. набросок программы медицинских исследований содержит методические и методологические указания, такие как рекомендация развивать сравнительную анатомию и призыв восстановить практику ведения записи истории болезни, внедренную Гиппократом, но затем забытую. Однако знаменательный «прокол» с открытием Гарвеем кровообращения высвечивает близорукость классификатора в вопросах реальных путей развития науки о человеческом теле.

Наука о человеческой душе, «из сокровищницы которой вышли все остальные науки», различает душу, наделенную разумом, которая является «божественной», и душу, не наделенную разумом, общую у нас с животными» (37.I, 267). Этим подразделением Бэкон резервирует место в своей классификации для религии откровения.

Исследование о Разумной душе Бэкон называет учением о боговдохновенной душе, ее сотворенная часть рассматривает учение о чувственной или созданной душе. Боговдохновенная душа происходит от духа Божьего, именно она бессмертна и называется духом. Чувственная душа представляет из себя набор элементов.

Бэкон высказывает неудовлетворение состоянием изучения «земной души», в том числе решением вопроса о ее субстанции. В недалеком будущем этот вопрос станет чрезвычайно актуальным и потребует новых подходов, — предсказывает он. Что могут дать для этого учения «конечная причина», «форма тела» и тому подобные логические пустяки?

В отличие от субстанции способности души прекрасно известны: это интеллект, рассудок, воображение, память, влечение, воля, наконец все то, чем занимаются логика и этика (37.I, 269). Характерно, что все эти способности, их происхождение прежде всего необходимо исследовать с точки зрения физики в той мере, в какой они врождены душе и неотъемлемо принадлежат ей, отнеся к логике и этике лишь исследования их применения и их объектов (там же). Довольно загадочное заявление, поскольку неясно, что остается на долю боговдохновенной души. Кроме того, вызывает вопросы и два приложения раздела о способностях души: учение о естественном предвидении и учение о чарах.

Наконец, весьма важен и проект развития исследований, касающихся главным образом способностей низшей или чувственной души, тесно связанной с органами тела. Это учение о произвольном движении, в котором следует

изучить «механизм волеия», каким образом сжатия, расширения и волнения духа, вне всякого сомнения являющегося источником движения, могут сгибать, поднимать, толкать огромное плотное тело (37.I, 272). Бэкон проходит в непосредственной близости от психофизической проблемы Декарта. Полному тождеству проблем мешает лишь признание чувственной души телесной и материальной субстанцией.

Как уже указывалось, в душе есть способности, связанные с логикой и этикой. Наука об интеллекте — логика, «заведующая» просветлением ума и ее близнец — наука о человеческой воле, тесно связаны друг с другом, поскольку во всей Вселенной не существует более глубокой симпатии, чем та, которую испытывают друг к другу истина и добро. Это замечание свидетельствует, что для Бэкона пока не существует этической проблемы дилеммаций добра и зла, которая, как мы увидим, будет занимать последующие поколения британских философов.

В учении о способностях и объектах способностей человеческой души Бэкон рассматривает человека как такового, вне его социального бытия. Эти способности — природные данные человека. Логика изучает процессы понимания и рассуждения, этика — волю, стремления и аффекты, первая рождает решения, вторая — действия. Посредником этим способностям служит воображение. Оно всегда предшествует произвольному действию и возбуждает его. Обращенное к разуму, оно несет на себе отпечаток истины, обращенное к действию выражает добро.

В седьмой книге Восстановления наук этика как наука, наблюдающая и изучающая человеческую волю, становится предметом более пристального рассмотрения (67). Проблемная ситуация рисуется следующим образом: волю направляет правильно организованный разум, но (ее) сбивает с пути кажущееся благо. Волю приводят в действие аффекты, прислуживают же ей органы тела и произвольные движения (37.I, 385). Этим Бэкон описывает воле-

вой акт целиком. Разум задает истинную цель, но аффекты, соблазненные кажущимися или близлежащими благами, направляют волю в другую сторону. Они же включают в действие органы тела. Произвольные, т.е. осознанные движения есть результат выполнения команды. Это означает, что Разум не всегда может проконтролировать действие воли и это затрудняет достижения благой жизни, добродетели.

Бэкон призывает обратить внимание на практическую сторону проблемы устройства человеческой души, но не отменяет исследования возвышенных предметов. Соответственно этика подразделяется на две части: теоретическую и практическую, первая из которых должна учить об идеале или образе блага, а вторая — устанавливать правила, руководствуясь которыми душа приспосабливает себя к природе блага.

До сих пор Бэкон сочувственно цитировал высказывания древних об этическом идеале добродетели, которые почти не утратили всей истинности и здравого смысла. Но как правоверный христианин он должен признать их достижения недостаточными. Благочестивые и ревностные усилия теологов оставили позади языческих философов, сделав их учения морально устаревшими в существенных пунктах, поскольку христианство ввело новое понимание совести, греха и обязанностей.

Бэконовское понимание одного из основных этических понятий — блага — также оказалось весьма плодотворным и нашло последователей. Из двух его разновидностей — индивидуального и общественного — решительный приоритет отдается общественному благу, которое связывается с христианским идеалом благой жизни. Восстановитель наук замечает, что ни одна философская школа или секта, ни одно религиозное учение не возвысило до такой степени значение общественного блага и не принизило значение индивидуального, как это сделала святая христианская вера. Возможно, государственный муж имел в виду огосударвленную англиканскую версию христианства.

Индивидуальное благо разделяется на пассивное и активное. Пассивное состоит из блага сохранения и блага совершенствования. Активное благо связано со стремлением распространять и умножать. Активное личное благо иногда может совпасть с общественным благом.

Общественное благо обычно обозначают термином долг (*officium*), так как этот термин касается, собственно, души благорасположенной к другим, правильно организованной в своей собственной структуре (37.I, 398). Речь здесь идет об управлении собой и о власти каждого над собой, и это благо разделяется на общие обязанности и обязанности специальные, вытекающие из занятия, профессии, призвания, сословия личности и занимаемого положения. Первый подвид хорошо и тщательно разработан как древними философами, так и учеными нового времени. Что касается второго, тут Бэкону предоставляется (возможно, им самим созданный!) случай польстить Его Величеству Якову I, которому, собственно, и адресована книга и вознести до небес его «превосходнейшее произведение» «Об обязанностях короля», сочинение, «которое собрало и включило в себя множество сокровищ, как явных, так и скрытых, из области теологии, этики и политики и немало числа наук...» (37.I. 399)».

Присовокупив к изложению учения о благе противостоящее ему учение об обманах, ухищрениях, мошенничествах и пороках, сопутствующих им, и подчеркнув его значение, ибо искреннее, непредвзятое отношение к предмету в серьезном и умном исследовании может стать одним из самых прочных оплотов добродетели и честности (см.: 37.I. 401).

Характеристика учения об идеале или благе заканчивается вполне благочестиво: пусть люди стремятся к тому, что сейчас является справедливым и хорошим, представив божественному провидению заботу о будущем. Весьма неопределенный совет, поскольку, кажется, рекомендует легальный позитивизм или моральный релятивизм.

Наименее разработанной частью этики является раздел о воспитании и самовоспитании души. Оптимальное соотношение души и тела основывается на латинской поговорке «в здоровом теле здоровый дух» — (*in corpore sano mens sana*). Телесное благо складывается из здоровья и красоты, сил и наслаждения. Душевное же благо это душевное здоровье, недоступность волнениям, украшенное истинной нравственностью, мужественной и способной вынести все испытания жизни. Все это уже найдено древними. Бэкон как христианин может поспорить с ними только относительно содержания истинной нравственности.

На этом рассмотрение основных наук, необходимых для изучения человека как такового, состоящего из души и тела, заканчивается.

Теперь Бэкон приступает к росписи наук о человеке, изучающих его связи и отношения с обществом. Этому посвящена восьмая книга, в которой особенно сказывается влияние августейшего адресата сочинения «О достоинстве и приумножении наук».

Опыт собственной головокружительной карьеры Бэкона, которому случалось в отсутствии короля управлять всем королевством, также повлиял на содержание и изложение гражданской науки, рассматривающей три важнейшие функции общества в трех разделах — учение о взаимном обхождении, учение о деловых отношениях и учение о правлении или о государстве.

Толкование объявленных проблем начисто лишено драматизма, что должно демонстрировать августейшему читателю полное благополучие в вверенной ему Богом державе. Только в третьей главе автор поясняет, что раздел науки о власти, т.е. о государстве, здесь представлен не будет, но будет указан путь к созданию двух наук, не существующих в настоящее время, а именно учения о расширении границ державы и учение о всеобщей справедливости или источниках права.

Было бы чрезвычайно интересно узнать мнение профессионального юриста и крупного государственного деятеля на этот счет, ведь именно в это время Гуго Гроций писал свою эпохальную книгу «О праве войны и мира», в которой возрождалась идея естественного права и разрабатывались основы международного права (50).

Интерес подогревается тем, что Бэкон заявляет о компетентности только политических деятелей в этих вопросах, поскольку профессиональные юристы скованы корпоративными предрассудками и не могут высказать свободное мнение. Однако приведенный Бэконом образец Трактата о всеобщей справедливости или об источниках права дается в форме афоризмов, что само по себе затрудняет полемику и оставляет автору множество лазеек. Основное внимание уделено частным, «техническим» вопросам осуществления права. Не затрагивается вопрос происхождения права, но только констатируется, что в гражданском обществе господствует или закон или насилие, которое иногда принимает обличье закона.

Предотвращение несправедливости и обид, которые могут коснуться каждого, таково основание частного права. Таким образом конъюнктурные соображения заставляют могущественную группу общества принять соответствующий закон. Если в результате определенных условий эпохи и общего характера преступлений окажется, что какой-нибудь закон угрожает интересам более значительной и более могущественной группы людей, чем та, интересы которой он охраняет, то эта группировка уничтожает закон, и это случается довольно часто (см.: 37.I, 485). Так эмпиризм Бэкона склоняет его к легальному позитивизму.

Великий канцлер-философ, однако, пытается выправить положение и указывает, что частное право находится под опекой и покровительством общего права, которое распространяется также на религию, армию, общественный порядок, благоустройство, богатство, вообще на все,

что имеет отношение к благу государства. Основной целью всех законов, для достижения которой они должны направлять все свои постановления и санкции, — это счастье граждан. Идеальная картина. Осуществима ли она на практике?

Рецепты столь же стерильны — если благочестие и религия наставят граждан на правильный путь, если армия будет надежной защитой от врага, если законы будут охранять граждан от несправедливости отдельных лиц и от мятежей, если граждане будут повиноваться приказаниям властей, если они будут жить и процветать в достатке и изобилии, то значит благо государства достигнуто.

Но что произойдет, если не ... Религия не наставит, армия не защитит, законы не предохранят и т.п. Ведь Общее право все-таки будет существовать. Значит, проблема в том, что делает его подлинно легальным. У Бэкона этот вопрос не поднимается. Основное внимание уделено практическим мерам предотвращения социальных бурь. Именно в таком ключе говорится о четырех столпах правления религии, правосудии, совете и казне. Нужно не допускать расшатывания их всех. Причины же, коими вызываются мятежи, двоякие: великий голод и великое недовольство (37.I, 380 и далее). Поскольку в государстве существуют два сословия: дворянство и простой народ, то государю всего надежнее заручиться расположением простого народа, ибо сам народ не скор на подъем, если его не подстрекают вельможи. Следует даровать народу некоторые вольности, возможности приносить жалобы и изливать недовольство. Вместе с тем не следует приписывать народу чрезмерное благоразумие, так как он зачастую противится собственному своему благу.

Другое средство — открытие торговых путей, поощрение мануфактур, усовершенствование земледелия, регулирование цен на все предметы торговли, уменьшение налогов и пошлин и т.д. В своей Истории правления Генриха VII (38) Бэкон упоминает еще один действен-

ный способ — разумная аграрная политика, обеспечивающая подданному довольство и независимость посредством установления необходимых для жизнеобеспечения размеров ферм и земельных участков.

Мировоззренческий горизонт Бэкона вольно или невольно был ограничен его положением главного советника Якова I. Бэкон готов был потворствовать припадкам абсолютизма этого ученого монарха. Он внимательно изучал недавнюю историю Англии, в частности правление династии Тюдоров, и почерпнул из нее важные уроки, помогающие сохранить стабильность в обществе и предотвратить надвигающийся кризис, однако не указал королю на опасность роспуска Парламента в 1614 г. и вовсе не учел богатейший и поучительнейший опыт борьбы за независимость Голландии и буржуазной революции, произошедшей там в конце XVI столетия.

Типична для автора «Восстановления наук» трактовка вопроса о боговдохновенной теологии и о законном использовании человеческого разума при решении вопросов божественных, как то: учение о степенях единства в государстве Божиим и учение об эманации Священного писания. Они рассматриваются в девятой книге «О достоинстве и приумножении наук», причем при помощи света естественного «в утлом челне человеческого разума», а не на корабле церкви, вооруженном божественным компасом.

Источником священной теологии является Слово и Пророчества Божии, а не естественный свет и требование разума. Но откровение касается и сферы морального закона, значительная часть которого недоступна по своей возвышенности для естественного света. Означает ли это, что его происхождение из свободной божественной воли делает эту часть иррациональной и необъяснимой?

Далее Бэкон указывает, что люди от природы обладают некоторыми нравственными понятиями, сформированными под влиянием естественного света и естественных законов, такими как добродетель, порок, справедли-

вость, несправедливость, добро и зло. Это то содержание нравственности, которое похвально разработано античными мудрецами. Что же остается? Остается та часть христианской морали или нравственности, которая была не доступна язычникам и дарована человечеству только с откровением.

Контакт происходит, по-видимому, так: естественный свет озаряет душу человека неким прозрением, повинуюсь закону совести. И тут оказывается, что душа становится причастной новому свету, помогающему увидеть и понять совершенство морального закона, однако этот новый свет веры не является абсолютно прозрачным, в какой-то мере помогая прежде всего разоблачению пороков, но не давая достаточно полного представления о том, в чем состоит наш долг (37.I. 515). С одной стороны, нравственные понятия образуются индуктивно, из опыта, но содержание важнейшего для жизнедеятельности понятия долга диктуется откровением. Причем некоторые предписания веры могут вызвать смех у людей, наделенных естественным разумом.

Что же заставляет тогда следовать предписаниям, несмотря на их нелепость? И если в случае неповиновения предписаниям нас соблазняет естественный свет, то не означает ли это, что именно рассудок является ответственным за порочность человека и его отпадение от истинной веры? Всех последующих эмпириков ожидали большие трудности с такими фундаментальными понятиями этики, как свобода и долг.

Но принципиальный вопрос остается непроясненным: поддерживает ли Бэкон позицию божественного волюнтаризма в вопросе о моральных дистинкциях, которую занимал Дунс Скот?

В пользу позитивного решения, пожалуй, свидетельствует бэконовское сравнение основных положений религии с правилами и законами шахмат, установленных произвольно, которые следует принимать такими, какие

они есть, не пытаясь понять почему они такие, а не другие. Но признание божественной воли, произвольно установленной критерии добра и зла и различные нравственные правила и нормы, благочестиво принятые христианской частью человечества, сразу ставит «вне игры» все остальное человечество, которое не знает игры в шахматы или не желает играть в них, а довольствуется собственной традиционной игрой в нарды.

То, что Бэкон был далек не только от решения, но даже от обсуждения проблемы «Трех обманщиков», наглядно видно из его утопического проекта «закрытого» христианского технократического общества в «Новой Атлантиде».

Фрэнсис Бэкон прикоснулся к одной из тайн человеческой природы, поставив вопрос как возможно объективное знание, на основе человеческих способностей. Но сущность человека не исчерпывается познавательной деятельностью, он еще и активное существо, преследующее другие человеческие цели, главное действующее лицо Истории, каковым во времена Бэкона он начал себя сознавать и потому не меньшей тайны касается вопрос, как возможна человеческая История и ее постижение человеком, что также было предусмотрено в бэконовской росписи наук. Бэкон не дожил до наполнения живым историческим опытом его схемы политической активности человека в годы великих потрясений и, кажется, проигнорировал опыт Нидерландской революции, поэтому раздел Философии человека, названный гражданской наукой, оказался наименее разработанным.

Незадолго до смерти Ф.Бэкона в Париже была издана книга «Об истине» английского посланника во Франции Эдварда Герберта Черберийского, который как и Бэкон преуспел на королевской службе, но в отличие от последнего его успешная карьера не прервалась непристойным образом, а, напротив, Герберт стал ирландским, а затем английским пэром и бароном. Он родился в 1583 г. и умер в 1648 г., приняв в конфликте палаты общин с

королем сторону парламента. Его книга, полное название которой «Об истине, поскольку она отличается от откровения, правдоподобного, возможного и ложного» (203), посвященная каждому здравомыслящему и непредубежденному читателю, была в рукописи прочитана автором Г.Гроцию и одобрена им. Написанная на «странной латыни», по замечанию одного из комментаторов, она трижды (в Англии впервые в 1633 г.) издавалась при жизни автора и была удостоена критики Д. Локка в первой книге «Опытов о человеческом разумении».

Философия Э.Герберта — форсированный гносеологический объективизм, вмонтированный в человеческую природу. Несмотря на недоступность для человека полной истины о событиях прошлого и будущего времени Герберт ставит стратегической целью поиск всеобщей природы вечных истин, которые доступны каждому нормальному человеческому существу. Единство человеческой природы состоит в одинаковом восприятии истины. Отклонение от всеобщего согласия патологично. Главная задача формулируется в теологических терминах: примирить Природу или Универсальное провидение с Благодатью или специальным (индивидуальным) провидением (личной судьбой человека), т.е. гармонизировать единичную судьбу с всеобщей истиной. Это намерение можно понять как растворение субъективного в объективном, причем, как выяснится позже, субъективным нельзя быть даже Богу.

Гармония специального и общего провидения возможна на основе Истины, которая обладает следующими характеристиками: 1. Истина существует. 2. Она вечна. 3. И вездесуща. 4. Она раскрывает себя через явления. 5. Существует множество истин, как и различий вещей. 6. Установление различий находится в компетенции наших духовных способностей. 7. Существует истина всех истин (204, 83-89).

Но это еще не все — сама истина опирается на нечто внеразумное. Э.Герберт поясняет: истина подразумевает преобладающую веру в Общие понятия (ОП), лежащие

за пределами Разума и немедленно принимаемые как аксиомы, на основании которых ведутся доказательства, несмотря на то, что они не предвосхищаются нашими способностями. Эти ОП весьма похожи на платоновские идеи, в то время как аксиомы понимаются в духе Аристотеля: это начала, которые «необходимо иметь каждому, кто будет что-то изучать» (24.П. 260), «общие всем положения» (24.П, 275). Такое понимание противоположно бэконовскому, поскольку у него аксиомы — результат генерализации и индукции (37.П, 14-15).

Единообразное строение людей обеспечивается имплантированием в их конституцию природного инстинкта (ПИ), который и является полномочным представителем и репродуктором ОП в человеческой природе. ПИ служит основой постижения истин другими тремя способностями человека — внешними чувствами, внутренними чувствами и способностью рассуждения. Человек постигает Истину в ее четвероякой модификации.

Таким образом существуют: 1) истина вещи в себе, 2) истина явления, 3) истина представления и 4) истина интеллекта. Первая — внутреннее согласие вещи с самой собой. Вторая истина состоит в условном согласии (соответствии) вещи и ее явления. Третья — условное соответствие вещи, как она нам представляется, с нашими субъективными оценками. Четвертая истина — правильное соотношение между всеми предшествующими соответствиями. Только на этой основе интеллект может решить задачу получения совершенного и законченного знания вещей. Вот почему истина интеллекта достижима только трудом и тщанием.

Итак, каждый из четырех классов истин требует для своего восприятия особой способности в человеке, что и образует его природу, природу «животного со сложной структурой». Собственно в ней имеются четыре основных столпа. 1. Главная способность — природный инстинкт (ПИ), напрямую связанный с ОП. 2. Внешнее познание или восприятие истины при помощи внешних органов

чувств. 3. Внутреннее познание (или оценка) при помощи внутренних чувств. 4. Дискурсивная мысль, постигающая истину интеллекта. Все, что не познано этими четырьмя способностями не может считаться истинным (см. 204, 115)².

Первым по значению, как уже указывалось, является ПИ, связующий нас с ОП даром самой Природы, который следует рассматривать как благословенье, даже если значение их нам не понятно. Впрочем, только ненормальным людям недоступно их значение. ОП не могут быть оспорены на законном основании, будучи священными принципами. Они приводятся в согласие с собственной активностью без помощи дискурсивного разума (204.137). Особое значение имеет непротиворечивость одного ОП другому. Но нельзя без правильной артикуляции составить из членов структуру. Точно так же и система истины превращается в хаос, пока ОП не приведены в должный порядок и последовательность.

Что означает должный порядок и последовательность становится ясным из перечисления признаков ОП: 1. Первичность. 2. Независимость. ОП не выводимы из других понятий и принадлежат к классу аксиом. 3. ОП универсальны, отсюда важность всеобщего согласия как критерия истины, принцип, одобренный Декартом, ознакомившимся с книгой. Во всеобщем согласии участвуют только нормальные люди. 4. Несомненность. ОП обладают авторитетом, исключаяющим всякие сомнения Они не оспариваются. После их постижения их отрицание становится невозможным. Надо полагать, Герберт распространяет это свойство и на отношение Бога к ОП. 5. Необходимость. Ибо каждое ОП направлено на сохранение человека. Приведенные в систему они отражают вечную (т.е. не установленную, не сотворенную) мудрость Вселенной. 6 признак состоит в методе признания ОП. Оно немедленно признается ПИ, обеспечивая понимание фактов и слов, в отличие от медлительной и затрудненной работы дискурсивного разума. Это чрезвычайно плодотворное

замечание будет многожды использовано последующими британскими исследователями природы человека, особенно сторонниками теории морального чувства, которые также противопоставят безошибочное быстрое действие внутренних чувств или инстинктов медлительному в своей затрудненной работе рассудку.

Вообще, указывает Герберт, следует четко различать свойства и возможности способностей и не приписывать, например, разуму свойства, ему не принадлежащие. Так схоласты часто приписывали разуму некоторые чуждые ему формы восприятия. Ошибка того же рода, когда верования, опирающиеся на ПИ, относят к чисто религиозной вере. Но виною здесь дискурсивный разум, в услугах которого истинная религия не нуждается (204, 141).

Таинственные и всемогущие ОП! Философское любопытство, думается, предельно активизировано автором Трактата «Об истине...». Оказывается, это наиболее общее знание, которым владеет в любой эпохе и стране каждая (нормальная) личность, будь то эллин или варвар. И ныне каждый из нас полностью владеет знанием этих понятий. При этом уточняется: ОП часто бывают спутаны, туманны, смешаны с ошибочными представлениями. Чтобы не утруждать читателя самостоятельным составлением реестра ОП, относящихся к религии, Герберт сделал это сам. Эти действительно широко известные (благодаря локковской критике) понятия сводятся к пяти высказываниям, «в которых одних заключается слава божественного Универсального провидения», а также платформа деизма. 1. Существует верховный Бог (в латинском оригинале Numen). 2. Его следует почитать. 3. Наиболее приличествующее ему почитание — посредством добродетели, совокупно с благочестием. 4. Грехи подлежат искуплению и раскаянию. 5. За наши поступки в будущей жизни нас ожидает воздаяние по делам и помыслам нашим (см. 204, 289-307). Таковы условия истинности любой позитивной религии. Только опираясь

на ОП, религия может отстоять свою подлинность. Споры конфессий с апелляцией к внутреннему авторитету каждой из них бесплодны. Не зря Герберту приписывали авторство знаменитого Трактата «О трех обманщиках».

Высшей целью ПИ является вечное благословение (блаженство) личности. Все наши импульсы и склонности направлены к этому. ПИ, коренящийся в нас, руководит ими во внешнем мире, инстинкт самосохранения осуществляет ту же функцию. При этом ПИ переживет смерть, которая всегда разрушает только внешнее. Мы прощаемся также со всеми нашими слабостями — болезнями и страстями, такими как гнев, страх, печаль, голод, жажда, сон и коварство. Но с нами остаются источник познания, воля, все способности любви, надежды, доверия, веры, спокойствия и радости и каждая форма свободы. Нечестиво было бы полагать, что Природа или Универсальное провидение противоречит Благодати или индивидуальному провидению, ибо оба они проистекают от Бога. Вопрос, впрочем, подробнее рассматривается в конце книги.

Вечное благословение (блаженство) это вечное счастье. Оно является одновременно и партикулярным объектом человека, и общим объектом природы, но пути к нему разные, так же как и различаются средства, избираемые свободной волей. Признает ли Герберт возможность злой воли? С одной стороны, он заявляет, что Бог снабжает нас свободной волей в делах, ведущих к счастью. С другой — приводит пример со стремлением к самоуничтожению, которое представляется счастьем. Подробно этот вопрос рассматривается в разделе, посвященном истине внутреннего чувства.

Внутренние Модусы постижения являются деятельностью, посредством которой объекты приводятся в соответствие со способностями всех нормальных людей и которые проистекают из ПИ и относятся к внутренней аналогии (образам. — *М.А.*) вещей, определяя их как добрые, злые, приятные, неприятные. Они действуют в осо-

бой форме и опосредованным путем под водительством ПИ (204, 146). Тут перед нами, пожалуй, не когнитивный, а ценностный мир.

Однако Герберт настаивает, что во внутренних формах постижения мы имеем дело с истинами — партикулярными и общими. Причем первые могут быть ошибочными, субъективными мнениями. Но как и чем нарушается искомая гармония между нормальной природой человека и вечными неизменными истинами? Одной ли патологией объясняются субъективные заблуждения? Снова выплывает проблема свободы воли. Вся работа внутренних чувств пронизана свободной волей, которая «бесконечна в себе», но заключена в телесную тюрьму, где она изолирована от трансцендентной бесконечности. Но именно она, «несравненное чудо природы», которая понижает все способности души, и именно благодаря ей душа вольна склонить себя в любом направлении. И это при том, что каждый атрибут Бога познается соответствующей способностью человека, будь то Причина, Цель, Благо, Мудрость, Справедливость, Вечность, Благодать.

Но свобода — элемент бесконечности, который нам присущ от природы, и это роднит нас с Богом, ибо бесконечность есть последняя сфера всех божественных атрибутов, ведь согласно Высшему Общему Понятию ничто не может существовать вне бесконечности. Так что мы справедливо привыкли говорить, что для Бога с Его абсолютной властью нет ничего невозможного, хотя в достоинстве Его справедливости, доброты и мудрости Он никогда не изменяет своей природе. И потому-то Он вложил, к счастью для нас, элемент Его бесконечности в свободу воли. Наша свобода не имеет пределов.

Но тут Герберт считает нужным сделать одно уточнение. Эта способность реализуется не в каждом единичном случае. Наши действия не всегда корреспондируются со свободой. Свободу в нас соответственно следует рассматривать двояко. Во-первых, в отношении к средствам,

во-вторых, в отношении к цели. Мы не свободны в отношении цели, ибо никто не может освободиться от желания Вечного Счастья. Но мы свободны в отношении выбора средств. Нельзя логически опровергать это утверждение, поскольку критики не учитывают того, что способность рассуждать не может судить о «не своем» объекте. «Подобное познается подобным». Разум не имеет восприятий, лежащих вне его собственной аналогии. Не разум надеется и боится, но те способности, которым предписана эта функция. Поэтому о свободе воли могут судить только внутренние чувства. Человек, ощущающий себя свободным, не чувствует ограничений. Если ПИ первая из способностей и человека и других тварей, то свобода воли — последняя. Герберт, правда, признает, что медицинское исследование предельных различий между произвольными и непроизвольными, а также смешанными импульсами могло бы вывести интересные следствия из этих различий, но, не дожидаясь результатов, предлагает собственное мнение на этот счет. Мы должны считать даром Бога обещанное Вечное счастье вместе со средствами его достижения. Причем мы сами выбираем какого рода счастье мы желаем получить в изобилии в нынешней жизни. Свобода воли дана нам для выбора подходящих средств для достижения счастья.

Но все ли средства ведут к счастью настоящему, которое радует Бога? Все в мире наделено различными степенями свободы — в растениях она наименьшая, чуть больше в животных и только человек свободен от всяких ограничений в выборе средств. Поэтому свобода воли — главная характеристика человека. Тайна его в том, что он свободен и для совершения зла. Да и как бы он мог бы быть добрым, если бы не был способен к дурному. В этом основание его претензии на высшую награду, когда он сумел не омрачить образ божий посредством греха. Герберт, впрочем, признает, что проблема отношения Универсального

провидения и Благодати, индивидуального провидения (то есть личной судьбы) остается нерешенной и обещает окончательный ответ в главе Об откровении (204, 163-165).

Среди внутренних чувств важное место занимает совесть, которая представляет собой общее сознание или осознание внутренних форм постижения (понимания-оценки). От нее, когда она находится в должном согласии со своими объектами, зависит внутренний мир и порядок. Относительно совести Герберт высказывает следующие утверждения. 1. Совесть имеется у каждого человека (он удивляется, почему она почти не рассматривается древними моралистами и философами). 2. Своим существованием она обязана Природе или Универсальному провидению. (Это или всеобщие законы природы, или всеобщая детерминация небесного и земного мира. — М.А.)

Теперь дается такое определение совести. Совесть есть общее чувство внутренних чувств. Она возникает из способности сознания, благодаря которой мы исследуем не только то, что есть добро и зло, но также их различные степени согласно с их ценностью и, наоборот, посредством высокого авторитета ОП с целью достижения решения о том, что нам следует делать (203, 184). Она находит свое полное удовлетворение только в правильном согласии всех способностей.

Общими объектами всех способностей всех людей являются благо, добродетель. Никогда не существовало настолько нецивилизованных народов, которые не стремились к добродетели, хотя бы и ошибочно понимаемой. Всякая моральная философия поэтому причастна к ОП и высшим проявлениям ПИ, поскольку она несомненно возникает из Природы, нежели из всеми ненавидимых постыдных пороков (204, 203-204). Правда, существуют телесные способности, которые корреспондируются с внешним, материальным миром. Они отличаются от духовных способностей тем, что имеют только одни партикулярные объекты, тогда как духовные «работают» также с

общими объектами. Главное внимание уделяется, разумеется, духовным объектам, Дух наслаждается через внутренние чувства верой, надеждой и любовью. Изучение внешних чувств следует предоставить медицинским экспертам.

Хотя и нечестиво предполагать конфликт между Благодатью и Индивидуальным провидением (личной судьбой), все же сам автор Трактата Об истине поставил вопрос об их согласовании. Зачем, по каким причинам нам дана власть и способность убивать, обманывать, клеветать, в том числе и на Бога? И как Он к этому относится, с Его ли соизволения возможны эти акции?

Философ полагает, что на то существует некая санкция, когда того требуют и позволяют обстоятельства, например, когда на нас нападают убийцы. Мы можем обманывать и убивать также хитрых и ловких животных, служащих нам пищей. Но можно ли перехитрить Бога и обманом проникнуть в царство небесное? «Если вы перепутаете все ваши способности и будете злоупотреблять ими, творя зло и отвергая добро, если вы поставите идолов на место Бога, если вы низведете божественные интеллектуальные способности до уровня физических, если вы вообразите, что вы можете обманывать людей и даже Бога, как вы обманываете диких зверей, если, наконец, вы возносите разум над верой, то разве вы не превратите все величественное строение знания в руины нечестивым отвержением божьих даров и злостным разрушением свободной воли, без которой быть вам подневольным рабом или выучным животным.

Обдумайте все эти дела и не воображайте, что существует какое либо зло в душе, кроме только этой свободы, без которой вам даже не помыслить добра. Радуйтесь же вашей свободе, ведь только благодаря ей вы являетесь образом Бога. Ведь именно свобода божественна и бесконечна и не стареет и не убывает. Радуйтесь же вашей свободе, потому что если бы ваша доброта была бы вынужденной и проявилась бы помимо вашей воли,

она принадлежала бы Богу, а не вам. Но Безграничная Доброта, создавшая нашу доброту, по своей бесконечной милости даровала также нам, несчастным людям, средства и надежду добиться награды. Радуйтесь же вашей свободе, иначе говоря, вашей способности быть дурными, поскольку благодаря этой способности у вас появляется возможность получать удовольствие от добра. И все это не исключает вашей благодарности Богу, поскольку все добро, вами содеянное, относится к Нему, поскольку Он Творец добра и Первая причина» (204, 204-205).

Эта Ода к радости и Гимн Свободе все-таки оставляет много неясностей. Значит, конфликт между Природным провидением и Индивидуальным или личным провидением иллюзорен? Вас не принуждали делать добро, но вы обязаны этим поступком все-таки Творцу, которым он предусмотрен. Вопрос, является ли человек свободным агентом, исчезает во всеобщей истине и, кажется, с ним заодно и Бог. Хотя безграничная доброта и создала человеческое добро, все-таки она исходит из ОП. Они выражают мудрость природы, то, чему учит ПИ, и являются точным и несомненным критерием Всеобщей Истины. Они являются основой не только человеческих суждений, но и божественного вечного совета. Где бы мы могли найти лучшее свидетельство божественного провидения, если не в этих понятиях. Вопрос о том, признал ли Бог истину или Истина от Бога, остается открытым, по крайней мере до раздела об Откровении.

Переходя к истине внешних чувств, Э.Герберт, несмотря на обещание оставить исследование внешних ощущений медикам, высказывает весьма нетривиальную мысль, согласно которой только внимательная интроспекция может обнаружить, что существует некое состояние в каждом конкретном ощущении. Прежде чем мы воспримем что-то в явившемся объекте, в его предварительном соответствии наличествует некий элемент, который не является ни светом, ни запахом, ни числом, ни

расстоянием, ни движением, ни покоем. Эта первая модификация, из которой возникает внешнее восприятие соответственно с некоторой внутренней способностью, зависящей от ПИ или какого-то ОП. Мы обладаем поэтому смутным предчувствием, предвосхищением актуальной реализации восприятия и оно возникает из чудесного сродства между компонентами опыта.

Различие внешних и внутренних модусов постижения (познания) заключается в том, что внешние относятся к внешней аналогии (подобиям), тогда как внутренние — к внутренней аналогии (подобиям). Второе отличие в том, что образы внешние теряют интенсивность — образ огня горит, но не греет. Образы волка и ягненка мирно уживаются в нашей памяти. Не предвосхищение ли это юмовской дихотомии восприятий на впечатления и идеи?

Образы того, что прекрасно, безобразно, приятно и неприятно остаются в природе объектов, из которых они выведены, так что они воздействуют на нас по-прежнему. Третье различие заключается в том, что внешние образы представлены нам посредством внутренних. Внешние формы восприятия, такие как цвет, звук, запах, вкус, осязание, фигура, число, составляют классификацию внешнего порядка у схоластов. Но существуют некоторые объекты, которые хотя и называются общими, являются партикулярными, и наоборот. Так количество воспринимается всеми чувственными органами, очертания же только зрением и осязанием. Одна способность воспринимает цвет, другая очертание, третья красоту и пропорции. Одна способность выражает похвалу, другая желание, как это доказывается законами соответствия объекта и способности.

В этом несколько наивном психологическом экскурсе закладывается интроспективная платформа для реестра внутренних чувств Хатчесона. Тут же ставятся проблемы гносеологического характера, которые мы встречаем и у Локка, и у Хатчесона, и у Юма.

Подводя итог, Э.Герберт выражает доверие к данным внешних чувств, поскольку все, что нам открывается, есть осуществление Универсального провидения Бога. Внешние модусы опыта вполне достойны доверия, при наличии правильных условий восприятия (см.: 204, 231).

Последней разновидностью истины является истина дискурсивного мышления — (ДМ). Это самая ненадежная способность, ей свойственно часто ошибаться.

Принадлежа к внутренним формам познания, эта способность получает материал из внутренних аналогий, а именно оценок доброго и злого, используя, впрочем, также материал внешних аналогий, но делает выводы при помощи ОП. Впрочем, ДМ излишне, когда под рукой ОП или когда внешние и внутренние формы сами судят о событиях. Эта критика человеческого рассудка, столь необычная в книге, посвященной Истине, оттеняет объективный характер Разума и его Понятий по сравнению со слабым субъективным мышлением человека. Подобная критика будет подхвачена эмпириками и особенно Хатчесоном и Юмом.

Занимая четвертое место среди способностей, ДМ отличается от ПИ и ОП противоположными общими характеристиками (первичность, независимость, всеобщность, несомненность, необходимость и немедленное признание у ОП, а у ДМ: вторичность, зависимость, партикулярность, сомнительность, случайность, затрудненность признания), т.е. отличается субъективностью суждений, недисциплинированностью, как указывает сам автор.

Тут Герберт высказывает гамлетовскую мысль — только человек имеет несчастье обладать склонностью к дискурсивной рефлексии и часто становится жертвой нерешительности (см.: 204, 233). Сейчас он увяз в собственных предрассудках, в следующий момент он поработен предрассудками другого. Едва ли когда он преуспеет в свободном и искреннем мышлении, если не прислушается смиренным сердцем к внутреннему голосу. И ныне

ДМ продолжает блуждать по обочинам и кривым тропинкам, имея столь же сильную склонность к ошибкам, как свобода воли к греху. Его специальная область не принадлежит к внутренней или внешней аналогии или к ОП. ДМ связано только с моментами аналогии (подобия), существующей между вещами. Их оно связывает вместе и приводит в соответствие посредством ОП. Но при этом не имеет права доступа к аналогии, которая существует между нами и Первой причиной или между нами и объектами. Правильное согласие эта способность достигает только при специальных условиях.

Главную роль тут играет ОП, которые включают ДМ. В то же время ДМ имеет способность делать выводы из ОП, обеспечивая их непротиворечивость друг другу. В этом состоит высшая функция ДМ. Тем не менее Герберт признает, что существует масса примеров абсурдных выводов, сделанных на основе ОП. Но истина является также основанием для ошибок, в том числе ошибок современной Герберту эпохи, которые выводятся из скрытых истин.

Чтобы не ограничиваться критикой, Герберт пишет специальный раздел, названный зететикой³ или категориями. Существует определенный ряд внешних и внутренних форм знания, так же как и определенный ряд вопросов, которые задаются дискурсивным разумом. Например, способность, которая задает вопрос, существует ли вещь, не та, которая вопрошает, что она такое, или откуда она. Это наблюдение, возможно, следует отнести к бесспорному утверждению: Бог — существует, и непосильному вопросу о божественных атрибутах.

Между тем построение полной системы человеческой природы близится к завершению. Закончив обсуждение способностей, объектов и условий их соответствия друг другу, автор переходит к объяснению метода и правильного обустройства всей системы. Поскольку первая способность в каждом человеческом существе ПИ, связанный с самосохранением каждого индивида, вида и рода,

и поскольку конечный объект есть вечное Блаженство, ради которого преследуется все блага, когда остальные способности и объекты представлены, все устройство блаженства сводится к одному предложению, поскольку мы способны вывести его из истин природы или из истин божественного, Универсального провидения. Когда все активизированные способности находятся в должном согласии друг с другом, вечное блаженство будет заключаться в их согласии с ним (204, 286).

Теперь перед нами предстает законченная система истины, выведенная из Мудрости или Универсального провидения. Она служит точному объяснению божественных суждений, которые требуют служения Богу всей душой, иначе говоря всем множеством ОП в должном порядке, всеми интеллектуальными и спиритуальными чувствами в нас, всеми нашими физическими импульсами. Нам заповедуют возлюбить Его как самих себя. Эта доктрина в состоянии удовлетворить самого непреклонного моралиста, замечает автор. Но не атеиста, добавим мы.

К тому же требует объяснения тот факт, что древние мудрецы не смогли найти путь к вечному блаженству, невозможное при жизни, и даже не смогли помыслить его. Это тем более странно, что ОП были так же доступны им, как и христианам. В чем же избранность единоспасающей религии?

Герберт переходит к рассмотрению проблемы Откровения и исследованию наиболее важных ОП, касающихся религии, или тех статей, относительно которых существует величайшая мера согласия. Проблема чрезвычайно ответственная. Чей приоритет выше? Откровения, дарованного христианскому миру, или универсально принятых всем человечеством ОП?

И сразу же отдается пальма первенства ОП. Без них невозможно установить какой-либо стандарт или критерий распознавания истинного откровения или даже религии. В этой связи откровение можно понять как разъяс-

нение или распутывание перемешанных в восприятии людском ОП. Но главенство Истин, открываемых божественному и человеческому разуму, позволяет начать атаку Разума на любые позитивные религии, мнящие себя монополистами в делах истинной веры.

То, что далее выскажет Герберт по этому поводу, предвосхищает самые смелые нападки просветителей на религиозные культы вообще в век Разума, хотя адресат у него конкретный — католическая церковь. «Теории, основанные на слепой вере, хотя и широко представленные не только в нашей части света, но и в отдаленных регионах, здесь нерелевантны. Иллюстрацией таких верований служат также утверждения, что человеческий разум должен быть отброшен, чтобы дать место Вере; что Церковь, будучи непогрешимой, имеет право предписывать метод богослужения и вследствие этого требует полного повиновения в каждой детали обряда; что никто не должен доверять собственному суждению, так же как и оспаривать священную власть пастырей и проповедников Слова Божьего; что для Бога всё, что они говорят и многое другое — возможно, такие аргументы и им подобные равно годятся для установления ложной и для поддержания истинной религии (204, 289).

Выйти на твердую почву нам могут помочь только ОП, которые дают каждому элементу его истинную ценность. Однако Высший судия требует, чтобы каждый индивид оценивал свои действия не в свете другой веры, но собственным убеждением.

Итак, не следует принимать какую-либо религию легко, без предварительного исследования ее источников и престижа. И все эти необходимые соображения можно обрести в ОП.

Можно ли безоговорочно положиться на Веру в организацию, которая прикрывается именем церкви и тратит время на умножение суетных церемоний, которая сра-

жается во всех частях света под различными знаменами, если человек воспринял с помощью совести знаки бого-служения, благочестия, наказания и угрозы?

Все эти инвективы в адрес католической Церкви, папизма могут быть обращены на любую конфессию, что выявилось сразу же, вызвав ответную критику и протестантских, и католических философов⁴.

Совесьть и личное разумение оценивают достоверность любой религии при помощи ОП. Видимо, и Создатель вынужден поступать так же, если не желает отказываться от своей мудрости. Истина ОП не может быть установлена волеизъявлением Всевышнего, она может быть признана и возвещена Господом. Проверка Декалога показала Герберту, что и заповеди не могли быть установлены помимо ОП.

Истина ОП вечна и Бог ею владеет. Но человек с его кратковременным пребыванием на земле, хотя и причастен к ОП, имеет некоторые ограничения в актуальном познании. Эти ограничения распространяются на Прошлое и Будущее. Всякая традиция и история, все, что касается прошлого, для нас лишь вероятность (Probability), поскольку зависит от авторитета свидетеля или повествователя (информатора), решение вопроса о соответствии Индивидуального провидения или личной судьбы и Универсального провидения остается закрытым для человека, хотя Герберт и признает, что мы можем вывести вечные истины из самих объектов и из ОП и Божественного всеобщего провидения, но для отдельной личности все, что касается знания прошлого будь оно истинным или ложным, так же как и наши оценки его как доброго или злого, всего лишь вероятностная интерпретация.

То, что касается будущих событий, которые могут произойти, а могут и не произойти, Герберт классифицирует как возможность (possibility), которая в свою очередь порождает гносеологическую и логическую проблему, занимавшую Аристотеля, стоиков и Эпикура. Буду-

шее неопределенно и неизвестно и судить о нем еще труднее, чем о прошлом, поскольку там можно собрать бесстрастные регистрации фактов свидетельства очевидцев и составить правдоподобное представление. Не то с будущим. О будущем можно только гадать, за исключением случаев, когда некоторые люди искусно предвидят результат некоторых событий из наблюдения за их причинами или когда человек обуреваем пророческим духом, открывающим перед ним будущее. Но этот дух требует истинную веру в Бога. Тем не менее Вечное блаженство всего лишь возможность. Эмбрион в теплой материнской утробе просто не поверил бы или даже отверг его. Но и родившись, человек все же может усомниться в нем и придти к мысли, что в последний свой день он полностью погибнет. На этом основании софисты доказывают смертность души (204, 327).

Что касается будущего, то первое впечатление о признании неопределенности будущих событий Гербертом оказалось обманчивым. Во-первых, он сделал почетное исключение для библейских пророков. Во-вторых, признание божественного Универсального провидения и его согласия с Индивидуальным провидением сразу делает неопределенной ответственность за не обретенное некоторыми душами вечное блаженство. В этом, пожалуй, заключается истинная неопределенность теории человеческой природы барона сэра Эдварда Герберта Черберийского. В конце концов, сам он долго ждал знамения с небес относительно публикации своей книги и дождался. Но мог ли он утверждать, что все люди принимают ответственные решения таким же странным для деиста способом?

Итак, человеку доступны вечные и неизменные истины, которые не имеют ни прошлого, ни будущего. Темпоральные истины, в которых не нуждается Бог, также не доступны в полной мере и человеку, хотя он в них нуждается. Если у большинства людей нет способностей для познания прошлого или будущего, можно ли считать эксклюзивное знание о них истиной в человеческом смысле?

Книга «Об истине» содержит в себе альтернативную теорию системы человеческих внешних и внутренних чувств и интеллектуальных способностей в их отношении к вечным и неизменным истинам. Вряд ли автор сознательно противопоставлял ее бэконовскому эмпиризму, но объективные всеобщие и необходимые критерии познания, добра и красоты исключают какой-либо релятивизм и субъективизм, разве что в качестве симптомов патологии индивида.

Две философские версии человеческой природы эмпирика Бэкона и рационалиста Герберта в последующем развились в два направления философской антропологии на британских островах и главным их отличием стало различное понимание природы человека, онтологии естественного права, которое во время Английской революции стало оправданием сопротивления против произвола и насилия над человеком, как бы охранной грамотой его самостояния и достоинства, что не исключило толкование естественного права в духе древних софистов «государственником» Гоббсом.

§2. Человеческая природа и революционная стихия. Гоббс и его критики

Революционный период истории Англии разительно отличается от «мирного времени». Мог ли сам Шекспир представить, что явленный им мировой театр людских страстей начнет разыгрываться не на сцене Глобуса, а на всем острове Великобритания. В его исторических хрониках ни разу не упоминаются гражданские свободы, а теперь они у всех на устах и в парламенте, и на улицах. Театральная массовка стала главным действующим лицом истории. То, что сошло с рук Якову I, распустивше-

му парламент в 1614, погубило его сына Карла I, и несогласные с монаршей волей налогоплательщики отрубили ему голову. Человек приобрел какое-то новое качество. Выйдя из-под политического и религиозного контроля, он вдруг предстал перед монархистами крайнего толка и всеми консерваторами в новом качестве борца за политические, гражданские, религиозные свободы. И ради них он готов пересмотреть, сложившиеся веками традиции. Человек вспоминает известный античности общественный договор и осознает себя его равноправным субъектом. Он готов пролить королевскую кровь, если сувереном нарушены условия сделки.

Философская антропология в этой обстановке тотального кризиса приобретает совершенно новый характер, она становится прикладной наукой.

Первым это понял Томас Гоббс (1588-1679). Уже в 1640 г. в самом начале великой смуты он набросал контуры всеобъемлющей научной системы природы человека. Философские основания этой системы просты — это универсальный натурализм. В горнем и дольном мире существуют только тела и их детерминированное движение. В духе Нового времени и победоносного шествия естественных наук Гоббс придает особое значение познавательной деятельности человека, ведь именно она должна реализовать *научное* самопознание человеческой природы.

Назвав в качестве основных элементов нашей природы разум и страсть, Гоббс разделил и все познание на два рода. Первое — математическое, свободное от споров и разногласий, поскольку не затрагивает интересы людей, их права и выгоды (т.е. идеальные и материальные потребности). Второе — догматическое, которое затрагивает названные интересы людей «и потому в этих вопросах человек всегда будет страстно восставать против разума, всякий раз, когда разум выскажется против него» (46.I, 508).

Гоббс ставит своей целью найти принципы, которые не могла бы попытаться пошатнуть страсть, а затем постепенно возводить на этом прочном фундаменте и делать непоколебимыми почерпнутые из законов природы истины, которые до сих пор висели в воздухе (там же), задача заведомо невыполнимая, по указанной самим Гоббсом причине, если истины, почерпнутые из законов природы будут противоречить интересам определенных людей, а такие всегда найдутся, то они будут страстно восставать против законов природы, которые суть законы разума. И все же Гоббс решается на построение системы по образцу математики. Основанием ее будут служить как и в математическом познании (математической механике) тела и движение. В мире нет ничего кроме тел и движения, которое является «единственной и всеобщей причиной» (46.1, 122). Человек также тело, порожденное движением и постоянно находящееся в движении. Разнообразие его свойств обусловлено разнообразием движений. Природа человека — сумма его естественных способностей, которые подразделяются на два вида — физические и духовные (что не подразумевает бестелесность). Гоббс не останавливается на анатомическом устройстве физических способностей, а просто указывает, что их можно свести к трем: способность питаться, способность двигаться и способность размножаться (46.1, 511).

Что касается духовных способностей, то тут выделяются две: способность познания, воображения или представления и способность к волевым движениям. Под познанием Гоббс понимает знание известных образов или идей вещей, существующих вне нас. Человек дает имена вещам, к которым относятся представления, и может соединять их так, что образует истинные предложения. Далее, соединив данные предложения, из них можно вывести умозаключения и истина таких умозаключений может быть познана. Здесь кроется наше отличие от животных. Им недоступно знание, основанное на очевидности истины.

Представления возникают благодаря действию внешних вещей и называются ощущением. Объект ощущения — вещь. Субъект качеств — ощущающее существо. Представления и явления не реальны сами по себе, а являются движениями в каком-то внутреннем веществе головы. Сколько бы наши органы чувств не внушали нам, будто в мире существуют акциденции и качества, таковых в действительности не существует: они представляют лишь мнения и явления. Единственной реальной вещью, существующей вне нас в мире, является то движение, в силу которого эти ощущения возникают (46.I, 516). Образ или представление остаются, хотя ощущений больше не существует. Представления менее отчетливые есть то, что называются воображением или фантазией. Случайно составленные представления обычно называются фикциями. Сама способность представлять вещь, воспринимаемую в прошлом, можно считать шестым, внутренним (а не внешним, как остальные), чувством и Гоббс называет ее памятью. Правильная последовательность хода мыслей (представлений), когда предшествующая мысль вызывает последующую, называется рассуждением. Но все это предпосылки знания или познания. В качестве необходимого средства познания нужно было создать метки и имена. Метка есть чувственный объект, добровольно поставленный человеком с тем, чтобы, вновь став предметом восприятия, этот объект мог напомнить ему какое-то явление прошлого. К числу меток относятся те производимые человеческим голосом звуки, которые мы воспринимаем ухом и называем именами. Имена обозначают либо сами вещи, либо представление, которое мы имеем о них. Лишь благодаря именам мы способны к знанию (46.I, 526). Но имена бывают единичные и общие и то обстоятельство, что одно имя может быть общим для многих вещей, привело к тому, что некоторые люди полагают, будто сами вещи универсальны. Но недопустимо принимать имена за сами вещи. Это особенно важно, когда мы даем имена

сверхъестественным объектам. Имя «Бог» главное среди них. Гоббса не смущает, что уже были известны племена, которые не знали такого имени, но как детерминист он должен быть убежден, что рано или поздно они придут к такому термину. Что же означает слово Бог? Ответ затруднителен, поскольку человек может быть уверенным только в Его существовании. Вывод традиционный, но совершенно не вытекающий из описания условий именованя.

Негодность языковых средств для именованя сверхъестественного показывается самим Гоббсом на примере термина «дух», под которым следует понимать естественное тело (ибо кроме тел и движения нет ничего) до того тонкое, что оно не действует на наши чувства, но заполняет пространство. «...Хотя в Писании и признается существование духов, в нем, однако, нигде не говорится, что они бестелесны, т.е. лишены протяженности и качества» (46.I, 561).

Вот почему, применяя имя духа к Богу, мы мало себе представляем, о чем мы говорим, как и тогда, когда приписываем Богу чувство и разум. Однако для Гоббса несомненно, что Он является телом, если верить в Его существование, ведь во всей Библии Гоббс не обнаружил слово бестелесный (там же).

Такие пассажи создали неисправимую репутацию Гоббса как «пугала века», не уступавшую, пожалуй, дурной славе Спинозы.

Удалив номиналистической «бритвой» один из главных «технических» источников заблуждений людей, Гоббс дает более углубленную характеристику знания, подразделяя его на два рода. Первый род не что иное, как восприятие и его воспроизведение в памяти. Второй — наука или знание об истине представлений и о том, как называются вещи. Наиболее очевидная истина аналитическая. Предложение истинное, когда содержит истину. Данный род знания имеет источником ум.

Сфера чувств, в противоположность епархии разума, некогнитивна, тут не работают критерии истины и заблуждения и нет объективных критериев, наличие чувства удостоверяется только самим субъектом. Актами этой способности являются наши аффекты и страсти, И среди этих идущих к сердцу движений, которые или помогают или препятствуют им, чувства удовольствия, страдания, любви, ненависти, влечения, отвращения, боязни, чувства добра и зла, нравственно прекрасного и постыдного, а также цель, наслаждение, полезное и бесполезное. Возникновение страстей и аффектов не контролируется разумом и обоснование рассудком бессознательных влечений или предпочтений только по видимости когнитивная процедура, поскольку совершается «задним умом» и цель ее, как правило, апологетичная. Общим знаменателем является удовольствие и неудовольствие, т.е. положительная и отрицательная реакция, их спектр и порождает такие феномены, обозначаемые словами любовь, ненависть, влечение, отвращение, польза, т.е., собственно, движение сердца.

Существенно различие телесных или чувственных удовольствий и удовольствий, не связанных с какой-либо частью нашего тела, которые Гоббс называет духовными или радостью. Телесные неудовольствия называются страданиями, духовные — горем.

От этих важнейших элементов человеческой природы отличается воля. Воля определяет произвольное движение. Волевому решению предшествует обдумывание последствий действия, «ибо пока мы свободны совершать или не совершать действие, его совершение или несовершение остается в нашей власти, а приняв решение, мы лишаем себя этой свободы.

Это обдумывание не может иметь место в отношении вещей необходимых. Последнее желание или последнее опасение в процессе решения Гоббс называет волей (см.: 46.I, 566). Соответственно произвольными являются

ся такие действия или воздержания, которые имеют своим источником волю. Желание, опасение, надежда и другие страсти не называются произвольными, ибо они не порождены волей, а сами составляют эту волю. Сама воля не является произвольной. Гоббс объясняет это тем, что будучи желанием к совершению действия, мы не можем сказать или определить, что у нас есть желание желать совершения действия, ибо невозможно до бесконечности повторять желаем ли мы желать желание совершить действие. Этот аргумент Гоббс использует в Трактате о свободе и необходимости (1654), однако истолковывает его в обоих случаях парадоксально. Казалось бы, он доказывает, что тут демонстрируется бесконечная неопределенность, предшествующая волевому акту и тем самым утверждает свободу воли. Но дело в том, что влечения, желания и страх не беспричинны, хотя иногда причины скрыты от нашего сознания, иногда ими являются предположения о возможных благодетельных или вредных последствиях, то есть о наградах и наказаниях, поскольку мы верим, что они нас «действительно ждут». Итак, детерминация воли обдумыванием или произвольными желаниями, доказана и о свободе воли можно говорить только условно. В первом случае воля, будучи источником действия, произвольна, во втором случае она, совпадая с желаниями, опасениями и другими страстями, произвольна. Но то и другое имеет причину и тем самым свобода перестает быть вольной и попадает в зависимость от необходимости.

Набросок философской системы Гоббса содержит простейшие и необходимые элементы человеческой природы, к которым будут сведены «правила и законы политики». Правда, реестр этих первичных принципов пока еще зияет пустотами. Но начало, и начало скандальное, положено. Гоббс приступает к детальной проработке намеченного исследования о человеческой природе и в течение 16 лет публикует три части Основ Философии: «О теле» (1655); «О человеке» (1658) и «О гражданине» (1642).

Первые две части, «О теле» и «О человеке», были завершены после публикации третьей части «О гражданстве», оправдывая наблюдение Маркса о том, что в науке строительство иногда начинается с крыши.

Показательно, что в широковещательном предисловии к книге «О теле» Гоббс дает краткий обзор величайших достижений современной науки и среди ученых, продвинувших человеческое знание, называет Николая Коперника в астрономии, Галилея в физике, Вильяма Гарвея в науке о человеческом теле, а также Иоганна Кеплера, Пьера Гассенди, Марена Марсенна, врачей и высокоученых мужей из Лондонского королевского общества. Гоббс, безусловно, чувствовал себя достойным занять место в ряду великих естествоиспытателей, ведь человеческую природу он исследует как натуралист.

Первая часть системы Гоббса призвана зажечь светоч Разума и названа исчислением или логикой. Философия определяется как познание, достигаемое путем правильного рассуждения и объясняющая действия или явления из познанных нами причин или производящих оснований, и наоборот, возможные производящие основания — из известных причин. Тут постулируется универсальный детерминизм, составляющий цель и средство познания (см.: 46.I, 74, 77). Философия у Гоббса близка к тому, чтобы стать прикладной наукой.

В дальнейшем Гоббс распространяет детерминизм и на логику. Разъясняя понятие необходимости, он называет необходимым действие, которому невозможно помешать. Поэтому всякое событие, которое вообще наступает, наступает в силу необходимости, ибо невозможно, чтобы оно не наступило (46.I, 167). Таким образом, у событий есть одна и только одна возможность, которая и реализуется. Значит, будущие события нельзя считать случайными, ибо все, что происходит, не исключая видимой случайности, происходит неизбежно, по необходимым причинам. Поэтому высказывания о будущем по

необходимости истинны или ложны. Тут Гоббс вступает в полемику с Аристотелем (9 глава «Об истолковании») и Эпикуром, которые утверждали, что высказывания о будущем ни истинны, ни ложны (см.: 124.XII. 28) и, следовательно, неопределенны. Логический аргумент Гоббса, как мы увидим позднее, Кедворт назовет невежественным, удивительным для человека, собиравшегося построить философскую систему, достоверную как евклидова геометрия.

Другой важнейший постулат Гоббса заключается в том, что предметом философии является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством размышления и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря — всякое тело, в котором происходит соединение и разъединение.

Гоббс выделяет два рода тел — произведенные природой — природные, и те, что возникают по человеческой воле — договора и соглашения — т.е. государство (46.I. 80).

Тут происходит важное расширение компетенции математического метода естественных наук на познание тел, возникших по воле человека. Метод доказательства априори можно применять и в политике, и в этике, т.е. в науках о справедливости и несправедливости, ибо мы сами создаем принципы, служащие нам масштабам для познания сущности того и другого или, иначе говоря, причины справедливости, т.е. законы и соглашения (46.I. 237). Тут налицо набросок критики версии естественного права Гуго Гроция. Нет отныне божественной справедливости, нет и вечного и неизменного умопостигаемого мира естественного права, которым следует руководствоваться в человеческом общении! Есть только установления людей и изобретенные ими законы, регулирующие их отношения. Благочестивые философы, так же как и философствующие радикалы, были возмущены. Они скорее готовы были признать, что нет правды на земле, только бы не соглашаться с утверждением еще не родившегося философствующего композитора, что правды нет и выше.

Своим афоризмом, гласящим, что закон исходит от авторитета, а не от истины, Гоббс сразу противопоставил себя кембриджским платоникам и всем сторонникам рационалистической этики. Так зарождается его дурная слава как современного софиста, реанимировавшего учения, обличенные уже Платоном.

Не меньшие огорчения ожидают шокированных читателей Гоббса, когда он приступает к анализу ценностных суждений и отношений и развивает высказанные еще в раннем наброске «Человеческая природа» идеи.

Действующие причины в этой сфере чувств, влечений и страстей не зависят от нашей воли и, следовательно, от обдумывания и размышления. Снова подтверждается ограниченность свободы воли. Нельзя свободно делать что-либо независимо от нашего хотения. Но и свободно хотеть нельзя. Наши желания также обусловлены и детерминированы.

Чувственное восприятие, предшествуя влечению, дает нам возможность узнать, что нам приятно, а что нет. С этого момента мы начинаем испытывать влечение к приятному и избегать неприятное. Все вещи, являющиеся предметом влечения, называются общим именем — добро или благо, вещи, которых мы избегаем, обозначаются как зло (46.I, 239).

Итак, главные ценностные объекты конструируются субъективно, потому что все выражения обобщают что-то: как то благо общее, благо вообще относительно, так как нельзя говорить о благе безотносительно к кому-либо, ибо оно всегда есть благо для каких-нибудь людей или какого-нибудь человека. Но, развивая ранние идеи, Гоббс уточняет: такие оценки добра и зла чисто субъективны только в естественном состоянии, когда человек сам себе судья в вопросе о том, какие действия хороши, какие дурны. При установлении гражданского правления мерилom добра и зла является гражданский закон с судьей-законодателем, который всегда представляет государство.

Таким образом в общественном состоянии появляются объективные критерии и нормы дурного или хорошего поведения. Впрочем, их установления произвольно декретируются правителем или законодателем. Субъекты закона, как показывает история, могут отрицательно отнестись к установлениям в том случае, когда они ущемляют их интересы. Так что последнее слово все-таки за субъектом. Предвидя это, Гоббс, убежденный, что и худой общественный мир лучше доброй ссоры, предусматривает строгие меры против умников и смутьянов. «...тот, кому государством поручена *верховная власть*, будь то *один человек* или *собрание*, обладает помимо прочего еще и правом судить, какие взгляды и учения враждебны интересам мира и запрещать их распространение» (46.I, 338-339). Гоббс замечает, что «нет почти ни одного положения ни относительно культа Божества, ни относительно человеческих знаний, из которого бы не могли возникнуть разногласия и раздоры, перебранки, а мало-помалу — и война» (46.I, 339. Прим.). Он убежден, что «можно авторитетом верховной власти сделать так, чтобы они не препятствовали делу гражданского мира» (там же).

Итак, предлагается установление государственной монополии на истину и в религиозных делах, то есть тотальный идеологический контроль. Религия не должна зависеть от частных лиц — это государственное дело и вот почему установленная государством религия не предмет для спора, нужно беспрекословно исполнять ее предписания. Между прочим, правитель теперь вправе изъять из обращения бессмысленные догматы, вроде догмата о пресуществлении, в коем католическая церковь неосмотрительно затронула вопрос, относящийся к прерогативе естественных наук — о природе тела и пространства, а также догмат о свободе воли и разума, что для натуралистического детерминиста Гоббса означало, что Церковь пожелала подвергнуть себя публичной порке, настолько компетенция естествознания в этих вопросах превышала клерикальное суеверие.

Не удивительно, что самой скандальной оказалась Третья часть Основ философии «О гражданине», изданная в 1642 г. в Париже и встретившая шумный прием у членов невидимого колледжа ученых.

Действительно, книга, последняя по счету, но первая по важности и выходу в свет, вызвала наиболее активную реакцию и сразу же сделала Гоббса одиозной фигурой в глазах церковников и клерикалов. Репутация потрясателя основ иногда мешала по достоинству оценить сделанное Гоббсом и тем, кто не принадлежал к числу его прямых врагов.

Задача, поставленная Гоббсом, та же — создать точную науку об общественном человеке и приравнять ее по достоверности к геометрии. Ведь если геометры «превосходно справлялись со своим делом, если наука о движении — физика — так же преуспевает, чему она обязана той же геометрии, то если наука о естественном праве, называемая философией морали, достигла бы подобных успехов, вряд ли человеческое усердие смогло бы что-нибудь прибавить еще к тому, чтобы сделать жизнь счастливой» (46.I, 272).

Главная трудность — познать доподлинные мотивы человеческих поступков. Тогда бы «честолюбие и корыстолюбие, чье могущество опирается на ложные представления толпы о праве и несправедливости, оказались бы безоружными и человеческий род наслаждался бы столь прочным миром, что единственным поводом для борьбы мог бы оказаться лишь недостаток территории из-за постоянного увеличения численности людей» (46.I, 273).

Итак, если привести в порядок философию морали, то человечеству будет угрожать только избыточное население. Старик Мальтус не был оригинальным. Интересно, что и через двести лет эту проблему сочтет наиважнейшей утилитарист Д.С.Милль (см. 88).

Вопросы морали задевают коренные, насущные интересы людей и потому «все написанное до сих пор философами, трактующими вопросы морали, не принесло

ни малейшей пользы для познания истины» (там же). Это относится и к центральному вопросу, лежащему в основе любого человеческого общества, вопросу о справедливости. В обществе распределение происходит не по природе, а в силу соглашения между людьми (ибо все, что дала им природа, люди распределили между собой). Отсюда идет прямая дорога к общественной жизни. Гоббс спрашивает: ради чего и в силу какой необходимости люди, несмотря на то, что все принадлежало им, предпочли тем не менее частную собственность? Ответ: общая собственность на вещи неизбежно приводит к войне и всевозможным несчастьям с ней связанным. Так Гоббс обнаруживает два самых бесспорных требования человеческой природы: естественную потребность, в силу которой каждый домогается для себя права собственности на вещи, находящиеся в общем пользовании, и естественный разум, в силу которого каждый стремится избежать насильственной смерти, как величайшего природного несчастья (46.I, 274).

В анализе бытия человека в естественном и общественном состоянии Гоббс опирается на два начала — самосохранение, самодостаточность, самостояние — аналог принципа инерции, и метафизический принцип номиналистического атомизма. И разум, как естественный принцип, измышляет способы и средства решения насущных задач самосохранения и закрепления частной собственности, и находит оптимальное решение проблемы безопасности, — соглашение или договор, т.е. мир.

В этом Гоббс видит необходимость соблюдения верности договорам, а также вытекающие отсюда основы нравственной добродетели и обязанностей человека и гражданина. Разум открывает путь к миру (как у Гроция), разум и должен контролировать его соблюдение.

Отдаленные раскаты надвигающейся социальной бури уже слышны в работе Гоббса, когда он в предисловии (1647) обращается к читателю со словами: «Сколько царей, сколько просто порядочных людей было убито из-за

этого единственного заблуждения — имеется ли право убить царя — тирана? А сколько людей погубило другое заблуждение — может ли верховный государь на известных основаниях быть лишен своей власти определенными людьми? А сколько людей уничтожило ошибочное положение о том, что цари не стоят выше толпы, а являются слугами ее?» (46.I, 276).

Гоббс явно рассчитывал, что его исследование природы человека окажет терапевтическое воздействие на участников набирающего силу национального конфликта, ведь установив, что никто не должен судить о том, будет ли какое-то действие справедливым или несправедливым, добрым или дурным, кроме тех, кому государство поручило толкование своих законов, т.е., подчеркнув примат государственного контроля, он показал «не только широкий и прямой путь к миру, но и скрытые и темные тропинки, ведущие к мятежам» (46.I, 277-278). Ради достижения социальной стабильности пришлось пожертвовать правами индивида, но чем же они, по Гоббсу, были обеспечены, кроме как доброй волей законодателя, который как господь — дал и взял.

Гоббс же сваливает вину на дурных людей, которые как великовозрастные дети никак не могут приобрести благоразумие в том возрасте, когда люди входят «в разум». Но ведь «великовозрастные дети» не только уголовники, у которых разум пошел на поводу у чувственности, это еще и диссентеры, ученые и художники, опередившие свое время, да и мало ли людей, нелояльных по различным поводам к властям. Нет. За избавление от губительного естественного состояния они должны платить — стать послушными и не роптать.

Гоббс набрасывает план учения о человеке в гражданском обществе. Прежде всего он покажет, что человек в естественном состоянии, предшествующему гражданскому, находится вне общественных, моральных, политических обязанностей и обязательств, пребывая в состоянии войны всех против всех.

Но, побуждаемый собственной природой, которая стремится к миру, поняв весь ужас своего положения, он по взаимному соглашению отказывается от своего права на все, как и другие люди, находящиеся в таком же отчаянном положении.

После этого Гоббс дает определение государству, каким образом оно возникает в многообразных формах, так же как возникает верховная власть в нем и каковы права граждан и верховного правителя.

До сих пор казалось, что речь идет о возникновении государства как такового. Но, как выясняется в заключении, Гоббс имеет в виду только христианское государство, когда заявляет, что право, которым обладают верховные правители по отношению к гражданам, не противоречит Священному писанию и не противоречит Божественному праву. Оно не противоречило Божественному праву, когда Бог правил иудеями, оно не противоречит Божественному праву и тогда, когда Бог повелевает христианами в силу договора о крещении. Из этого с полной очевидностью следует, что то повиновение, которое каждый гражданин, исповедующий христианство, обязан проявлять по отношению к своему христианскому государю, не может противоречить христианской религии (46.I, 281).

Христианский локализм Гоббса, может быть чисто тактический, так же как и многие положения трактата, особенно контроль государства над духовной, в том числе религиозной, жизнью, вызвал несколько серьезных замечаний друзей, некоторые из которых совпали с замечаниями недругов после широкого издания книги.

Первое возражение касалось государственной власти. По мнению церковников Гоббс представил ее слишком могущественной; упразднение свободы совести вызвало нападки сектантов; важнейший вопрос об освобождении правителей от ответственности перед гражданскими законами спровоцировал протест юристов.

Наряду с этими частными критическими замечаниями резкое неприятие получили гоббсовское толкование естественного права, человеческой природы, сущности договоров, возникновения государства, т.е. вся фундаментальная проблематика, остро поставленная мятежной эпохой (39).

Гоббс тщательно рассматривает внутренние причины, разрушающие государство, используя как источник богатый политический опыт сороковых годов в Англии. Первую причину он видит в инакомыслии, или точнее в разномыслии. Рассадником пагубы Гоббс считает университеты и призывает провести кодификацию основных положений истинного гражданского учения и введения обязательного преподавания их во всех университетах государства.

Наиболее вредным учением Гоббс называет то, которое утверждает, что суждение о добре и зле принадлежит каждому человеку. Это допустимо в естественном состоянии, но не в гражданском обществе, где такая самостоятельность ведет к мятежу. Гоббс предполагает в качестве превентивной меры идеологический контроль над обучением и воспитанием, а также контроль над религиозной жизнью. Не меньшую опасность представляет мнение горячих голов о дозволенности тираноубийства.

Столь же опасным представляется Гоббсу мнение о подчиненности гражданским законам тех, кто наделен верховной властью. Разделение властей тоже путь к мятежам. Верховная власть должна быть безграничной и никакой гражданин не должен претендовать на абсолютное господство над тем, чем он владеет.

Любопытно, что «государственника» Гоббса, ярого сторонника закручивания гаек, еще до их изобретения, иногда пытаются выставить чуть ли не либералом, по той причине, что он, дескать, предлагал не мешать людям делать то, что не запрещено (см., например, 116, 223-240). Но, во-первых, если в духовной сфере такая

самодеятельность исключается, то наивно полагать, что контроль не распространится на все материальные стороны жизни. Во-вторых, в таких условиях наживать имущество и добро — занятие рискованное, поскольку неприкосновенность собственности не гарантирована и в интересах государства, по распоряжению правителя, наживала может лишиться в один момент и имущества, и самой жизни, именно потому, что с богатством обретает независимость и самостоятельность. В-третьих, исторический опыт показал, что тоталитарная власть несовместима со свободной предпринимательской деятельностью. Некоторые уроки Гоббса, впрочем, не уступают своей практической полезностью известному специалисту и консультанту по захвату и удержанию личной власти Макиавелли, составителю полезного руководства по сему предмету. Например, ценные указания Гоббса о различении понятий народ и толпа. При демократии и аристократии граждане — масса, но собрание это уже народ. При монархическом правлении подданные — это толпа, а, как это не парадоксально, царь — есть народ (см.: 46.I, 395). Полезное упражнение, востребованное демагогами в последующих трех столетиях.

Как и Бэкон, Гоббс не забывает о материальных причинах мятежей — бедности, которая суть недостаток во всем том, что необходимо для поддержания жизни и достоинства человека. Но нельзя вину за бедственное положение искать исключительно в общественных поборах, а не в собственных пороках — лени и расточительстве.

И вот, наконец, принципиальное расхождение с Г. Гроцием в понимании законов и соглашений. Отличая закон от соглашений, Гоббс, по-своему, разделяет законы на божеские (божественные) и человеческие. Божеские делятся на естественный или нравственный закон и закон установленный.

Таким образом естественный закон дан Богом и объявлен людям через естественный разум. У Гроция право естественное проистекает из природы человека. Этот закон не установлен ни Богом, ни человеком. Божественное право и законы установлены волей Бога, право и законы человеческие установлены волей людей.

У Гоббса установленный Богом закон раскрыт Им в пророческом слове, с которым Он обращался к людям в образе человека. Эмпирическая позиция Гоббса сказывается и в том, что он не решается, как Гроций, заявить, что естественное право сохраняет свою силу, даже в том случае, если допустить, что Бога нет или что Он не печется о делах человеческих (50. Прологомены. XI).

У Гроция естественное право столь незыблемо, что не может быть изменено даже самим Богом. Хотя божественное могущество и безмерно, тем не менее можно назвать и нечто такое, на что оно не распространяется... подобно тому, как Бог не может сделать, чтобы дважды два не равнялось четырем, так точно он не может зло по внутреннему смыслу обратить в добро (50. кн. I.X.5.).

Источником человеческого права у Гоббса является соглашение, заключенное между подданными и правителем, избранного или приглашенного ими, по которому подданные обязуются беспрекословно подчиняться правителю, причем это обязательство одностороннее (148).

Наиболее известное произведение Гоббса «Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651) (русский перевод 1868. 77) в концентрированном виде содержит его основные идеи о природе человека. Фигуры Кромвеля в английском (1651) и короля Карла II в латинском издании (1668), символизирующие государство, вполне в духе релятивизма Гоббса. В книге отсутствует метафизический раздел о теле (в 1651 году он, видимо, не был еще написан), зато тело (body) государства в английском издании представлено в виде аллегорического изображения Кромвеля.

По сравнению с «Основами философии» более чем вдвое расширены главы о христианском государстве с присовокуплением пространной критики папизма (часть IV О царстве тьмы), для латинского перевода взаимоотношения между защитой и повиновением, ненарушимого соблюдения которого требует человеческая природа и божественные законы, как естественные, так и позитивные. Отсюда видно, что прежняя трудность с легализацией неохваченного христианством человечества остается.

Стратегическая цель исследования человеческой природы действительно неизменна. Продемонстрировать пагубность естественного состояния, при котором люди равны, ибо каждый имеет право на все. Но именно из-за этого между ними возникает соперничество, недоверие и, совокупно с жадной славой, все это перерастает в войну всех против всех. В конце концов все это приводит к договору об основании государства. Это общая власть, способная защитить людей от чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу и тем самым обеспечить безопасность подданных, учреждается путем сосредоточения власти в одном человеке или собрании людей (см.: 46. II, 192, 276).

Итак, «Государство есть единое лицо, ответственным за действия которого оно сделало себя путем взаимного договора между собой огромного множества людей, с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты» (46. II, 133).

Оценивая свою систему в целом, Гоббс по-прежнему не сомневается, что его принципы правильны и точны, а рассуждения основательны. Он не отрицает, что поводом к созданию данной книги «послужили переживаемые нами беспорядки», и снова подчеркивает, что его трактат не имеет другой цели, как лишь показать людям воочию, что следует оценивать все поступки и действия как добрые или дурные по их мотивам и приносимой пользе

государству, а также неукоснительно контролировать возникающие разногласия в политической и религиозной сфере. Добродетель подданного в том и заключается — подчиняться законам государства и установленной религии. Но живучие пережитки естественного состояния (приоритет личности с ее правом на все) при небрежении государственной самозащитой могут привести общество к «естественному состоянию» войны всех против всех, что реально угрожало современной Англии, по мнению Гоббса.

Но удалась ли Гоббсу его философская терапия? Заканчивая «светскую часть» своего сочинения, где изложено учение об установлении, природе и правах суверенов, а также об обязанностях подданных, автор Левиафана признает с некоторой горечью, «сколь отличается это учение от практики большей части света, особенно западных стран, перенявших свои моральные учения от Рима и Афин, а также, когда я думаю о том, какое глубокое знание моральной философии требуется от лиц, облеченных верховной властью, я почти склонен верить, что этот мой труд так же бесполезен, как «Государство» Платона (см.: 100, кн. V, 286).

Гоббс недооценил влияние своего труда. Мало кто признавал его бесполезным или оторванным от жизни. Весь последующий век прекраснодушные моралисты-рационалисты и сторонники «сентиментализма» воевали с Гоббсом как с живым врагом. Вместе с тем его «эгоистическая» этика, отличается лишь светским характером от теологического «эгоизма», утверждающего личную выгоду индивида в его сделке с Господом на предмет следования его заповедям.

Публичная критика Гоббса началась сразу после выхода в свет Левиафана (см.: 152, 237). В 1652 г. известный сторонник абсолютной монархии Роберт Филмер напал на Гоббса, Мильтона и Гроция. Филмер согласен был с гоббсовской идеей абсолютной власти как панацеи от всех социальных бед, но выступал против ее договорного происхождения.

Епископ Бромхолл защищал идею истинной свободы человеческих действий от предшествующей и внешней необходимости. Полемика Гоббса с Бромхоллом отразилась в «Трактате о свободе и необходимости», где Гоббс отстаивал механический детерминизм в применении к человеческой природе.

Против Гоббса выступили представители так называемой естественной или рациональной теологии. Поставив своей целью обоснование христианской религиозной доктрины силами одного только разума, они с таким же рвением, как и ортодоксы христианства, бросились в атаку на гоббсовское учение.

В 1672 г. вышла книга епископа Р.Кумберленда (1632—1718) «О естественном законе» (*De Legibus Naturae*-170), где выдвинута альтернативная доктрина морали, основанной на некоторых неизменных истинах, этот объективный рационализм и реализм противопоставлен релятивизму Гоббса и его номиналистическому пониманию блага, как блага всегда относительного, индивидуального. «О добре или благе говорят применительно к лицу, месту и времени» (это относится и к Богу. — *М.А.*) — «все сотворенное Им нравилось Ему самому» (см.: 46.I, 240).

Кумберленд этому противопоставляет взгляд, что некоторые истины (в том числе нравственные) необходимо даны человеку, нравственная истина доступна всем разумным существам. Кумберленд болезненно воспринимал иронию Гоббса в отношении отцов церкви, которые вряд ли могли убедить конкретного человека в том, что простая надежда на блага, которые нельзя ни видеть, ни слышать, ни воспринять, предпочтительнее всех наслаждений здешнего мира.

Разум у всех один. Природа человека «общежительна» (термин Б.Н.Чичерина, см.: 126. ч. 2). Об этом свидетельствует благожелательность человека, которая проявляется в нем с младенчества. Так рационалистический «холизм» Кумберленда приводит к акцентированию со-

циального характера природы человека и его доктрина высшего блага как высшего принципа морали, который является естественным или, что то же — божественным законом, — «естественный закон есть предложение, выведенное из наблюдений или начертанное в разуме с достаточной ясностью природой вещей, по воле первой Причины, указывающее то возможное действие разумного существа, которое главным образом способствует общему благу, чем единственно достигается и счастье отдельных лиц» (О естественном законе гл. V § 1. Цит. по: 126. ч. 2, 83). Идея была поддержана в последующем поколении моралистов.

Критика виднейшего кембриджского платоника Ральфа Кедворта была более широкой. От Платона он унаследовал неприязнь к софистам и их отдаленным потомкам, первым среди них числился Гоббс (см.: 251).

В 1678 году Кедворт издал первый том книги, задуманной как полное опровержение атеизма прошлого и настоящего под названием «Истинная интеллектуальная (разумная) система вселенной». Все доводы и философия античного атеизма, представленные в 22 аргументах, опровергается в этом томе. По отзыву современника автор «Истинной системы...» привел такие сильные возражения против бытия Божьего и провидения, что многие считают, что ему не удалось должным образом ответить на них (см.: 6, 79).

Кедворт не успел осуществить задуманное, но уже в первом томе ему удалось привести ряд примеров, показывающих, что Гоббс не изобрел ничего нового, а реанимировал старые атеистические идеи и, в частности, механический детерминизм, идею всемогущества Бога как основу богопочитания (заимствовано у Лукреция). У него же взят тезис об искусственности идеи Бога. Она вторична и обязана своим происхождением законам и установлениям.

Между тем творчество Кедворта не исчерпывается публикациями. После его смерти в 1688 г. осталось значительное рукописное наследие. Особый интерес пред-

ставляет «Трактат о вечной и неизменной морали», изданный в 1731 г., и небольшая работа «О свободе воле» (издана в 1831 г.). Эти рукописи не лежали мертвым грузом. У находившегося в близких отношениях с автором Джона Локка можно обнаружить следы знакомства с ними.

Обе посмертно изданные рукописи направлены против Гоббса и гоббистов и автор не скрывает этого, выдвигая альтернативную доктрину природы человека.

Главный объект критики — вульгарный релятивизм «современных софистов», которые не заботятся о поисках оригинального, т.е. не установленного государством критерия добра и зла, справедливости и несправедливости.

Во всех веках встречались философы, отмечает Кедворт, которые не считали добро и зло, справедливое и несправедливое чем-то неизменным, существующим от природы и потому естественным. Напротив, считали они, все эти вещи всегда были позитивными, произвольными и относительными.

Ясно, что Кедворт разделяет точку зрения Платона о вечных и неизменных идеях (истинах), изменить которые не в силах и Творец. Свойства вещей определяются их природой, а не чьей-то волей. Так белые вещи являются белыми посредством белизны, треугольники становятся таковыми по причине треугольности, а круг из-за круглоты, подобное из-за подобности, равное вследствие равенства, т.е. все акцидентальные свойства вещей порождаются причастностью к универсалии, выраженной субстантивированным свойством вещи в виде абстрактного существительного. И не мог Создатель создать белое без белизны независимо от того, рассматриваем мы это качество, как перипатетики, существующим в вещах, независимо от нас, или как некоторую конфигурацию частиц, которые причиняют эти ощущения или фантазмы в нас (см.: 155.I, 105). Так грамматика помогла Кедворту ограничить всемогущество Творца. Призванная дополнительно математика могла бы и подвести, поскольку

пример был выбран сомнительный: Господь не мог создать треугольник без равенства его трех углов двум прямым. Зато с логикой все в порядке. Не может Всемогущий не считаться с законом противоречия, ибо в противном случае не будет ничего истинного и ложного.

Но самое важное в устройстве интеллектуальной системы вселенной недопущение божественного волюнтаризма. Хотя воля Бога является высшей действующей причиной всех вещей и дает им существование или оставляет в небытии, она не является формальной причиной и не может установить добро, зло, справедливое, несправедливое, честное и бесчестное, должное и незаконное простым актом воли вне и независимо от некоей природы доброты, справедливости, честности и т.п. Такой божественный произвол сделал бы невозможной науку о морали, так же как и математическую истину.

Возвращаясь к природе человека, Кедворт воспроизводит критику протагоровского сенсуализма у Платона и заодно отвергает релятивистское отрицание Протагором (читай Гоббсом) неизменной природы справедливости-несправедливости. И тут он даже готов допустить субстанциональность зла, что ему, как христианину, не к лицу. Но Кедворту важнее продемонстрировать на излюбленном тезисе атомистов о светлом и темном познании объективное существование вечных неизменных сущностей и природ вещей и их от века фиксированных отношений друг с другом. Такой подход к человеческой природе естественно допускает, что наша душа не *Tabula rasa* — пустая пассивная вещь, но наделена врожденной структурой и собственной активностью, ибо в противном случае в ней не было бы ничего похожего на моральное добро и зло, справедливость и несправедливость. Кедворт констатирует несостоятельность механистического подхода. Следует более обстоятельнее и глубже познать природу человека.

Это углубленное знание Кедворт развертывает в Трактате о свободе, рассчитывая нанести удар в самое уязвимое место гоббсовской антропологии. Он поначалу задумывал «Истинную интеллектуальную систему» как критику механического понимания свободы воли.

Первый шаг Кедворта — апелляция к психологической очевидности — все мы обладаем как бы природным инстинктом так или иначе действовать или не действовать. При этом мы вовсе не всегда детерминированы в этом внешней необходимостью. На этом основании мы можем освободить Господа от ответственности за дурные поступки людей, поскольку истинные причины и моральные дефекты скрыты в них самих. Но тогда доктрина, утверждающая, что все что ни делает человек — абсолютно необходимо и неизбежно (реализуется одна и только одна возможность, та, которая становится действительностью), в двух своих основных тезисах несостоятельна. Эти тезисы предполагают, что (1) контингентная свобода немыслима и невозможна в тотально детерминированной природе; (2) если бы свобода существовала, то ее использование принадлежало бы только Божественному всемогуществу, так как только оно определяет само себя, действия же его творений были бы извечно необходимыми. Но согласно (1) и Бог был бы также детерминирован, а это изменяет понимание его природы и делает невозможным акт творения из ничего. И (2) — снова возлагает на Бога всю ответственность за человеческую историю и делает Страшный суд фарсом.

Существует еще один тезис против свободы, известный с поздней античности и поддержанный схоластами. Беспричинное или немотивированное действие — невозможно, следовательно, невозможна и свобода безразличия. Этот тезис Кедворт опровергает мысленным экспериментом. Если вокруг человека расположить на одинаковом расстоянии 20 золотых гиней или шаров и предложить выбрать одну из них, то он наверняка это

сделает, хотя у него отсутствуют мотивы предпочтения одного из двадцати предметов. Можно повторить сотню раз этот опыт с сотней разных лиц, чтобы убедиться в отсутствии скрытой детерминации. Отсюда Кедворт делает важный вывод: человеческие души или разумные существа могут переходить за необходимые границы природы и их действия могут простираться за пределы причинного воздействия и тем самым определять себя случайным или неопределенным образом, поскольку они не будут детерминированы предшествующими причинами. В телесной материальной природе детерминизм, однако, сохраняется. Таким образом, Кедворта беспокоило в первую очередь опровержение метафизического принципа Гоббса о том, что в мире существуют только движущиеся дискретные тела и ничего больше. Оппонент Гоббса показывает, что разумное существо (не только тело, но еще нечто) может детерминировать само себя случайным, ничем не опосредованным образом. Тут еще один выстрел по автору Левиафана, который считал, что достаточная причина всегда необходима. При этом задет и Лейбниц, не признававший свободу случайных обстоятельств при идеальном равенстве в объектах и тем более не признававший приравнивание такой свободы — *Libetium arbitrum*, которая является основанием похвалы или порицания. Ведь выбор при полном равенстве объектов не может получить нравственную оценку, каким бы он ни был. Кедворт видит это затруднение и вводит дополнительные условия.

При моральном выборе его объекты должны быть неравны. Это и есть извечное различие добра и зла. Но внешним и объективным по отношению к духу является и тело. Выбирая между диктатом чести или совести и позывами низменных appetitов, соблазнами чувственных удовольствий или приватной пользы, человек может устоять перед неблагоприятными побуждениями и поступить достохвально. Может он и потерпеть поражение в

борьбе с соблазнами, уступая худшей части своей природы. В первом случае похвала и одобрение очевидны, но также очевидны и порицание и осуждения во втором. Оценки эти будут соответствовать общим понятиям человечества и удостоверяются чувством совести, присущей всем людям. Здесь Кедворт весьма близко подходит к диспозиции кантовской этики, где свободная причинность противостоит природной необходимости (ср. 66.IV (1), 422-426).

Проблема выбора стратегии поведения человека предполагает неопределенность решения в каждом конкретном случае, хотя в целом, утверждает Кедворт, душа изначально ориентирована на достижение вечного блага (ср. с учением Герберта), но при непродолжительном размышлении, может соблазниться кажущимся легко доступным благом, что она не сделала бы при серьезном обдумывании, и потому ошибочный выбор целиком лежит на «совести души». Между прочим, в первом издании «Опыта о человеческом разумении» Д.Локк принимает это стремление к наибольшему благу, как ведущую цель воли, что, возможно, подтверждает предположение о знакомстве Локка с рукописью Трактата Кедворта.

Рационалистические критики гоббизма не во всем были лояльны с установленной высокой англиканской церковью, будучи представителями *естественной* теологии. Не случайно их прозвали «широкоглотыми» — латитудинариями. По свидетельству современника кембриджские платоники больше внимания уделяли Платону, Цицерону и Плотину, ставя их чуть ли не выше Евангелия, и возносили Разум над Духом. Их понимание онтологии естественного права как умопостигаемого мира и критика механической детерминации материальной и духовной жизни были восприняты в XVIII веке С.Кларком, У.Уоластоном, Д.Бернетом, что вызвало ответную критику сторонников теории морального чувства Ф.Хатчесона и Д.Юма и др.

§3. Д.Локк и торжество свободы

Поговорку «все хорошо, что хорошо кончается» после Славной революции, которая позволила избежать новой религиозной и гражданской войны, могли бы со вздохом облегчения вспомнить в конце бурного для Англии века многие англичане. Выразителем их взглядов стал самый влиятельный, на многие годы, философ Великобритании Джон Локк, систематизатор эмпиризма, отец политической теории либералов-виггов, выдающийся защитник гражданских свобод, сторонник широкой веротерпимости и инициатор многих философских, политических, педагогических и других программ в последующем веке, веке Просвещения. Его взгляд на человека отличался умеренным оптимизмом и он выразил предчувствие наступления новых, благоприятных для человеческой природы, времен (см.: 67; 179; 181; 277).

Все его важнейшие произведения появились в девяностые годы XVII столетия после принятия Билля о правах в 1689 г., хотя многие из них написаны значительно раньше. Основной его труд «Опыт о человеческом разуме» посвящен анализу духовной сферы человека и происхождению человеческого знания в познавательном процессе. Издан в Лондоне в 1690 г. Главное политическое сочинение «Два трактата о правлении» вышло там же в том же году анонимно. В 1693 г. увидели свет «Мысли о воспитании», а в 1695 г. — «Разумность христианства».

Главная книга Локка проникнута познавательным и гражданским оптимизмом. Она призвана обобщить исторический опыт научного развития в Европе с позиций эмпиризма и заново установить устройство человеческого духа, освобожденного от философских и религиозных предрассудков.

В «Письме к читателю», опубликованном в пятом, посмертном издании «Опыта о человеческом разуме», Локк указывает, что предметом настоящего исследования

является разум как самая возвышенная способность души. Это, конечно, не субстанциональный разум Декарта, это операциональная способность, осуществляющая все процессы познания и в то же время некая основа самостояния, достоинства и ответственности Homo sapiens. Освобожденный от внешних ограничений, разум наилучшим образом реализует свою основную функцию «разумения» внешнего и внутреннего мира.

Локк так формулирует свою задачу в начале 1 книги Опыта: «Моей целью является исследование происхождения, достоверности и объема человеческого познания вместе с основаниями и степенями веры, мнений и согласия» (см.: 78.I, 91). Познание ориентировано на практику. Наша задача знать не все, а то, что важно для нашего поведения (78.I, 94). При этом следует повторить, познание обращено и вовне и внутрь. Первый шаг «... состоит в исследовании нашего собственного разума, изучении своих собственных сил и усмотрении того, к чему они применимы» (там же, 94-95). Это позволяет выявить пределы нашего познания. Локк начинает с выяснения происхождения средств и процесса познания в духовной конституции человека, оставляя в стороне физическое изучение души. Он сразу же устанавливает основной объект и средство познания — идеи или понятия, и посвящает им первые две книги Опыта. В первой критикуется теория врожденных идей, в том числе ОП Герберта, и особняком рационалистическая онтология естественного права, во второй — подлинное происхождение идей из чувственного опыта и их классификация, 3 книга посвящена словам и языку вообще. Наконец, в 4 книге трактуется основной вопрос, что такое знание.

Уже в первой книге Локк поднимает проблему нравственных принципов человека. Поскольку они не врождены, как и другие идеи, то в утверждении и понимании нравственных принципов не может быть ясности и согласия. Поэтому не удивительно, что даже такие важней-

шие понятия морали, как верность и справедливость, не могут считаться общепринятыми. Казалось бы, наоборот. Справедливость и соблюдение договоров распространены и среди сообществ мошенников и в воровских притонах. Но ведь это корпоративная солидарность, которая реализуется в ущерб людям, не входящим в корпорацию. Поэтому нравственные понятия условны и нуждаются в доказательстве, в отличие от логических или математических аксиом. Пример — соблюдение договоров. Почему мы должны соблюдать договоры и выполнять обещания? Христианин ответит: потому что этого требует от нас Бог, имеющий власть над вечной жизнью и смертью. Если же спросить у последователя Гоббса (и потому — нехристя! Такова репутация Гоббса в конце века), он скажет: «Потому что общественное мнение требует этого и Левиафан накажет тебя, если ты этого не сделаешь» (78.I, 118). Ответ языческого философа таков: потому что поступать иначе нечестно, ниже достоинства человека и противно добродетели — высшему совершенству человеческой природы.

Локка удовлетворяет первый ответ, поскольку он действительно не универсальный, а позитивный, хотя и связанный не с земными, а сверхъестественными санкциями. Ответ язычников, который близок к понятию естественного права и потому, опираясь на присущий всем людям разум, мог бы претендовать на всеобщность, эмпирику не подходит. Хотя этот разум не предполагает упрощенного толкования врожденных идей, которое не признавал и сам Декарт, он близок к понятию умопостигаемого мира, играющего главную роль в этике Канта.

Но, спрашивается, далеко ли Локк ушел от безбожника Гоббса, утверждая, что добродетель одобряется не потому, что она врождена, а потому, что она полезна. У Локка она полезна в сакральном смысле, поскольку исходит из такой истинной основы нравственности, которой «может быть только воля и закон Божества, которое раздает вознаграждения и наказания» (78.1. См.: 118).

И Гоббс, и Локк отлично знали, что люди мало обращают внимания на запреты законодателей и на ад, обещанный Всевышним нарушителям законов и заповедей. Главное расхождение Локка с Гоббсом в том, что хотя оба не признают врожденных идей, Гоббс, и гоббисты, «лишая людей свободы и превращая их тем самым в простые машины, отвергают... всякие нравственные правила и не оставляют возможности верить в них у тех, кто никак не постигнет, каким образом может иметь дело с законом то, что не является свободным в своем действии (78.I, 126). Итак, Локк за свободу, но основания этого выбора еще предстоит представить.

Идеи — ключевое слово философии Локка. Понятие весьма широкое и многогранное, оно использовалось сторонниками в построении собственных систем познания и избиралось противниками Локка как главный объект критики. Приобретенные с первых лет в опыте, изначально душа — *tabula rasa*, — идеи наполняют наш разум или душу всей информацией, которой мы владеем. Есть два канала, по которым мы получаем идеи, весь материал мышления. Это ощущения внешних чувств и рефлексия — внутреннее чувство.

Источник идей внешних чувств — объекты, поэтому идеи суть чувственные качества.

Что касается рефлексии, то тут дело обстоит сложнее. Как только душа начинает размышлять над операциям и нашего ума, они начинают доставлять нашему разуму (*understanding*) идеи другого рода, которые мы не могли получить от внешних вещей. Таковы восприятие, мышление, сомнение, вера, рассуждение, познание, желание и все различные действия нашего ума.

Локк называет рефлексией внутренним чувством, потому что оно, как и внешние чувства, производит простые, не редуцируемые ни к чему другому идеи. Рассмотрение простых идей внешних чувств и внутреннего чув-

ства образует простые идеи удовольствия или неудовольствия, которые выражают отношение (положительное или негативное) субъекта к восприятию той или иной идеи.

Как и другие простые идеи удовольствие и неудовольствие не поддаются определению или описанию. Их можно только чувствовать. Т.е. они всецело субъективны. Но если удовольствие и неудовольствие составляют ту же пару категорий, что и добро и зло, то это же можно сказать и о их модификациях, таких, как наши страсти, — любовь, ненависть, желание, радость, горе, надежда, страх, отчаяние, гнев, зависть, ведь все они ни что иное, как модусы удовольствия и страдания. Субъективизм моральных оценок порождает тяжелую проблему объективных критериев добра и зла, коль скоро они не являются объективными и неизменными отношениями вещей. Локк находит выход в божественном волонтаризме, который произвольно установил в заповедях нормы добра и предусмотрел, при следовании им, потустороннее вознаграждение. Неблагоразумных субъектов, нарушающих заповеди, ожидает кара. Таким образом, судьба человека в «будущем состоянии» находится в его руках. Имеет ли он такую возможность? Свободен ли он в своем выборе?

Локк ищет ответ в пространной 21 главе 2 книги Опыта. Собственно, речь идет о силах и способностях. Сила это способность к изменению чего-либо. Она бывает активной и пассивной и, значит, подразумевает отношение, отношение к действию или перемене. Наиболее ясной и простой идеей будет идея активной силы, и, казалось, отсюда логично вывести свободу человека.

Однако не все так просто. Ум, рефлектируя о своей же деятельности, доставляет нам отчетливую идею активной силы, наблюдение, не казавшееся столь очевидным Д.Юму (см. гл. 3.), но тело в этом отношении отстает и дает основания сомневаться в активности. Оно инертно и, подобно внешним телам, свидетельствует о пассивной силе.

Поэтому надежнее положиться на опыт рефлексии. Он показывает, что в нас находится сила начать различные действия нашего ума и движения тела, продолжить или кончить их. Эта сила ума, способная распоряжаться рассмотрением или воздержанием от рассмотрения какой-нибудь идеи, либо способная предпочесть движение какой-нибудь части тела ее покою и наоборот, есть то, что мы называем волей. Действительное применение этой силы называется хотением (volition) или волением (wollition). Действия или воздержание в результате такого распоряжения называются произвольными, те, в которых мысль не участвует — непроизвольными.

Разум, по Локку, в этих акциях не участвует. Под ним понимается восприятие, причем трех родов. 1. Восприятие идей в нашем уме. 2. Восприятие значения знаков. 3. Восприятие связи или ее отсутствия. Все это функции созерцания. Лишь два последних рода относятся к разумению. Но в какой степени наша мысль активна и может укротить страсти? Ведь от степени влияния ума на них зависит степень свободы и необходимости. То же относится и к внешним обстоятельствам и влияниям.

Человек свободен в той степени, в какой волен мыслить или не мыслить, двигаться и не двигаться. Там же, где ни один из этих актов не находится в его власти, он не свободен и подчинен необходимости. Итак, не может быть свободы там, где нет мысли, нет хотения, нет воли (78.I, 289). Но свобода не присуща ни хотению, ни воле. Свобода присуща уму, который есть сущность человека. Поэтому свобода не воля, а человек.

Локк учел результаты спора Гоббса с Бромхоллом и приводит довод Гоббса о том, что человек вообще не свободен, если он не так свободен хотеть, как он свободен делать то, что хочет. В этом суть давнего спора. Локк поддерживает утверждение о том, что свобода не распространяется на хотение. Человек неизбежно должен совершить выбор или предпочесть действовать или воздер-

жаться от него и потому он должен хотеть того или другого и последующие действие или бездействие будут действительно произвольными. Отсюда Локк делает вывод, что в отношении этого волевого акта человек подчинен необходимости и потому не может быть свободен. Но в таком случае его версия свободы человека фактически не отличается от гоббсовской, Локк такой же детерминист.

Впрочем, Локк не был удовлетворен своей трактовкой и в пятом, посмертном исправленном издании снял довольно большой заключительный абзац данного параграфа. Им была изменена трактовка в еще одном важном пункте.

Начиная со второго издания Локк трактует свободу в отрицательном смысле, как освобождение от ... беспокойства (или дискомфорта, страдания — *unuseness*). Стремление избавиться от беспокойства определяет волю и активизирует ум. Ум имеет силу откладывать удовлетворения любого из желаний, он может обдумать ситуацию, сравнить объекты желаний и изучить их с разных сторон и, в конце концов, предпочесть отдаленную цель — высшее благо. В этом свобода человека. «Желать, хотеть и действовать согласно последнему результату беспристрастного изучения» — в этом благоразумии Локк видит совершенство нашей природы (78.I, 314). Гоббс не называл это совершенством, но описывал волевой акт примерно так же, говоря только не о результате, а о последнем решении.

От первого издания осталось определение воли благом, которое признал разум, когда он поспешному принятию решения предпочел обдуманное взвешивание средств и последствий.

Итак, мы видели, что Локк стоит на детерминистских позициях, не признавая свободы безразличия, т.е. немотивированного действия. Оно представляется ему мнимым, ибо неясно, предшествует ли это предполагаемое безразличие мысли и суждению разума, как и решению воли. Ведь если это так, то свобода находится во мраке неопределенности. Локк никак не может принять

неопределенность свободы, хотя это и есть ее «точное определение», если учесть принятие божественного волюнтаризма Локком.

Подводя итоги пространного и довольно путанного исследования идей свободы и воли, Локк мужественно признал, что не совсем удовлетворен решением вопроса и внес исправления в первое издание «Опыта». Но и после корректировки позиции он не может признать, что до конца удовлетворен найденным решением. Не случайно, в частном письме к Молине Локк признается, что неспособен разрешить проблему всемогущества Всеведущего и свободу воли, хотя морально убежден в том и другом.

Такого рода трудности с согласованием метафизики свободы и исторического или социального аспекта свободы, пожалуй, станут типичными для британских эмпириков (11, 109).

Определив естественные параметры человеческого духа, эмпирическую природу его разума, Локк, как и все его современники, пережившие революцию и гражданскую войну, не мог не задуматься над проблемой отношения социальной природы человека, к его прошлому естественному состоянию, к вопросу не менее актуальному, чем традиционное соотнесение земной жизни человека с «будущим состоянием». Разобраться изнутри в круговерти социального катаклизма — дело почти безнадежное, но оценить последствия пронесшегося урагана вполне по силам философу-очевидцу.

Время великих перемен вызвало к жизни множество оригинальных теорий и проектов устройства общества. Невиданная интенсивность религиозной жизни, удручающий плюрализм христианских сект и толков породили (видимо, «от противного») проблему существования государства атеистов. Но отказ от всякой религии означал тогда возврат к естественному состоянию. Локк никогда не доходил до таких крайностей. Эмпирически он констатировал, что существуют дикие племена, не знающие

имени Бога и не имеющие понятия о нем. Но общество, которому возвещена Благая весть, не может уже вернуться в прошлое. Исторический опыт человечества и недавний опыт причин, хода и результатов Революции породил в Локке глубочайшее убеждение, выстраданное и непоколебимое, что рабство, несвобода является отвратительным и жалким состоянием человека, исторически изжитым. Итоги Славной революции есть торжество политических и гражданских свобод, триумф свободы и достоинства человека. Человек от природы свободен от какой бы то ни было стоящей над ним власти. Никакой человеческий закон, никакая воля любого человека не властны над ним. Но как естественный человек ужился в обществе себе подобных, как его природные права трансформируются в социальном законодательстве при переходе к гражданскому обществу?

Приступая к исследованию общественной жизни человека, Локк рассчитывал дедуцировать общие параметры человеческого общежития из человеческой природы и смоделировать иначе, чем Гоббс, переход от естественного состояния к гражданскому. Как эмпирик, он опирается на известную ему историю европейской цивилизации и на новые данные о жизни диких племен в Америке. Но вместе с тем он молчаливо пользуется неизменным стандартом условий человеческого существования, которое может быть не проявлено в каких-то эмпирико-исторических обстоятельствах или по крайней мере не зафиксировано документально в источниках, но потенциально присуще человеческой природе и Истории. Все же для строгого эмпирика это допущение не вполне законно. Так, приступая к критике книги убежденного абсолютиста Р.Филмера, Локк указывает, что рабство является столь отвратительным и противоестественным состоянием человека и столь противно великодушному нраву и мужеству нашего народа, с которым оно просто несовместимо, что просто невозможно себе представить англичанина, тем более джентльмена, выступившего в его защиту (78.III, 140).

Всеобщая характеристика рабства как отвратительного и противоестественного состояния обосновывается при помощи двух ценностных суждений или высказываний, исходящих от достаточно специфической группы субъектов — англичан и от еще более узкой подгруппы англичан — джентльменов.

Но сам Локк несомненно ощущал себя свободным не в силу действующих с 1689 г. в Англии законов. Будучи в эмиграции, он был в особом, глубинном смысле свободен. Но индуктивного доказательства или знания о том, что это высшее и неотчуждаемое достоинство человека присуще ему от природы, у него как честного эмпирика не было, а было только «моральное убеждение», особый род очевидности, приобретший вес после миссии Лютера.

Вступая в полемику с Филмером, Локк должен был не упускать из виду и государственника-авторитариста Гоббса.

Теория Филмера исходит из двух постулатов. 1. Всякое правление есть (и долженствует быть) абсолютной монархией. 2. Ни один человек не рождается свободным. Эти постулаты санкционированы авторитетом Священного Писания — Откровением. В отличие от Филмера Гоббс не ищет религиозной санкции для своего Левиафана. Левиафан сам дает санкцию позитивной Церкви. Кроме того, для Гоббса существенно признание общественного договора, интерпретированного в авторитарном духе, Филмер же вообще считал договор фикцией.

Локк, критикуя Филмера, доказывал, что в вопросе о происхождении и статусе власти неправомерно опираться на Св. Писание. Конкретно Локк показал, что Адам не обладал абсолютной монархической властью над детьми ни благодаря дару, полученному от Бога, ни благодаря естественному праву. Следует отличать, подчеркивает Локк, отцовскую юрисдикцию и политическую власть. Если этого не сделать, то Священная история не будет совпадать с реальной историей человечества, скорее ее следует понимать как историю отдельного народа, зак-

лучившего с божеством непосредственный договор, условия которого не распространяются на остальные народы земли.

Политической властью Локк называет право создавать законы, предусматривающие смертную казнь и соответственно все менее строгие меры наказания для регулирования и сохранения собственности и право применять силу сообщества для исполнения этих законов и для защиты государства от нападений извне — и все только ради общественного блага.

Но как люди пришли к такому пониманию политической власти и установили ее? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно рассмотреть и оценить ситуацию естественного состояния людей.

У Локка складывается иная картина, чем у Гоббса. Признавая изначально равенство людей, он понимает его как отношение равной ответственности. Разумные Существа, получая при рождении одинаковые природные преимущества, должны считаться равными между собой без какого-либо подчинения или подавления. Естественное состояние это состояние полной свободы в отношении действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью (77. III, 263). Однако это не состояние своеволия. Локк соглашается с теологом Гукером (1554—1600) в том, что самоочевидное природное равенство является основанием долга взаимной любви, откуда проистекают великие принципы справедливости и милосердия. При этом Локк опирается на некий закон природы, познаваемый дискурсивным разумом, правда, разум подкрепляет этот закон тем сообщением, что все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом. Этот закон обеспечивает два основания, на которых могло возникнуть человеческое общество, а именно: (1) государство в той или иной форме и организация правления и (2) верность договору. Вместе с тем закон природы не императивен, а носит рекомендательный характер и тут компетенция свободы — выбрать этот закон и

следовать ему, то есть не наносить ущерба жизни, здоровью, свободе или собственности друг друга. Локк верит в благоразумие свободы, в ее конструктивную роль в человеческой жизни. В пользу такой оценки говорит и то, что закон санкционирован Высшей причиной, будучи проявлением Божественной воли (см.: 78. III, 4), что, по мнению Локка, дает положительный импульс свободе выбора.

В поздней работе «Разумность христианства» Локк акцентирует внимание на божественном авторстве истинных законов добра. Именно Его авторитет делает законы понятными и доступными. Без этой помощи естественный свет прогрессировал бы бесконечно долго, продвигаясь к их постижению. Это предположение можно истолковать в том смысле, что христиане получают возможность ускоренного постижения законов добра, тогда как остальные народы хотя и движутся в нужном направлении, но весьма медленно.

Утверждая, что предписания и правила, дарованные нам Спасителем, уникальны и что только добрая воля может приобщиться к ним, Локк вдруг заговаривает о «выгодной, наилучшей сделке». Следуя предписаниям Нового завета и опираясь на преимущества, которые предоставляет нам доктрина бессмертия души, мы воочию видим не только красоту добродетели, но и ее «выгодность». Интерес, соединенный с добродетелью, — вот чего не хватало языческим мудрецам, в частности стоикам, восхваляющим суровую добродетель как самодостаточную ценность. Теперь возведенное бессмертие свидетельствует о совершенстве нашей духовной природы и, обещая вечное блаженство и вечные муки, стимулирует индивиду выбор добродетели, а не порока — доктрина своеобразного «теологического эгоизма».

Итак, у Локка иная, по сравнению с Гоббсом, трактовка человеческой природы, он видит в человеке преобладающим «голубиное», Гоббс — «волчье» начало, что и предопределяет принципиально иную трактовку перехода от естественного состояния к гражданскому обществу.

В естественном состоянии, по Локку, люди ведут себя разумно и миролюбиво, когда живут вместе. Неестественно начинать войну, сила без права, обращенная против личности человека, создает ситуацию войны. Чтобы избежать ее, люди образуют общества. Теперь человек оказывается в новом состоянии, и оно, в известной степени, модифицирует его природу. Став политическим существом, человек свободен тогда, когда он подчиняется только той законодательной власти, «которая установлена по согласию в государстве» (78. III, 274). Свобода становится избирательным средством предпочтения закона — анархии и «своего» законодательства — «чужому». Но насколько данное государственное законодательство совпадает с Природным законом?²⁵. Ведь естественный человек был свободен от какой бы то ни было власти, руководствуясь законом природы. Подчиняясь законам государства, человек не может полностью утратить свою свободу и посредством договора или собственного согласия отдать себя в рабство кому-нибудь. Г. Спенсер сочтет этот возможный отказ от свободы истинным ее проявлением. Локк пока еще романтично понимает свободу, делая недействительным такое историческое явление, как рабовладельческие общества в древности и работорговлю в его время.

Вопрос имеет политический, нравственный и экономический аспект. В рабство изначально обращали пленных. Но не только насилие плодило рабов. Люди попадали в рабство «законно» за долги, согласно обычаю — по обету и по религиозным мотивам во имя покаяния. Впрочем, в этих случаях рабство было скорее «тяжелой работой», поскольку господин не мог даже искалечить подневольного и тем более убить его. Но сохраняет ли раб человеческую сущность, или прав Аристотель, считая раба говорящим орудием? Если да, то рабство является нарушением естественного права, поскольку раб лишен права на жизнь, собственности и вообще не является юридическим лицом. Между тем Локк утверждает, что «каждый

человек обладает некоторой *собственностью*», включающей его собственную личность, и потому имеет право на все произведенное трудом его тела и работой его рук. Этим он выводит данный предмет из состояния общего владения, в которое его поместила природа. И это право следует признать, ибо иначе «человек умер бы с голоду, несмотря на то изобилие, которое дал ему Бог» (78.III, 277-278). Все-таки, вопрос: как стало возможным длительное существование рабовладельческих обществ, остался в стороне.

Вопрос о собственности оказывается ключевым для теории возникновения политических обществ. Главной и великой целью объединения людей в государство и передачи ими себя под власть правительства является гарантия неприкосновенности их собственности, жизни и свобод. Не имея объективных и компетентных судей для решения всех затруднений, связанных с исполнением закона природы, люди, руководствуясь благоразумием, несмотря на преимущества естественного состояния, покидают его и быстро вовлекаются в общество. Локк снова сочувственно ссылается на Р.Гукера, который усматривал в человеке естественную склонность к общественной жизни и стремление к порядку, в отношении которого было достигнуто явное или тайное соглашение.

Смысл этого «первоначального соглашения» состоит в обеспечении надлежащего выполнения обязательств и договоренностей. Тут имеются в виду не только частная жизнь, но и политический союз между правителями и подданными. Выполнение такой задачи возлагается на законодательную власть: первый и положительный закон всех государств — «учреждение законодательной власти». При одном непременном условии, добавляет Локк, «*первым и основным естественным законом*, которому должна подчиняться сама законодательная власть, является *сохранение общества* и (в той мере, в какой это будет совпадать с общественным благом) каждого члена общества» (78.III, 339).

Разумеется, это требования идеального общества, ведь Локку прекрасно известно, что рабовладельческие государства и при деспотическом, и при олигархическом правлении, и при демократии прекрасно обходились без этого условия или выполняли его частично. Да и современные Локку абсолютистские монархии не руководствовались первым и единственным законом, полагая условием сохранения общества сохранение абсолютистской власти любой ценой. Если все-таки такое происходит, как свидетельствует прецедент Англии, то по причине нарушения договора, что делает его недействительным. Власть становится нелегитимной, если она деспотична, управляет не посредством провозглашенных законов с помощью установленных законоположений и если она лишает человека какой-нибудь части его собственности без его согласия. (Тут имеется в виду введение произвольных налогов без согласия общества или его представителей в парламенте.) Локк напоминает, что правление абсолютного монарха ничем не лучше естественного состояния, когда один человек, повелевая множеством людей, волен быть судьей в своем собственном деле и может поступать в отношении своих подданных как ему заблагорассудится, причем никто не имеет ни малейшего права ставить под сомнение правоту и проверять тех, кто осуществляет его прихоть.

Как видим, Локк все-таки вынужден учесть субъективный фактор в стремлении к власти и в ее ничем не контролируемом и неограниченном использовании. Трагический опыт Карла I, а затем абсолютистские претензии Якова II показали Локку, какую реальную опасность для общества и свободы представляет самодержавие, тем более санкционированное религией.

Во второй книге «Трактата О правлении» Локк ищет политические средства предотвращения этих абсолютистских и деспотических поползновений. Он выдвигает идею, которая может рассматриваться как первый проект разде-

ления властей. Главная из них — законодательная. Но так как законы, которые издаются один раз и в короткий срок, обладают постоянной и устойчивой силой и нуждаются в непрерывном исполнении или наблюдении за этим исполнением, то необходимо, чтобы все время существовала власть, которая следила бы за исполнением тех законов, которые созданы и остаются в силе (78. III, 347).

Наряду с этим должна существовать власть федеративная, которая решает вопросы права войны и мира, участия в коалициях и союзах равно как и право вести дела со всеми лицами и сообществами вне данного государства (78. III, 348) Позже Монтескье вместо федеративной власти, которая обычно совпадает с исполнительной, назовет судебную власть. Эти три ветви власти относительно независимы, но все-таки главенствующую роль Локк отдает законодательной власти. Ее приоритет заключается в выборности, тогда как исполнительная власть не избирается, а назначается. Вместе с тем правом созывать и роспускать законодательный орган обладает исполнительная власть, которая обладает доверенным полномочием, данным ей в интересах безопасности народа. В правильно организованных правительствах законодательная и исполнительная власти находятся в различных руках — вот «золотое правило» политического устройства, выведенное основоположником политической философии либерализма Джоном Локком, также противоположное стороннику сильной государственной власти Гоббсу, который считал желательным для укрепления этой силы сосредоточения всей полноты власти в одном лице (см.: 235).

Прекрасно осведомленный о соблазнах власти и других «слабостях» человеческой природы Локк согласно своей философской парадигме надеется на значительное укрепление доброй воли в человеке посредством правильного воспитания и образования. В этом плане он был одним из инициаторов и авторитетов Просвещения. В противовес предложениям Гоббса запретить инакомыслие Локк про-

славился письмами о веротерпимости, оказавшими значительное влияние на законодательное решение проблемы свободы совести. Для должного воспитания человека и гражданина Локк рекомендует для постоянного чтения первые шесть книг Евклида, моральные предписания Библии, книгу Цицерона «Об обязанностях», а также в дополнение к ней творение Пуфендорфа (по-видимому, Локк имеет в виду сочинение «Об обязанностях человека и гражданина» 1688), а по вопросам гражданского права труд Гроция.

Философия Локка, так же как и его публицистика, проникнута особым чувством свободомыслия, духом обретенной и осознанной как величайшей человеческой ценности свободы. Его политические и другие идеи надолго войдут в официальную программу партии вигов, а сама партия на длительный период с некоторыми краткосрочными паузами станет правящей партией Великобритании, но несмотря на значительные социальные достижения демонстрирует, что долгое нахождение у власти отрицательно влияет на любую политическую организацию и ее функционеров и что политическая теория, став прикладной дисциплиной, неизбежно в какое-то время становится помехой политическому развитию, если не подвергнется умелому совершенствованию с учетом новых условий, т.е. также зависит от субъективного фактора.

Вместе с тем в теории морали Локк занимает лояльную к установленной церкви позицию. Теологический волюнтаризм «разумного христианства» отличается от гоббсовского эгоизма сакральной направленностью, и это отделило Локка от его юного воспитанника А.Шефтсбери.

§4. Шефтсбери и Мандевиль. Virtuosi и коммерческое общество

В 1696 г. парламентом принят закон, отменяющий всякую предварительную цензуру. Англия немедленно была затоплена разлитым морем моралистической ли-

тературы: памфлетами, листовками, самодельными трактатами, умножилось число периодических изданий газет, журналов.

Профессионально наблюдательный и приметливый Даниэль Дефо в своем «Турне вокруг всего острова Великобритании», совершенного в годы правления королевы Анны, засвидетельствовал рост благополучия, деловой активности и в городе, и в деревне. Вкупе с политической стабильностью это навевало оптимизм. Ставшие популярными Аддисон и Стил в своих журналах «Зритель» (1709—1711) и «Болтун» (1711—1714) приобщают к культуре и хорошим манерам новых городских и старых сельских джентльменов.

Симфония Просвещения начинается. Партитура ее принадлежала в основном Локку. Ритм ее увертюры задали стихи Александра Поупа, ее мажорная тональность исходила из вышедшего в 1711 г. в Лондоне сочинения бывшего воспитанника Локка графа А. Шефтсбери «Характеры людей, нравов, мнений, времен и т.д.» (129; 264). Имя автора мало что говорило читателю, поскольку первое сочинение молодого философа «Исследование о добродетели...» было опубликовано в 1699 г. анонимно и, кажется, без ведома графа. Однако «Характеры...» очень скоро стали популярными на британских островах, а затем и в Европе — книга воссоздала форму диалога и отличалась вольным стилем философского дискурса.

В увертюре прозвучали и диссонансы. «Низкий и испорченный век» обличал в ярких памфлетах Джонатан Свифт. Прекраснодушного Шефтсбери сразу же начал критиковать и высмеивать Бернад Мандевиль, прославившийся парадоксалистом и циником.

Как это нередко бывает, истина оказалась дороже дружбы с учителем. В одном из писем Шефтсбери сетует, что Локк пошел по пути Гоббса и сделал идеи добродетели и самого Бога искусственными (неестественны-

ми), т.е. приобретенными (см.: 186). Это не означало, что Шефтсбери привержен теории врожденных идей. Врожденные чувства, внешние и внутренние.

Шефтсбери выступает против всех основных типов этических доктрин его времени. Он не приемлет «эгоистического человека» Гоббса, стремящегося к приятному (духовные удовольствия) и к полезному (чувственные удовольствия). Не по пути Шефтсбери и с рационалистами из Кембриджа, хотя он разделяет их симпатии к Платону и неоплатоникам. Моральные дистинкции даются не разумом, усматривающим прекрасную добродетель действий в соответствии с неизменной истинной природой вещей, а *моральным чувством*. Этика Локка была неприемлема Шефтсбери не только *искусственным* выведением понятий Бога и Добра из опыта, но и теологическим волюнтаризмом, выводящего стандарт добродетели из Божьего волеизъявления в виде заповедей и стимулирующим их выполнение обещанием вечного блаженства.

Что же такое человек? Преобладает ли в нем волчья природа или в нем сильней голубиное начало? На этот давний вопрос, утверждает Шефтсбери, нельзя ответить, рассматривая человеческую природу изолированно от универсума. «Элемент, часть не мыслима вне Целого. Для чего, с какой целью создано множество вещей и существ, какой цели они служат» («Inquiry Concerning Virtue or Merit. См.: 155.I, 169). Здесь реанимируется пренебрегаемая эмпириками целевая причина Аристотеля, но только для того, чтобы показать недостаточность чисто эмпирического подхода. Предстоит выяснение места в Целом будто бы неупорядоченных элементов и их предназначение с точки зрения Системы.

Мир – системен. Существует система растений и животных. Вместе с другими вещами они образуют глобальную систему. Но и сама Земля является частью некоей системы, то ли солнечной, то ли галактической, или же, наконец, просто планетарной системы.

Итак, существует Система всех вещей — универсальная Природа. Добро и зло можно рассматривать только в масштабе общей системы природы. Шефтсбери не смущает, что ему недоступен обзор всей вселенной. Из того, что он видит, он заключает, что то, что он не видит так же прекрасно, как и то, что он видит. Поэтому он смело заявляет, что ненормальность, нерегулярность, негармоничность, неправильность и вредоносность любых существ и их действий могут быть поняты и правильно оценены только в отношении к Целому. Такой подход правомочен и в познании человеческой природы. Предстоит при помощи «системного» подхода выяснить, какие у человека действительно добрые склонности, а какие злые (порочные) или неестественные. Ответ в принципе предсказуем: те, которые гармонируют с Целым, — добрые; не гармонирующие — злые (порочные).

Человек выделяется из других существ тем, что способен образовывать общие понятия вещей и не только внешних, но и понятия собственных действий, а также воздействий или аффектаций жалости, доброты, благодарности или их противоположностей. Все они становятся объектами рефлексии духа. Так посредством рефлексии над этими чувствами возникает новый род склонностей в отношении склонностей, которые уже проявились и стали объектами приязни и неприязни.

Описание механики этого процесса очень важно. Ведь все вроде бы идет по локковской схеме, но должно тем не менее прийти к другому результату.

Шефтсбери замечает, что в моральных или ментальных предметах все происходит как в обыкновенных вещах. Очертания, движения, цвета и пропорции этих последних, будучи представлены нашим глазам, необходимо вызывают чувство прекрасного или безобразного согласно с различными мерами, устройством и расположением отдельных частей. Так и в поведении и действиях, когда они представлены нашему познанию (то есть не непосред-

редственному восприятию, а рефлексии *М.А.*), они должны казаться различными, в зависимости от правильности или неправильности предметов. Здесь утверждается объективное происхождение наших оценок «обыкновенных вещей» и «моральных предметов».

Далее речь идет о духе, который является зрителем и слушателем других духов и не может обходиться при этом без глаз и ушей, так же как и при распознавании пропорций, различении звуков и при внимательном рассмотрении (сканировании) сантиментов или мыслей нашим духом. И дух не может избежать собственной цензуры. Он чувствует мягкость и твердость, согласованность и несогласованность в объектах, и находит бесчестие и честность, гармонию и диссонанс также реальными и истинными в них, как и в любых музыкальных фигурах или во внешних формах или репрезентации внешних чувственных вещей. И нельзя сдерживать наше восхищение и экстаз, или отвращение и презрение, воспринимая отношение одного к другому. Отсюда вывод — отрицание общего и естественного чувства возвышенного и прекрасного в вещах есть необъяснимое упорство или притворство. Важно заметить, что у Шефтсбери добродетельные качества являются модусами возвышенного и прекрасного.

И тут у Шефтсбери происходит раздвоение духа, совсем как у Локка. В анализ анатомии духа вводится сердце. Оно дает оценку содержимому духа, принимая участие в его деятельности. Сердце видит различие между красотой и миловидностью, между одним сердцем и другим, одним складом склонности, одним поведением, одним сантиментом и другими и соответственно одобрит то, что честно, и не одобрит то, что бесчестно и порочно. Сердце должно прямо и громко провозгласить и приветствовать справедливое и праведное и осудить противоположное. Если же оно развращено, то оно будет восхвалять зло и хулить достойное и доброе.

Итак, у нас есть орган, который может различать доброе и злое и реагировать на них, одобряя или не одобряя объекты рефлексии. Хотя сердце впоследствии исчезает из анатомического атласа души как орган морального чувства, тем не менее все необходимое для описания природного формального принципа положительной и отрицательной оценки морального добра и зла найдено. Без этой рефлексивной способности существо, одаренное многими добрыми качествами и склонностями, такими как любовь к своему роду, мужество, благодарность и жалость, оказывается непричастным к добродетели и чувству правды и неправды, справедливости и несправедливости — к моральному чувству.

Последнее руководствуется не критериями «истинно-ложно», но лишь личным предпочтением. Можно обладать знанием вещей, но не различать в них добродетель и порок. Из внешних физических качеств объектов этим внутренним чувством (рефлексией) извлекается их эстетический и моральный смысл (оценка), который выражает отношение элемента к Целому.

Но если добродетель ориентирована на благополучие Целого, на гармонию с ним, то является ли она самодостаточной в том случае, если субъект в своем служении обществу не получает никакой личной выгоды. Шефтсбери поддерживает традицию стоиков, полагавших, что морального удовлетворения вполне достаточно, не взирая на отсутствие религиозной санкции. Но Шефтсбери не может закрывать глаза на распространенность в разумных существах частнособственнических инстинктов или склонностей.

Тут возникает педагогическая и воспитательная задача гармонизации склонностей человека для приведения человеческой природы в соответствие с совершенством космоса. У воспитанных и добродетельных джентльменов — *virtuosi* возвышенные эстетические вкусы и безупречная мораль подчиняют сугубо эгоистические импуль-

сы и приобщают индивида к благородному служению обществу, и в этом виртуозы готовы пренебречь собственными удобствами и даже безопасностью, в чем впоследствии усомнился «подпольный парадоксалист» Б.Мандевиль (см. ниже).

Но не всем дано такое счастье и нередко (нельзя не признать) своекорыстие занимает господствующее положение в душе человека и тогда моральные поступки и честность представляются ему злом, а добро — извращением, — в этом несчастном существе (быть дурным или порочным то же, что быть скверным и несчастным) (155.I, 186) природа перевернута с ног на голову. Но этого не должно быть, ибо является злостным нарушением замысла Творца, и Шефтсбери начинает дрейф от сущего к должному. Он выясняет условия счастья или удовлетворенности разумного существа. Это наличие естественных склонностей, таких как любовь, самоуважение, добрая воля и симпатия к себе подобным (см.: 155.I, 181). Доставляемые ими наслаждения духа вообще неизмеримо выше чувственных радостей, ибо являются подлинно естественными склонностями — основа прочного и несомненного счастья.

Счастье и благо добродетели достигается противоположными эффектами других добродетелей, гармонирующими с природой. Шефтсбери предлагает подсчитать все эти данные и получить путем сложения и вычитания общую сумму или общую величину счастья, что позволит увидеть прибавилось оно или уменьшилось. Ясно, что если бы не было никаких вычетов в нашей моральной арифметике (одно из первых упоминаний нравственной калькуляции!) общий итог был бы неизмеримо большим.

Поскольку калькулируются «результаты» работы чувств, то Шефтсбери озабочен тем, чтобы как-то «снять» или минимизировать их субъективный характер. Он объявляет калькуляцию вполне достоверной. В ней нельзя усомниться, как и в том, что происходит у нас внутри, воспроизводится декартовский довод. Наши склонности вполне объектив-

ны, как и внешние объекты, независимо от того, представляются они нам реальными или иллюзорными, спим мы или бодрствуем. В этом жизненном сне наши доказательства имеют ту же силу: наше равновесие и устройство остаются доброкачественными и наши обязанности перед добродетелью во всех отношениях остаются неизменными (см.: 155.I, 187). Неизменны предпочтительность духовных удовольствий перед вульгарно чувственными. Неизменен идеал целостной гармонии духа и тех страстей, которые образуют характер или душу, от которых непосредственно зависит счастье или несчастье индивида. Эта платоническая идея совершенной человеческой природы в сочетании с идеей мудрого и доброжелательного Творца будет развиваться последователем Шефтсбери Ф.Хатчесоном.

Первая работа Шефтсбери, если не считать введения к проповедям Уичкота, главы кембриджских платоников, эскизно намечает основные параметры оптимистического понимания Космоса как великолепной рамы человеческого мира — микрокосма и их гармонии.

В весьма сложном по содержанию диалоге «Моралист» Шефтсбери сопоставляет различные подходы к основным этическим и эстетическим проблемам и категориям.

Вопросом вопросов является смысл стремления к добродетели. Ради чего должно стремиться к добродетели, ради нее самой или из-за обещанной награды? Один из участников беседы замечает, что если грядущая жизнь воздвигается на развалинах добродетели, то религия, в частности христианская, опрокидывается, а ее величайший принцип любви отбрасывается на произвол судьбы, ведь награды и наказания становятся основными побуждениями, принуждающими людей исполнять свой долг.

Между тем добродетель самодостаточна и гармонирует с упорядоченным единством Вселенной. Но всегда ли человек в своей индивидуальной природе гармонирует с целым? Сущее оппонирует должному. Жизненные

обстоятельства зачастую вызывают дисгармонию, от чего проистекают все беды индивида и все зло. Подчинение интересов Целого интересам малых частиц ведет к разрушению благоустроенного строения мира (129, 145).

Так как направление поиска Шефтсбери — *должное*, противопоставленное актуальным и достаточно распространенным дисгармониям человеческих способностей, он постоянно призывает сохранять идеальный оптимум строения человеческого духа. Это достигается неустанным стремлением к равновесию страстей, что не менее важно, чем равновесие сил в политике, коммерции, собственности, к чему призывал автор «Океании» Гаррингтон, задача, которая Шефтсбери казалась не такой уж невыполнимой, поскольку он уже не воспринимал колдовращения жизни так драматично, как участники и очевидцы революционных событий.

Итак, микрокосмическая задача гармонизации ума, чувств, души и страстей — путь к добродетели. Но ее можно решить только в обществе. Шефтсбери не может принять гипотезу о войне всех против всех в естественном состоянии. Если человек мог обходиться без общества и в общество его загнали силой, против его воли, то естественное состояние будет мало чем отличаться от общественного. Неуживчивость человека действительно превращает естественное состояние в войну всех против всех. Но нужно ли противопоставлять эти два состояния друг другу? Не удовлетвориться ли формулой Аристотеля: человек — животное общественное?

Что же называть естественным состоянием? Это, считает Шефтсбери, ни в коей мере не первобытное состояние, так как оно не могло бы долго продолжаться, человеческий род не выдержал бы такой жизни. Но это состояние нельзя назвать и общественным. Люди были дикие, но жили не отдельно друг от друга — вот каково было их естественное состояние. Не будь товарищества и общежительности эти особи не смогли бы выжить. Био-

логическая несостоятельность человека, слабость и хрупкость человеческого тела (опыт Шефтсбери по этой части был весьма специфичным, возможно, он судил о физических качествах человека интроспективно), долгое и беспомощное состояние младенцев требует продолжительного ухода и обеспечения. Все это противопоставляется унижительной для человека гипотезе Гоббса. Шефтсбери протестует против абстрактного подхода к человеку, представлений человеческого общества в виде чудовищных драконов и левиафанов и всяких пожирателей и поглотителей. Слова «человек человеку — волк» унижительны для человека и для волка, ибо волк относится к волку по-доброму и с любовью. Шефтсбери демонстрирует свое превосходство в знании зоологии, но, увы, проигрывает Гоббсу в знании общественной жизни. Его подход абстрактен и ориентирован на *должное*, ценностную идеализацию.

Абстракция Шефтсбери избавлена от грубых эмпирических подробностей. Он исходит из идеально гармоничного целого — Макрокосма. Смысл Целого кроется в нем самом, а не в его элементах. В принципе и микрокосм — человеческая природа — прозрачен и исчерпаем познанием до дна. Нет ничего в человеке, что нельзя было бы познать, установить и описать.

Для номиналиста Гоббса целое вторично и составлено из частей. Образование Целого — умственная операция и сводится к сложению единиц, поэтому Целое есть простая сумма единиц. Целым «может называться только то, что постигнуто нами, как состоящее из частей и поддающееся разделению на части» (46.I, 142-143). Напротив, Шефтсбери в духе кембриджских платоников полагает, что план и замысел Целого предшествует осуществлению его в частностях.

Гоббс, начиная с единичного человека и устанавливая в нем приоритет частного интереса, констатирует и преобладание частных мотивов в обществе в целом. Общественные интересы сталкиваются с частными ин-

тересами, но в большинстве случаев люди отдают предпочтение своим интересам, ибо страсти людей бывают обычно сильнее их разума. Общие интересы выигрывают там, где они органично переплетены с частными. Такова диспозиция частного и общественного по Гоббсу.

Что может ей противопоставить Шефтсбери? В действительности — ничего — факты за Гоббса. Но потенциально кое-что можно сделать. Для этого нужно оспорить природное соотношение разума и страстей. Шефтсбери использует этот шанс, вкладывая в уста одного из участников диалога «Моралисты» оду воздержанности, помогающую общественному интересу одолеть частную корысть. Наконец, страсти можно окультурить и сделать невозможными их brutальные и турбулентные эксцессы.

К выполнению этой задачи и приступает Шефтсбери, начиная «сборку» нового оптимального механизма духовного устройства человека. Этот механизм должен быть настроен в унисон с гармонией Макрокосма, в коем царит в небесах и на земле порядок и совершенство.

Конструирование идеальной природы человека по-новому ставит вопрос о фактической деформации его конституции. Досконально ли мы знаем реального человека? Не принимаем ли мы сиюминутное за постоянное, ведь нельзя признать нормальным нынешнее предпочтение порока добродетели, ибо это переворачивает весь мировой порядок и упраздняет высшую мудрость.

Пристальное исследование человеческих способностей позволяет Шефтсбери открыть внутренние чувства, которыми дотоле пренебрегали. Главные среди них чувство прекрасного и моральное чувство. Они немедленно реагируют на изящество и гармонию и отличают превосходное и приятное по форме, уравновешенное и восхитительное от бесформенного и безобразного, жалкого, ненавистного и презренного. Это распознавание идет от природы и только от нее (см.: 129, 219).

Что касается действий, поступков и поведения — что в них низко, а что достойно, что красиво, а что безобразно, — все это оценивается положительно или отрицательно, как приличествующее и подобающее, и наоборот.

Как же быть с общеизвестным обвинением — все изящное и угловатое, все приличное и неприличное, приятное и неприятное, всякий порок и добродетель, честь и стыд, — все это основано только на мнении и ни на чем больше. Словом: о вкусах не спорят... Ответ таков: Бесконечно разнообразие мнений о красоте и добродетели, но за этим стоит красота как таковая, справедливость как таковая, добродетель как таковая. После такого «силового» утверждения платоновских идей, как объективных факторов, Шефтсбери вызывает к психологической очевидности — все люди понимают, что есть нечто почетное и есть бесчестие, есть гнусное и есть превосходное. Не важно, к чему они относят все это, не важно, насколько они при этом ошибаются, потому что это не мешает мне чувствовать себя удовлетворенным — тем, что есть на свете такая вещь и что все признают ее, что она существует, будучи вложена в нас природой, что уразумение ее естественно и что никакое искусство и ничто, идущее вразрез с природой, не разрушит ее и не вырвет с корнем (129, 223).

Ум должен контролировать чувства, прельщение богатством, славой, чувственными утехами приводит к рабской, низменной жизни. Только воздержание, умеренность возвращает нам свободу. Наша свобода от страстей и низменных интересов соединяет нас с благим строем Всебытия, мы гармонично сливаемся с природой и живем в согласии с Богом и людьми.

Итак, мы стоим перед выбором добродетели или порока. Нужно хорошо взвесить и обсудить, где можно иметь наибольший выигрыш, а где совершить наиболее выгодный обмен, потому что всякая вещь в мире движется вперед благодаря обмену (129,234). Еще одна странность платонического космоса Шефтсбери. Гармония в

нем достигается средствами и методами коммерческого общества. Так что не зазорно и поторговаться о наилучших условиях сделки. Шефтсбери предлагает посчитать, что чего стоит. Статьи духовной экономики начинаются с ума. Сколько стоит ум? Насколько можно расщедриться, платя за него? И какова его справедливая цена? Какую-то цену я должен уплатить за независимость, какую-то за характер — иначе нельзя. Есть какая-то ценность в том, что мы называем достоинством, мужественностью и т.п. Благонравные наклонности, великодушные мысли, распорядительный рассудок — все это превосходные владения, с которыми нельзя легкомысленно расставаться. Нужно хорошенько поразмыслить, что мы получаем взамен.

Итак, контролирующую роль должен осуществлять хорошо натренированный разум, но он должен иметь в своем распоряжении меру и правило. Кто их даст? Платоновские идеи? Благожелательный Творец? Может быть, то и другое. Иногда Шефтсбери говорит, что это правящее начало вселенной. Трудно сказать что-то более определенное. Произведения Шефтсбери многозначны, но то идейное богатство, которое он опрокидывает на читателя, зачастую напоминает лабиринт, в котором множество входов и выходов в отличие от создания Дедала.

Поэтический памятник, воздвигнутый Александром Поупом Шефтсбери в поэме «Опыт о человеке» (1733—34) (101), вполне адекватен философу, прожившему жизнь в виртуальном мире литературы.

Расходясь с Локком в метафизических вопросах, Шефтсбери усвоил от своего воспитателя политическую философию, которая впоследствии станет называться либерализмом. Вот политическая характеристика тех, «кто научился восхищаться могуществом тирании как силой божественной и священной»... «Общественное Благо, если судить по их пониманию вещей, отнюдь не мера или правило, которым руководствуется правящее начало все-

ленной и правящее начало государства. У них едва ли есть представление о благом и справедливом — иное по сравнению с тем представлением, которое предписано произволом и властью (меткий удар по бесхребетному сервильизму всех времен и народов! — *М.А.*). Всемогушество, думают они, не было бы всемогушеством, если бы по своему благоусмотрению не могло обходиться без законов справедливости и не могло менять по своему благорассуждению меру моральной добропорядочности...» (129, 303-304). «Что касается нас, британцев, — продолжает Шефтсбери, — то, хвала небу, у нас есть лучшее понятие о государственном правлении — понятие, переданное нам нашими предками. У нас есть понятие ответственности и конституции и понятие об устройстве законодательной и исполнительной власти. Мы в этих вещах знаем вес и меру и можем справедливо рассуждать о равновесии власти и собственности» (129, 304). Тут ясно проявлены усвоенные уроки Гаррингтона и Локка. Причем усвоенные настолько глубоко, что они представляются автору «Характеров...» (129, 264), откуда взяты эти пассажи, аксиомами, сравнимыми по очевидности с аксиомами математики.

Данная оценка исторического опыта Англии порождает тяжелую проблему случайного или необходимого появления этого прецедента. Что обеспечило Англии такое политическое счастье или удачу? Тот же вопрос встанет позже и перед Юмом, когда он начнет писать Историю Англии. Подход Шефтсбери, подход платоника, однако, в корне противоположен. Ведь виртуозный лорд вместе с кембриджскими рационалистами считал, что вера, справедливость, добропорядочность должны были существовать в естественном состоянии — или же их не могло быть вообще. «Гражданский союз или содружество никогда не могли бы поступать правильно или неправильно, не будь уже заранее (понятий. — *М.А.*) правильного или неправильного» (129, 305). Обязательность существует

ДО обязательства, но здесь обоснована только возможность следования извечно правильному и обязательному и нет ответа, почему в Англии актуализировалась эта возможность, а в других странах нет. Если не считать ответом два слова — «хвала небу».

Еще при жизни Шефтсбери в 1705 г. в Лондоне появляется стихотворный памфлет «Возроптавший улей, или мошенники, ставшие честными», получивший известность как «Басня о пчелах». Его автором был врач Бернард Мандевиль, голландец, практиковавший в Лондоне, в новом издании 1714 г., помимо пространных комментариев, приложен Трактат «Исследование о происхождении моральной добродетели». Наконец, в издании 1723 г. добавлен «Опыт о благотворительности и благотворительных школах» и «Исследование о природе общества» (см.: 112, 204).

Скандальная популярность памфлета росла. Автор — отъявленный гоббист, т.е. отъявленный циник. Само название «Возроптавший улей или мошенники, ставшие честными», шокировало добропорядочных людей. Парадоксальна и мораль басни: оставьте жалобы на воровство и мошенничество, только глупцы стремятся сделать великий улей честным. Не иметь больших пороков — пустая утопия. Обман, роскошь и тщеславие должны существовать, ибо мы получаем от них выгоды. Здесь впервые применен, как принято сейчас выражаться, макроэкономический подход. Положительный социальный результат оправдывает прегрешения против морали на уровне отдельных индивидов.

В комментариях, в «Исследовании о происхождении моральной добродетели», так же как и в завершающих книгу «Исследовании о природе общества», Мандевиль сознательно противопоставляет свой реалистический анализ человеческой природы многочисленным авторам, которые учат людей, какими они должны быть, и которым в голову не приходит сказать людям, какими они являются в действительности. Среди них в «Исследовании о

природе общества» впрямую назван Шефтсбери и ему ставится в вину мнение « будто люди могут быть от природы добродетельными без каких-либо усилий со своей стороны или насилия над собой» (83, 290). Этот благородный писатель, продолжает Мандевиль, воображает, что так как человек создан для общества, то он должен родиться с чувством любви к тому целому, частью которого он является, и от рождения обладать предрасположенностью к тому, чтобы стремиться к его благосостоянию... (там же). Я признаю, что его понятия великодушны и утонченны; они представляют собой величайшую похвалу человеческому роду... Как жаль, что они не соответствуют действительности (83, 291).

Мало того. Профессионально бесцеремонный врач указывает на личные мотивы и обстоятельства, приведшие Шефтсбери к идеализации человеческой природы. Его диагноз точен и нелюбезен. «Вполне возможно, что лицо, получившее образование под руководством какого-либо великого философа, который был тихим и добродушным, а также способным наставником, может в таких счастливых обстоятельствах составлять хорошее мнение о своем внутреннем состоянии, чем оно того действительно заслуживает, и считает себя добродетельным, потому что его аффекты бездействуют и никак себя не проявляют. Он может составить прекрасные понятия об общественных добродетелях и о презрении к смерти, очень хорошо писать о них в своем кабинете и красноречиво говорить о них в обществе, но вы никогда не увидите его сражающимся за свою страну или работающим для того, чтобы восполнить какие-либо потери, понесенные страной» (83, 297).

Безмятежное житье «оранжерейных мудрецов» возмуцало пролетариев умственного труда, не доверявших спекулятивным плодам утонченного досуга «виртуози». Между тем основная масса людей чтобы жить — действует. Голод, жажда и нагота вот первые тираны, которые

заставляют нас работать. За ними следуют наши великие патроны, покровительствующие развитию всех искусств и наук, ремесел, профессий и занятий, — гордость, лень, чувственность и непостоянство, в то время как великие надсмотрщики — нужда, скупость, зависть, честолюбие, каждый в той сфере, которая ему принадлежит, принуждают членов общества трудиться и заставляют всех их с охотой подчиняться тяжести и нудности их положения; короли и принцы не являются исключением (83, 327). Таков ответ живущего своим трудом плебея — прекраснородному патрицию.

Мандевиль не склонен преувеличивать общественное начало в человеческой природе, но и не считает человека асоциальным, драчливым существом, которое насильственно загнали в стойло государственности. Напротив, человек — существо боязливое, не хищное, любит мир и спокойствие и вообще бы не дрался, если бы его никто не трогал. Этой склонности избегать борьбы и отвращению к беспокойству мы обязаны всем разнообразным способам и формам правления, первой из которых, считает Мандевиль, была монархия.

Человек начинает жить в обществе либо покоренный превосходящей силой, либо выведенный из дикого состояния убеждением. Общество зиждется на принуждении в различных формах. Тут и экономическое и внеэкономическое принуждение. Оно тем более необходимо, поскольку у человека общественного та же личная мотивация, что и у дикаря. Грешный человек, пока он не пользуется своими органами чувств, не может поступать, имея в виду какую-либо иную цель, кроме своего личного удовольствия. «Между волей и удовольствием нет разницы, и каждое движение, совершенное вопреки им, должно быть неестественным и конвульсивным. Но обстоятельства совместной, социальной жизни заставляют нас поступать неестественно. Однако наши мысли свободны и ничем не управляются и потому мы не можем быть

общительными существами без лицемерия» (83, 311). Без этого никакое цивилизованное общение было бы невозможно, добавляет Мандевиль.

Описание деловой и трудовой активности, побуждаемой частным интересом, рост занятости, стимулируемый тщеславием, прихотями, модой, данное Мандевилем, — классическая картина коммерческого общества и первый набросок портрета «экономического человека». Его вывод и оценки макросоциального значения добродетели и порока породили легионы критиков и поклонников и, казалось, дали окончательный перевес реалистическим писателям, социологам и моралистам в их споре со служителями Идеала и Должного.

Итогом развития философской антропологии в Англии XVII века стало образование нескольких версий человеческой природы. В них получили выражения различное понимание и оценки грандиозных событий революции и гражданской войны и роли в них человеческого фактора. Философские позиции, с которых производился анализ, определились еще до социального катаклизма — эмпиризм и рационализм (Бэкон и Герберт). Несмотря на начавшийся процесс секуляризации, еще силен был импульс религиозно-идеологического момента, во многом определявшего исходную позицию мыслителя и влиявшего на результаты исследования. Вместе с тем успехи естествознания делали все более влиятельными его методы в антропологии. Их полному господству противостояли деистический и теистический креационизм с их доктринами метафизической свободы и свободы воли, направленных против механического детерминизма.

Сердцевиной философской антропологии стала этика, а также ее метафизические основания, где ключевой проблемой была идея естественного права. Именно отношение к ней и ее интерпретации разделяло этические теории «эгоизма» (Гоббс), рационализма (Кедворт, Кумберленд), теологического волюнтаризма (Локк) и теории морального чувства (Шефтсбери).

В начале XVIII столетия ближайшая соседка Англии Шотландия оказалась перед выбором: вступить на путь социально-экономических и политических реформ или законсервировать архаичные порядки. Выбрав реформы и покончив с изоляционизмом, Шотландия получила возможность не только экономического, но и культурного развития. Возникшая в университетах Шотландии «светская» философия также оказалась перед выбором философских и методологических парадигм, которые ей предстояло развивать в свете опыта глубоких социальных преобразований, начавшихся в стране.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ФРЕНСИС ХАТЧЕСОН – ПЕРВЫЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬ И ФИЛОСОФ ШОТЛАНДИИ

§1. Шотландское чудо. Ф.Хатчесон и культурное преобразование страны

В 1707 году на острове Великобритания произошло историческое событие — была подписана Уния между Англией и Шотландией. Уния лишала Шотландию собственного парламента, но обеспечивала ей представительство в британской палате лордов и палате общин. За Шотландией сохранялась собственная судебная власть и национальная церковь, нетерпимость которой была ограничена законом.

Шотландия считалась одной из наиболее отсталых окраин Европы и спустя два десятилетия ее экономика, особенно сельское хозяйство, все еще считалась безнадежно отсталой. Но в последующие годы положение резко изменилось. Землевладельцы ввели более благоприятные условия аренды земли и сами начали внедрять передовые методы в агрокультуре. Объединение торговых систем Англии и Шотландии привело к стремительному росту портовых городов страны, в первую очередь Глазго, ставшим мировым центром табачной торговли. Оживает легкая промышленность, дорожное строительство, мостостроение и т.д. и в середине столетия, после провала якобитской авантюрной попытки «отложиться» в 1745—46 гг. и упразднения архаичной клановой системы «горной области», начинается впечатляющий скачок (113,432–471;

165; 194; 199; 262). Культурный подъем стартовал чуть раньше (161; 170). Большую роль в этом процессе сыграли шотландские университеты. Уже во второй трети XVIII столетия они становятся весьма популярными в Европе и по причине относительной дешевизны обучения, и благодаря сильному преподавательскому составу и прогрессивным учебным программам (30, 285; 58). Но не только университетами славилась Шотландия. В различных областях культуры нарождается блестящая плеяда журналистов, литераторов, философов, экономистов, изобретателей. Древнюю столицу Шотландии Эдинбург называют северными Афинами, а период впечатляющего расцвета науки и литературы – веком Перикла. Имена Д.Юма, А.Смита, Д.Уатта, чуть позже Р.Бернса, В.Скотта прославили на весь мир глухую окраину Европы (54; 70).

А все началось со скромного профессора университета Глазго Фрэнсиса Хатчесона. В 1725 г. молодой руководитель дублинской семинарии, выученик Университета Глазго, анонимно опубликовал в Дублине несколько статей с критикой Мандевилля и в том же году в Лондоне – два Трактата под традиционно пространством названием: «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах, в которых принципы покойного графа Шефтсбери объяснены и защищаются против автора басни о пчелах, а идеи морального добра и зла устанавливаются согласно суждениям древних моралистов с попыткой ввести математическую калькуляцию в предмет нравственности». В конце двадцатых годов выходят еще два Трактата Эссе об аффектах и Иллюстрации (к теории) морального чувства. Эти произведения и доставили Хатчесону известность. Они неоднократно переиздавались и были переведены на немецкий и французский языки. В 1729 г. автор Трактатов получает приглашение занять кафедру профессора моральной философии в Университете Глазго и в следующем году, прочтя инаугурационную лекцию *De Naturali Hominum Socialitate*,

начинает свою педагогическую деятельность, которая по отзывам некоторых современников затмила его научные достижения. Манера чтения лекций нового профессора отличалась от общепринятой. Он первым в Шотландии начал читать курс не на мертвой латыни, а на литературном английском языке, что было немаловажно для студентов шотландцев и ирландцев – составлявших основной контингент и старавшихся избавиться от провинциальных диалектизмов. Читая лекцию, Хатчесон сходил с кафедры и расхаживал по аудитории. По свидетельству слушателей речь его была увлекательна и красочна, непринужденна и одушевлена глубоким чувством. Росту популярности профессора моральной философии служили и его публичные лекции по воскресеньям, в которых проблемы нравственности рассматривались вне теологических догм. Кальвинистские догмы о всеобщей греховности и погибели, о спасении через одну только веру становились странно нереальными (9; 65; также 126). Это живое свидетельство того, что популярный профессор разработал иную, альтернативную концепцию человеческой природы.

Пафос просветителя звучал в этих проповедях. Суровая шотландская пресвитерианская церковь была шокирована духом терпимости и либерализма, насаждаемым профессором, и его пытались обвинить в распространении «ложных и опасных доктрин», а именно в утверждении, что норма морального добра заключается в желании счастья ближним и что возможно знание добра и зла независимо от знания Бога.

К этому Хатчесон был готов. В ранней молодости его дебют в качестве священника был неудачен по той же причине. Прихожане были недовольны проповедью христианской любви, они привыкли, чтобы проповедник принимал их до нутра красочными описаниями грядущих мук, ожидавших грешников в аду. Но времена меняются и судилище так и не состоялось, а проповедь добра среди нового поколения нашла горячий отклик.

Свою научную карьеру Хатчесон начал, как уже говорилось, двумя Трактатами, посвященными защите и развитию взглядов графа Шефтсбери и критике Б.Мандевилля. Эти трактаты знаменуют «подключение» новых научных сил в Шотландии к философским проблемам, волновавшим добрую старую Англию в революционный и постреволюционный период.

§2. Хатчесон-теоретик. I и II Трактаты двадцатых годов

Побасенки новоявленных гоббистов, по мнению многих и в том числе Хатчесона, унижали достоинство человека. Он верил в благотворность перемен в Шотландии, в первую очередь для духовной жизни страны, и надеялся, что вульгарные ценности коммерческого общества не смогут омрачить высокие идеалы Просвещения, к которым получила шанс приобщиться Шотландия. Но нельзя оставаться сторонним наблюдателем в это судьбоносное время. Хатчесон берется за перо и пишет два программных для его творчества Трактата. Их задачей и ответом Мандевиллю и гоббистам будет «правильное познание человеческой природы, ее различных способностей (или сил — power, термин, употребляемый Локком. — М.А.) и склонностей (или диспозиций, предрасположений — disposition. — М.А.), что составляет самый важный раздел философии. «Правильное познание» защищает взгляд Шефтсбери на человека как *virtuosus* — тонко и изящно образованного, истинного джентльмена, ценителя искусства и гения, что предполагает совсем иной, нежели у гоббистов, образ человека, иное представление о его духовной конституции. Такой взгляд противопоставлен не только аскетичному пуританизму, но и гоббистскому редуционизму внутреннего многообразия склонностей и мотиваций поведения человека к личному интересу, эго-

108

истическому удовольствию. Это была моралистическая критика прототипа, еще не родившегося «экономического человека».

Задача Хатчесона состояла, в первую очередь, в утверждении более широкого взгляда на духовную конституцию человека, причем он не собирался приписывать человеку рафинированный эстетизм. Его цель — показать наличие у человека здорового эстетического внутреннего чувства, которое в своей актуализации автономно и независимо от соображений пользы.

Цель второго Трактата — опровержение этической доктрины эгоизма как основы и критерия нравственных оценок и противопоставление ей развернутой концепции нравственных чувств, опирающуюся на наброски теории морального чувства у Шефтсбери (270).

Такова позитивная и негативная программа первых Трактатов Хатчесона, программа реабилитации достоинства человеческой природы.

Первый «Трактат О красоте, порядке, гармонии, целесообразности» открывается некоторыми определениями, призванными ввести понятия внутренних чувств, отличных от внешних ощущений. Но те и другие рассматриваются не как средство познания, а как феномены, вызывающие сами по себе у субъекта различные удовольствия или неудовольствия. Некоторые из них приятны, многие неприятны и все это «без знания того, какую пользу или вред может принести дальнейшее использование таких предметов. И даже самое точное знание этих вещей не изменит ни удовольствия, ни неудовольствия восприятия» (120, 54).

Признание удовольствия-неудовольствия по поводу восприятия тех или иных идей натуралистическими феноменами ментальной жизни, с одной стороны, означает принятие локковской познавательной схемы и ее терминов, но, с другой стороны, открывает новую сферу, которую можно было бы назвать ценностной или аксиологи-

ческой, поскольку удовольствие-неудовольствие понималось субъективно, как отношение, или положительная — отрицательная оценка — реакция субъекта. При этом разум или рассудок не принимает участия в этих некогнитивных операциях духа, поскольку воспринимается не объект, а отношение человека к нему в виде эстетического или морального чувства.

Так что, как не раз бывало в истории философии, проблемы осознавались и разбирались, но дисциплина, их охватывающая, не имела названия. Термин эстетика появился в середине XVIII века, но долго еще не мог обрести права гражданства (см.: 226; 228). В британской традиции бытовал термин «критицизм».

Исследование механизма операций внутреннего чувства Хатчесон проводит на основе локковского деления на первичные и вторичные качества, а главное — использует локковское понимание рефлексии, как второго источника простых идей. Рефлексия доставляет оригинальные чувственные идеи (Локк даже называет рефлексию внутренним чувством и поясняет, что рассматривает внутреннюю деятельность духа как содержащую «не только действия ума по отношению к своим идеям, но и возбуждаемые иногда идеями своего рода аффекты, каковы, например, удовлетворение или неудовольствие, возникающие от какой-нибудь мысли» (78.I, 156). Чувственное восприятие — формальная способность и не имеет изначального содержания — врожденных идей. Внутренние чувства оригинальны и, как и внешние чувства, доставляют простые идеи. Удовольствие от этих идей, или иная их оценка (реакция), не зависит от знания принципов, пропорций, причин, т.е. они некогнитивны. Не влияют на их возникновение соображения выгоды или вреда в этой и будущей жизни (Гоббс определял прекрасное как «совокупность тех свойств какого-нибудь предмета, которые дают нам основание ожидать от него блага... Прекрасное есть признак будущего блага» (46.I, 240).

Оригинальное чувство красоты и моральное чувство не создаются воспитанием и образованием, их можно только улучшить или усовершенствовать в какой-то степени. Так отсутствие музыкального слуха невосполнимо искусственными мерами. В отличие от музыкального слуха внутренние чувства укоренены в конституции человеческого духа как всеобщее качество или элемент.

Этот важнейший постулат чреват для Хатчесона многими затруднениями. Ведь, заговорив о внутренних чувствах как природных элементах конституции человека, он должен убедиться, действительно ли субъективное чувство красоты оказывается всеобщим; удостовериться в этом куда труднее, чем в случае внешних чувств. Существование внешних чувств всем известно и они — «наглядны», тогда как о внутренних чувствах до сей поры мало кто знал. Но это еще не все. Требуется объективный источник красоты, актуализирующий восприятие внутреннего чувства. Если следовать локковской гносеологии, то им могут быть первичные качества вещей. Но в таком случае может показаться, что внешние чувства, дающие материал внутреннему чувству, информативны и красота отождествляется с истиной. К тому же выводу приводит и способность воспринимать «интеллектуальную» красоту теорем или всеобщих истин в общих причинах и в некоторых широких принципах действия (120, 58).

Вместе с тем Хатчесон подчеркивает, что идеи красоты и гармонии возбуждаются в результате нашего восприятия какого-либо первичного качества и имеют отношение к фигуре и времени. И все же, если бы не существовало субъекта, обладающего чувством прекрасного, настроенного на созерцание красоты в предметах, как их можно было бы называть прекрасными.

Исходя из этого Хатчесон различает абсолютную красоту: творения природы, искусственные формы, фигуры, теоремы и сравнительную или относительную красоту, красоту подражаний, подобий. Под абсолютной красотой

не следует понимать объективно существующую красоту. Всякая красота относительна для чувства какого-либо духа, ее воспринимающего (см.: 120, 79). Но это значит, что оценка вещи, явления как прекрасного содержит субъект-объектное отношение, в котором активен субъект, но и объект должен содержать что-то, позволяющее оценить его в качестве прекрасного.

Первозданная или абсолютная красота имеет общую основу или причину, порождающую идеи красоты у людей. Секрет красоты заключается в соединении разнообразного. Единство в разнообразии и порождает идею красоты, где бы мы его не восприняли. Этот принцип позволяет выявлять количественные характеристики идеи красоты. Так в геометрических телах эйкосиэдр превосходит додекаэдр, а этот последний — октаэдр, который все же прекраснее куба; и этот, в свою очередь, превосходит правильную пирамиду. Очевидно, причиной этого является большее разнообразие при равном единообразии (119, 64). С последним примером могут согласиться мусульмане, для них Кааба прекраснее пирамиды Хеопса, но едва ли по математическим параметрам.

Абсолютной красотой наслаждаются и астрономы, наблюдая различные фазы, аспекты и положения планет относительно друг друга. Но и вторичные качества могут произвести то же впечатление на воспринимающий дух, когда часть поверхности нашего земного шара, окрашенная в очень приятный, неброский цвет (яркие цвета — признак легкомыслия и ветрености, замечает в другом месте Хатчесон), прекрасно разнообразится различными оттенками света и тени в зависимости от различного положения форм ее поверхности, в горах, долинах, холмах и открытых равнинах, которые по-разному наклонены к великому светилу!

То же чувство возникает при созерцании разнообразия растений и животных, которые проявляют единообразие в видах, способе их роста и размножении. Хатчесон

отмечает также разнообразие и в природе жидкостей. В - первозданную красоту включается и гармония или красота звучаний. Тут нам доставляют особое удовольствие не только созвучия, но и, странным образом, диссонансы, освежая наш слух разнообразием.

Впечатление абсолютной, т.е. безотносительной, красоты, переживаемое внутренним чувством, непосредственно причинено объективным свойством единства в разнообразии, высшая основа которого кроется в Происхождении единства, тайна которого пока не раскрывается автором Трактата.

Что касается критицизма (термин художественного вкуса), т.е. оценки и анализа произведений искусства, то здесь Хатчесон действительно осуществил прорыв, пробил брешь, в, казалось бы, неприступной крепости нормативистской эстетики классицизма, установившей незыблемые для цивилизованных людей правила и нормы вкуса. Вот этот дерзостный пассаж: «...Возможно огромное разнообразие пропорций и различные виды единообразия..., которое мы наблюдаем у разных *народов* в архитектуре, цветоводстве и тому подобных искусствах... Китайские или персидские строения не похожи на греческие и римские, и все же у первых наблюдается свое единообразие различных частей в отношении друг друга и целого, так же как и последних (119, 78). Подобным образом «реабilitируется» красота зданий романского стиля и готика и «даже (sic! — М.А.) индийские строения» (см.: 120, 107).

Анализируя относительную или сравнительную красоту, Хатчесон указывает на то, что относительной она является в том случае, когда ее можно ожидать в предмете, рассматриваемом как подражание какому-то оригиналу. Греки называли это мимезисом — подражанием. Чтобы почувствовать эту красоту, требуется правдоподобие, дабы мы могли представить себе сходство; именно благодаря сходству делаются прекрасными сравнения, метафоры, аллегории, независимо от того, обладает ли красотой предмет или вещь.

В последнем параграфе IV раздела проясняется замысел Хатчесона, который был нацелен на разрешение противоречия между субъективной природой эстетического, так же как и всякого другого чувства и объективной материей, дающей содержание чувственных актов духа. Хатчесон указывает, что некоторые произведения искусства приобретают отчетливо выраженную красоту, если они соответствуют некоторому общепринятому предполагаемому намерению их создателя. Эта красота, возникающая из соответствия намерению, открывает интересующимся наблюдениям новую сферу красоты в творениях природы.

Так Хатчесон приходит к тому же результату, что и его предшественник Шефтсбери — дополняет натуралистическое описание сверхъестественным объяснением. Как и он, Хатчесон видит очевидное намерение Творца природы в том, чтобы обеспечить благо самого величайшего целого, или всех существ. Мы не можем не восхищаться, наблюдая какую-либо часть замысла, осуществленную в системах, с которыми мы знакомы, что отмечено в «трактатах наших последних усовершенствователей механической философии» (120, 83).

Переходя на супранатуралистический уровень, Хатчесон ставит мысленный эксперимент и на минуту отказывается от механического детерминизма «усовершенствователей» и допускает произвольное (т.е. свободное) установление чувства прекрасного Творцом. Другие духи или умы могли бы быть устроены иначе и не получать никакого удовольствия от единообразия. И тогда мы не могли бы, воспринимая красоту, делать предположения о целенаправленности у причины, ибо чувство может быть устроено таким образом, чтобы получать удовольствие от такой неправильности, которая может явиться последствием какой-либо ненаправленной силы. Это стремление к движению без какой-либо направленности представляется эмпирику и кальвинисту Хатчесону огромной нелепостью в схеме католика и рационалиста Декарта,

поскольку если даже и принять постулат о свободе (случайности), то его недостаточно, чтобы объяснить случаи упорядоченности и регулярности, встречающиеся в мире. Но не может существовать немыслящего (т.е. немотивирующего и не направляющего к какой-то цели свои действия) агента. В данной ситуации слова «случай» и «природа» являются фикциями, порождением нашего невежества (120, 85 прим.). Отказ от свободы создает очевидную трудность для второго Трактата о морали.

Для вящей убедительности существования необходимой связи между приятными идеями красоты и единообразием и правильностью предметов и, следовательно, установления *намерения* Творца природы, Хатчесон прибегает к математическому исчислению вероятности. Так вероятность случайного помещения существа в систему, соответствующую его вкусу, ничтожно мала, самое большое в отношении бесконечность к одному.

Заметим, что при испытании в бесконечном времени реализация единственного шанса неминуема. Это не смущает автора Трактата, поскольку время ограничено творением и Судным днем. Равная невозможность признается Хатчесоном за комбинацией неправильных форм, случайного грубого сходства. В конце концов чувство подозрительно легкой победы побудило автора Трактата признать, что идея бесконечного причиняет достаточно много хлопот, когда ее используют в рассуждениях. Но что следует из всего этого? Актуально существующая гармония природы объяснима только из признания замысла во Вселенной.

Вся эта батарея аргументов должна убедить в абсурдности картезианской или эпикурейской гипотезы, даже при допущении их постулата о ненаправленной силе, влияющей на бесконечную материю, что является почти самоочевидным доказательством наличия замысла во Вселенной. В отношении творений природы у нас нет никаких доводов против искусства или замысла (см.: 120, 97).

Выдвинутая Хатчесоном презумпция замысла нуждается не только в подтверждениях, но и в объяснении противоположаний. Он предусмотрительно подчеркивает, что неправильность форм не указывает на отсутствие замысла. Под неправильностью подразумеваются индивидуальные различия при видовом сходстве. Но речь может пойти о более серьезных отклонениях — патологиях, уродствах, панэпидемиях, стихийных бедствиях и т.п., которые могут свидетельствовать о злонамеренном замысле, так же как и о роковой случайности.

По этой или иной причине вводится существенное дополнение в характеристику Творца.

Само по себе чувство красоты или восприятие прекрасного свидетельствует не только о наличии у Причины замысла, но более того — мудрости и благоразумия. Мудрость означает достижение наилучших целей при помощи наилучших средств. Красота действительно наилучшее средство для спасения мира, это *virtuosi* знали задолго до Шиллера. Но для существ, лишенных чувства прекрасного, вроде торгашей и врачей-циников, такая утонченность не свидетельствовала о мудрости Причины. Поэтому требуется еще и предположить, что Причина настроена благожелательно и желает нам счастья. Теперь следует «возврат» комплимента: если предположить существование благожелательного божества, тогда вся произведенная видимая красота является свидетельством выполнения благожелательного замысла для того, чтобы доставить любому мыслящему агенту удовольствие от красоты. Таков эстетический аргумент в пользу существования мудрого и благожелательного Творца. Удивительная гармоничность и слаженность вселенской машины настолько прекрасна и мудра, что профессор моральной философии и бывший священник готов даже пожертвовать чудесами Господними, поскольку дух, который нуждается в этих чудесах для подтверждения веры в мудрое и доброе божество, должен быть слабым и не-

брежным, а отклонение от общих законов скорее должно служить презумпцией непоследовательности и слабости, чем постоянной мудрости и силы, и должно ослаблять самые лучшие аргументы в пользу прозорливости и силы всеобщего духа, которые могут у нас быть.

После такой серьезной подготовки можно приступить к шекотливому для эмпирика и локкианца вопросу о всеобщности чувства прекрасного у людей.

Подтверждением всеобщего согласия людей в отношении чувства прекрасного, основывающегося на соединении разнообразного, является... «разум, которым обладают все люди, поскольку они способны понимать простые аргументы и на простых примерах убеждаться, что единообразие доставляет больше удовольствия, чем его противоположность, даже когда не наблюдается никакой выгоды, ему (единообразию) сопутствующей» (120. 105). Эта апелляция к здравому смыслу, «философский популизм» встречается и у Шефтсбери. Само по себе обращение к разуму также не совсем последовательно.

Обращение к «нормальному вкусу» и к *sensus communis* (общему чувству) во времена Хатчесона не вызывало особых споров (1). Нормативизм классицизма, казалось, был установлен раз и навсегда для всех цивилизованных джентльменов. «...Никогда, — читаем мы в Трактате, — не существовало столь экстравагантных людей, которым бы нравились такие фигуры, которые получаются при *случайном пролипании жидких красок*» (120. 106). Впоследствии, заметим, такие люди народились в большом количестве, но важно другое. Хатчесон совершенно неожиданно переосмысливает нормативизм классицизма. Норма вкуса должна определяться не классическими античными образцами и правилами, вычитанными у античных авторов. Она проявление оригинальной формальной общечеловеческой способности, полученной от Бога, воспринимать внутренним чувством красоту единства в разнообразии.

Впоследствии Хатчесон признал, что преувеличил всеобщность внутреннего чувства, поскольку существует множество факторов, вызывающих разногласия в отношении чувства прекрасного. Среди них он называет отсутствие врожденных идей (как исходных одинаковых содержательных основ), а также ассоциации идей, которые складываются своеобразно на индивидуальном уровне и составляют сугубо индивидуальный пакет восприятий и оценок. Значительно влияние тут обычаев, воспитания, образования, хотя сами по себе они не в состоянии создать исходные способности реагировать на то или иное восприятие. Они даны нам от природы, как пустые формы, которые в ходе развития индивида заполняются материей опыта.

Внутренние чувства чрезвычайно важны в жизни и их значение ничуть не меньше значения внешних чувств.

Первый шотландский просветитель стремится минимизировать или хотя бы несколько уменьшить привлекательность для большинства людей материального богатства. Ибо какова выгода от богатства или власти? Каким образом они делают нас счастливыми или доказывают нам свою пользу? Ведь для удовлетворения внешних чувств достаточно даже незначительной доли богатства. Большую часть богатства, за вычетом части необходимой для оказания добрых услуг и получения моральных удовольствий, следует предназначить для обеспечения удовольствий, доставляемых красотой, порядком и гармонией. Правда, сам Хатчесон замечает, что наслаждение самыми благородными удовольствиями, доставляемые внутренними чувствами в процессе созерцания творений природы, открыто для каждого и притом бесплатно и тем самым рекомендует наслаждаться природой по месту жительства, исключая дорогостоящие туристические поездки.

Заключает Трактат рассуждение о конечной цели внутренних чувств, о чем вообще-то эмпирику-натуралисту — анатому духовной конституции человека рассуж-

дать не пристало. Но автора «Трактата о красоте...» слишком беспокоит субъективный характер внутреннего чувства и неестественный характер его обоснования, а также непроницаемость, непредсказуемость и случайность его операций. Законна ли связь между прекрасными предметами и удовольствием, которое сопровождает наше восприятие их, достойно ли оно великого творца природы?

Следующий вопрос вообще несуразен, ибо Хатчесон спрашивает, какие причины могли оказать на Него влияние, что Он создал мир таким, каким он сейчас есть, преисполненным красотой единообразного замысла? Дерзновенность вопроса в том, что в нем предполагается детерминация божественной воли.

Ответ нетрудно предугадать. «*Если* (курсив мой. — М.А.) предположить, что Бог настолько добр, что связал с определенными действиями или размышлениями не только разумную выгоду, воспринимаемую в них, но и чувственное удовольствие, то из его доброты вытекает, что существует огромная моральная необходимость, чтобы внутреннее чувство людей было установлено таким, каким оно является в настоящее время, с тем, чтобы соединение разнообразного стало основанием удовольствия. Та же самая доброта могла побудить великого Творца украсить этот обширный театр (вход свободный! — М.А.), а также ту часть, которая открыта наблюдению людей... с тем, чтобы они доставляли им удовольствия, *особенно если* (курсив мой. — М.А) мы предположим, что Он задумал раскрыть им себя, как мудрого и доброго, а также могучего» (120. 126). Эти благоустроенные театральные подмостки вселенной Машинист сцены снабдил прочной и надежной системой механизмов — законов.

В этой благостной сценографии есть грамматический изъян — описание машинерии и главного механика дается в сослагательном наклонении — если предположить... если мы предположим... И в итоге — мы благожелательны потому, что Бог благожелателен, Бог благожелателен

потому, что мы благожелательны — очевидный логический круг. Кроме того, Хатчесон «нагружает» Причину тем, что не содержится в Следствии. Из видимой красоты мира вовсе не следует, что Художник еще и добр.

Основные идеи Хатчесона, которым предстоит проверка на новом материале в Трактате, посвященном этике, с достаточной отчетливостью были представлены в Трактате о красоте. Принципиальные положения Хатчесона это утверждение на основе локковской познавательной схемы наличия особых внутренних чувств наряду с внешними. Эти внутренние чувства даны всем людям, они автономны, оригинальны, т.е. их простые идеи не редуцируемы ни к каким другим, они не врождены и возникают от внешних воздействий. Их имплантация в человеческую духовную конституцию не случайна, поскольку задумана и осуществлена доброжелательным и мудрым Творцом, который является гарантом их доброкачественности. Деистические контрфорсы, призванные подпереть натуралистическую модель человеческого духа, все-таки оказались неэффективными, поскольку сами нуждались в подпорках. Не случайно богослова С.Кларка не убедила аргументация Хатчесона, и он при личной встрече высказал сомнение во всеобщем характере внутреннего чувства.

О Трактате в целом следует заметить, что, пожалуй, впервые учение о вкусе выделяется в отдельную дисциплину, которую после назовут эстетикой и впервые эстетические суждения и оценки рассматриваются не как когнитивные, но как ценностные, хотя терминологически эта фундаментальная новация еще не получила выражение у автора Трактата о красоте.

Второй Трактат начинается как и первый — с определения. Выражение «моральная доброта», читаем мы, обозначает нашу идею определенного, воспринимаемого в действиях качества, которое вызывает одобрение и любовь к агенту со стороны тех, кто не извлекает никакой

выгоды из этих действий (119, 127). Противоположные качества, обозначаемые словами «моральное зло», вызывают противоположную реакцию.

Моральная доброта пробуждает моральное чувство, которое так же является внутренним чувством, как и чувство, доставляющее наслаждение красотой. «Настроенное» на восприятие простых идей, оно оригинально, автономно и всеобщее. Его активизация порождает эмоциональные (положительные – отрицательные) реакции. Будучи природным свойством человека, моральное чувство не образуется обычаем и воспитанием и может быть только укреплено и развито нашими стараниями. Как и чувство красоты моральное чувство некогнитивно, оно не зависит от знания, не подвержено критериям «истинно-ложно». Соответственно оно не имеет врожденных идей добра и зла. Будучи формальной способностью, изначально оно пусто.

Обосновывая автономность морального чувства по схеме, опробованной уже в первом Трактате, шотландский моралист первым делом разграничивает моральное добро с естественным благом – предметом вожделения эгоистического чувства. Моральная доброта (или добро, благо) вызывает любовь к тем, кто им обладает, обладание естественными благами вызывает чувство зависти или даже ненависти. Соответственно удовольствие, получаемое от восприятия естественных благ или пользования ими, отличается от благородного и изящного, продолжительного и не утомительного удовольствия, связанного с моральным чувством. Однако, что ни говори, оба являются разновидностями удовольствий. Перспектива быть записанным в гедонисты не улыбается Хатчесону, и он принимает некоторые превентивные меры. К естественным благам стремятся ради связанного с ними удовольствия, но ради одного ли удовольствия мы стремимся к добродетели и ценим ее? Хатчесон не забыл уроков Шефтсбери и замечает, что хотя устройством нашей природы мы определены воспринимать удовольствие при появле-

нии добродетели, не оно является конечной целью наших поступков и оценок, да и не всякое моральное действие сопровождается удовольствием. Тут намек на стоическое понимание добродетели как награды самой по себе. В последующих работах Хатчесон зачастую говорит об одобрении вместо удовольствия.

Но наше моральное чувство независимо также от религии. Вероятнее всего Хатчесон имеет в виду позитивные религии, поскольку, как мы видели в Первом Трактате, аргументацией естественной теологии и деистов для обоснования доброкачественности внутренних чувств он не гнушается.

Итак, независимость морального чувства даже от декалога подтверждается наличием самых высоких понятий чести, веры, великодушия, справедливости у людей, которые едва ли имеют какие-либо мнения о божестве или какие-нибудь мысли о будущих наказаниях.

Между тем, по мнению многих моралистов (например, Локка и Беркли), соблюдение заповедей имеет прямой резон ввиду посмертных вознаграждений и наказаний. Таким образом Божьи законы опосредованно делают одни действия добрыми или выгодными, а другие дурными и невыгодными.

Эти замечания показывают, что Хатчесон признает реальность эгоистических мотивов у многих людей, но не считает их повсеместными и преобладающей чертой в дохристианской, языческой истории человечества. Думается, в этом ему помогли не только обожаемый Цицерон, столь популярный у моралистов века Просвещения (пространная цитата из I кн. Трактата «Об обязанностях» (123 кн. I.4) украшает титул первого Трактата Хатчесона), но и новые сведения о жизни и обычаях североамериканских индейцев, с интересом встречаемые в Европе и оказавшие значительное влияние на некоторые гуманитарные дисциплины.

Автор исследования надеется доказать и показать непосредственный характер морального чувства, его незаинтересованность, неангажированность «будущим состоянием» или чувственными удовольствиями.

На что же отзывается моральное чувство, какие качества предметов, действий, характеров доставляют нам моральное удовлетворение или «благородное наслаждение»? Ответ мы получаем в процессе рассмотрения традиционных античных добродетелей: воздержания, мужества, благоразумия и справедливости. И выясняется главное, что в принципе отличает добродетельные качества от естественных благ. Эти качества только тогда обретают статус добродетельных, когда содействуют общему благу. Всегда одобрение тех или иных действий основано на благожелательности, то есть на действительной или видимой направленности действий к общественному благу. Вот что определило нам одобрять моральное чувство — благожелательность, когда бы она не появилась в любом действии и характере. Естественно, ее противоположность — эгоизм — не одобряется моральным чувством.

Всякая добродетель благожелательна, направлена на увеличение блага всех. Побудительная причина порока — неправильно ориентированное себялюбие, пересилившее благожелательность или эмоции, возникающие из ложных, поспешно образованных мнений о людях (120, 169-170), т.е. в обоих случаях к пороку ведет некорректность операций рассудка. Просветитель и гуманист Хатчесон ищет средства нейтрализации пагубных тенденций. Одним из таких средств (вполне рациональным) является его «моральная математика», которая может служить практическим руководством в повседневной жизни, причем для любого человека. Хатчесон демократизирует этику, она адресована ко всем людям, а не только виртуози. Высшей целью благожелательных, а следовательно, моральных действий является общее благо. Задолго до Пристли и Бентама Хатчесон приходит к формуле: то действие яв-

ляется наилучшим, которое обеспечивает самое большое счастье для наибольшего числа людей (120. 174). Это и должен установить закон или вычисление моральности каких-либо действий со всеми сопутствующими обстоятельствами.

Исчисление моральности исходит из некоторых положений, таких, например, как: (1) моральная важность любого агента находится в сложном отношении к его благожелательности (Б) и способностям (Сп), или $M+B \times Cп$. Подобным образом момент личного блага или интереса (И), произведенного каким-либо лицом для себя, находится в сложном соотношении к его себялюбию (С) и способностям, или $I=C \times Cп$. Любопытно одно следствие – совпадение интереса с благожелательностью произведет большее количество блага, чем одна благожелательность при одних и тех же способностях.

Парадоксально, что филантропическая бухгалтерия, предвосхищающая «правильно понятый личный интерес», выдвинута теоретиком морального внутреннего чувства, настаивающего на том, что мы обладаем чувством доброты и моральной красоты действия независимо от соображений выгоды и рассуждений об их направленности и в то же время составляющего математический алгоритм морального действия.

Видимо, заметив эту непоследовательность, Хатчeson в последнем прижизненном издании Трактата снял параграф о моральной математике (156).

Подчеркнем все же еще раз демократизм намерения Хатчесона наделить всех моральным чувством и моральными качествами. Мы находим в Трактате замечательный дифирамб простому «среднему человеку» коммерческого общества. «Не только монарх, государственный деятель, военачальник способны на подлинный героизм, хотя они являются главными героями, слава которых распространяется на все века и народы; но когда мы встречаем *честного торговца* (подчеркнуто нами. — М.А), доб-

рого друга, верного, благоразумного советчика, щедрого и гостеприимного соседа, ласкового мужа и любящего родителя, спокойного, но жизнерадостного спутника, великодушного помощника достойным, осторожного успокоителя раздоров и споров, поборника любви и доброго взаимопонимания среди знакомых, то, если мы примем во внимание, что это все были добрые услуги, которые его положение в мире дало возможность оказать человечеству, тогда мы действительно должны считать этого человека таким же приятным, как и тех, чей внешний блеск ослепил неблагоприятный мир и заставил его считать, что только они являются единственными героями в добродетели» (120, 186-187). Этот собирательный образ — портрет современника Хатчесона, и именно таких людей он считал героями его времени.

Как и в первом Трактате, одной из важнейших задач, стоящих перед шотландским моралистом, оказывается обоснование всеобщности морального чувства (147). Как и эстетическое внутреннее чувство, оно формально и не имеет изначальных врожденных идей. Огромное количество разнообразных моральных принципов, наблюдаемых в истории человечества, служит, по его мнению, хорошим доводом против существования врожденных идей или принципов и в то же время не свидетельствует о том, что люди лишены морального чувства, воспринимающего добродетель или порок в действительности, когда они представлены их наблюдению (120, 190).

Отвергая врожденные идеи, Хатчесон также выводит из компетенции разума моральные дистинкции. Разум не может дать понятие и цель добродетели, поскольку не производит простых или новых идей. Его функция заключается в комбинаторике идеями и поиске средств для достижения цели, поставленной желанием или чувством. На это указывал еще Аристотель: мы не цели обсуждаем, но средства. Мы взыскуем цели, считает Хатчесон, посредством некоторых непосредственных детерминаций или

предрасположений души, которые в порядке действия всегда предшествуют рассуждениям; так никакое мнение или суждение не может подвинуть к действию там, где нет предшествующего желания некоторой цели.

Но не только это заставляет шотландского моралиста отвести разум в нравственной сфере на второй план. Слишком много погрешностей допускает наш медлительный и непостоянный рассудок в своей работе, факт, отмеченный Эдвардом Гербертом. Разум может дать нам ложные представления о направленности развития действия. Более того. Ошибочные суждения и мнения приводят к порочному поведению, за которое ответственен именно разум, а не искажение морального чувства.

Ясно, что для Хатчесона моральное чувство занимает центральное место в человеческой природе. Во все времена и всюду одобрялись благожелательные действия, они доставляли благородное удовольствие до и вне всяких рассуждений. Впрочем, Хатчесон во втором Трактате не вдается в подробный анализ мотиваций моральных действий и ее рационалистической теории.

Другим фактором, искажающим всеобщий характер морального чувства, является широкое распространение различных сект, партий, фракций, извращающих «благородные понятия *общего блага*» (120, 194) под влиянием различных систем, ограничивающих благожелательность в отношении всего общества своими корпоративными интересами. Опасность этих сект в том, что они свои партийные интересы преподносят в некоей приятной оболочке свободы, благородства, справедливого негодования, в то же время не обращая внимания на варварские и негуманные последствия своих действий.

Разброс в нормах морали, разнообразие обычаев также объясняется ложными мнениями о воле и законах божества. В том случае, когда божество считается добрым, оно имеет право распоряжаться своими создания-

ми, которые испытывают к нему благодарность. Если же божество не считают добрым, то себялюбие может одолеть наше моральное чувство.

Обзор хатчесоновского обоснования оригинальности, автономности и всеобщности морального чувства ясно показывает шаткость натуралистического обоснования объективного стандарта добра и зла и неизбежность обращения к супранатуралистическим гарантам, хотя и в ослабленной, деистической форме, как в I Трактате.

Кроме того, становится ясным недостаточность одного морального чувства для обеспечения всего спектра нравственных отношений и их оценок. В последующих произведениях автора Трактатов реестр внутренних чувств будет значительно расширен. Но откуда Хатчесон основное внимание уделяет двум «бескорыстным» внутренним чувствам красоты и моральной доброты, а также теоретическим опровержением этики «эгоизма», поскольку социальная практика подтверждала оскорбительные для человеческого достоинства софизмы Мандевилля.

В 1726 г. выходит книга Джонатана Свифта «Путешествия Гулливера» (104) — на первый взгляд, злая, граничащая с мизантропией сатира на человечество, с которой, однако, любой исследователь человеческой природы не мог не считаться: кальвинисты, потому что верили в неисправимую испорченность человечества; их оппоненты — потому что верили в возможность искупления первородного греха, просто наблюдательные люди — потому что действительность давала некоторые основания для пессимизма относительно перспектив человечества. Тенденциозный, обозленный на весь свет автор Путешествий не предлагает никакого идеала человеческому существу, уповая на добродетели чистоплотных лошадей, недостижимые для вонючих йеху. Разумеется, Хатчесон не мог согласиться с подобной обонятельной оценкой человеческой природы.

В эти же годы публиковался путевой дневник весьма наблюдательного писателя и журналиста Д.Дефо, из которого следовал утешительный вывод: жить на этом острове вполне можно, люди не звереют, а, напротив, неплохо устраиваются, в некоторых местностях даже «дети с четырёх-пяти лет могли заработать себе на хлеб» (178, 86).

Хатчесон, несомненно, видел, что живет не в идеальном обществе, но в таком, которое идет по пути благотворных изменений. Он полагал, что человек создан по образу и подобию Божию и нынешняя модификация его природы не показательна. Он ставил своей задачей выявить фундаментальные принципы духовной конституции человека, замысел Божий о человеческой природе, его идеальное устройство, которое в целом должно превалировать в реальной жизни, поскольку именно в общественной добродетели состоит высокое, благородное предназначение человека.

Как истинный просветитель Хатчесон надеялся внести свой вклад в обретение человеком самого себя, подлинного, «несмотря на падение нравов, на которое жалуются повсюду» (120, 218). Это не значит, что, как у Шефтсбери, человек должен стремиться только к изящному и добродетельному. В человеке его различные способности, общественные и эгоистические, должны образовать гармоничную систему с главенством морального чувства. «Мы необходимо должны представить себе, что наилучшее состояние мыслящих агентов и их величайшее и самое достойное счастье состоит во всеобщей действенной благожелательности...» (120, 261).

Итак, вчерне выстроена система духовных способностей или внутренних чувств (полностью они еще не определены). Установлены главенство и автономность морального чувства. Его «простые» моральные идеи возникают не из интереса или себялюбия, оно неподкупно, не основано на религии, не создается искусственно, а лишь усовершенствуется обычаем и образованием, ибо не подразумевает врожденных идей.

Теперь предстоит сложный переход от естественного состояния человека как такового, к его жизни в обществе, к его социальной жизни. Собственно, судя по характеристике морального чувства, человеку предназначено жить в обществе себе подобных, если он хочет проявить свое высшее человеческое качество — благожелательность.

Как проявляет себя моральное чувство в обществе, где господствует право и которое живет по законам? Тут Хатчесон должен выступить в открытую полемику с релятивизмом Гоббса и его последователей, которые выводят идеи добра и зла из позитивных законов, принятых властью или властителем, и которые могут быть произвольно изменены. В этой связи следует заново обсудить такие понятия, как долг, обязанности, права и т.п. Вся эта проблематика в широкой и острой форме была поднята Гуго Гроцием в его историческом труде «О праве войны и мира», и Хатчесон во многом следует ему. Основная проблема тут в классификации права на естественное и волеустановленное, которое подразделяется на право божественное и право человеческое. Бог не может влиять на содержание естественного права, как и не волен изменить вечные и неизменные истины. В этом сказывается рационализм Гроция, и английские рационалисты, такие как Р.Кедворт и С.Кларк, в принципе с ним согласны. Хатчесон, оставаясь на позициях локковского эмпиризма, допускает только благожелательность как абсолютное добро, ибо это доброта самого Бога.

Однако, придерживаясь фактов, он сразу же испытывает некоторые затруднения в объяснении феномена долга. Долг понимается им как обязательство всех людей проявлять благожелательность, даже вопреки нашим собственным интересам. При этом, не различая сиюминутный и отдаленный интерес, Хатчесон не может толком объяснить, чем вызывается невыполнение долга, — дефицитом моральной способности, гипертрофированным себялюбием или слабоумием.

Возможно, долг представляется ему инстинктивным действием, что трудно представить, ибо долг это сложная идея. Возможно, Хатчесон полагает, что добродетели «обязательности» как и доброму предрасположению «держат слово» нельзя научить и она должна быть заложена изначально в нашу природу ее Творцом. Так что, кто от рождения бесчестен, тот таковым и пребудет? Мы своими усилиями можем только укрепить и развить данное нам от природы. Различные санкции, если они противоречат моральному чувству, означают подкуп или принуждение. Если же они объединяются с нашим моральным чувством, чтобы побудить нас к действиям, которые мы считаем морально добрыми, мы говорим, что мы *обязаны*. Вся эта схема не работает, если атрофировано или просто отсутствует моральное чувство. Но все-таки, что вызывает невыполнение долга: моральное уродство, природная патология нашего духа? Но возможны ли под присмотром благожелательного Творца такие отклонения от Его Замысла о Человеке? Вообще акцентирование инстинктивной природы моральных чувств и исключение какого-либо участия разума из числа действующих факторов нравственной жизни иногда выглядит надуманным и неоправданным доктринерством сентименталиста.

Так права определяются Хатчесоном как способность делать что-то, требовать чего-то, владеть чем-то при условии, что все эти акты не наносят ущерб общему благу. «Соблюдение правил общежития... как присущее человеческому разуму есть источник так называемого права в собственном смысле» — таково определение Гроция (см.: 50. Пролег. VIII, 46). Хатчесон не может выводить правила общежития из разума, чем, кстати, не гнушался Гоббс, и потому вообразить не мог, что сказанное о праве сохраняет свою силу и в том случае, если допустить... что Бога нет, или что Он не печется о делах человеческих (50, 46-47), т.е. истинные отношения вещей (добра и зла) не зависят от воли Божьей, Бог может только с ними со-

гласиться. Шотландскому моралисту удобнее видеть в Боге объективный гарант благожелательности, на которой держится человеческое общество, т.е. атрибутировать Ему чувство, аналогичное человеческому. Тут намечается тенденция дрейфа от деистического творца к христианскому Теосу, которая принесет реальные плоды в лекциях, посвященных Системе моральной философии в середине тридцатых годов.

Зато, четко различая неотчуждаемые и отчуждаемые права, Хатчесон идет дальше Гроция. Опираясь на опыт предыдущего столетия, а также на теоретическое осмысления правовых итогов революции Локком, он определяет, как неотчуждаемые — права на личное суждение, внутренние чувства и эмоции, так как мы не контролируем их возникновение (неосознанное признание метафизической свободы!). Также неотчуждаемо наше право на служение Богу и отправление богослужения таким образом, каким мы считаем приемлемым. Неотчуждаемо наше право на жизнь и тело, никто не может по своему усмотрению предать нас смерти или искалечить нас (120, 247).

Эта формулировка неотчуждаемого естественного права, права неприкосновенности личности с оговоркой о частичной отчуждаемости этого права у солдат,веряющих свои жизни генералу, соединяется с признанием права на сопротивление, «всюду, где происходит покушение на неотчуждаемые права» (120, 254-255). Здесь Хатчесон следует либеральной, виговской традиции. Отметим, что Гроций в целом выступает против сопротивления власти силой, указывая, что война против властей как таковых обычно естественным правом не дозволена, как не разрешена она еврейским законом и в еще меньшей степени допускается законом евангельским. Правда, указываются исключения: «... если верховная власть разделена между царем, частью между народом или сенатом и царь вмешивается в часть, ему не предоставленную, то ему можно законно сопротивляться силой, так как власть его не распространяется до таких пределов» (см.: 50, 172). Пример, как раз подходящий для Англии.

Однако Хатчесон не признает такое узкое толкование и утверждает, следуя Локку, что при любой форме правления в случае нарушения неотчуждаемых прав народ имеет право на сопротивление и восстание, отвергая тем самым гоббсовскую максиму: государь всегда прав, сопротивление ему всегда незаконно.

Но на чем зиждется авторитет неотчуждаемых прав? На вечных и неизменных истинах добра и зла? Тогда это установление вечного и неизменного разума и следует отказаться от морального чувства. Если же предположить таинственное «молчаливое условие» и «молчаливое соглашение», то нельзя избежать вопроса: с кем соглашение? чье условие? Это возвращает нас к исходной точке проблемы. Напрашивающийся ответ: с всемудрым и благожелательным Творцом, который должен обладать совершенным правом управлять вселенной, почему смертные и обязаны всегда и повсюду повиноваться Ему.

Но такое предположение подразумевает реально существующий договор Творца со всем созданным им человечеством. Из Священной истории известен один договор Иеговы с избранным народом. Огромная часть человечества ничего не знала и не знает об иудео-христианской версии сотворения мира и не только не может согласиться с условиями договора, но и вообще не подозревает о возможности такого договора и таких договаривающихся сторон.

Все это показывает сложность проблемы должностования как такового и проблемы естественного и божественного права, как бы мы их не понимали, — различными, по Гроцию, или тождественными, по Хатчесону.

Впрочем, эта проблематика в первых Трактатах шотландского моралиста находится в эмбриональном состоянии, основное внимание он уделяет проблеме обоснования независимого, неподкупного, естественного, всеобщего, некогнитивного морального чувства и критике частной корысти, интереса, выгоды, пользы как критерия моральных действий, попутно отвергая и дистинкцию

добра и зла при помощи разума, причем под разумом понимается скорее (воспользуемся поздним различением) рассудок, суммирующий и вычитающий прибыль и убытки, как у Гоббса.

Образ человека в первых двух Трактатах Хатчесона — гармонизированный идеал джентльмена средней руки эпохи стабильного и прогрессирующего коммерческого общества, сентиментального, не чуждого удовольствиям воображения (Аддисон), в то же время лояльного к властям, умеренно религиозного и практичного. В остальном его приблизительный портрет мы уже приводили (см. с. 124–125 наст. изд.).

§3. Новые оппоненты. III и IV Трактаты

Выход первого произведения ректора дублинской семинарии не остался незамеченным, о чем и свидетельствует скорый переезд его из Дублина в Глазго. Полетели в автора и критические стрелы. Но, как ни странно, они летели не из стана «эгоистов». Стрелками были последователи известного богослова и моралиста, друга и ученика сэра Исаака Ньютона Сэмюэля Кларка.

Некто Д. Бернет в одном из лондонских журналов обратился к автору трактатов с письмом, где называет книгу очень остроумной и воздаст должное всему прекрасному в ней, но вместе с тем сетует на то, что не обнаружил в ней достаточных оснований представленной теории добродетели.

Между тем, назидательно указывает Бернет, такой фундамент уже создан великими людьми, писавшими по сему предмету, в частности епископом Р.Кумберлендом, а после него С.Кларком в бойлевских лекциях⁶, составленных на основе 16 проповедей, произнесенных в кафедральном соборе Св. Павла в 1704—1705 гг. и превосходным автором «Предначертаний естественной религии» (1722) У.Уолластоном (ум. в 1724 г.).

Принцип, заложенный этими славными мужами, выражается кратко: добродетель или моральное добро основана на истине.

Ричард Кумберленд, как уже указывалось, выдвинул против релятивизма Гоббса рационалистическую доктрину естественного закона, вечного и неизменного. В книге *De Legibus Naturae* (1672) он настаивал на социальной природе человека и приписал естественному праву божественное происхождение.

Центральной фигурой среди английских «естественных теологов» был Сэмюэль Кларк, в работах которого этическая доктрина приобретает метафизически развитый и системный вид. Влиятельный богослов, доверенное лицо сэра И.Ньютона в переписке с Лейбницем, декан собора св. Павла Кларк был весьма обеспокоен «софизмами» Гоббса, оказывающими развращающее влияние на современные умы.

Кларк обосновывает учение о том, что нравственная природа человека опирается не на произвольно установленные законодателем, собранием или государем нормы, заповеди, императивы и запреты, а обусловлены необходимыми и вечными отношениями вещей и субъектов друг с другом, и, следовательно, отношениями пригодности или непригодности различных вещей друг к другу (см.: 154.I, 192). Эти туманные годность и непригодность (*fitness — unfitness*) одинаково неясны и по-английски и по-русски. Видимо, имеется в виду, что вечные и необходимые различия вещей между собой (в первую очередь добра и зла) позволяют разумным созданиями действовать подобающим для добродетели образом. Необходимые отношения различных вещей предшествуют любому рассмотрению, ожиданию или предвосхищению какой бы то ни было приватной пользы в виде преимущества или ущерба, награды или наказания и в настоящем и в будущем, приобретаемому от природы или же посредством позитивного указания в пользовании или пренебрежении этими правилами.

Как видим, Кларк более последователен, чем архиепископ Кумберленд. Он одинаково жестко атакует и земной и небесный позитивный легализм, ибо различение добра и зла вечная и независимая от чей-то воли истина, ее познает и признает интеллект как человеческий, так и божественный и не может иначе, не отказываясь от самого себя.

Если существует естественное и необходимое различие между добром и злом, то доброе деяние пригодное и разумное, а злое негодное, неподходящее (неуместное) и неразумное. Следовательно, наибольшее благо пригодно и разумно, оно должно быть выбрано так же непреложно, как признание, что целое больше части. Тем самым Кларк предполагает у человека в первую очередь формальнологический и математический интеллект. Именно он позволяет вычислить предпочтительность, соответствующую годность, разумность ориентации на отдаленное общее благо, а не на сиюминутное частное благо. Эта операция, указывает Кларк, аналогична «прибавлению некоторых чисел к некоей сумме и некоторым геометрическим и механическим операциям, которые дают неизменное решение задач».

В критике социальной теории Гоббса Кларк тем не менее оказывается союзником Хатчесона. Гоббсовское описание перехода людей от естественного состояния войны всех против всех к общественному договору о мире представляется ему смехотворной гипотезой.

Кларк обращается к традиционной проблеме, с которой пришлось повозиться эмпирикам Локку, Хатчесону, а позже и Юму. Что заставляет человека соблюдать договор, держать слово, выполнять обещание и т.п.? Ответ Кларка — закон природы, который предшествует всему и задолго до заключения первого договора обязывает человека и вообще любое разумное существо соблюдать обязательства. В соблюдении обязательства нет никакой прагматической мотивации. Все это близко к гроциевской онтологии естественного права.

Идеи долга, обязанности существуют сами по себе. Несоблюдение их вследствие каких-то обстоятельств не отменяет и не изменяет их природы, а только показывает, что всецело неправовое состояние, которое Гоббс называет естественным, не натурально и не соответствует природе или способностям человека, но, напротив, оно крайне неестественно и нестерпимо коррумпировано (см.: 154.I, 219). Ненатуральность, неразумность, нерациональность — дикость.

Но Кларк не приемлет и гоббсовское понимание гражданского состояния человека. Он не может себе представить, что принятие законов о грабеже, адюльтере, запретах на убийство родителей и тому подобные законы Бога и природы обязаны своим существованием воле того или иного правителя или собрания. Он язвительно, в духе Платона, предлагает гоббистам позволить человеческим законам сделать свет — тьмой, тьму — светом, сладкое — горьким, горькое — сладким. Между тем Гоббс имеет в виду вовсе не визуальную и кулинарную сферы. Он убежден, что государственная власть должна судить о всех мнениях и доктринах, определять и предрешать философские, математические проблемы и, может быть, произвольно изменять значения слов. Пожалуй, Кларк преуспел в антроподицее в той же мере, что и Лейбниц, его оппонент, в теодицее. По Кларку, разумная природа человека ведет его не к чему иному, как к всеобщей любви и благожелательности, войны же, ненависть, насилие не могут возникнуть не из чего иного, кроме крайней развращенности. Столь же наивное морализаторство сквозит в кларковской критике тезисов Гоббса о главенствующем в человеческой природе властолюбии, ради удовлетворения которого человек готов на все, или же о резонности повинения Господу ввиду Его безмерно превосходящей нас мощи и т.д.

Итак, в лице Кларка Хатчесон мог бы обрести союзника в борьбе с циничной, как им казалось, доктриной Гоббса, но союзниками так и не стали — теоретические разногласия развели их.

Упомянутый Бернетом У.Уолластон также развивал рационалистическую этику, но подчеркивал свободу выбора, как необходимый момент морального действия. Только то действие можно назвать морально добрым или злым, если оно действие разумного и свободного агента, способного различать, выбирать, действовать самостоятельно, исходя из внутреннего принципа, тот же, кто действует под влиянием необходимости, возложенной на него извне, тот просто орудие в чьих-то руках, ибо не действует, а подвергается воздействию, принцип, ставший основополагающим в юриспруденции⁷. На что же должен ориентироваться агент в своих действиях? На истину. Действия, как и слова, могут быть истинными или ложными. Агент должен знать, что каждая вещь есть то, что она есть. И соответственным образом высказываться. Те, кто нарушает природу высказываниями и действиями, ведут себя неправильно и ненатурально. Так что сильно ошибаются джентльмены, добавляет автор «Предначертаний естественной религии», которые под следованием природе подразумевают потворство своим телесным наклонностям, не принимая истину во внимание. Хотя люди отличаются разнообразием вкусов и одна и та же вещь не может быть приятна всем, но для того-то и нужно следовать истине, чтобы ограничить «вкусовщину». Не всякие удовольствия благо, заключает Уолластон, а только те, что причастны *ultima bonum*. И благочестивый автор, дабы помочь людям делать свободный выбор высшего счастья, выдвигает идею калькуляции удовольствий и страданий. Жить в коммерческом обществе и быть свободным от коммерческого общества — нельзя!

Но вернемся к переписке с Бернетом. Корреспондент Хатчесона упрекает его, что он удовлетворился простыми описаниями эффектов добра и зла, вызывающими чувство удовольствия и неприятное чувство беспокойства. Добро вызывает приязнь, а зло — отвращение. Такой подход представляется оппоненту Хатчесона релятивистским

и субъективным, что с точки зрения объективиста является ахиллесовой пятой всей системы. Приписывание Творцу благожелательности не решает вопроса, поскольку не подразумевает морального совершенства, а всего лишь приписывает Ему приязнь или неприязнь к чему-то, что в другое время может поменяться местами (см.: 215, 202). Тут кроется критика и сторонников теории морального чувства, и теологических волюнтаристов. Моральное добро не потому добро, что так захотел Бог, но Бог потому одобряет моральное добро, что это вечное и неизменное добро. Добро и зло имеют неизменные основы в природе вещей и неизменны как истины геометрии. Таким образом, добро и зло и их отношения предельно объективируются и предполагают когнитивную природу моральных суждений о действиях и мотивации действий.

Удовольствие, которое сопровождает моральную оценку, не может быть чисто эмотивным, как представляется сентименталистам, оно должно быть осмысленным и резонным. Сам разум становится разновидностью внутреннего чувства, т.е. рефлексией, в первоначальном смысле — операцией ума. Разум это чувство истинности. В геометрии мы сначала постигаем истину ее теорем, а затем их красоту. В моральных науках мы сначала заключаем, что некоторые действия справедливы, а уже затем чувствуем, что они прекрасны.

Благожелательность трактуется сходным образом. Любой невежда постигает в себе и других разумность и пригодность благожелательности, как и то, что преимущество Целого (общества) предпочтительнее преимущества частного лица — истина, несомненно ближайшая родственница врожденной (по Декарту) истины: целое — *больше* части.

Независимость моральных истин от воли Всевышнего и Его заповедей позволяет всему человечеству стать истинно моральным независимо от любых предписаний любых позитивных религий. Эта деистическая декларация вполне в духе Просвещения и ощутимо задевает теологических волюнтаристов вроде Локка и Беркли.

Эмпирики не могли согласиться с подобным возвеличиванием разума, что лишало моральное чувство автономии и главенства над остальными склонностями. Рационалистическое истолкование протагоровского «*homo mensura*» было принципиально неприемлемо для Ф.Хатчесона.

Весьма неприятна была для него критика сентименталистского атрибутирования Богу благожелательности. Ведь в таком случае Ему можно приписать и беспокойство, и печалование. Правда, собственное решение Бернета также уязвимо. Он предлагает идти от понятия бесконечного совершенства Бога, откуда и следует вывести Его доброту. Бесконечное знание позволяет Ему установить, что для людей счастье лучше несчастья (*sic!* и, добавим от неразумного человечества, что лучше быть здоровым и богатым, чем несчастным и больным. — *М.А.*). Кроме того, непонятно, почему бесконечное совершенство легче приписать Гипотетическому Существо, чем конечную благожелательность в масштабе земного шара. Все же идея совершенства запала в душу Хатчесона, и мы встретим ее в «Системе моральной философии».

Но вопрос о свободе как условии вменения остается открытым. Небольшое утешение то, что и у рационалистов, по большому счету, он — подвешен. Хотя Бернет и говорит, что Господь, наказав агенту добиваться счастья, оставил ему возможность сдуру сделать себя несчастным, все же неясно, согласуется это с Предведением Бога и если — да, то какая уж тут свобода, а если нет, то какое уж тут Совершенство. Впрочем, Хатчесон очень не любил углубляться в метафизические дебри, тем более на территории теологии.

Вся эта тревожащая критика первых двух Трактатов требовала ответа, поскольку сами Трактаты этого ответа не содержали. Хатчесон пытался набросать встречные аргументы в переписке с Бернетом, которая началась сразу после выхода книги в свет в 1725 г. Но переписка прервалась, видимо, по инициативе Хатчесона, поскольку он

не ответил на последние два письма своего корреспондента, который вскоре умер, разумеется, не по этой причине. Хатчесон же засел за обстоятельный, полномасштабный ответ почившему оппоненту и находящемуся в добром здравии Кларку, с которым он лично общался по вопросам, поднятым во втором разделе Трактата о морали «Относительно непосредственного побуждения к добродетельным действиям».

В результате в конце двадцатых годов вышло два новых Трактата – (III) – Эссе «О природе и поведении страстей (аффектов) и склонностей» и (IV) – «Иллюстрации (к теории) морального чувства».

Трактат III является дотошным психологическим исследованием анатомии человеческой души. Поэтому ученый не нуждается в пространной аргументации и рассуждениях. Основная задача автора «Эссе о страстях» рассмотреть, наряду с созерцательными, «аксиологическими» внутренними чувствами, детерминации человеческих действий.

Все шесть секций Эссе посвящены психологическому анализу аффектов, страстей и склонностей. В I секции дается общее мнение о наших некоторых чувствах и желаниях как эгоистических, так и общественных. Во II секции исследуются аффектации и страсти и естественные законы чистой склонности, а также смешанные чувства, страсти и их конечные причины. Далее в следующей секции рассматривается особенное разделение аффектаций и страстей. После чего в IV секции Хатчесон выясняет, насколько наши некоторые аффектации и страсти находятся в нашей власти и могут нами контролироваться. V секция посвящена сравнительному анализу интенсивности и длительности удовольствия и страданий, причиняемых некоторыми чувствами. Наконец, заключительная VI секция подводит итоги и содержит рекомендации к лучшему управлению нашими желаниями и формулирует принципы, необходимые для счастья.

В I секции наряду с пятью внешними чувствами (которых вообще-то больше, считает Хатчесон) дается перечисление внутренних чувств. Их набралось немало. Это (1), собственно, внутреннее чувство красоты, удовольствия восприятия, возникающие из правильности, гармоничности, новизны и величия объектов внешних чувств; (2) — общественное чувство (лат. *Sensus communis*); (3) — моральное чувство, посредством которого мы воспринимаем добродетель в нас и других; (4) — чувство чести, которое одобряет, приветствует, благодарит других за добрые действия.

На этой достаточно широкой основе построена классификация желаний как мотивов действия — желание чувственных наслаждений от восприятия внешних чувств (их как минимум 5). Помимо этого мы имеем особые желания. 1. Желание — красоты — «удовольствий воображения»; 2. Желание удовольствия общественного счастья; 3. Желание добродетели (удовольствия от благожелательных поступков); 4. Желание чести и отвращение к постыдному (см.: 213, 7).

Таковы оригинальные желания. Из них возникают вторичные желания. Способность ассоциировать идеи вносит значительную путаницу в мотивационный процесс. Они могут увеличить или уменьшить силу наших желаний.

По интенции желания делятся на эгоистические, себялюбивые, своекорыстные (синонимы) и общественные или благожелательные.

Акцент на желаниях — след обращения к Аристотелю в построении теории мотивации, поскольку, по Аристотелю, желание задает цель; мы обсуждаем не цели, а только средства, указывает Аристотель в Никомаховой этике (см.: 24.IV.1094a19).

Наши духовные способности или склонности оказываются на поверку превращенной формой желания (стремления) и отвращения — нежелательности, неприемлемости. Актуализируясь, они могут принять brutальный характер, когда желание становится страстным и неконтролируемым.

Напротив, общее спокойное желание счастья других позволяет через рефлексию контролировать специфические (особенные) страсти, создавая привычку к спокойному желанию добра обществу.

Благожелательность в отношении общества в целом Хатчесон называет «универсальной спокойной благожелательностью». Вообще, в духе Шефтсбери, он делает акцент на умеренности, спокойном проявлении аффектов. Оптимально, когда мотивация действия определяется максимумом добра и числом тех, кто порадуется ему — еще одно предвосхищение формулы Бентама.

Наибольший интерес Хатчесон проявляет к спокойным желаниям, эгоистическим и общественным, как самым распространенным. Сила любого частного или общественного желания любого события прямо пропорциональна воображаемому (ожидаемому) количеству добра.

Но что делает желание спокойным и умеренным? Тут автор Эссе должен признать умиротворяющую роль рефлексии, т.е. рассудка, который соотносит несколько благ и находит правильные и эффективные средства получения наибольшего блага для нас и других. Тем не менее его роль остается вспомогательной — поиск средств.

Термин рефлексии используется Хатчесоном еще раз и как синоним совести, в чем сказалось чтение 15 проповедей Д.Батлера, опубликованных в 1726 г., что восполняет отсутствие на психологической карте важнейшего элемента, человеческой природы.

Общий итог анализа чувств и мотивации действий (поведения), (I-III секции) и классификации, сопряженных с ними удовольствий и страданий (секция IV-V), приводит Хатчесона в секции VI к обнаружению внутреннего чувства постижения божественного мудрого плана — устройство наших чувств делает очевидной Доброту Творца (р. 175). Добавление к естественной божественной детерминации делает необходимым веру в будущее состояние (р. 187).

В целом эссе демонстрирует прежнюю приверженность к локковской гносеологии, но также уточняет реестр внутренних чувств и показывает, что рефлексия над устройством наших чувств делает очевидной Доброту Творца и пр.

Главным критическим сочинением шотландского моралиста стал Трактат «Иллюстрации (к теории) морального чувства», спровоцированный перепиской с Бернетом и критическими замечаниями С.Кларка.

Трактат состоит из шести разделов, весьма показательных озаглавленных. 1. О характере добродетели, согласной с истиной или разумом; 2. О том, что характер добродетели и порока заключается в пригодности или непригодности действия (варианты перевода *fitness* — правильности и неправильности; соответствия и несоответствия; уместности и неуместности; годности (пригодности), негодности (непригодности). 3. Рассмотрение уолластоновского понимания истины как идеи добродетели. 4. Демонстрация использования разума в отношении добродетели и порока, основываясь на предположении, что мы получаем эти идеи через моральное чувство. 5. Доказательство того, что добродетель может обладать чем-то достойным и быть похвальной, исходя из предположения, что она воспринимается чувством и выбирается склонностью или инстинктом. 6. Насколько отношение к Божееству необходимо, чтобы сделать действие добродетельным.

В подоплеке спора с рационалистами лежал вопрос об онтологическом статусе естественного права Хатчесон всегда старался избегать туманных областей метафизики, но, выступив против форсированного объективизма Кларка, иже с ними, автор «Иллюстраций...» вынужден был высказаться и по сути объективистской концепции морали, отождествляющей моральные суждения с когнитивными суждениями и по поводу их вычурной терминологии, в частности о пресловутой *fitness-unfitness*, и противопоставить собственное понимание устройства и функции нравственных актов в человеческой природе.

В полном соответствии с высказанным еще Гербертом и Гроцием главенством вечных истин над божественной волей рационалисты утверждают, что и Бог руководствуется вечными и неизменными различиями вещей и их отношениями. В подражание ему и всем другим разумным существам следует этими же отношениями определять свой выбор, абстрагируясь от любых интересов (см.: 215, 141). Извращенное понимание вещей не такими, какими они суть, является величайшим неблагочестием.

Такой объективизм можно назвать уже наивным — между объектом или вещью и познающим субъектом ничего не стоит, кроме злонамеренного неблагочестия, искажающего подлинный образ вещи. Как локкианец, Хатчесон, будучи сторонником репрезентативной схемы познания, не может согласиться с предложенной версией и по чисто гносеологическим мотивам. Ему приходится выстроить альтернативную феноменологическую схему.

Он признает для начала, что различия вещей несомненны. Но также и то, что существуют различные идеи, даже не имеющие объектов. Из сравнения двух идей рождается идея отношения вообще. Каждое протяженное бытие может быть сравнено с другим и в результате будет образована количественная идея отношения — больше, меньше, равное, вдвое, втрое и т.д. до бесконечности (см.: 215, 142). Все это позволяет Хатчесону утверждать, что отношения не реальные качества, присущие «внешним природам», но всего лишь идеи, *сопровождающие* наше восприятие и сравнивающие их — т.е., иначе говоря, это — количественная внутренняя оценка. Идеи отношений остаются даже при исчезновении внешних объектов. Отсюда Хатчесон делает феноменологический вывод о фиктивности выражения «вечные отношения в природах (сущностях) вещей».

Но как выражается предмет нравственности в терминах отношений?

Хатчесон предлагает рассмотреть три класса таких отношений. 1. Отношения неодушевленных объектов в плане их количества или в плане отношений активных и пассивных сил, по выражению Локка (см.: 78.I кн. 2 гл. 25 Об отношении, гл. 28. О других отношениях). 2. Отношения неодушевленных объектов к разумным агентам и их активным и пассивным силам. 3. Отношения разумных агентов между собой, основанные на их силах в прошлом и настоящем.

Вопрос ставится следующим образом: возникает ли пресловутая пригодность или непригодность в перечисленных отношениях, в которых может состоять нравственность действия, причем наличие морального чувства не предполагается.

1. Отношения неодушевленных объектов не содержат никаких добродетельных или порочных качеств в их действиях. В противном случае, замечает Хатчесон, нам пришлось бы включить в класс добродетелей всю практическую математику и химические реакции.

2. Отношения неодушевленных предметов или вещей к разумным агентам имеют разрушительные или благотворные аспекты. Но их наличие фиксируется только при условии знания или восприятия их разумными агентами. Кроме того, для того, чтобы одобрить одно действие или не одобрить другое, необходимо наличие у человека морального чувства. Знание свойств зерна может стимулировать освоение аграрной науки человечеством. Знание вредоносных свойств мышьяка может побудить злодея к причинению величайшего несчастья. Свойства сабли, мушкета одинаковы и для тела героя, и тела грабителя. Знание этих отношений не побуждает к действию и не оправдывает их, если не предполагать некоей склонности или морального чувства. Добрая склонность + такое знание создает героев. Злая совместно с знанием — производит негодяев.

3. Третий класс отношений предполагает отношения творца и твари, благодетеля и лица объекта благодеяния, родителя и его отпрыска, правителя и подданного. Но возникают ли в этих отношениях годность или негодность?

Хатчесон отмечает очевидную тенденцию — некоторые действия приносят удовольствие агенту, другие же причиняют ему страдание. Можно ту и другую реакцию на действия назвать подходящими, соответствующими (fitness). Но тогда теряется нравственное различие между действиями, вызвавшими противоположный результат.

Что же означает слово годность, пригодность, что за ним стоит? Если это — простая идея, то для ее восприятия необходимо специальное чувство и тогда мы возвращаемся к моральному чувству (215, 144). Если же годность — сложная идея, то нужно определить ее компоненты. Если это согласие склонности, желания, действия или цели с отношениями агентов, то здесь возникает новый вопрос: что понимается под согласием? Согласие равных величин? Согласие короллария и теоремы? Пригодность пищи для тела и его здоровья? Соответствие пищи вкусу, вызывающее приятное ощущение? Если один из этих примеров содержит значение соглашения, то он и есть идея годности. Положительный ответ представляется Хатчесону абсурдным.

Таким образом Хатчесон противопоставил объективистской когнитивной схеме нравственности Кларка то, что можно было бы назвать аксиологической схемой сентиментализма, если учесть, что моральное чувство ориентировано на производство sentiments — возвышенных чувствований, являющихся позитивными оценками добродетельных действий и качеств характеров. Его феноменологизм, однако, половинчатый. Он относится только к нравственным предметам.

Корень расхождений с рационалистами в вопросе о мотивации действий сформулирован в названии 5 раздела (см.: 215, 138-139). Добродетель воспринимается не

разумом, а чувством и выбирается не рассудком, а склонностью или инстинктом. Естественные диспозиции действуют в людях, никогда не рефлексирующих над ними, бессознательно. Но как происходит выбор, какие мотивы и желания определяют действие? Ведь мотивы действия отличаются от мотивов одобрения. Мы часто совершаем действия, которые не одобряем и одобряем действия, которые не совершаем. Одобрение вызывается действиями других, которые не зависят от нашего выбора. Слова выбор (election), одобрение (approbation) означают у Хатчесона простые идеи, т.е. производятся чувством, их можно объяснить только при помощи синонимов или указанием на сопутствующие или последующие обстоятельства.

Хатчесон признает два возможных мотива действия: личная выгода, личный интерес и общественная польза, благо общества, и критикует гоббистов за редукцию всех мотивов к частному интересу. Помимо надуманных и искусственных объяснений сущности прекраснейших чувств внезапного одобрения и сильнейшей симпатии к действиям человеческих чувств (sentiments) их схема неприменима к случаям, совершенным в отдаленные времена у различных народов, которые не сулят нам никаких выгод при любом восприятии.

Наконец, Хатчесон переносит военные действия на территорию противника, он надеется продемонстрировать, что моральное чувство должно предполагаться даже в схемах рационалистов.

Он принимает определение разума, как обозначение способности нахождения истинных высказываний, разумность в таком случае должна обозначать согласие с истинными высказываниями или с истиной.

Разумность действий, продолжает Хатчесон, весьма обычное выражение, но при тщательном исследовании обнаруживает большую путаницу в определении мотива действия и в объяснении факта одобрения действия. Дело

в том, что одна разновидность согласия с истиной, а именно согласие высказывания с объектом, не годится ни как мотивация, ни как одобрение действия.

В качестве примера Хатчесон предлагает рассмотреть два истинных высказывания о сохранении собственности: собственность способствует счастью человеческого общества. Она стимулирует трудолюбие и будет вознаграждена Божеством (1). А вот истина, касающаяся грабежа. Грабеж разрушает общество. Он расхолаживает прилежание. И будет наказан Богом — (см.: 215, 120) (2). И (1) и (2) высказывания истинны. Но моральные различия между ними не зависят от их истинности и потому не могут быть выведены из них.

Эти различия и в плане мотива, и в плане оправдания действия (оценка) детерминированы чувством. Ибо никакая цель не может быть предусмотрена или желаемая до той или иной склонности, будь то себялюбие или стремление к самоуничтожению, желание личного несчастья или же благожелательность к другим и ненависть к другим. Все склонности заключены в этих границах. Побуждающий резон разума не может существовать до склонности.

Как это возможно, спрашивает адепт теории морального чувства, если цель задается только желаниями или склонностями... Подкрепление, как уже указывалось, находится у Аристотеля в «Никомаховой этике» (24.IV): «... и существует некая цель, желанная нам сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее» (1094a19). Еще одно высказывание Аристотеля: «... верно направленное движение чувств, а не разум служит началом добродетели» (1206в 28-30).

Теперь Хатчесон переходит к другой разновидности рационального обоснования побуждающих мотивов и обрушивается на оппонентов град вопросов. Даже если рационалисты признают наличие в нас незаинтересованных склонностей и морального чувства, они полагают, что именно разум дает нам побуждающую причину

стремления к общественному благу. Они рассуждают так: общественное благо есть цель, предписанная божеством, какой же резон побуждает человека соглашаться с божеством? Несомненно, перспектива стать счастливым благодаря этому согласию. Но сей довод предполагает себялюбие, а не общественное благо, резонно замечает Хатчeson. А если предположить, что мотивом разума будет представление о Боге, как благодетеле? Но чего ради мы должны одобрять согласие с благодетелем. Так что приходится возвращаться к чувству (214, 129).

Истинно ли утверждение, что божественные цели — разумные цели? Не означает ли оно, что Бог имеет основания, побуждающие Его споспешествовать общественному благу? Какие же это доводы? Возможно, скажут, мы-де не знаем их детально, но в общем можно быть уверенным, что божество... и т.д. Тогда снова возникает вопрос: какой довод побуждает меня подразумевать согласие с целями божества? Резоны, которые побуждают одну природу, не могут быть побудительными истинами для другой. Но нас будут уверять, что цели божества — благие. Но что это значит? Моральное это или природное добро? Если божественное благо будет естественным благом, т.е. приятным, порождающим удовольствие божества, тогда почему мы хлопочем о счастье или удовольствии божества? Какой резон подталкивает нас к этому? Все возможные доводы должны либо предполагать некоторую склонность, если они побуждают, либо некое моральное чувство, если они оправдывают.

Итак, вопрос проясняется. Склонность побуждает к действию, а моральное чувство оправдывает или осуждает, то есть оценивает действия и характеры. Если божественные цели являются естественным благом для нас, то побудительный импульс исходит из себялюбия. Если же мы назовем божественные цели морально добрыми, то окажемся там же, откуда начали (214, 126).

И снова вопросы и ответы. Что такое моральная доброта (добро)? Согласие с разумом. Каковы ее побуждающие и оправдательные резоны? Главным доводом служит следующая истина: счастье системы тысячи или миллиона лиц является большим количеством счастья, нежели счастье одного человека, и следовательно, человек должен желать счастья большей сумме лиц.

Но опять-таки, для кого счастье всей системы — наибольшее счастье? Если для индивида, то его резон стремиться к счастью предполагает себялюбие; если же для системы, то какой смысл «работать» на систему и вообще на достижение счастья каких-то других лиц, будучи лично незаинтересованным? Хатчесон отвечает — никакого, если не предположить наличие в нас общественных склонностей. Без них истина тезиса о преимуществе большего счастья многих по сравнению со счастьем одинокого счастливица становится пустым звуком.

Признание склонностей, инстинктов, или изначальных стремлений — желаний, имплантированных в нашу природу, легко объясняет побудительные мотивы действий. Разум же подыскивает эффективные средства достижения целей, заданных склонностями, инстинктами и желаниями.

Смысл всей баталии с рационалистами в том, что моральное суждение не когнитивное, а ценностное суждение. Тем же манером побивается рассудочный эгоизм, складывание выгод и убытков и получение положительного или отрицательного сальдо как оправдательного мотива действия или бездействия.

Теперь на очереди рассмотрение гипотезы о существовании морального чувства, делающим публично полезные действия и добрые склонности приятными агенту. Мы убеждены нашим разумом, что именно посредством общественно полезных действий мы можем способствовать достижению всех наших целей. Противоположные антиобщественные действия называются нами

неразумными. Но из этого в целом верного суждения иные ученые делают неправильные выводы, считает Хатчесон. У нас, дескать, есть некоторые доводы разума, либо побуждающие, либо оправдывающие действия, прежде чем «проснуться» склонности и моральное чувство. Возражения состоят в том, что мы судим о наших склонностях и чувствах нашим разумом, добры или злы они морально. Хатчесон, однако, отказывается признать, что мы судим о них разумом. Мы судим именно при помощи морального чувства, которым мы одобряем благожелательные склонности и не одобряем недоброжелательные. Но никто не может применять моральные атрибуты к самой способности восприятия моральных качеств или называть моральное чувство добрым или злым морально, как не называем мы свой вкус сладким или горьким, а зрение прямым или кривым, белым или черным, т.е. моральные способности являются формальными принципами положительных и отрицательных оценок, а не самими оценками, тут аналогия с внешними чувствами, форма ощущения нам задана, а материя ощущений дается только при актуализации способности в опыте.

На возражения рационалистов, что некоторые ощущения корректируются разумом, Хатчесон во втором издании Трактата совершает экскурс в теорию познания Локка и проясняет механику восприятий. Все наши идеи (имеются в виду простые идеи в первую очередь), образующие исходный материал для рассудка или суждений, воспринимаются некоторыми непосредственными способностями восприятия внутренними или внешними, которые мы называем чувствами. Посредством чувств мы имеем удовольствие или страдание. Рассудок или интеллект, вслед за Локком подчеркивает Хатчесон, не порождает новых видов простых идей, но лишь раскрывает и выводит отношения воспринятых идей (см.: 215, 135).

Так Хатчесон еще раз подтверждает верность локковской познавательной схеме и в тоже время декларирует особый, интуитивный (или мистически-инстинктивный) способ постижения нравственного смысла наблюдаемых действий, характеров, склонностей, интуитивный потому, что здесь не акцентируется визуальный характер наблюдения и угадывания морального смысла в обличье вторичных качеств. Работа морального чувства задана внутренней детерминацией, аффектированной моральным объектом — таково устройство духа человеческого, общее всем людям, таково последнее слово шотландского моралиста, который по умолчанию опирается на аналогию с анатомией телесной конституции.

Истина всеобща, моральное чувство тоже всеобще. Но всеобщность и необходимость истины не подвергается сомнению никем, кроме закоренелых скептиков, а что касается утверждения о всеобщности особого морального чувства, то представляется странным, что существование такого фундаментального элемента человеческой природы было возведено миру совсем недавно лордом Шефтсбери и мистером Хатчесоном. Развеять это сомнение мог бы фундированный исторический экскурс в поисках высказываний или упоминаний древних об этом чувстве, чего сделано не было, если не считать обширной цитаты из Трактата «Об обязанностях» Цицерона, предворяющего книгу в качестве эпиграфа.

Эта проблема неотступно беспокоила профессора, однако он практически ничего нового не предложил в полемике с рационалистами. Разве что более решительно он стал употреблять слово инстинкт по отношению к моральному чувству⁸. Мы остаемся совершенно свободными в отношении мотива и цели, поскольку удовольствие или счастье не связано с какой-то одной вещью, но вытекает из самой внутренней детерминации. Детерминация, не обусловленная внутренним складом способностей или склонностей, будет подобна пустяковому шевелению

одним пальцем вместо другого. Если бы достоинство человечества было бы результатом таких пустяшных детерминаций, то мораль стала бы бесчеловечной. Где же мы можем найти достоинство, положительную оценку, как не в добрых склонностях или желании и стремлении к общему благу? Вот что движет нашим одобрением, откуда бы его не наблюдали. Потребность в этом истинный резон, ответ на вопрос, почему бесстрастный строитель мельницы, случайный убийца грабителя, греющее всех солнце, плодоносящее дерево не заслуживают того, чтобы их считали морально достойными похвал.

Вопрос действительно принципиальный и горячность Хатчесона понятна. Но свободу он понимает не как совершение или воздержание от действия, а как полную безмотивность поступка, безразличие-indifferens, если воспользоваться схоластическим термином. Тогда свободный агент не должен *желать* общего блага или иметь добрую склонность. Ему достаточно знать о стремлении к общему благу и совершенно беспристрастно, рационально выбрать его без всякой склонности к нему или к *желанию* счастья другим.

Такая неприязненная характеристика свободного воления объясняется тем, что недетерминированная свобода полностью разрушает моральную доктрину любого толка. Хатчесон не может допустить контроль разума над склонностями и инстинктами и поэтому делает разум полностью безрассудным и практически не участвующим в инстинктивном процессе мотивации и морального одобрения действий и характеров. Не означает ли это, что Хатчесон вплотную подошел к краю зияющей пропасти, на дне которой шевелится хаос — бессознательное. Нет, Хатчесон предпочитает остаться *разумным* и использует традиционную терминологию. Он придает важное значение симпатии. Мы одобряем то лицо, которое одобряет те же вещи, что и мы, и осуждаем тех, кто не одобряет то, что мы одобряем. В этом последнем случае мы склон-

ны думать, что лицо, несогласное с нашими оценками, не имеет добрых наклонностей и идет на поводу у злых наклонностей, т.е. морально ненормален. Так субъективное моральное чувство пытается заручиться всеобщим согласием и стать *sensus communis* — общим чувством. Ход, использованный Э.Гербертом, а впоследствии Т.Ридом.

Все-таки вопрос остается открытым. Для эмпириков-индуктивистов проблема вообще неразрешима, и им приходится переориентироваться с невозможного поголовного опроса об отношении агентов к частному или общественному благу на догматическое, хотя и правдоподобное утверждение примата себялюбия в человеке и противопоставить ему не всегда различимое гуманное моральное чувство, которое более соответствует христианскому идеалу человека. В лекциях тридцатых годов Хатчесон предпочитает уже говорить о моральной способности как потенции, которую человек может и не реализовать.

Все же у Хатчесона и рационалистов осталась еще одна точка соприкосновения. Они остались союзниками в критике теологического волюнтаризма (легализма), который, связывает следование Божиим заповедям, установленным Его свободной волей, с грядущими наказаниями и наградами. Иногда вопрос трактуется исходя из догмы об испорченности природы человека. Если человек совладеет со своими злыми наклонностями, его ждет вечное блаженство, если нет — ад. Но по кальвинистской догме люди делятся на избранных (отмеченных благодатью) и отвергнутых Богом от века и тогда все зависит от выбора Бога, а не человека.

Если считать все действия вознаграждаемыми, тогда действительно мы одобрим награждение всех действий, которые мы одобряем, независимо от того, имел ли агент злые наклонности. Хатчесон перечисляет предрасположения, подлежащие награде. 1. Чистая, несмешанная благожелательность. 2. Добрые склонности, берущие верх над злыми. 3. Слабая благожелательность, нуждающаяся в

награде для преодоления эгоистических мотивов. 4. Беспримесное себялюбие, которому перспектива награды в будущем состоянии позволяет служить обществу. 5. Себялюбие, которое преодолевает зловредные наклонности в надежде на будущую награду. Если в этих случаях обещанная награда увеличивает счастье общества в целом или уменьшает его беды, то это свидетельствует о доброте Правителя, который не находит другого способа увеличить сумму блага Целого.

Тут принципиальный вопрос: предвидит ли Творец общий результат его системы «кну́та и пряника»? Его постулируемое всеведение позволяет ответить положительно на этот вопрос. Но тогда обещанные награды оказываются расписанными заранее, так же как и кары тем, кто не совладал с соблазном увеличить личное счастье за счет общественного.

Снова всплывает вопрос о свободе. Те, кто думают, что никакая личность не наказуема за любое качество действия, если не в ее власти было отказаться от них, не так уж ошибаются. Только не следует утверждать, что несправедливо награждать и осчастливливать тех, кто не имел никакого расположения ко злу.

Все это, по мнению Хатчесона, нейтрализует «запутанные дебаты о человеческой свободе», они нерелевантны к моральному чувству, добрым склонностям и действиям. Но в таком случае моральные способности, реализуясь, приходят к предопределенному результату, духовные конституции конкретных людей запрограммированы и действуют и реагируют на внешние стимулы автоматически, что превращает Страшный суд в фарс по заранее сфабрикованному делу (14).

Но вот еще не менее острый вопрос. Насколько обещанная награда божества делает действие, выполняющее заповеди Господни, нацеленное на посмертное воздаяние, добродетельным? Ведь агент знает о заповедях и знает, что их соблюдение будет вознаграждено Богом.

Следовательно, эта «добродетель», к которой агент стремится не ради ее самой или по велению совести, корыстна, является сделкой.

Если же он не знает заповедей, то шансов на спасение души у него нет никаких, кроме обращения в святую веру. Только христианский локализм мог всерьез отстаивать такую догму. В век Просвещения нужно было искать более лояльное к будущим судьбам человечества решение. В этом отношении перспективнее утверждение богословов-рационалистов о существовании всеобщих вечных и неизменных истин добра и зла. Бог может только присоединиться к ним. Тогда следование нормам добра и зла возможно без знания заповедей, санкционированных Богом. Это позволяет «реабилитировать» античных мудрецов Сократа, Платона, Аристотеля, которых и так называли христианами до Христа, но которые, однако, у Данте пребывают в первом круге Ада вместе с Фалесом, Гераклитом, Диогеном, Цицероном, Эвклидом, Авиценной, Аверроэсом и др.⁹.

Полемика с рационалистами многому научила автора «Иллюстраций» и кое в чем сблизила их, что скажется в лекциях 1735—1737 гг., изданных посмертно. Но в споре с Кларком и его последователями вскрылись узкие места системы моральной философии. Это в первую очередь проблема всеобщности внутренних чувств, в том числе морального чувства. Сомнения Кларка, высказанные в личной беседе с Хатчесоном, в универсальности внутреннего чувства, по существу не были устранены. Всеобщность и необходимость математических истин куда более очевидна всеобщности и необходимости суждений морального чувства. Выход оппонент Кларка находит в придании духовной человеческой природе внутреннего детерминизма, т.е. созданию Творцом для всего человечества запрограммированного механизма внутренних чувств-склонностей, работающих в автоматическом, по существу, режиме при аффектировании внешними объек-

тами и внутренними мотивациями – желаниями. Это позволяет при обсуждении важнейшего правового понятия вменения обойтись без непопулярного у эмпириков и механистов термина «свобода». Рационалисты, однако, тут же берут реванш, поскольку и Шефтсбери, и Хатчесон, а позже Юм не могут не признать, что субъектом вменения является *разумное* существо.

Критические и позитивные итоги трактатов двадцатых годов можно свести к двум основным позициям. 1. Размежевание с этическими доктринами «эгоизма (Гоббс, Мандевиль), рационалистов (Кларк, Уолластон и др.) и теологических волюнтаристов (нигде не названные Локк и Беркли). 2. Им противопоставляется масштабно развиваемая теория морального внутренних чувств, исходный принцип которой взят у А.Шефтсбери, гносеологические основы у Локка, некоторые метаэтические моменты из деистических доктрин. В целом же все это складывалось в философскую систему человеческой природы, ведущую роль в которой играют «запрограммированные» Творцом на добродетель внутренние чувства. В историческом оптимизме, пронизывающем работы Хатчесона двадцатых годов, угадывается социально-культурный контекст современной Шотландии, страны-маргинала, потерявшей политическую независимость, но обретшей права человеческие и пробудившейся к активной деятельности во всех сферах жизни.

§4. Система моральной философии. Замысел божий о человеке

После критических сражений с гоббистами и рациональными теологами Хатчесон укрепился в своем мнении о возможности построения целостной системы духовной природы человека, намеченную в первых двух трактатах и подробно разрабатываемую в лекционных

курсах 1735—1737 гг. На основе этих лекций в 1755 г. преподобным У.Личманом (1706—1765), профессором богословия в университете Глазго, и сыном Хатчесона была посмертно издана книга «Система моральной философии» (СМФ), ставшая центральной в творчестве Ф.Хатчесона, скончавшегося в 1746—47 гг.¹⁰.

Стратегический замысел труда состоит в рассмотрении духовной конституции человеческой природы в отношении к высшему благу, чем обозначены не только параметры исследования, но и идеологическая доминанта.

Составление атласа человеческих способностей начинается с предупреждения, что исследование в основном ориентировано на моральные предметы, те части нашего устройства, которые имеют незначительное к ним отношение (будь то телесные или ментальные), лишь кратко упоминаются. Но поскольку величайшее счастье и совершенство есть высшая цель человеческой природы, то все, что находится в ведении моральной философии, имеет решающее значение для жизнедеятельности человека и система моральной философии раскрывает сущность человеческой природы. Упоминание совершенства как высшей цели человеческой природы — след полемики с рационалистами (в переписке с Бернетом и в «Иллюстрациях...») и утверждение приоритета исследования *должного* устройства духа человеческого, замысла Божьего о нем.

Опираясь на локковское *understanding* (разумение, познание), вынесенное в название главного произведения Локка «Опыт о человеческом разумении», посвященное исследованию человеческого духа, Хатчесон устанавливает два основных блока созерцательных и активных человеческих способностей. Первый — разумение (*understanding*) включает в себя не только внешние (низшие) способности ощущения и внутренние чувства во главе с моральной способностью, но и дискурсивное сознание, и так называемый чистый интеллект, в то время как воля, помимо телесных «аппетитов»-желаний и турбулентных страстей,

проявляется и в нескольких спокойных и широких склонностях благородного склада. Хатчесон также приписывает воле спонтанное движение, так как многие (но далеко не все) части нашего тела движутся вследствие нашего воления. Многие жизненно-важные внутренние движения происходят помимо воли — автоматически. Таковы биение сердца, перистальтика и т.п.

По-прежнему, следуя Локку, Хатчесон начинает СМФ с описания строения человеческого духа с внешних чувств, которые изначально вводят в дух некоторые восприятия удовольствия и страдания. Вместе с ними появляется постоянная естественная детерминация желать первое и избегать второе, стремиться к тому, что представляется причиной или поводом к удовольствию и избегать причин страданий. Внешние чувства дают нам пять разновидностей простых идей цвета, звука, вкуса, запаха и осязания, которые не являются презентациями или изображениями внешних свойств в объектах, а также не являются результатами изменений, произведенных в телесных органах. Эти сообщения о новых событиях, посылаемые телу, опыт и наблюдения представляют нам как причины или метки, установленные Создателем в помощь человеку для различения — полезного, бесполезного или вредного.

Существует другая естественная способность, всегда действующая, но не достаточно осмысленная — внутреннее ощущение, чувство восприятия или осознание (*consciousness*) всех действий, страстей и модификаций духа. Собственно, это локковское самосознание, «именно оно определяет в каждом его Я и этим отличает его от всех других мыслящих существ» (78.П. гл. 27.9.). Наши восприятия, суждения, рассуждения, склонности, чувствования осознаются как принадлежащие нам и как таковые могут стать объектами внутреннего ощущения. Хатчесон не называет его рефлексией, под влиянием Д.Батлера, который в своих популярных в то время 15 проповедях обозначал рефлексией совесть (см.: 155.I.).

Как и внешние чувства это внутреннее ощущение предоставляет духу весь материал знания, ибо также вводит в ум первичные и непосредственные идеи. Однако ум никогда не останавливается на простом восприятии, но сравнивает полученные идеи, прослеживает их отношения, отмечает изменения, происшедшие в объектах вследствие наших действий или действий других людей, он исследует их природу, пропорции, причины и следствия, предшествующие и последующие условия каждой вещи. Эти способности суждения и рассуждения более известны и лучше исследованы философами, нежели другие и потому Хатчесон опускает все, что называется актами познания.

Второй крупный блок моральных предметов составляет воля, епархия воли — мотивация действий посредством желаний. В этом случае непонятно помещение турбулентных, т.е. бурных, неконтролируемых страстей в распоряжение воли. Судя по всему, Хатчесон понимает под волей детерминацию события осознанным желанием.

Вопрос о воле — принципиальный вопрос и автор СМФ специально задерживается на нем, чтобы рассмотреть естественные детерминации воли, определяющие поведение человека. Как только любое чувство, мнение или рассуждение представляет объект или событие в качестве непосредственного блага или удовольствия, или как средство будущих удовольствий, или же как средство избавления от зла, грозящего нам или тем, о ком мы печемся, то возникает немедленно новый мотив, отличный от любого ощущения, восприятия, или суждения, а именно желание получить этот объект или чтобы нужное событие произошло. Точно так же возникает желание избавиться от объекта или избежать события. Во всех таких случаях эти первичные движения воли возникают естественно, без всякого предварительного выбора или команды и являются общей пружиной действия во всяком *разумном* агенте. Так утверждается внеразумный характер

реакции в разумном агенте, вызываемой внешним толчком. Желание задает цель и разум начинает подыскивать средства для его исполнения. Он предусмотрительно проводит различие между реальными и несбыточными желаниями, и поэтому последние не движут волю непосредственно к действию и более похожи на ощущения, чем на воление.

Эта интерпретация представляется правдоподобной, поскольку сам Хатчесон замечает, что несбыточные мечты, доставляющие радость и печаль и не подвигающие к действию, свойственны только разумным существам. Именно разум проводит экспертизу несбыточных желаний, квалифицируя их как простую игру воображения. Но тогда сфера его контроля значительно расширяется. Как бы то ни было, в контексте полемики с рационалистами Хатчесон делает важный шаг навстречу оппонентам и в итоге приходит к старинному подразделению мотивов воли на желание и отвращение; радость и печаль.

До сей поры речь шла о волеии вообще. Теперь предстоит рассмотреть нравственный аспект волевых актов. Они подразделяются шотландским моралистом на две группы. 1. Преследование личного блага и избежание ущерба. 2. Стремление к благу других и устранения зла, угрожающего им. Первые называются эгоистическими (selfish), вторые – благожелательными (benevolent). Соответственно существуют две спокойные детерминации воли. Первая – постоянный и неизменный импульс к личному совершенству и счастью высшего рода. Этот инстинкт действует у большинства человечества беспорядочно, так как мало кто осознает его, но те, кто это сделал, обнаружат, что спокойное желание совершенства всех активных способностей и высших наслаждений (познающихся в сравнении) имеет величайшую важность для нашего счастья. Моральное чувство оценивает моральное совершенство.

Требования Хатчесона к Человеку, как видим, повысились. Он признает приватное стремление к совершенству, которое должно возобладать над стремлением к обладанию естественными благами.

Вторая детерминация более скромная и осуществляет стремление к всеобщему счастью других. Наше внутреннее убеждение свидетельствует о том, что такой импульс существует и его также можно назвать детерминацией души. Он проявляется, когда эгоистические желания, стремления и страсти спят. Эта детерминация не распространена в должной мере.

Существует, однако, множество различных страстей и стремлений, естественно возникающих на собственной основе. Хатчесон называет их турбулентными и отмечает, что некоторые из них эгоистичны, некоторые благожелательны, а некоторые обладают обоими свойствами.

К эгоистическим относятся жадность, воровство, раппутство, страсть к чувственным наслаждениям, богатству, жажда власти и славы.

Благожелательные страсти это жалость, сострадание, благодарность. Гнев, зависть, негодование могут принадлежать к обеим разновидностям страстей.

Различие между спокойной и страстной мотивацией воли, замечает шотландский моралист, хорошо описаны у Платона в Государстве (см.: 100. III кн. 4) и в Никомаховой этике Аристотеля (см.: 24. IV кн. VII гл. 11-14).

Доныне анализ мотиваций воли относился исключительно к воздействию внешних объектов. Теперь пришла очередь обратиться к спонтанным мотивам воли. Тут Хатчесон должен высказаться по основному метафизическому вопросу о свободе воли и пояснить, что означает эта спонтанность, внутренняя ли эта детерминация, не зависящая от внешних, по отношению к духу, факторов, куда входит собственное тело субъекта, или это не детерминация вовсе, а непредсказуемое, непостижимое беспричинное событие.

Для ответа Хатчесон вынужден обратиться к телесным движением и установить, что не все части тела движутся так, как мы этого хотим. Наше воление движет головой, глазами, устами, языком, наконец руками и ногами. Члены наши движутся мускулами, получающими команды от головы. Но в спонтанных движениях нам неизвестны опосредованные шаги. Нам ведом лишь последний мотив, предыдущие же находятся вне воли и знания. Все это свидетельство мудрости нашего Создателя, но в то же время соблазняет некоторых проницательных и набожных людей делать вывод о том, что единственной физической причиной всех наших движений и мотивов является Высшее существо, которое также является единственной причиной наших ощущений. Такое решение представляется Хатчесону излишним. С него вполне достаточно естественного детерминизма, а те звенья опосредованных мотиваций и импульсов, которые нам сейчас неизвестны, принципиально не упраздняют схему обусловленности. Их познание — вопрос времени (апелляция к отложенному знанию будет также использоваться Юмом).

Но к воле относятся не только турбулентные страсти и аппетиты, но и некоторые спокойные и широкие склонности благородного рода. И в этом случае не следует, по примеру «некоторых проницательных и благочестивых людей», роль единственной физической (материальной) причины всех наших движений и действующей причины всех наших ощущений приписывать Верховному Существо (213 В.1, 14¹¹). В итоге ясно, что для Хатчесона нет недетерминированных актов, произвольных или непроизвольных, зависящих от нашей воли или независящих. Он остается на позиции механического детерминизма в рамках парадигмы современного естествознания. Щекотливый вопрос о месте и роли Бога в этой схеме он, по обыкновению, обходит.

Таковы основные блоки системы моральной философии. Теперь ее автор приступает к детальной проработке элементов системы и начинает с внутреннего чувства красо-

ты и гармонии, как одного из прекраснейших способностей восприятия. Прошедшее десятилетие, со времени издания первого Трактата, многому научило Хатчесона. Он стал осмотрительнее и мудрее, но его убеждение в высоком предназначении человека не изменилось, а, может быть, еще более окрепло под влиянием социального опыта прошедших после заключения унии десятилетий.

Итак, чувство красоты и гармонии — прекраснейший род восприятий, данный большинству (заметим, не всем, как раньше) людей в дополнение к внешним чувствам зрения и слуха. Это внутреннее чувство получает особое удовольствие от некоторых качеств в объектах, от красоты зрелища и гармонии звуков. Эти формы особенно благоприятны для глаза, в отличие от других, и мы не можем волевым усилием заставить все формы казаться нам приятными, точно так же как сделать все объекты вкусными для нас. Но даже и кажущиеся приятными качества не всем по вкусу. Это не объяснимо отсутствием или атрофией внутреннего чувства, ведь в других случаях спорящие о вкусах меняются ролями и тот, кто признавал красоту первого объекта, отрицает ее во втором.

Нормативная эстетика классицизма есть попытка рационального преодоления вкусовщины, преодолением насильственным, ибо единообразие оценок внедряется принудительно, и в роли тирана выступают принятые за образец истинно художественные произведения античного искусства и литературы. Уже в Трактате I Хатчесон не побоялся пойти против течения. И в Системе он по-прежнему считает, что суждения о красоте не зависят от доводов рассудка или соображений пользы. Аддисоновские удовольствия воображения различны, один наслаждается пропорциями, другой явными приметами Замысла, третьего тешит «доморощенная» ассоциация идей.

Выделяя внутреннее чувство прекрасного и гармонии в особую дисциплину, обладающую особым объектом и разрабатывающую собственный предмет, Хатчесон,

как это стало впоследствии очевидно, вносит заметный вклад в историю европейской эстетической мысли. Но, развивая вслед за Аддисоном плодотворные идеи о важном значении для теории вкуса, новизны, величия и возвышенного (см.: 60, 189-195 Эссе № 412), он на этот раз, в отличие от Трактата о красоте, не стал углубляться в онтологию эстетического чувства и его объектов, предпочитая описывать феномены внешнего и внутреннего вкуса, без разьяснения отличия оригинальной или абсолютной красоты и красоты подражательной, не выявляя сходства и не определяя границы между эстетическими оценками природных объектов и произведений искусства.

Затем автор СМФ переходит к рассмотрению этических внутренних чувств и первым называет симпатетическое чувство или сострадание. Оно отличается от всех внешних чувств, посредством которых мы постигаем состояния других людей. Когда мы видим страдания, горе, несчастье, мы ощущаем сильное чувство жалости и величайшее желание помочь во что бы то ни стало, причем совершенно бескорыстно. Особенно непосредственно это чувство проявляется в детях, доводя их порой до обморока и болезни. Этот принцип, добавляет Хатчесон, сопровождает нас всю нашу жизнь (см.: 213 В.1. 20).

Далее называется уже знакомое чувство чести и стыда, т.е. положительные и отрицательные реакции на проявления нашего достоинства или достоинства других людей.

Сходна с ним естественная диспозиция поздравлять других в их радостях и удачах.

Следом Хатчесон «открывает» в нас склонность получать удовольствие от действий и движений, от упражнений своих активных способностей. Это также свойственно всем людям от колыбели до могилы. Еще Аристотель считал человека деятельным существом, счастье которого в активности. Нужно только свою деятельность посвящать возвышенным целям. Немного странно, что

активный принцип, пусть даже понимаемый как импульс, отнесен к созерцательной, аксиологической способности восприятия.

Наконец, очередь доходит до «морального чувства». Деятельность дана человеку как великий источник счастья при наличии наивысшей способности восприятия из всех названных, а именно чувства, благодаря которому все люди получают моральные понятия о действиях и характерах. Оно вызывает наиболее радостные ощущения одобрения и внутреннее удовлетворение. Учитывая исключительную важность моральной способности, ее подробное рассмотрение откладывается, а пока Хатчесон заканчивает перечисление внутренних чувств. К ним относится также чувство благопристойности и достоинства.

Все внутренние чувства порождают сантименты (sentiments) – возвышенные идеи или эмоции. Они – благороднейшие из всех и добродетельные склонности и их актуализация в действиях есть объекты одобрения морального чувства.

Особо рассмотрены Хатчесоном ассоциации идей, которые являются естественной произвольной детерминацией, связующей вместе все восприятия, которые сопутствуют друг другу и связаны с памятью субъекта. Именно контролируемые ассоциации идей создают «образованность» и «воспитанность» людей, хотя в каждом конкретном случае еще нужно выяснить, основаны ли эти ассоциации на природных источниках или же являются плодом порочных педагогических концепций¹².

Зафиксировав устройство естественного человека, автор Системы не может не добавить основные материальные склонности человека, такие как склонность к продолжению рода и супружеству, а также родительские чувства. Добавив эти телесные качества и их духовные порождения, Хатчесон получает все необходимое для анализа перехода к гражданскому состоянию общества, ибо, как и Аристотель, считает началом общества и обществен-

ной жизни семью. Однако, в отличие от Аристотеля, шотландский мыслитель, как и Гоббс, не считает, что человеческое общество тождественно обществу животных и насекомых, которым чуждо чувство чести, сострадания, благожелательности. Тем более они лишены моральной способности. (У Гоббса совсем иные различия: зависть, конкуренция себялюбий и т.п. Описывая борьбу за выживание, Дарвин в других терминах приписал эти свойства животному миру.) Кратковременное согласие с Гоббсом заканчивается тотчас же, как Хатчесон переходит к оценке естественного состояния с точки зрения перехода к гражданскому, политическому обществу.

Человеческая природа и в естественном состоянии, как мы видели, имеет все необходимое для общественной жизни. Соединившись ради общих целей — безопасности, улучшения условий жизни, люди начали больше всего ценить выбранных арбитров в спорах и управителей всей общины в делах, касающихся общего интереса, и под влиянием благоразумия люди, наконец, устанавливают законы и политические институты. Отсюда возникают почтение к доброму порядку, безопасности, законам, к обществу и его правителям и конституции, возникает чувство патриотизма и любовь к стране, все члены общества в известной мере знакомы и взаимодействуют в делах и т.п. и т.д.

В этой идиллической картине, созданной «здравым смыслом», не достает только естественной религии, и она появляется. Созерцание благодостной картины порядка, величия и регулярности предрасположений и движений видимого мироздания должно скоро наполнить умы восхищением. Удивительный механизм симбиоза различных видов животных и растений, свидетельствуя о замысле, искусстве и изобретательности, заставил мудрейших людей открыть существование неких разумных существ, одного или более, предшествующих порядку и великолепию.

Характерно, что в СМФ Хатчесон уже не имплантирует внутреннее чувство постижения божественного мудрого плана, как в «Эссе о страстях». Наше чувство моральных сантиментов, наше чувство доброты и добродетели, так же как и сантименты Искусства и Замысла, наш опыт моральных различий счастья и несчастья, сопровождающие добродетель и порок, и гармония, наблюдаемая во внешних вещах, опосредованно должны были внушить, что существует моральное Правление в мире, что приводит к тому, что понятие божества и провидения должны распространиться. Небольшое размышление укрепляет это убеждение.

Тут Хатчесон решает на прямое несогласие с Локком и игнорирование нового этнографического опыта, на который Локк ссылается, и заявляет, что понятие божества и некоторый вид богопочитания или богослужения в действительности так повсеместно распространены в обществах, пользующихся речью, что могут считаться естественными.

Но откуда берутся войны, пороки, религиозное самоистребление? Нельзя же все свалить на отдельных монастров, выродков с ущербными природными способностями. С другой стороны, Хатчесон признает великое разнообразие характеров, но тем не менее исходит из того, что «человеческая природа одинакова у всех разумных существ» (см.: 60, 123). Идеализированное единообразие проявляется не только в устройстве человека, но и его реальной актуализации и функционировании. И практически проигнорировав огромный корпус писанной Истории человечества с древнейших времен, вполне доступной профессору моральной философии (в Шотландии были превосходные книжные собрания), он решает на далеко не безумную, а весьма расчетливую гипотезу, позволяющую полностью оптимизировать устройство человеческой природы в целом и обосновать конечную детерминацию воли и благожелательных склонностей чело-

вечества как сверхжелание, вложенное Мудрым и Благожелательным Творцом, сверхжелание вечного счастья, что и является завершением антроподицеи, вытекающей из как бы состоявшейся теодицеи.

Все это позволяет считать пороки или главенство иных, эгоистических, способностей в человеке своего рода патологией чувств и поскольку натуральный строй человеческой души воплощает Замысел Благожелательного Творца, порча происходит в первые годы человеческой жизни в результате дурного воспитания или отсутствия должного контроля за развитием. Так потворство низким склонностям, которые вследствие долгого попустительства становятся все сильнее, усиливает эгоистические страсти, которые направляют душу к низменным удовольствиям и пренебрежению возвышенными, благородными радостями.

Более умеренная теория полагает ведущей способностью человека спокойное себялюбие, направленное к собственному счастью субъекта. Это единственная пружина всех спокойных обдуманых намерений культивирования благородных склонностей и предпочтения удовольствования ими; мы испытываем утонченные радости самоодобрения в предпочтении этих благородных мотивов и желание этих радостей. Это установка всякого обдуманно добродетельного намерения, хотя добрые аффекты сами часто торопят нас свершить дружественные и благородные действия без этого размышления, цитирует Хатчесон «Эссе о страстях» и комментирует: данное мнение содержит более благоприятное представление о человеческой природе и ее способностях и склонностях и оставляет много места для большинства благородных добродетелей в жизни. Но эту теорию нельзя рассматривать, как эгоистическую схему, поскольку она выводит все замечательные добродетели из незаинтересованных склонностей, естественных для сердца, однако в более спокойные часы они могут быть поддержаны рассудительными взглядами и желаниями нашего собственного счастья. Нам

нужно лишь соотнести эти себялюбивые, но бескорыстные склонности с моральной способностью, посредством которой мы судим о всех мотивах воли, чтобы мы могли разглядеть, не есть ли в душе другая спокойная детерминация, кроме той, единственной, нацеленной на наше собственное счастье, так же как и особенные склонности, настроенные на благо других, как на свой непосредственный объект, безотносительно к частному интересу любого рода (213.В, 41). Такова хатчесоновская критика того, что потом назовут «разумным эгоизмом».

Он признает наличие наряду с детерминацией, направленной на величайшее общее благо, второй великой детерминации, нацеленной на наше собственное величайшее счастье, и то, что обе не зависят друг от друга и способны контролировать и подчинять себе все остальные склонности. Но могут ли они подчинять друг друга или им суждено вечно противостоять в ожидании третьей судьбы, который их рассудит? Действительно ли нам дана спокойная детерминация стремления к общественному интересу, а не просто отдельные добрые склонности?

Наш разум и рассуждение позволяют нам понять, что было намерением Бога, Создателя нашей Природы в целостном конгломерате наших склонностей, которые Он предназначил для универсального счастья и этому предназначению следует быть нашим правилом — быть сдержанными и осмотрительными не только в эгоистических склонностях, но и во всех особенных благородных склонностях.

Но возникает вопрос, из какой детерминации души и по какому мотиву мы соглашаемся с Божьим предназначением или намерением, ведь если нас прельщает будущая награда, тогда действительно себялюбивая детерминация является единственным конечным принципом всякого обдуманного решения в жизни. Если же наше желание подражать Ему возникает из восприятия его морального совершенства, то оно должно предполагать некоторые предшествующие детерминации воли, а среди

них такие детерминации, в которых и состоит высшее моральное совершенство, иначе, рекомендованное многими особенными склонностями желания морального совершенства начнут сталкиваться друг с другом, что снова заведет нас в лабиринт сложностей.

Все это рельефно показывает то особое место, которое занимает Моральное чувство или Способность восприятия морального совершенства и ее высших объектов, которая по своей природе представляется задуманной для регулирования и контролирования всех других наших способностей, что отчетливо осознается нами, когда пробуждается эта высшая способность. Но тут невозможны умозрительные доказательства, наличие такого непосредственного чувства можно удостоверить, лишь обратившись к нашему сердцу (213.В, 61).

Еще одно свидетельство того, как Хатчесон воспринял критику Бернета, советовавшего в проблематике моральных мотиваций ориентироваться не на атрибутирование Богу благожелательности, а на понятие высшего или бесконечного совершенства. Понятие высшего совершенства позволяет рационалистам объяснить согласие Бога с независимым от Него умопостигаемым миром нравственных и правовых истин. Такая онтология моральных ценностей неприемлема для Хатчесона. Он трансплантирует моральные способности в человеческую природу, приписывает авторство ее Творцу и провозглашает стремление к совершенству в подражание божеству движущей силой актуализации моральных способностей.

Все это становится очевидным, когда Хатчесон заявляет, что дух может сделать любую из склонностей объектом рефлексии, и очень скоро начинает ценить выше всех чувство морального совершенства. И напротив, то, что противоположно моральному совершенству, осуждается, причем худшим из пороков признается неблагочестие, отсутствие богопочитания, особенно в том случае, когда субъекту известно, что Бог благое существо. Как не странно,

но сам Хатчесон должен оправдать этого охальника. Ведь его пример свидетельствует о главенстве иного, не морального чувства над разумом. Субъект знает, что Бог благ, а в церковь ходить не желает.

Приходится признать, что иногда моральная способность странным образом спит. Еще хуже, когда в душе поселяется прочное, не спровоцированное ничем зло или желание несчастья другим, причем зло бескорыстное. Это наблюдение весьма жизненное и узнаваемое. Удивительно, что оно сделано детерминистом, поскольку признание действия немотивированным означает признание свободы, индетерминизма. Положение спасает *deus ex machina*. Все в природе свидетельствует о всеобъемлющем Замысле, без него природа показалась бы сложной, запутанной, беспорядочной. Суть Замысла о человеке в установлении особой детерминации — универсальной тенденции человеческой природы к общему благу. Добрая воля уже не оглядывается на какой бы то ни было частный интерес и нередко действует без оглядки на него.

Кажется, шотландский моралист нашел универсальный ключ ко всем загадкам природы и человека и утвердил основной столп своей доктрины — стремление к моральному совершенству есть путь подражания Иисусу, и весь тон Хатчесона вещает о его замысле показать *должное* и вознести его над неприглядной действительностью.

С просветительским энтузиазмом, граничащим со своим синонимом фанатизмом, «Система моральной философии» провозглашает отсутствие в человеческой природе укорененных причин зла, изначально дурной воли, и заставляет вспомнить впечатления слушателей его воскресных лекций.

На чем же основывает Хатчесон свой лестный для человечества взгляд на человека? Видимо, на результатах собственной интроспекции и оптимистической личной оценки внешней исторической ситуации. Супранатура-

листическую поддержку автор СМФ находит в провидении — «нашей единственной гарантии и надежды». Без комментариев.

Очевидно, что Хатчесон знаком с Теодицей Лейбница, но еще не читал «Братьев Карамазовых». Впрочем, такое обращение к оптимистической версии религиозного сознания, такое «снисходительное отношение к временным недочетам и недостаткам действительности» — знамение времени, как отметил впоследствии Д.Юм, и оно было поколеблено в середине столетия лиссабонским землетрясением. В случае Хатчесона его оптимизм, возможно, навеян пробуждением Шотландии, высвобождением ее социальной энергии.

Итак, анализ естественного состояния человеческой природы обладает всем необходимым для обретения высшего счастья. Рассмотрение некоторых источников счастья, доступного нашей природе, и сравнение их обнаруживает, что благороднейшие и наиболее длительные наслаждения — те, которые возникают из наших собственных склонностей и действий, а не из пассивных восприятий тех внешних объектов, которые воздействуют на тело.

Сравнив их направленность на более узкие или широкие системы или на само божество, чья роль и намерения в устройении и управлении вселенной также были раскрыты, мы нашли, с удовлетворением отмечает автор Системы моральной философии, что моральная способность одобряет в высшей степени все более широкие дружелюбные склонности, а не более ограниченные склонности или страсти, что эти экстенсивные склонности являются более благородными источниками наслаждения и что наша любовь к моральному совершенству, наше знание, благоговение и любовь к божеству как совершенному, благому, мудрому и мощному источнику всякого добра и безропотное подчинение его воле и провидению есть источник нашего возвышеннейшего счастья, великим фундаментом всего нашего покоя или безопасности.

Моральное чувство, которое прокладывает нам курс на жизненном пути с учетом нашего истинного интереса, является как раз тем чувством, которое могла бы рекомендовать благородная спокойная детерминация постоянного стремления делать все, что в нашей власти, дабы повысить всеобщее счастье, оказывая услуги, укрепляющие систему, и отказываясь от всего того, что могло бы нанести ненужный ущерб системе. Хатчесон приравнивает это руководящее чувство главной добродетели древних — справедливости. Она может даже включать в себя наши обязанности перед Богом.

Еще одно признание достижений античной мысли — стоическое учение о добродетели. Она не требует награды, она сама награда. Если добродетель кажется более славной, пройдя испытание внешних опасностей и трудностей, не увеличится ли ее слава равным образом преодолением внутренних страхов и благодаря упорству, когда не слыша одобрения и аплодисментов, а, напротив, получая даже неблагодарность от тех, кому служит, индивид удовлетворяется молчаливым свидетельством наших сердец и надеждами на Божье одобрение.

Без христианского добавления можно было бы и обойтись, Мудрец у стоиков выше Бога, поскольку тому не ведомы страдания, мудрец же их преодолевает.

Концовка I книги бодра и оптимистична — героическое совершенство, последующее счастье и внутренняя радость могут быть получены и при худших обстоятельствах фортуны, никакое положение или ситуация в жизни не могут исключить наслаждение высшим благом.

Если до сих пор Хатчесон исследовал тот образ жизни, который рекомендовали Господь и Природа, как наиболее привлекательный и прекрасный для достижения истинного счастья, мудро предназначенное для общего блага человечества, т.е. исследовал Замысел о человеке, то теперь он приступает к более детальному исследованию истинных средств, способствующих достижению

счастья человечества посредством наших действий, что совпадает с изучением более специальных законов природы. И здесь он намерен абстрагироваться от всех последующих состояний или отношений, которые создали человеческие институты, занимаясь только теми отношениями, которые учредила сама природа.

Но предварительно он считает необходимым рассмотреть некоторые дополнительные понятия, без которых невозможно изучение специальных законов природы.

В первую очередь это важнейшее юридическое понятие «вменение», которое, однако, трактуется натуралистически. Оно является основанием оценок действий как добродетельных или порочных, причем подразумевается, что они вытекают из некоторой склонности в агенте и таким образом свидетельствуют о его темпераменте и характере.

Как это было установлено в первой книге, склонность детерминирует действие. Наивысший род склонности — спокойная добрая воля к укреплению величайшей системы и любовь к Богу. Низший род склонностей — это склонности и страсти, преследующие благо отдельных обществ или индивидов, и тут нет спора, по крайней мере для христиан, которым был явлен закон: возлюби Бога и ближнего своего, указывает бывший священник Хатчесон. Этот императив может исполняться только склонностью, т.е. волей, если же его поручить другой способности, отличной от воли, например Разуму или Интеллекту, то тогда любовь будет актом познания, что на любом языке звучит нелепо. Вопрос, однако, заключается в том, можно ли считать универсальной фиксированную связь доброй воли с христианством.

Как легко заметить, экспозиция проблемы вменения обошлась без понятия свободы. Если какое-либо действие или скорее событие совершилось (случилось) не вследствие чьей-то воли в настоящем или прошлом, то оно не может быть отнесено ни к доброму, ни к злему. Точно так же нельзя упущение или воздержание от действия

квалифицировать как доброе или злое и вменять это в вину тому, кто не мог совершить его физически и знал невозможность этого. Эти события или недопущение их не могут свидетельствовать о какой-либо склонности^ доброй или злой. То событие можно назвать необходимым, которое агент не мог предотвратить, хотя бы по-настоящему желал этого, но такое, когда, несмотря на сильное отвращение к нему или привычку, он не мог избежать желания его совершить. Только те события можно назвать невозможными, которые нельзя совершить никакими усилиями или средствами.

Итак, только те события являются необходимыми и всецело невменяемыми, которые не могут быть предотвращены никаким нашим желанием или действием, а также никаким предшествующим старанием или мерами, которые следуют принимать в таких случаях (213.В.2, 229). И наоборот, те же события, которые можно было предотвратить предусмотрительно принятыми мерами, в какой-то степени произвольны и вменяемы, исходят ли они от свободного агента или от природных, неодушевленных причин.

Тут позиция Хатчесона приходит в резкое противоречие с гоббсовской. Впрочем, и вся книга полемизирует с гоббсовским пониманием естественного состояния, в котором не существовало права, как дозволения или ограничения, ибо каждый имел право на все без обязанностей.

У Гоббса желание обуславливает необходимость действия, поскольку детерминирует его. Вопрос о свободе отодвигается к источнику, порождающему желание. У Хатчесона необходимость противостоит желанию, когда событие совершается или не совершается независимо от желания и агент не в силах изменить результат.

Никакие отдаленные следствия действий — деяний или недеяний — не проявляют свою моральность, если они могли быть предвидены, посредством стараний и предосторожностей, свойственных добрым людям. Ибо тогда они не имеют никаких индикаторов характера аген-

та. Так, если кто-то пренебрегает своими обязанностями укреплять берега или дамбы, то в случае шторма он не сможет предотвратить наводнение и его бездействие будет вменено ему. Таким образом упущение или несовершенство действий, невозможных в настоящий момент, вменяется, если они могли быть возможными.

Интересно рассуждение об ошибках. Их следует дифференцировать. Простая ошибка уже свидетельствует о предшествующем небрежении, что заслуживает порицания. Единственное заслуживающее одобрение поведение будет исправление ошибки новым непредубежденным исследованием. Совершающий ошибку обычно не признает, что ее исправления должно быть его долгом.

Но в чем заключаются старательность, усердие, прилежание, свойственные доброму человеку? И вообще, что значит добропорядочный человек? Тут на помощь приходит Аристотель, который заметил, что осуждения заслуживает не тот, кто немного отходит от совершенства..., а тот, кто далеко отходит, ибо такое не остается незамеченным. Не просто дать определение тому, до какого предела и до какой степени (нарушение меры) заслуживает осуждения; так ведь обстоит дело со всем, что относится к чувственно воспринимаемому, а все это — частные случаи и судят о них, руководствуясь чувством (см.: 24. IV. кн. 2, 9, 20). Аристотель первым ввел термин «чувство» в этику и там оно становится, в отличие от внешних чувств, моральным. Но Хатчесон игнорирует дальнейшее усовершенствование этической проблематики Аристотелем, который впоследствии отказывается от термина чувства и вместо него употребляет «верное суждение» или «рассудительность», которая позволяет определить «золотую середину» в добродетели (см.: 24.IV, 705 — прим. 38 к стр. 94).

Но в чем Аристотель не помощник Хатчесону, так это в проблеме произвольности (добровольности) и непроизвольности. Дело в том, что в 7 (V) главе Никомаховой этики Аристотель заявляет, что добродетель не более

произвольна, чем порочность. Приведем его блестящий анализ полностью. «Можно, конечно, возразить, что все стремятся к тому, что (именно им таковым) кажется, и, каков каждый человек сам по себе, такова цель ему и является. С другой стороны, если каждый человек в каком-то смысле виновник собственных устоев (склонностей у Хатчесона. — *М.А.*) (и состояний), то в каком-то смысле он сам виновник и того, что ему кажется. А если не (признать этого), тогда (выходит), никто не виноват в своих собственных злых делах, но совершает их по неведению (истинной) цели, полагая, что благодаря им ему достанется наивысшее благо, и стремление к (истинной) цели не будет тогда избираемым добровольно, но тогда нужно родиться, имея, словно зрение, (способность) правильно рассудить и выбрать истинное благо, ибо он будет владеть величайшим и прекраснейшим даром — какой не взять у другого и какому не выучиться, но какой дан при рождении.

Если эти (соображения) истинны, то почему добродетель более произвольна, нежели порочность? Ведь для того и другого, т.е. для добродетельного, так же как и порочного, цель по природе или как бы то ни было явлена и установлена, а с этой целью соотносят все остальное, какие бы поступки ни совершали. Поэтому видится ли цель каждому человеку такой или иной не по природе, но есть в этом что-то от него самого, или же цель дана природой, но все остальное добропорядочный человек делает произвольно, в любом случае добродетель есть нечто произвольное и порочность произвольна ничуть не менее. Соответственно и у порочного есть самостоятельность, если не в (выборе) цели, так в поступках.

Итак, если добродетели, согласно определению, произвольны, ведь мы сами являемся в каком-то смысле виновниками (нравственных) устоев, и от того, каковы мы, зависят, какую мы ставим себе цель), то произвольны также и пороки, ибо (все здесь) одинаково» (24.IV. «Никомахова этика» кн. III, 107-108, 1114a34-1114b 25).

Что тут может возразить Хатчесон? Ведь Аристотель не обременен теологической схемой, а она-то у шотландского моралиста *sin qua non* решения всех кардинальных вопросов. Обходя, и достаточно ловко, метафизические «углы», тут шотландский моралист, напротив, злоупотребляет «логическими льготами», которые кажутся ему естественными в сфере сверхъестественного. Но апелляция к всемогущему и всеведущему Творцу — высшему совершенству, превращая натуралистический детерминизм в установление супранатуралистической воли, неизбежно обостряет вопрос о свободе, о произвольности и непроизвольности человеческих помыслов и действий, причем при последовательной трактовке человек превращается в марионетку в руках Всевышнего и это относится к актуализации всех потенциальных способностей человека в каждом конкретном индивидуе.

Уже упоминалась ссылка Хатчесона на труд Лейбница «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла», опубликованной в Амстердаме на французском языке в 1710 году.

В конце труда Лейбниц ставит вопрос, неудовлетворительно решенный еще Боэцием (35) и заново поднятый в трактате Лоренцо Валлы (78), вопрос о согласовании предвещения со свободой. Затруднение сформулировано предельно остро: если Бог предвидел предательство Иуды, то оно было неизбежно; невозможно, чтобы он не стал предателем. Но нет обязательства в отношении к невозможному (см.: 74.IV, 394). Последние слова почти буквально повторяет Хатчесон в своем анализе вменения.

Там, где Хатчесон благоразумно остановился, Лейбниц продолжил анализ. Можно искать ответ в том, что Бог предвидел грех, но не принуждал к его совершению. Но Бог не может обмануться и предвиденное будущее становится необходимым.

«Изобретение» Лейбница, которым воспользовались и Шефтсбери, и Хатчесон, состоит в том, что вселенская целесообразность лучшего из миров все спишет — единич-

ные природные катаклизмы, так же как и преступные деяния отдельных людей, являются необходимым моментом великолепия Целого, сами несчастные судьбы преступников (Платон устами Сократа называл злодеев несчастными, а в России народ жалел каторжников как «несчастеньких», ибо их «лукавый попутал») служат средством установления мировой гармонии в наилучшем из миров, что могло бы вызвать подозрение задолго до памятной встречи в трактире двух братьев Карамазовых и действительно вызвало у Вольтера, что и получило выражение в сатире «Кандид».

Но являются ли единичные случаи проявления злой воли частью Замысла Творца? Не раз Хатчесон отрицал наличие абсолютного зла в мире и в человеке. Как кальвинист Хатчесон мог бы развернуть аргументацию, основанную на понятии первородного греха и порчи человека, но он этого не делает и апеллирует к решению вопроса каждым благочестивым читателем в своем сердце.

Поэтому он с легким сердцем переходит к разбору правил суждения о нравственности действий, исходя из их мотивации или оценки склонностей, побудивших к действию.

Проблема не менее сложна и важна для системы моральной философии в целом. Ведь сентименталистский характер проявлений добродетельных склонностей скрывает от нас субъективные мотивы действий. Сам агент может не отдавать в них отчета. Личная интроспекция подтверждает это. Помочь делу может установление общих правил для определения сравнительной ценности добродетельных действий. Тут снова можно попытаться применить калькуляцию. При одинаково добром поступке двух агентов при неравенстве их способностей первенство принадлежит тому, чьи способности слабее. Но как установить мерило склонности? В том случае, когда человек находится во власти частного интереса, следует вычесть из мотивов величину эгоистических желаний и остаток покажет величину добродетели. Далее предлага-

ется алгоритм подсчета моральной низости недобрых и чисто эгоистических склонностей, ведущих к причинению обществу вреда. Сила их прямо пропорциональна причиненному злу и обратно пропорциональна способностям.

Вообще правила суждения о моральности действий, исходя из сравнительного объема или количественной характеристики склонностей, по сути являются рационалистической методой подсчета морального эффекта, от которой Хатчесон отказался в 4 издании Трактата о морали (1738). Эта противоречивая позиция законсервирована в курсе Системы моральной философии, который читался в середине тридцатых годов. Хотя там и утверждается, что понятие моральной доброты не есть результат согласия склонностей и действий с истиной, разумом, истинными высказываниями, причинами вещей, поскольку согласие с моральной истиной или с истинными высказываниями о морали одинаково принадлежат и добродетели, и пороку, но одновременно признается, что моральная способность сама представляется той особой частью нашей природы, которая наиболее приспособлена способствовать связи каждого *разумного* (курсив мой. — М.А.) духа с великим Источником нашего бытия и всякого совершенства, так как она непосредственно одобряет всякое высокое моральное достоинство, предопределяет душу возлюбить Его и одобряет эту любовь как величайшее достоинство духа, что наиболее полезно Системе, поскольку восхищение и любовь к моральному совершенству есть природное побуждение ко всем добрым делам (213.І. В.2, 209-210).

Из этого высказывания ясно, что разум не является источником моральных дистинкций, но также ясно и то, что моральная способность различения добра и зла реализуется только при условии разумности агента. Именно это качество является условием вменения вины за деяние или недеяние, нанесшие ущерб обществу. Итак, компромисс. Такой же как в утверждении любви (чувство! — М.А.) к совершенству (парарациональное понятие!).

Все же главная цель всей книги показать, вопреки Гоббсу, что все правила, законы, обязанности не созданы произволом правителя или правящего сознания для установления мира и прекращения войны всех против всех, но естественно присущи человеку, т.е. сотворены вместе с ним. Это же относится к справедливости. Действия, мудро предназначенные для увеличения общего блага, называются справедливыми и правильными. Противоположные действия — несправедливыми и неправильными.

Тот же признак и у права собственности. Человек имеет право владеть, производить или требовать какую-то вещь, когда все перечисленное имеет тенденцию к увеличению блага общества. Таким образом это право опирается не на непосредственную пользу индивида, а на тенденцию опосредованного увеличения общественного блага. Не предполагается ли при форсированно эгоистическом использовании собственности ее конфискация?

Нет, Хатчесон не собирается резко противопоставлять частное и общественное право, главное, чтобы они были устремлены к более благородным наслаждениям. Тем более Хатчесон убежден, что абсолютной злой воли нет (см.: 213 В.2, 244), для нее отсутствует естественная, а тем более и сверхъестественная причина. Поэтому мирное и благоразумное существо в условиях естественной свободы не представляет по своей природе фатальную опасность для самого себя и своего рода. Но из всего этого вырисовывается совсем другой портрет первобытного человека. Это не кровожадный насильник и грабитель, а миролюбец, ладящий с Богом, Природой, себе подобными и... естественным правом. Именно теперь полностью проясняется замысел Хатчесона — опереться на допущение эмпирического, фактического господства естественного права, несмотря на скудость исторического знания о первобытном периоде. Но ведь Хатчесон, как явствует с самого начала его труда, нацелен на воссоздание *должного* и, незаметно для себя, зачастую считает

его существующим (но где? В реальном или умопостигаемом, «виртуальном» мире?), иначе разумность всего описываемого, самого исследования и его объекта, пропадает и делает бессмысленной всю работу.

Впрочем, крайняя скудость исторического знания позволяла с равным правдоподобием выдвигать совершенно противоположные гипотезы об естественном состоянии, как она позволила Гоббсу предположить самоистребительную войну всех против всех, а сто лет спустя Ж.Ж.Руссо нарисовать пастушескую идиллию предыстории человека.

Все же агрессивность людей вряд ли появилась в «гражданский период». Войны заполняют подавляющую часть писанной истории человечества и это требует более полного объяснения, поскольку свидетельствует о неэффективности контроля благоразумных способностей под руководством моральной способности над антиобщественными, корпоративными и индивидуальными стремлениями. Кроме того, надо добавить — разум или рациональная способность, по Гоббсу, весьма способствует развязыванию войны всех против всех. Одновременно он утверждает, что основной естественный закон *требует искать мира и следовать ему* есть найденное разумом общее правило (см.: 46.П.99, 98).

Эти соображения, видимо, не тревожили шотландского моралиста, и он продолжает исследование естественного права собственности. Вышеприведенный намек на возможные санкции, накладываемые за злоупотребление частной собственностью, получает то логичное продолжение, что право собственности не включено в неотчуждаемые, совершенные частные права. Дело в том, что право собственности — частное право и полностью исключает других граждан и само общество, что порождает соблазн пренебречь общественным. Тут щекотливый момент хатчесоновской моральной системы. Право на владение вещью, способной удовлетворить нашу сиюминутную по-

требность, а также потребности наших близких, — следствие природного импульса. Препятствовать человеку в этом есть моральное зло, ведь средств к жизни в природе хватает на всех. Размышление подтверждает это право.

Но в тех регионах, где нет изобилия растительной и животной пищи, получают развитие правила установления собственности. Когда продукты земли, получаемые без труда, уже не могли удовлетворить подавляющую часть населения земли, возникла потребность в повсеместном приложении труда и, к счастью, природа снабдила нас всем необходимым для этого, и тут обнаружилось, что каждый человек не только имеет своекорыстное желание достичь своего счастья и средства для этой цели, но и некоторые благородные способности и склонности к известным жизненно важным отношениям. Все мы их знаем и справедливо заключаем отсюда о наличии тех же диспозиций в других людях.

Всем нам знакомо, продолжает Хатчесон, чувство свободы, сильное желание действовать согласно собственным наклонностям, дабы удовлетворить либо эгоистические, либо благородные (общественные) потребности. Отсюда вытекают права собственности на плоды своего труда, там, где общественный интерес не требует противоположного.

Но что же может требовать общественный интерес? Ответ парадоксален — укрепления частной собственности. Хотя от природы человек активное существо, он предпочитает легкую и приятную деятельность, нежели кропотливый, постоянный и интенсивный труд для получения всего необходимого для жизни и если не будет стимула к последнему и институтов, обеспечивающих постоянную заинтересованность в личном и общем благе, то сложится пагубное для человечества положение. Но что может более эффективно возбудить в людях постоянное стремление к самым различным занятиям, кроме надежды на будущее богатство, досуг и удовольствие для себя

и своих отпрысков и всех, кто дорог ему, а также на почет и уважение за проявленную изобретательность, настойчивость и щедрость? Только собственность на плоды своего труда, которыми он может распоряжаться по своему усмотрению. Если же этот стимул не будет обеспечен, то никакой другой мотив к труду, кроме общей благосклонности к человеческому роду, который обычно намного слабее, чем простая привязанность к близким друзьям и родственникам, не сможет противостоять большинству эгоистических мотивов.

Как видим, частная собственность — необходимый момент в стимулировании всеобщего труда, тем более если гарантируется право собственности на продукты своего труда. Но собственность имеет свое слабое место, она может изолировать и даже противопоставить частного человека всему обществу. И все-таки Хатчесон нигде не заговаривает о предпочтительности общественной или общей собственности. Напротив, он подвергает критике попытки Платона и Томаса Мора избежать в их утопических схемах неудобств, сопряженных с частной собственностью, и утверждает, что обобществление порождает куда больше неудобств, ведь оно «запрещает многие невинные удовольствия собственников посредством надзирающей власти и новых законов об образовании, завещании и наследовании. Платон, следуя своей схеме, неуклонно устраняет всякие кровнородственные связи из идеального общества и все нежные склонности, укорененные в людях, но этот прекрасный гений тем самым дерзостно пытался извратить замечательное устройство Творца и вырвать с корнем то, что прочно внедрено в человеческую душу, тщетно надеясь предложить что-то лучшее, чем то, что учредил Бог природы» (213.1. В.2, 323). В 3 книге СМФ он резко критикует взгляд Платона на семью (213. В.3, 184-187). Не нарушая все особенные природные связи, а лишь удерживая их в должном подчинении более благородным склонностям, мы наилуч-

шим образом поспособствуем достижению всех целей политики и морали; вот почему такие надуманные схемы никогда практически не приживутся среди созданий, устроенных как мы (213.В.2, 324).

Христианская критика Платона не так часто встречается в Новое время. Ему — «христианину до Христа», и мифологизировавшим его наследие неоплатоникам христианство слишком многим обязано. Надо признать, Хатчесону удалось кое-что добавить к блестящей аристотелевской критике утопизма во 2 книге Политики, в частности критику животноводческих проектов ликвидировать семью в идеальном государстве.

Анализ утопических проектов идеального общества исходит из понимания собственности как естественного института. Собственность может быть оригинальной, приобретенной личным захватом или культивированием (обработкой) природного предмета, или же полученной от бывшего собственника либо по наследству, либо посредством дарения. Однако использование собственности не должно наносить ущерб обществу в целом. Неумеренное приобретение собственности может повредить государству, и Хатчесон предлагает принять аграрный закон, который восстановил бы естественную свободу и независимость, которым угрожает неограниченная собственность на землю (см.: 213.В.2, 327). Так проясняется основное опасение Хатчесона относительно частного владения. И надо сказать, эти опасения навеяны земельной проблемой в Великобритании. Виги и Тори вели теоретическую полемику и политическую борьбу по этому вопросу практически два столетия. Земля в основном принадлежала ничтожному проценту (около 5%) населения Британии.

Право частной собственности (обычно говоря о собственности имеют в виду именно частную собственность) выводится Хатчесоном из естественного стремления и желания человека приобрести вещи, годные для настоя-

шего потребления, хотя они общедоступны, он полностью уверен в своем праве, если ему уже известны моральные понятия, если его соплеменники не заявили о своем приоритетном праве на вещь, что могло бы удерживать его от использования вещи. Он должен также легко понять, что попытка отнять у него другим то, что уже им взято, является нарушением его невинного и естественного замысла поддержать себя, и должно казаться одиозным и противоестественным, такая практика должна была бы ввергнуть людей в величайшие несчастья, без всякой необходимости лишая людей даров природы и Бога.

Характерно, что нарушение этого права в естественном состоянии или состоянии естественной свободы, что одно и то же, представляется моральным злом «естественному человеку». Так Хатчесон утверждает, вопреки гоббсовскому тезису о невозможности морали до установления государством норм и правил, законов и прав, наличие права владеть предметом потребления (узуфруктом) и производства. Это естественное право гарантировано природой и Богом.

Такое понимание близко к трактовке права Гроцием как то, что не противоречит справедливости. Противоречит же справедливости то, что противно природе существ, обладающих разумом (49 кн. 1. гл. 1. III.1 /с.68/). Разумность, которая у Хатчесона не совпадает с разумом как дискурсивной способностью открывать истину, молчаливо предполагается, как мы видели, в качестве условия вменения и условия существования моральной способности — она бывает только у разумных существ.

Чтобы еще более отдалиться от гоббсовской версии первобытного состояния, Хатчесон приписывает состоянию естественной свободы договорные отношения, соглашения, контракты по поводу передачи, экспроприации, трансферту, наследованию, дарению собственности. Специальную главу он посвящает стоимостям товаров в торговле, природе денег и естественным источникам цен

и т.п., представляя их как проявление специфических законов природы (205). Возникающие споры вполне могли разрешить арбитры, посредники, незаинтересованные и беспристрастные люди, чья мудрость и честность признается обеими сторонами. Несомненно, они находились во все времена и разрешали самые запутанные споры.

Вторым важным моментом естественной свободы будет признание компромиссов как абсолютно необходимых при любых обстоятельствах. Но в таком случае при наличии доброй (свободной) воли нет фатальной неизбежности войны всех против всех. Конечно, в отсутствие гражданского закона и органа, исполняющего свои санкции, люди нередко могут совершать вредоносные акты вопреки собственной природе, и негодование пострадавших могут вызвать столкновения и даже войны. При этом Хатчесон вынужден признать, что возможны и в рамках естественной свободы исключительные права, возникающие из исключительных обстоятельств, порождающие некую уникальную необходимость. Достоинно особого внимания то, что Хатчесон демонстрирует этот конфликт между общими правовыми нормами и индивидуальными казусами на примере из истории гражданского общества. Новое состояние обнаруживает противоречие между неизменными нормами права собственности и конъюнктурными правами необходимости. Оказывается, может быть приостановлено действие некоторых правил неприкосновенности собственности. Приводится выразительный пример. Корабль, нагруженный провизией, входит в порт осажденного города, граждане которого умирают от голода. У них кончились боеприпасы и нет уже ни денег, ни товаров, чтобы выкупить у хозяина судна провизию и ружье.

Хатчесон полагает, что осажденные вправе взять все необходимое силой, хотя, возможно, они никогда не смогут возместить убытки судовладельца. Дозволенное самоуправство оправдано тем, что право на жизнь выше права на собственность (см.: 213.В.2, 125).

Но вот казус с правом на жизнь. Сходит с судна и направляется в город больной чумой или бешенством. Я не могу предупредить местных жителей, ибо не знаю их языка, но я могу спасти жизни тысяч людей, застрелив этого человека, хотя у него есть шанс на выздоровление. Можно ли считать мои действия преступлением, если нет другого пути спасения тысяч невинных людей и их семей от смертоносной заразы?

Закон запрещает под страхом смерти сходить на берег кому бы то ни было с корабля, прибывшего из зараженной местности. Кто-то из команды может быть зараженными, другие же остаются совершенно здоровыми и могли бы спастись, если бы им разрешили сойти на берег. Но из одного подозрения о возможной инфицированности им запрещено покидать корабль. Тем самым допускается превентивное убийство во имя неопределенной возможной будущей гибели массы людей. «С перегруженного корабля не только товары выбрасывают за борт, не спрашивая согласия собственников, но и невинных людей тоже, хотя никто не мог бы доказать, что и с избыточным грузом корабль не мог бы благополучно пристать к берегу» (213.В.2, 125-126).

Не попал ли Хатчесон в сходную ситуацию, заболев таинственной болезнью во время плавания в рождественские праздники из Глазго в Дублин и умерев (?) в пути, причем его смерть датируется то 1746, то 1747 годом без указания дня смерти, что странно, поскольку если бы двойственность датировки зависела от замены в 1751 г. в Великобритании юлианского календаря на григорианский, то это не могло помешать обозначить день его смерти дважды...

Далее шотландский философ предлагает уже пример нравственной антиномии. Пример допустимости лжи во спасение. Вообразите Чингисхана или другое такое же чудовище Востока, решившего вырезать поголовно весь город, если обнаружит, что горожане помогали его врагам. И вот он допрашивает некоторых горожан, давали

ли они убежище его врагам и от их слов зависит жизнь города, невинных младенцев. Найдется ли мудрец, который не нарушит общий закон правдивости во имя закона человечности? Между прочим, немного позже такой мудрец нашелся — И. Кант. В статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия» (1797), полемизируя с Б. Констаном, который обвинил немецкого философа в том, что «он дошел до того, что утверждает, будто солгать в ответ на вопрос злоумышленника, не скрылся ли в нашем доме преследуемый им наш друг, — было бы преступлением» (см.: 67, 292), рационалист Кант показывает, что французский философ смешивает то действие, которым человек *вредит* (noset) другому, говоря истину, признания которой он не может избежать, и то, которым он причиняет другому *несправедливость*. Это была только чистая случайность (casus), что правдивость показания повредила обитателю дома, это не было свободным *действием* (в юридическом смысле). Ибо из права требовать от другого, чтобы он лгал для нашей выгоды, вытекало бы притязание, противоречащее всякой закономерности (67, 295) исчерпывающее объяснение!

Эмпирик Хатчесон не согласился бы с утверждением, что все практически-правовые основоположения должны заключать в себе строгие истины. Они не допускают исключения из них, ибо исключения только уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили названия основоположений. Хатчесон — за исключения, ведь «законы природы есть выводы, которые мы сделали, рефлектируя над нашим внутренним устройством, размышляя о человеческих делах, какое поведение наши сердца должны естественно одобрять, как направленное к высшему благу или к благу индивидуумов, совместимому с ним. Эти выводы мы выражаем в общих предписаниях: они открываются нам иногда непосредственно, иногда через индукцию, когда мы видим, что поведение изначально направлено к доб-

ру. Но невозможно учесть все случаи и обстоятельства» (213 В, 119). Так появляются исключения и они являются частью закона, так же как и общего правила. Не знает исключения только два общих предписания — благочестия в отношении к Богу и содействие общему благу всех. Обоснование такой исключительности интересно. Оба предписания представляют духу непосредственные объекты наивысшего одобрения. Второе — фундамент всех исключений из более специальных законов. Последующая история предъявила множество примеров использования предписания для издания исключительных законов, а то и просто беззакония.

Прагматично оправдывая исключения, как представитель практичного коммерческого общества, Хатчесон снова предлагает излюбленную британцами калькуляцию убытков и выгод, в которой следует учесть не только непосредственные эффекты, но и ближайшие и отдаленнейшие последствия действий. Но признавая недостаточную точность и тщательность трактовок проблемы необходимых исключений и в ожидании дальнейших улучшений, он обращается к внутренним чувствованиям (*feeling*) «честного сердца» и ссылается на Аристотеля, который учил, что чувство (*a sense*) должно найти применение общих принципов к частным случаям и таким образом истинно добрый человек и его сантименты должны стать последним прибежищем в некоторых запутанных казусах. Люди истинно добродетельные редко будут подвергаться опасности злоупотребления этими оправданиями. И никакие правила или строгие догмы и мнения не сдержат несправедливых, завистливых, амбициозных и эгоистов, а также фанатиков ложных религий. Если они допускают их на словах, то противодействуют на практике тем самым законам, которые они считают строго универсальными без каких-либо исключений (см.: 213.В.2, 140).

Все эти парадоксы, ожидающие естественную свободу в гражданском состоянии, призваны показать практические трудности теории вечных и неизменных мораль-

ных и правовых истин. Но и альтернативная ей теория морального чувства испытывает не меньшие трудности теоретического характера.

Как бы то ни было, общий взгляд автора СМФ на естественное состояние, в котором справедливый мир между людьми, не подчиненных никакой внешней силе, поддерживается Богом, законом Природы, говорит о его историческом оптимизме. В Истории человечества проглядывает Замысел Божий о человечестве.

Впрочем, Хатчесон удерживается от чрезмерной идеализации естественного состояния. Нельзя забывать о предстоящем переходе в гражданское состояние. Указав на некоторые трудности в разрешении различных, особенно имущественных споров, а также на опасные последствия неумеренных страстей людей в защите и утверждении своих прав путем насилия в условиях естественной свободы, Хатчесон предположил, что желания справедливого устройства дел и решения споров (цель. — *М.А.*) стали важными мотивами, побудившими людей изобрести (средства. — *М.А.*) гражданское правление, вооруженные магистраты и суд с достаточной властью, чтобы принудить исполнять их приговоры и наказания преступников, и удержав их и других от подобных попыток в будущем. Так возникает государственное правление и гражданское общество. Впоследствии Юм выдвинет аналогичную гипотезу, в которой аффекты зададут цель, а разум будет подыскивать средства ее достижения.

§5. Гражданская политика

Хатчесон приступает к исследованию гражданского состояния и сразу же подчеркивает преимущество обоих состояний, указав, что права и обязанности, основанные в природе, предшествуют всем последующим состо-

яниям или бытующим еще отношениям, введенными некоторыми институтами, договорами или деяниями людей, уже рассмотренными выше (см.: 213.В.3, 149).

Несмотря на все частные трудности, его главная мысль непоколебима: естественное состояние, в котором проявляются все основные параметры человеческой природы, достаточно плавно «перетекает» в политические формы общежития. Собственно, происходит процесс воссоединения изначально существующих семей, которые образуют небольшие общества, где человек получает большие преимущества и наслаждается общением, почетом и уважением, не говоря уже о пользе разделения труда или специализации. Двадцать человек лучше, больше и быстрее произведут продуктов, чем один (213.В.2, 289). Вряд ли тут имеется в виду преимущество разделения труда, скорее чисто экстенсивное увеличение рабочих рук.

Именно так понимает автор экономические преимущества, которые приносит объединение людей. Они возрастают с укрупнением обществ. Появляются возможности для осуществления крупных проектов, Но если эти проекты египетские пирамиды? Видимо, не в этом состоит главный, магистральный путь развития общества, а в обеспечении достойной жизни, если в нем соблюдаются естественные права человека, оригинальные и привнесенные. Первые, как уже неоднократно указывал Хатчесон, вытекают из устройства нашей природы — это неписанный закон природы. Среди них — 1. Право на жизнь. Включает право на сохранность и целостность тела, данного от природы. 2. Право действовать, используя собственные способности по своему усмотрению. Это право естественной свободы стимулировано не только эгоистическими способностями нашей конституции, но и нашим моральным чувством, которое представляет наши добровольные действия, как великое достоинство и совершенство нашей природы. 3. Право на собственное суждение, спекулятивное или практическое. Судить приватно со-

гласно с очевидностью, которая представляется субъекту... Это право следует из самого устройства *разумного (rational)* духа (курсив мой. — М.А.). 4. Право отстаивать наши права на собственный образ жизни. 5. Право пользоваться общими благами. 6. Право на ассоциации. 7. Право на доброе и честное имя. 8. Право на брак (против celibата католической Церкви) (см.: 213.В.2, 293-299).

Привнесенные права возникают из человеческих институтов, договоров, действий — это позитивные законы. Естественная и гражданская свобода имеют много общего. Так естественная свобода есть право каждого действовать согласно собственным склонностям в рамках закона природы (естественного права). Соответственно гражданская или политическая свобода это право действовать согласно со своими склонностями в пределах гражданских законов, так же как и законов природы (213.В.2, 281).

Эта зрелая либеральная программа, подчеркивая неотчуждаемость перечисленных оригинальных природных прав, создает правовую основу естественного равенства людей. Она, по мнению ее автора, скрепляется, как и во всех других аспектах естественного права, подписью Творца природы.

Возвратимся к пониманию происхождения и сущности политических институтов и форм правления. Они органично вырастают из естественного состояния, основной ячейкой которого была семья. Так монархия есть крупномасштабное воспроизводство семьи, где безраздельной властью обладает отец семейства, демократия возникает из равноправного союза группы семейств.

Однако политические формы не простое расширение властных функций. Они дополняются исполнительными структурами, неизвестными состоянию естественной свободы.

Тут Хатчесон ставит весьма существенный вопрос: как произошло отчуждение власти от граждан? Кто и как захотел вручить сохранность своего имущества и самое

жизнь власти другого? Ответ, разумеется, должен отличаться от гоббсовской версии. Для этого Хатчесон вынужден опуститься на грешную землю. Если бы все люди были мудрыми и добрыми, выбирая подходящие средства для достижения всеобщего счастья человеческого рода (213.В.3, 212), то они, естественно, не нуждались бы ни в каких внешних институтах, помогающих наладить общественную жизнь. Но не все люди таковы. «Необходимость гражданской власти поэтому должна возникнуть из несовершенства, или из греховности людей, или из того и другого» (там же). Возникает угроза анархии, тяготы которой намного превышают тяготы подчинения какому-то правлению. Так что мотив оказывается тот же, что у Гоббса — анархия, только у Хатчесона она потенциальная угроза, а у Гоббса реальный ужас. Поэтому у Гоббса переход к гражданскому правлению драматический акт, дающий шанс на выживание; у его оппонента — плод осторожности и мудрой предусмотрительности. У Гоббса переход к государству — качественное изменение условий жизни, когда устанавливаются позитивные законы общежития и появляется возможность контроля над всеми сторонами жизнедеятельности людей. У Хатчесона гражданская власть не является искусственным образованием, а имеет естественное достоинство и воспринимается как естественный и нормальный институт, призванный обеспечить нерушимость естественных прав человека. Кроме того, установление гражданского правления стимулируется перспективой достижения всеобщего счастья объединенной силой масс.

Конечно, Хатчесон отдавал себе отчет в том, что возникшая государственная власть и политическая жизнь были порой очень далеки от идеала, но вместе с тем критиковал Гоббса и Пуфендорфа за их превратные представления о бремени власти и опасностей, исходящих от нее, как будто это ее постоянные и неизменные атрибуты.

Хатчесон отстаивает версию о непорочном зачатии государственного правления. Только добровольное заключение договора, определившего права и обязанности правителя и подданных — естественный (на деле он возможен как сверхъестественный. См. Ветхий завет) путь образования государственной власти, некое сознательное деяние, а именно соглашение людей.

Договор должен основываться на трех актах, принятых всем народом. 1. Соглашение или договор каждого со всеми остальными о том, что они объединяются в одно общество или организацию и будут управляться в интересах всех одним органом. 2. Декрет или проект, принятый всем народом о формах или организациях власти и о лицах на это уполномоченных. 3. Взаимное соглашение или договор между таким образом назначенных правителями и народом. Правители обязуются честно исполнять властные функции, подданные обязуются беспрекословно им повиноваться (213.В.3, 227).

Хатчесон признается, что не во всех конституциях содержатся эти три главных пункта, но в наилучших они всегда присутствуют. Оправдание, как пережиток эмпиризма, совсем излишне, так же как не нуждается в нем и нынешний исследователь умопостигаемых условий справедливости Д Роулс.

Верность абстрактному принципу *должного* приводит к неразборчивости в средствах достижения идеала. По его гипотезе, предвосхищающей миллевскую о просвещенном деспоте Акбаре, если какой-нибудь предусмотрительный и практичный законодатель, обладающий достаточной вооруженной силой, насильственно установит схему власти, по-настоящему эффективную для общего блага недалекого, полного предрассудков народа, который вовсе не собирался сам установить у себя такое правление, хотя по зрелому размышлению согласился бы с ним, то следует признать, что данный правитель действует с совершенной справедливостью, хотя и в экст-

раординарной манере, поскольку это поведение в целом имеет тенденцию к большему благу. Тогда как народ, распоряжаясь самолично своей судьбой, вследствие своей неадекватности и предрассудков, стал бы несчастным. Станет ли он счастливым под мудрым руководством, у Хатчесона не вызывало особых сомнений.

Как видим, Хатчесон ставит принципиальную, но, пожалуй, еще не развитую в постановке, проблему насильственного осчастливливания людей и его мотивирования. Что на него подействовало? Непродолжительный опыт Унии в захудалой, полудикой Шотландии с просвещенными и продвинутыми англичанами, Унии, к тридцатым годам еще не давшей ощутимых положительных результатов? Или к такому социальному эксперименту (мысленному, все же) Хатчесона привела логика утилитарной целесообразности, еще не осознанная автором Системы моральной философии, но уже выработавшего безусловный принцип наибольшего счастья, наибольшего числа людей. Или он все же предчувствовал грядущее шотландское чудо, одним из инициаторов которого в культуре он был? Оптимистическая тональность его философской антропологии склоняет к последнему предположению.

Как правоверный виг, поклонник политической философии Локка, Хатчесон оговаривает условие успеха такой акции. Она не может осуществляться абсолютной монархией, так как ее цель не общее благо, а единоличная власть и, кроме того, неограниченный абсолютизм не имеет другого иммунитета против произвола, несдержанности верховной власти, кроме доброй воли.

Хатчесон допускает возможность у подданных расторгнуть договор с правителями, если они убедились в ошибочности избранного пути, и настаивать на введении новой модели политики. Имеется ли в виду революционный путь, опробованный в Англии в прошлом веке?

Или есть другой — мирный, эволюционный путь? Конкретные предложения не по его части и Хатчесон о них ничего не сообщает.

Продолжая рассмотрение процесса укрупнения общества, Хатчесон естественно приходит к образованию многих обществ и отсюда к международному сообществу или сосуществованию различных государств. Теперь общество или государство будет восприниматься как одно лицо, имея свои права и обязанности, отличные от тех, которыми обладают его индивидуальные члены. Так оно может иметь собственность и различные права, например право заключать договора, которые не могут заключать отдельные юридические лица. Но как индивид общество, будучи монолитным юридическим лицом, должно отныне воздерживаться от нанесения вреда либо индивидам, либо другим обществам, соблюдать верность договорам, правила гуманного поведения и т.п. Государство как олицетворение единства нации это опять-таки образ *должного*. Сам Хатчесон признает, что издревле и по сию пору в принятии политических решений не участвует чуть ли не 4/5 общества.

Согласно СМФ хорошее политическое устройство предполагает мудрость в поиске подходящих средств или мер для достижения общего интереса и неукоснительность и отсутствие проволочек в реализации этих мер. Необходима также согласованность различных ветвей власти, в противном случае разделение властей может сыграть с государством злую шутку, как это было в древнем Риме, когда сенат и народное собрание оказались в оппозиции к законодательной власти. То же самое происходило в средневековой Европе, когда церковные власти издавали законы независимо от гражданских властей. Эти примеры не дискредитируют саму идею разделения властей. Напротив, нет никакой необходимости в том, чтобы все ветви власти были доверены одному лицу или совету. Высшие интересы государства требуют, чтобы власти были

разделены. Как видим, Хатчесона беспокоит проблема политической стабильности общества, но ее залог он видит не только в политическом устройстве, но и в экономической сфере. Принципиально важным является нерушимость принципа собственности в государстве, особенно земельной собственности. В обществе с монархической формой правления собственность и главным образом земельная собственность есть естественное основание, хотя и не юридическое, на которой покоится власть. Чистая монархия долго не протянет без казенных земель.

При аристократическом правлении до тех пор, пока сенаторы являются земельными собственниками, стабильность общества обеспечена. Вообще любое государство, если оно желает стать сильным, должно создать земельных собственников. Собственник должен участвовать во властных структурах и укреплять их. Свободный оборот земель способствует расцвету коммерции, торговли и мануфактур среди низших классов.

Любая власть не будет стабильной, если народ не будет владеть хоть какой-нибудь собственностью. Именно поэтому Хатчесон придает такое значение проведению аграрного закона в Великобритании. Он подчеркивает важную роль в укреплении государства, которую играют фермеры, живущие своим трудом и наживающие хорошие владения, в отличие от тех, кто богатеет трудом слуг, делающих работу за них (новоявленная моралистическая критика эксплуатации трудящихся).

Создание многочисленного среднего класса, демократические собрания, выбранные народом и объединенные с ним единством интересов — вот суть реформ Солона, описанных в Афинской политике Аристотеля, книге, о которой Хатчесон, естественно, не знал (найдена в конце XIX века), но, может быть, воспользовался советами Ф.Бэкона в «Истории правления Генриха VII» (38) и развивал сходные идеи — аграрные преобразования могут помочь избежать опасности поляризации богатства и нищеты в

государстве. К этому же направлены его, актуальные для его да и для нашего времени, призывы покончить с изоляцией местных властей и не возводить социальные перегородки между классами.

Что касается сравнительных оценок форм политического правления, то тут Хатчесон, видимо, согласен с поэтическим *alter ego* Шефтсбери — Александром Попупом — О формах власти спорить — блажь и грех. // Тот лучше всех, кто правит лучше всех (101, 173). С этим позднее согласится и Д.Юм. Главная цель правления — оптимальное соотношение (гармония) общего и частного интереса с приоритетом общего блага. Но что такое интерес? Это не только экономическая выгода. Вообще важны все интересы на любом уровне: частные, корпоративные, национальные и общечеловеческие. Интерес — стремление к цели, ангажированность целью. Цели же могут быть материальными и духовными, соответственно мотивации действий материальные и духовные, внешние и внутренние. Люди стремятся к богатству, к славе, к истине, к Богу. Здесь не упомянуто стремление к власти и вообще личностный фактор в политике. Принятый масштаб изучения общественной жизни не позволяет уделять внимания этой проблеме. Шотландский просветитель только однажды задался вопросом, предназначает ли Природа некоторых людей для управления обществом без их на то согласия, но по мнимо совершенному праву наследования власти и, конечно, будучи демократом, отвечает отрицательно, ибо нет таких природных признаков предназначенности к власти. Вообще права на власть не дает ни мудрость, ни обладание другими выдающимися способностями, все они могут быть оспорены, а споры такого рода обычно разрешаются силой. Не трудно догадаться, что Хатчесон подразумевает альтернативу — демократические процедуры выбора власти.

Демократия признается Хатчесоном наиболее верной общественным интересам формой правления, но и она без сдерживающего контроля со стороны сената или мудрого правителя не будет гарантией принятия взвешенных решений, единства и сохранности государственных тайн.

Лучшим собранием в смешанной форме правления будет, по мнению Хатчесона, ассамблея депутатов или представителей, избранных пропорционально и честно на следующих условиях: они должны представлять соответствующее количество населения и их богатства в отдельных районах. При этом необходимо исключить коррупцию, распространенную в небольших городках и бедных районах, которые дают непропорциональное число представителей по сравнению с той долей, которую они вносят в общественное богатство, т.е. устранить «гнилые местечки».

Все сенаты, ассамблеи и советы должны избираться на определенных условиях. Ротация для всех них весьма полезна, сменяя треть или четверть каждый год или раз в два года. Также на определенный срок избираются магистраты.

Во всех вопросах такого рода лучшими авторитетами Хатчесон считает Аристотеля и Гаррингтона.

Следуя Локку, автор Системы моральной философии признает право на сопротивление во всех моделях власти (213.В.3, 270. Ср. 50. кн. I. гл. IV, VII-XIV. Гроций признает это право при нарушениях соглашения о разделении власти и в других случаях).

Но даже и при абсолютном правлении обе стороны единственной целью должны признать процветание и безопасность целого и частей, и если власть руководствуется другими целями, вследствие глупости или порочности властителей, то подданные имеют право на сопротивление, так как их доверие подорвано. Хатчесон выступает против легитимности абсолютной власти. Утверждение никем и ничем неограниченной власти противоречит тому, что такие правители также являются субъектами закона Бога и Природы и, даже получив власть, должны спо-

собствовать общему благу, отклонение от этой цели ставит их вне божественного и природного закона. Хатчесон не решается отрицать прецедент абсолютной власти, но у него не хватает духу признать изначальную нелегитимность абсолютизма и с точки зрения Божественного закона, и с позиции естественного права. Эта нерешительность ослабляет его тезис о праве на сопротивление. Восстание допустимо в ответ на ущемление общего, а затем и частного блага, т.е. мотив чисто утилитарный. Вместе с тем он критикует доктрины, дающие лицензии правителям на угнетение народа, ибо они противоречат природе и здравому смыслу, оправдывая тиранию и насилие. Тут уже мотив сопротивления правителям и их прислужникам — церковникам, которые держали народ в неведении о правах человека, естественные понятия политики были вытравлены из сознания людей и заменены спутанными представлениями о божественности монарха. Не удивительно, что миллионы людей считали себя собственностью одного из своих соотечественников. Именно это позволяло многим ученым вроде Р.Филмера без всякого стыда говорить о патримониальных и деспотических царствах, как соответствующих Божьему закону.

Тут Хатчесон уже ничего не говорит об общем благе, а прямо взывает к свободе и естественной и гражданской, поправной в таких царствах. Естественная свобода есть «право каждого лица действовать согласно с его собственными склонностями в рамках законов природы». Гражданская свобода есть «право действовать так, как лицо считает сообразным с его склонностями в пределах гражданского закона, так же как и законов природы» (213.В.3, 281). Таким образом обе свободы тождественны, обе являются ненасильственными детерминациями внутренних склонностей, отправление которых контролируется самим лицом и которое ответственно за последствия своего действия или бездействия. Нормальные гражданские законы соответствуют природным и служат надежной защитой свободе.

Тут возобновляется полемика с Гоббсом. Тот считал, что ни один природный закон не ограничивает законы социальные и нормы; правила и запреты целиком зависят от воли законодателей или правителей. Но тогда содержание гражданских законов определялось бы теми, у кого больше силы и власти. В таком случае не могло бы существовать неписаное право, защищающее от нанесения вреда и гарантирующее безопасность тела и сохранность имущества. Весь этот пассаж напоминает полемику Сократа и Калликла в платоновском «Горгии». И мало чего к нему прибавляет, поскольку Хатчесон не разрабатывал метафизические основания свободы, и потому ему нечем возразить на отрицание неписаного права Гоббсом, к тому же оба — детерминисты.

Ему остается описывать социальный феномен гражданской свободы и риторически спрашивать, кого называть свободным гражданином? О ком можно сказать, что он действует свободно? Свободен ли тот, кто действует добровольно, полагаясь на мудрость и добрые намерения руководителя? И, как не странно, автор СМФ поднимает ставшую весьма актуальной (спустя лет двести) тему. В обществе, где установлена строжайшая дисциплина и регулируется манера поведения народа и люди подвергаются исправительным наказаниям, если поступают не так, как предписано законом, все-таки остается необходимая свобода, о которой говорил Гоббс (отчего некоторые ученые в наше время причисляют его к либералам).

Подлинно свободным, констатирует Хатчесон, можно назвать только такой народ, интересы которого надежно гарантированы против любых прихотей и капризов людей, стоящих у власти. Сравним современное наблюдение И.Берлина в эссе «Две концепции свободы» — «... триумф деспотизма состоит в том, чтобы заставить рабов объявить себя свободными» (108, 36).

Вот в чем заключается гражданская свобода по Хатчесону — в повиновении легальным законам, совпадающим с естественным правом, дарованным Богом. Это почти

буквальное воспроизведение локковской позиции, хотя этическая доктрина морального чувства не предусматривает стимуляторов добродетели в виде наказаний и наград.

Как и во всех прочих случаях Хатчесон исходит из примата Общего (Целого) и ставит среди мотивов поведения на первое место соображения общего интереса, а не частного блага.

Это относится и к условиям легализации верховной власти, она должна быть освящена не божественным соизволением, а согласием или добровольным актом всего народа. Этим шотландский просветитель «реабilitирует» дохристианские античные демократические формы правления. Никакая ветвь власти, полученная иным способом, не обладает супрематией и достоинством. Тирада предвосхищает дифирамбы народовластию Руссо. Легкомысленно, указывает Хатчесон, исследовать степени божественности, присущие тем или иным формам власти. Божественно то, что способствует общему благу, благу общества в целом. Превращение Бога в «общественника», радеющего за благо человеческого общества вообще (каждый за себя, один Бог за всех!), учитывая отсутствие в Библии предписаний в отношении предпочтительности каких-то форм правления, напоминает деистические пассажи Э.Герберта и при всем просветительском антиклерикальном пафосе имеет свою обратную сторону, как и учение об общей воле у Руссо. Воля индивида растворяется в общей воле и, отпадая от нее, становится социально незначима, если не опасна. Скрытая тирания общей цели сжато выражена в максиме: закон природы требует делать то, что наиболее благоприятствует человечеству.

У Канта вместо безличного «требует» императив адресован к первому лицу — «поступай так, чтобы максима твоей воли...».

Хатчесону в его эпоху с ее «разгулом» коммерции и упадком нравов казалось, что беспринципный, то бишь безбожный, индивидуализм представляет реальную опас-

ность для общества, особенно если получит в свое распоряжение власть, но, видимо, он не очень-то боялся осуществления этой угрозы, по крайней мере в Великобритании. Главенство чувства над разумом в духовной жизни человека ставит проблему контроля над субъективизмом, и тут Хатчесон может надеяться только на «Божью помощь» и, видимо, он всерьез рассчитывал на нее.

Верный стратегической цели воссоздания Замысла, *должного* образа человечества и его общественной жизни, Хатчесон, завершая труд, обсуждает вопрос, насколько религия может контролировать гражданскую власть. Тема обоюдоострая — нельзя впасть в апологетику папизма и в то же время нельзя потворствовать этатизму Гоббса, полностью подчинившего государству религиозный культ, да еще ссылавшегося на опыт Генриха VIII, короля Англии, отложившегося от папской Церкви.

Тут шотландский просветитель разворачивает широкую программу светского воспитания в людях добродетельных качеств, служащих общему благу и счастью людей. Это отвращение от пороков и необузданных страстей путем светского воспитания. Тут и культивирование общественных чувств и склонностей с целью победы над страстями, словом укрепление истинных принципов добродетели, в том числе благочестия в отношении Бога путем честных и эффективных методов.

Такая глобальная программа номинально совпадает с платоновско-аристотелевским пониманием функции государства — воспитания добродетельных людей. Но понимание добродетели, видимо, отличается, и это доказывает хотя бы то, что Хатчесон резко критиковал проект идеального государства Платона. К срединным добродетелям Аристотеля у него более благожелательное отношение, поскольку он, как и Стагирит, акцент ставит на спокойных, т.е. умеренных, желаниях.

Но, коль скоро был поставлен вопрос о отношениях государства и религии, нельзя отворачиваться от проблемы веротерпимости в государстве. Гоббс ее начисто отрицает, для Хатчесона это одно из ценнейших завоеваний революции. Никакая власть не властна над мнениями людей. Также недопустимо препятствовать обнародованию этих мнений, какими бы ложными они не считались властями. Впрочем, оговорка «если мнения не вредят обществу» (213.В.3, 316) создает удобную возможность произвола. Шотландский моралист имел в виду исключение, которое Локк сделал для нетерпимых сект, а именно, папистов и атеистов, которые придя, к власти, покончат со всякой веротерпимостью и свободой совести и нанесут огромный урон обществу. Хатчесон приводит весьма острый пример предрассудков и бешенства религиозных распрей. В глазах ортодоксов ариане и социниане — идолопоклонники и отрицатели Бога. Ортодоксы в глазах ариан — тритеисты. Каждая из этих сект признает доброту Господню и не призывает предаваться порокам, но отстаивает право на преследование инакомыслящих.

Главной добродетелью в государстве должно быть ненасильственное благочестие. Таково последнее слово Хатчесона. Локально распространенное христианство изображается повсеместно распространенным и принятым. «Человечеству остается только изумляться и благодарить неизреченную мудрость Господню, явленную в общем и частном праве, которыми пользуются индивиды и целые народы и действительная история человечества дает нам хороший урок смирения и доверия к провидению. Будем же доверять Ему и творить добро по Его примеру...» (213.В.3, 380). Так кончается книга, написанная философom, жившим в весьма благополучные времена в пробуждающейся от спячки стране.

Творчество Ф.Хатчесона — первое теоретическое выражение опыта начавшихся в Шотландии социальных и экономических реформ, спроецированного на разработку учения о природе человека, который стал главной дей-

ствующей причиной начавшихся преобразований в стране. Взяв за основу локковскую гносеологию и его политическое учение, Хатчесон развил оригинальную систему философской антропологии, сердцевиной которой являлась натуралистическая теория внутренних чувств. Сама эта теория и ее политологические аппликации послужили базой последующего оригинального развития шотландской философской мысли. Деистические отступления от натурализма в *метаэтике* были также учтены младшими современниками и продолжателями Хатчесона Юмом, Смитом и Фергюсоном.

В конце 1739 г. Хатчесон получил объемистую рукопись книги «О морали», завершающую «Трактат о человеческой природе». С ее молодым автором, эсквайром, завязалась переписка, после того как Хатчесон послал свой отзыв на книгу. Корреспондент профессора, совершенно не тушуясь, обсуждал замечания мэтра, например, о недостатке сердечной теплоты в рассуждении о добродетели и даже просветил профессора в вопросе о жанровых отличиях возможных подходов к изучению духа и тела. Их можно изучать в качестве анатома и художника. Тот и другой могут быть полезны друг другу, но как их совместить? Впрочем, можно признать, что метафизика может быть весьма полезна моралисту. «Теплая» моралистика представляется автору «О морали» разновидностью декламации абстрактных рассуждений. Она претит хорошему вкусу (см.: 196.I, 32).

Свое рассуждение молодой автор вставил в конец книги о морали. Но все это были только цветочки. Далее неугомонный моралист пишет: «Я не согласен с Вашим пониманием *естественного (natural)*. Оно основано на конечной причине, что представляется мне весьма сомнительным и нефилософским. Но, помилуйте, каково предназначение человека? Создан ли он для счастья или для добродетели? Для *этой* жизни или для будущей, для себя или для Творца? Ваше определение *естественного*

зависит от решения этих вопросов, которые бесконечны и совершенно не отвечают моим намерениям». Далее эсквайр обещает исправить все отмеченные Хатчесоном пассажи, сделав их более лояльными к религии. Письмо, как и последующие два, связанные с выходом в свет III книги «Трактата о человеческой природе», видимо, произвели впечатление. У Хатчесона сложилось мнение об авторе, как о не вполне благоразумном человеке. Через несколько лет теоретик благожелательности предпринял некоторые шаги, чтобы воспрепятствовать получению молодым человеком, которого звали Давид Юм, кафедры в Эдинбургском университете. Впрочем, попытка Юма получить кафедру в университете Глазго уже после смерти Хатчесона также окончилась неудачей.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ ДАВИД ЮМ: УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА

§1. Методологические установки и экспозиция

Молодой корреспондент Хатчесона был уже искушенным исследователем. Он уже успел написать и сжечь рукопись о религии, о вере и неверии. В одном из своих ранних писем Юм сообщает об открывшейся ему новой сцене мысли, что обычно толкуют как возможность применения ньютоновского, основанного на опыте метода рассуждения к моральным предметам (см.: 87; 96; 97; 252; ср. 269). В первой главе I части Книги «О морали» говорится об открытии в этике столь же значительном, что и соответствующее открытие в физике (см.: 131.I, 510), которое заключается в том, что порок и добродетель являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа (точнее было бы сказать оценками. — *М.А.*), что также можно истолковать, как характеристику новой сцены мысли. Но, видимо, Юм не считал себя первооткрывателем, поскольку упоминает некоторых предшественников — «м-ра Локка, милорда Шефтсбери, д-ра Мандевилля, м-ра Хатчинсона¹³, д-ра Батлера (218) и др. (131.I, 51 прим.), которые начали основывать науку о человеке на новом фундаменте. Новый фундамент — экспериментальная наука — заложен Бэконом и Ньютоном, предвидшим приложение своих методов к моральным наукам (3; 163; 202; 203; 217; 248; 273).

Автор «Трактата о человеческой природе» следующим образом формулирует существо своей методологии: заранее ограничить свое исследование явлениями, не строя никаких гипотез о сущности духа — она нам так же неизвестна, как и сущность внешних тел. Составлять представление о силах и качествах духа не иначе как с помощью тщательных и точных экспериментов и наблюдений над теми особыми действиями, которые являются результатами различных обстоятельств. Стремиться к установлению всеобщих принципов, насколько возможно доводя эксперименты до крайних пределов и объясняя все действия из самых простых и немногочисленных причин, вместе с тем не претендуя на открытие наиболее первичных качеств человеческой природы. Согласно этой вполне ньютоновской методологической программы снимается с обсуждения декартовский дуализм человеческой природы, как лежащий вне сферы доступного опыта и наблюдения.

Эта невозможность объяснения первых начал свойственна и всем другим наукам и искусствам. Ни одна наука не может выходить за пределы опыта, устанавливать какие-либо принципы, которые не были бы основаны на авторитете последнего (131.I, 58). И здесь Юм делает важное замечание о дополнительных трудностях, ожидающих исследователя моральной философии. Дело в том, что интроспекция не может пользоваться приемами естественных наук, изучающих, к примеру, действие одного тела на другое, что позволяет воспроизводить эксперимент требуемое число раз. В моральной же философии попытка возобновить условия опыта для разрешения сомнений, будучи связанной с рефлексией и предумышленностью, настолько нарушит действие естественных принципов, что вывести какое-либо правильное заключение из рассматриваемого явления станет невозможным (131.I, 59). Признание неустранимого воздействия субъекта на собственные интроспективные изыскания — важный

момент, который впоследствии будет распространен на все познание в целом, а его воздействие на исследования самого автора будет продемонстрировано в последней части первой книги Трактата¹⁴.

Все же тщательным подбором опытов и прилежным наблюдением над фактами обыденной жизни, поведением людей в обществе Юм надеется учредить науку, которая не будет уступать в достоверности всякой другой науке, доступной человеческому познанию и намного превзойдет ее по полезности (там же).

Заявка очень серьезная. Юм надеется открыть униформные принципы и правила функционирования человеческого духа. Эта задача окажется еще более важной, когда выяснится, что все науки, даже математика, естественная философия и естественная религия в известной мере зависят от науки о человеке, поскольку они являются предметом познания людей и последние судят о них с помощью своих сил и способностей (131.I, 56. См.: 142; 154).

Это напоминание о «человеческом, слишком человеческом» характере нашего познания, и предваряет конкретное выяснение степени обусловленности содержания и формы наук человеческой природой, которое предстоит выяснить в ходе исследования.

Выделяя решающие направления поиска, Юм называет наиболее важные науки, в которых содержится все, что нам важно знать, равно как и то, что может способствовать усовершенствованию или украшению человеческого ума (131.I, 56). Анализ этих предметов и образует структуру Трактата. Это — Логика — Книга I. Логика объясняет принципы и операции нашей способности рассуждения, а также природу наших идей (141; 183). Этика (156; 176; 184; 190; 221; 230; 239; 241; 242; 265; 273) и критицизм (эстетика) (159; 120), касающиеся наших вкусов и чувств — Книга II и 1 часть Книги III. Политика — Книга III, 2 часть — наука, рассматривающая людей, объединенных в общество и зависимых друг от друга (см.: 158;

166; 184; 273). Центром или столицей этих наук является человеческая природа, которую молодому философу предстоит взять приступом. Овладев столицей, можно будет расширить свое завоевание на все остальные области человеческого знания.

Анонсируя свое первое произведение, автор несколько полнее обозначил предметы своего исследования: познание, аффекты (психология), мораль, политика, вкус.

Юм еще раз подчеркивает, что объяснить принципы человеческой природы можно только на основе данных опыта и наблюдения.

Тут надо заметить, что в дополнение к заявленной приверженности к натуралистическим методам Юм придерживается по крайней мере двух установок, не артикулируемых до поры до времени, но без которых воссоздание целостной картины человеческой природы немислимо.

Первая позитивная установка предполагает, что человеческая природа формально одинакова у всех разумных субъектов, операционное единообразие элементов устройства человеческого духа, так же как и тела, обеспечивается универсальным принципом детерминизма как стихийной обусловленности всех действий в физическом и ментальном мирах. Только на основе этого допущения можно рассчитывать на открытие стабильной структуры и механизмов действия физической природы и человеческого духа.

Вторая, — критическая установка требует блокировать всякие попытки мистифицировать природу человека, выдать теологию за метаантропологию, т.е. полностью секуляризировать исследование, о чем не осмеливался даже задумываться предшественник Юма Ф. Хатчесон и на чем оступился Д.Беркли, «давший нам лучшие уроки скептицизма» (131.П, 134).

Соответственно весь Трактат решает две задачи — позитивную и критическую. Причем критика, и в этом ее особенность у Юма, нацелена против объективизма

рационалистов, с их претензиями доминировать в теории познания, этике политике и естественной теологии, критика, столь неожиданная в век Разума, но пробудившая от догматической дремоты не только Канта, но и Томаса Рида.

Во имя чего велась эта критическая война, в которой Юм следовал тактике выжженной земли? Думается, прав выдающийся исследователь творчества Юма Норман Кемп Смит, считавший теорию морали первородной частью Трактата. Именно этика — сердце человеческой природы. В моральных и нравственных отношениях человек проявляет свою человеческую сущность, отличающую его от животных, и именно здесь открывается самая благодатная почва для мистификации природы человека.

Уже в переписке с Хатчесоном по поводу присланной на отзыв III книги Трактата Юм объявил себя приверженцем теории морального чувства, но оставлял за собой возможность нового ее обоснования, не отягощенного задолженностью локковской схеме познания. Само это намерение проясняет подсобную, вспомогательную роль, которую играет в философии Юма «Логика», традиционно рассматриваемая критиками Юма вне контекста всего его учения о человеческой природе. Отсюда идет укоренившаяся в отечественной литературе традиция представлять Юма непосредственным продолжателем номиналистического идеализма Беркли и игнорировать тот факт, что нет ничего более противоположного, чем этические учения Беркли и Юма (см.: 76. XVIII, 92-93; 36).

Начиная Трактат, Юм сразу же предлагает новую схему познания, сводя все восприятия к впечатлениям и идеям. При этом автор заявляет, что намерен возратить термину «идея» первоначальный смысл, неоправданно расширенный Локком. Поэтому весьма существенно различие между идеями и впечатлениями, которое заключается в той степени силы и живости, с которой они поражают наш ум. Впечатления включают в себя все наши ощущения, аффекты и эмоции при их первом появлении

в душе, идеи — слабые образы впечатлений, их бледные копии. Таков первый принцип «Логики» Юма и такова его психологическая характеристика составных элементов ментальности человека.

Второй принцип состоит в утверждении дискретности восприятия — психологический атомизм и номинализм. Простым, элементарным впечатлениям соответствуют простые идеи. Идеи могут выступать в качестве впечатлений рефлексии (аффекты, эмоции и т. п. феномены внутреннего чувства) и производить собственные образы в новых идеях, хотя в конечном счете сами происходят от соответствующего впечатления. Юм так описывает этот процесс: сперва какое-то впечатление поражает чувство и заставляет нас воспринимать тепло или холод, жажду или голод, удовольствие или страдание. С этого впечатления ум снимает копию, которая остается и по прекращении впечатлений и которую мы называем идеей. Эта идея удовольствия или страдания, возвращаясь в душу, производит новые впечатления — желания и отвращение, надежду и страх (131.I, 96). Им будет посвящена II Книга Трактата. Таким образом процесс восприятия имеет два уровня — первичные впечатления и идеи и вторичные впечатления и идеи рефлексии.

Первичные впечатления ощущений возникают в душе от неизвестных причин. Данный тезис находится в полном согласии с избранной методологией Юма. Тут Юм размежевывается не только с наивным реализмом, но и с рационалистической теологией, у которой на все есть окончательный ответ. В самом деле, окказионалисты считали причинами наших ощущений непосредственное воздействие божественного духа. «Поздний» Беркли также считал ощущения элементами божественного языка.

Показательно, что уже в экспозиции внутренний мир идей начинает приобретать различные ценностные оттенки, качественные отличия, производимые и фиксируе-

мые воспринимающим субъектом. Схема этого процесса такова: неизвестные причины — впечатления ощущения — удовольствие — страдание — ценностные феномены.

Предварительно кратко охарактеризовав память (деятельность, состоящая в сохранении порядка и расположения простых идей) и воображение (свобода перемещать и изменять свои идеи), Юм переходит к анализу связи или ассоциации идей, узловому пункту Трактата.

Существует некое связующее начало, ассоциирующее качество, с помощью которого одна идея естественно вызывает другую. Таких качеств Юм устанавливает три: сходство, смежность во времени и пространстве и причина и действие. Установление этих свойств Юм считал своим важнейшим открытием, сравнивая их с законом всемирного тяготения. И, как Ньютон, отказывается от исследования конечных причин этих закономерностей.

Можно заметить, что в своей экспозиции Юм избегает говорить о разуме или рассудке. Даже говоря о комбинаторике идей, он трактует ее как работу воображения, тогда как разум занимается демонстративными и вероятностными заключениями. Воображение же имеет свободу перемещать и изменять свои идеи (131.I, 70). Эта свобода является очевидным следствием деления идеи на простые и сложные, которыми воображение комбинирует совершенно произвольно. Именно здесь осуществляют свое руководство три принципа ассоциации, или ассоциирующие качества (свойства), упорядочивающие хаотическое движение идей и заставляющие способность воображения всегда и везде до некоторой степени согласовываться с самой собой (там же). Среди действий ассоциации идей наиболее интересны.

Сложные идеи возникают на основе одного из принципов соединения простых идей. Эти сложные идеи Юм разделяет на отношения, модусы и субстанции и вкратце их характеризует, ставя своей первоочередной задачей выявить их феноменологическую сущность.

Особое значение для будущей полемики с рационалистами, как и в свое время для Хатчесона, имеет категория отношения.

Первым делом Юм различает обыденное и философское значение термина «отношение». В обыденной речи это слово обозначает то качество, посредством которого две идеи связываются в воображении. Лишь в философии мы расширяем смысл этого слова, обозначая им любой предмет сравнения и при отсутствии связующего принципа. Те же отношения, которые подчиняются ассоциативным принципам связи, Юм назовет естественными. Юм насчитывает семь философских отношений. Их источники: *сходство; тождество; пространство — время; количество или число; степени качества; противоположность* и, наконец, *причина и действие*. Поскольку это последнее отношение является принципом ассоциации, то оно одновременно является естественным отношением. Позднее Юм разъяснит это «совместительство». Речь идет об отношении идей, а не реальных объектов, которые непосредственно не даны человеческому духу. В первом случае идеи соотносятся произвольно, «автоматически», во втором — их произвольно соотносит ум.

Обращаясь к характеристике понятий модуса и субстанции, Юм вскрывает их фиктивность, указав только, что они суть совокупность простых идей, объединяемых воображением и наделенных особым именем. Оставив на будущее конкретный разбор, Юм присоединяется к критике Беркли абстрактных идей как мнимых и заканчивает экспозицию Логике.

§2. «Логика феноменологии и критика Ratio»

Последующую реализацию исходных принципов в грубом приближении можно разделить на две части: негативно-критическую, где анализ идей и впечатлений

приводит к дискредитации разума и всестороннему отрицанию возможности познания какого-либо объекта, кроме феноменального, отчего сам термин «знание» подвергается переосмыслению. Попутно происходит генеральная чистка предмета исследования от теологических фикций.

Позитивная программа предполагает разработку учения о вере (belief), призванную заменить на руководящем посту обнаруживший несостоятельность разум. Обе задачи решаются с использованием принципов ассоцианизма, которые играют критическую и созидательную роль.

Ближайшая проблема для Юма — демонстрация некогнитивной природы высказываний о фактах-явлениях. Здесь не работают критерии «истинно-ложно», не действует закон противоречия, поскольку отрицание факта не противоречит его утверждению, словом, здесь сфера гносеологического выбора субъекта, как в игре «веришь-не веришь».

В случае успеха разум лишается огромной «вотчины», рациональная теология возможности обосновать чудеса господни. В качестве пробного камня Юм берет идеи пространства и времени. Его выбор он объяснит позднее тем, что в их критике содержится «главное возражение против всех *абстрактных* рассуждений» (131.П, 135). Сначала обсуждается вопрос о бесконечной делимости пространства и времени, точнее наших идей пространства и времени, что связывается с конечной дискретностью наших идей и впечатлений. Так идея протяжения хотя и делима на части, однако не состоит из бесконечного числа частей. Все это позволяет Юму добраться до «атомарных» впечатлений. Но согласно его первому принципу все идеи должны корреспондироваться с впечатлениями. Какие же впечатления исходны для идей пространства и времени? Какое впечатление предшествует нашей идее протяжения? По-видимому, эти впечатления следует искать в ощущениях, доставляемых зрением и осязанием. Что касается внутренних впечатлений, то, поскольку они сводятся к аффектам, эмоциям и тому подобным цен-

ностным феноменам, вряд ли стоит ожидать среди них искомое. «Один вид находящегося передо мною стола достаточен для того, чтобы дать мне идею протяжения» (131.I, 93), ибо эта идея происходит от впечатления известным образом расположенных цветных плотных точек. Отсюда следует, что невозможно образовать идею пустоты или пространства, в которых нет ничего видимого или осязаемого.

Демонстрация эвристических возможностей феноменологизма, пригодного и для практической жизни и для философии, претендующей лишь на объяснение природы и причин наших восприятий, т.е. впечатлений и идей, повторяется и на примере критики доктрины, гласящей, что время не что иное, как способ существования реальных объектов. Но идея времени извлекается из последовательности наших восприятий всех родов, как идей, так и впечатлений, само по себе время никогда не может предстать перед нами или быть замеченным умом, если оно не заполнено изменяющимся существованием, воспринятым каким-нибудь чувством.

Таким образом, Юм, приняв точку зрения Локка на происхождение идей пространства и времени из ощущений зрения и осязания, в дальнейшем не находит прямой непосредственной связи между впечатлениями этих чувств и сложной идеи пространства. Потому-то он становится на точку зрения Беркли, отвергая реальность абсолютно-го пространства или пустоты, ибо невозможно составить идею чистого пространства с отвлечением от всякого тела (28, 226). Что касается идеи времени, то Юм показывает психологическую подоплеку механических представлений о времени, оставляя в стороне как нерелевантный механической физике вопрос о необратимости времени.

Опробовав свою дихотомию восприятий в деле, Юм с излишним оптимизмом замечает: пока мы ограничиваем свои умозаключения способом явления объектов нашим чувствам, не входя в исследование их реальной природы, мы ограждены от затруднений. Трудности могут возникнуть лишь в силу неясности употребляемых нами слов.

До сих пор Юм принципиально ограничивал свой анализ феноменами духовной сферы, не касаясь вопроса об источниках наших ощущений, поскольку программа феноменализма, т.е. анализ восприятия идей, исключает исследования реальной природы и реальных действий объектов, ограничиваясь установлением исходных впечатлений. Но каковы мотивы этого воздержания?

Юм задается вопросом, как возможна идея существования и особенно идея внешнего существования и формулирует дилемму: так как мы никогда не вспоминаем ни одного впечатления или идеи, не приписывая им существования, то идея существования должна происходить либо от отчетливого впечатления, либо быть тождественной самой идеи восприятия или объекта. Дилемма, собственно, вытекает из принципа, гласящего, что каждая идея происходит от сходного с ней впечатления. Восприятие любого впечатления представляется существующим. Но это же относится и к идеям, ведь нельзя вообразить что-то такое, что не является ни идеей, ни впечатлением. Пример Юма — нешуточный: суждение «Бог существует». Оно образовано на основании наших представлений о Нем и означает существование нашей идеи о Боге, но мы не представляем существования в виде отдельной идеи. Легко допустить, что в этом пассаже Юм исходит от известного локковского утверждения из 23 главы II книги «Опыта о человеческом разумении»: Бог прост и несложен, однако мы не имеем другой идеи Его, кроме сложной идеи существования, знания, силы, счастья и т.д. Причем, добавляет Локк, все эти идеи первоначально получены от ощущения и рефлексии.

Так, походя, продемонстрировав логический способ обоснования фикций Разума и необоснованность его претензии на объективность своих умозаключений, Юм подходит к переосмыслению ключевых понятий гносеологии — знания и вероятности. На сцену снова выводятся семь философских отношений, которые разбиваются на

две группы. Первые четыре отношения зависят исключительно от идей. Они-то и являются предметом знания и вполне достоверны, поскольку в их отношениях недопустимо противоречие. Среди достоверных наук алгебра и арифметика, в коих цепь рассуждения может быть доведена до некоторой степени сложности и в то же время сохранить совершенную точность и достоверность. В период написания Трактата такой чести не удостоилась геометрия. В ней неразрешима проблема измерения (см.: 131.I, 103-105). Возможно также, что она пала жертвой анализа идеи пространства. Если это так, то Юм наносит сильнейший удар по физике Декарта, в которой протяжение тождественно материи и математической моделью физического мира является геометрия. Ведь в «Первом исследовании» (Исследование о человеческом познании), где анализ идеи пространства практически вымаран, геометрия сподоблена чести стать достоверной наукой. «Пусть в природе никогда не существовало бы ни одного круга или треугольника, и все-таки истины, доказанные Евклидом, навсегда сохранили бы свои достоверность и очевидность» (131.II, 21). Это замечание показывает, что в «Исследовании» Юм понимает геометрию уже не как эмпирическую, а как аналитическую науку, имеющую дело с абстрактными идеями.

Ко второму классу философских отношений Юм относит отношения тождества, положения во времени и пространстве и причинности. Особое внимание уделяется последнему, потому что оно, единственное из трех, может вывести нас за пределы чувств и познакомиться с предметами и объектами, нами не видимыми и не осязаемыми. Следуя неоднократно опробованной процедуре, Юм предлагает проследить путь, ведущий к первичному впечатлению. Но такового он не находит и предлагает поискать идею причинности в каких-то отношениях между идеями объектов. Ими могут быть отношения идей смежности, предшествования и необходимой связи. Последнее

отношение самое важное, поскольку в нем «задействована» причинность, но и здесь невозможно докопаться до исходного впечатления. Спрашивается, почему же считается необходимым, чтобы всякая вещь, существование которой имеет начало, имело бы также и причину? Во-вторых, почему мы убеждены, что такие-то особенные причины необходимо должны иметь такие-то особенные следствия? И далее, какова природа заключения, которое мы делаем, переходя от одних к другим, а также той веры, с которой мы относимся к этому заключению?

Здесь впервые мы сталкиваемся с ключевым термином позитивной программы Юма – верой. Пока Юм ограничивается простым упоминанием нового феномена, связанного с впечатлением и идеей. Ему еще предстоит вывести понятие существования и объективной причинности за пределы компетенции разума, т.е. за пределы тех отношений, которые пребывают неизменными, пока идеи остаются неизменными. Очевидно, что положение «все, что имеет начало, имеет также причину существования» не содержит в себе отношения сходства, количественных или числовых отношений, степеней качества и противоположности. Но если это так, то никакое демонстративное доказательство здесь невозможно. Значит, вся надежда на интуицию? Но интуиция возникает из сравнения идей и открытия таких отношений, которые пребывают неизменными, пока идеи остаются без изменений. Эти отношения сходства, количественные соотношения, степени качества и противоположность. Ни одно из них не заключается в положении: все, что имеет начало, необходимо имеет также и причину существования. Так проблема необходимости причинности перемещается из области знания в область вероятности.

Вообще, все человеческое познание Юм предлагает разделить на три рода соответственно со степенью очевидности каждого из них. Это, во-первых, знание, полная достоверность которого возникает из сравнения идей;

второй род — доказательства, которые извлекаются из отношения причины и действия и которые совершенно свободны от сомнения и неуверенности. Наконец, третий род — вероятность — очевидность, разбавленная неуверенностью. Но вероятность в свою очередь подразделяется на две разновидности — одна, основанная на случайности и другая, — происходящая из причин (131.I. 180). Вероятность случайности не имеет отношения к вопросу, поскольку случайность сама по себе не есть нечто реальное, а является отрицанием причины и как таковая безразлична уму. Поэтому принципиально важно рассмотрение вероятности причин. Все они происходят из одного и того же источника: из ассоциации идей с наличным впечатлением, указывает Юм. Так причина снова заявляет о себе как о философском отношении. Но причина и действие является одновременно и естественным отношением, как один из принципов ассоциации идей. Что же убеждает нас в необходимости причины каждого нового порождения? Снова Юм предлагает добраться до первого впечатления чувства или памяти. И снова попытка оканчивается неудачей. Более того. В данном случае человеческий разум не может решить с достоверностью: происходят ли эти впечатления непосредственно от объекта, или порождаются творческой силой ума, или же обязаны своим происхождением Творцу нашего бытия. Это фиаско разума вполне устраивает автора Трактата, поскольку мы все-таки производим выбор на основании личного опыта из связи наших восприятий независимо от того, истинны они или ложны, верно они производят природу или же являются простой иллюзией наших чувств (131.I. 140).

В содержательном анализе Б.Рассела юмовской трактовки проблемы необходимости причины показано, что Юм не только сокрушил рационализм XVIII века, но и заодно подорвал доверие к индукции, поскольку вера, основанная на привычке, иррациональна, вывод, который, однако, сам Юм не сделал. Этот вывод сделали не-

мецкие иррационалисты, которые в таком духе и толковали философию Юма (см.: 145). Юму больше удается объяснение происхождения веры, ее психологическая характеристика, живость, непосредственность, независимость от каких-либо актов разума или воображения. Легко заметить, что характеристика веры и ее реакций аналогична внутренним чувствам и их актам в СМФ Хатчесона и функция ее та же — некогнитивная избирательность, предпочтение наиболее вероятного, порождаемое «привычным» ожиданием подобия будущего прошлому, отчего субъект испытывает нечто вроде согласия с фактом и признанием его. Поэтому люди с таким недоверием относятся к совершенно новым фактам или необычным явлениям.

Итак, что означает перевод причинности из сферы знания в область вероятности? Это означает, что суждения о причинности становятся разновидностью ощущения. И, как подчеркивает Юм, не только в поэзии и музыке, но и в философии мы должны следовать своему вкусу и чувству. Наши предпочтения одной цепи аргументов другой, также как предпочтение большей вероятности того или иного события, обусловлены каким-то, ставшим привычным, предшествованием — мы полагаемся на действующую на воображение привычку, которая складывается из повторяющихся в прошлом живых впечатлений.

Но можно ли быть до конца убежденным в том, что индивидуальный опыт прошлого будет аналогичен опыту будущего в каждом конкретном случае? Юм приводит пример с игральной костью. Никакая логика и никакая теория вероятностей не может дать однозначный точный ответ всякий раз, когда я бросаю кость. Существует исчисление вероятности на основании многократных повторений опыта, тем не менее о результате каждого единичного броска мы можем только гадать. Но почему же мы верим, что солнце завтра взойдет, эта яблоня этой осенью принесет, как обычно, яблоки, а не груши? Постоянная связь некоторых объектов, которые были всегда

соединены, побуждает наше воображение и впредь связывать их. Таким образом, инерция нашей веры порождается идеей, привычно связанной отношением или ассоциацией с наличным впечатлением. И хотя в каждом единичном случае мы снова оказываемся лицом к лицу с неизвестностью, мы верим, что «привычные» ожидания как и прежде сбудутся, и то, что никто не застрахован от обмана в каждом конкретном случае, дело не меняет.

§3. Я или Мы

Понимание Юма вероятности затемняется употреблением местоимений множественного числа — «мы», «наше». Общая степень вероятности событий, фактов, словом — феноменов не детерминирует отдельное событие. Напротив, серия «частных» событий, фактов и их регистрация образуют вероятность.

Поэтому следует подчеркнуть индивидуальный характер вероятностных суждений, индивидуальный характер отношений субъекта с объектом, образующие личный опыт субъекта. В конце I Книги Юм сам испытывает болезненный шок, обзревая поле, усеянное мертвыми костями метафизических и теологических фикций. Изничтожение объективизма оставляет субъекта наедине со своими страхами, неуверенностью и беспомощностью перед безликим Нечто.

В облегченной версии Трактата — «Первом исследовании» — Юм уже не так драматично воспринимает порожденную им самим проблему. Он «успокоился» и допускает существование разновидности предустановленной гармонии между ходом природы и сменой наших идей.

И все-таки остается вопрос. Каким образом при полной неопределенности внешних источников и процессов, вызывающих восприятия, привычка, возникающая из регулярных в прошлом восприятий, позволяет человеку

достаточно уверенно ориентироваться в окружающем его неизвестном и в принципе непредсказуемом в каждом отдельном случае мире, как это Юм показал на примере с бросанием игральных костей? Ответ один – иррациональная вера в привычную, *обычную* регулярность, несмотря на возможность ее неподтверждения. Так в феноменальном, «закрытом» мире Юма образуется лазейка, через которую в систему человеческой природы проникает нечто иррациональное (ср. 102, 223).

До сих пор Юм без особого труда разоблачал иллюзии относительно когнитивной природы идей, поскольку, будучи вторичными восприятиями, идеи легко образуют замкнутый, самодовлеющий мир, в котором нетрудно отличить чужеродные, фиктивные идеи, т.е. идеи, «не обеспеченные» впечатлениями. Задача молодого автора Трактата усложняется, когда в его IV части он пытается распространить свой подход и на первичные восприятия – впечатления. Поскольку мы здесь вступаем в сферу практической жизни, нам снова предстоит решать проблему внешнего существования, Юм снова должен поставить вопрос о способности разума быть руководителем в практической жизни, еще раз обосновать законность появления своего скептицизма, не в качестве руководителя в жизненных делах, а как беспристрастного свидетеля фиаско разума в теории и практической жизни. В письме к Д.Стюарту Юм отмежевывается от вульгарной трактовки его учения о причинности: «... я никогда не утверждал столь нелепого положения, а именно что *какая-либо вещь может возникнуть без причины*; я утверждал лишь, что наша уверенность в ошибочности такого положения исходит не от интуиции и не от демонстрации, а из другого источника» (131.П, 739).

Этот источник – привычка и, как мы видели, она создает общее убеждение в подобии будущих событий прошлым, тем не менее не «отвечает» за каждый конкретный случай и человек каждый раз должен был бы ожи-

дать сюрприза от природы, но вот остается верен принципу «авось», лаконичная формулировка которого осталась неизвестной Юму, поскольку она принадлежит далекой от Шотландии Московии.

Только что в конце 3 части I Книги Юм приравнял разум человека рассудку животных. Теперь он говорит об ограниченности области демонстративных знаний, которые к тому же на практике вырождаются в вероятность.

Именно в таком коренном, жизненно важном вопросе, как вопрос о существовании тел, разум обнаруживает свою несостоятельность. Мы вынуждены принять принцип существования тел, хотя не можем претендовать на доказательство его истинности с помощью каких бы то ни было аргументов философии. Вопрос этот слишком значителен, указывает Юм, чтобы доверять его нашим расплывчатым рассуждениям и умозрениям. Мы можем спросить: какие причины заставляют нас верить в существование тел? Ответ — их прошлые восприятия и вера в подобие прошлого будущему. Спрашивать же, существуют ли тела или нет (не будучи воспринятыми. — *М.А.*), бесполезно (131.I, 239). Но это означает, что и догматический и скептический разум равно несостоятельны. Выбор убеждения-верования иррационален, он основан на безотчетном доверии к природе, неопределенной и непроницаемой для разумного объяснения. «Философия сделала бы нас всецело сторонниками пирронизма, не будь природа слишком сильна, чтобы допустить это» (131.I, 670). Стихийные действия природы не объяснимы, но всегда оптимальны, если ей не мешать.

Последующий анализ содержания впечатлений и установления той же непричастности воображения к причинам, заставляющим нас верить в существование внешних объектов чувств, еще больше изолирует феноменальный внутренний мир от внеположенных источников ощущений. Точка зрения «профанов», удваивающая су-

ществование в нас и «вовне» пример нелегитимных проделок разума и воображения при отсутствии строгого самоконтроля.

Но все это критика обыденного сознания. Как обстоит дело с теоретическими представлениями, к примеру с теорией материальной субстанции? Потребность преодолеть противоречие между тождественным и различным в восприятиях объектов вынуждает нас, указывает Юм, придумать нечто неизвестное и невидимое, остающееся одинаковым, что и называется субстанцией. Техника разоблачения — та же. Все впечатления дискретны и индивидуальны, и, следовательно, их непрерывность и тождественность фиктивны, поэтому и субстанция есть фикция воображения, т.е. слово, за которым не стоит никакое впечатление или порожденная им идея. Такой подход одинаково эффективен и в отношении материальной и в отношении к духовной субстанции.

Единственно достоверным источником наших идей о внешнем мире, божестве, так же как и о нашем Я, являются единичные (дискретные) впечатления и идеи, как их ослабленные копии. (Это те же локковские источники идей — ощущения и рефлексия, но иначе выраженные.)

Нам следует примириться с фиктивностью таких понятий и представлений, как активность, сила, производящий принцип, продолжает Юм. Это относится и к понятию субстанции. Вопрос абсолютно непостижим для ума. Если уж упорствовать в своем познавательном оптимизме, то можно прийти к такому парадоксальному выводу. Все наши восприятия не могут вступать в соединение с тем, что протяженно, также и с тем, что непротяженно, ибо некоторые из них принадлежат к первому разряду, а другие же ко второму. А так как постоянные соединения объектов и составляют сущность причины и действия, то материя и движение часто могут рассматриваться как причины мышления. Юм не собирается оправдываться в таком крамольном утверждении и заявля-

ет, что религию эти выводы не затрагивают, поскольку «метафизические аргументы, доказывающие бессмертие души, одинаково недоказуемы, как и те, что доказывают ее смертность. Ведь все, что мы можем представить — возможно (см.: 131.I, 296).

Любопытно сопоставить с этим разбором высказывание одного из участников опубликованных посмертно юмовских Диалогов о естественной религии: «... несколько едва заметных черт, проведенных в мозгу Калигулы, пока он еще находился в младенчестве, могли бы превратить его в Траяна» (131.II, 460). Имеется еще один повод превратить Юма в вульгарного материалиста в том же произведении, когда он говорит о «наиболее вразумительной философской системе», которая рассматривает данные причины как особое строение и структуру мельчайших частиц собственных тел, а также внешних объектов и все события... порождаются правильно и постоянно функционирующим механизмом (см.: 131.II. 324).

Но как обстоит дело с духовной субстанцией? Насколько *мы* сами являемся объектами чувств? Что заставляет *нас* предполагать себетождественность нашего Я? Тут-то Юм и формулирует свою скандально известную максиму: то, что мы называем духом, есть не что иное, как пучок или связка различных восприятий, объединенных некоторым отношением, которому приписывается, хотя и ошибочно, совершенная простота и тождество. Но ввиду дискретности впечатлений и идей каждое восприятие может быть отделено от «пучка» и так, отделяя одно за одним восприятие, составляющее дух, мы можем в итоге прийти к нулю. Законы ассоциации — вот единственно устойчивое в этом «букете». Фикцию непрерывного существования нашего Я создает воображение, используя нашу склонность приписывать сходным восприятиям тождество. Но эта же склонность при наличии впечатлений памяти порождает веру, превосходящую живостью и силой воображение. Мнение о непрерывном существова-

нии *Я* возникает без особого обдумывания и размышления, но не интуитивным путем, как считал Локк, но скорее инстинктивным актом веры-привычки, которая, как показала медицинская практика, в случае полной амнезии может «отказаться».

Нечего и говорить, юмовский анализ поставил его в оппозицию не только к философам и «профанам». Перед ним самим встала проблема субъекта эстетических и этических оценок в последующих книгах Трактата. Показательно, что Юм счел необходимым добавить к тексту Первого издания «Приложение» о тождестве личности, написанное в конце весны 1740 года, содержащее определенную самокритику главы, касающейся *личного тождества*. Он снова повторяет аргументы «за», которые побуждали его отрицать строгую, полную тождественность и простоту (элементарность) *Я*, или мыслящей субстанции (131.I, 323). Во-первых, у нас нет впечатления *я* или *субстанции* как чего-то простого неделимого и, следовательно, нет и соответствующей идеи о них. Во-вторых, все восприятия различны и, будучи дискретными, различимы и отделимы друг от друга. Все идеи, в том числе идеи объектов, заимствуются нами от предшествующих восприятий. Следовательно, все понятные и последовательные определения объектов будут таковыми же и в отношении восприятий. Положение, что объекты существуют дискретно и самостоятельно без общей *простой* субстанции или же субъекта (подлежащего), которому они были бы присущи, будет справедливо и в отношении к восприятиям.

Наше самонаблюдение показывает *нам*, что *мы* не знаем свое *Я* отдельно от одного или нескольких восприятий и их совокупность, собственно, и составляет наше *Я*. *Наша* смерть означает уничтожение всех восприятий, поэтому оно полностью разрушается. Но тогда невозможно представить тождественность субстанции *Я* как нечто отличное от восприятий. Наконец, заключение:

подобно тому, как у нас нет такой идеи внешней субстанции, которая была бы отлична от идеи единичных качеств, так и в отношении духа можно утверждать: у нас нет о нем представления, отличного от единичных восприятий.

Но тут встает сакраментальный вопрос: что связывает в стабильный пучок эти восприятия? К сожалению, эти связи мы не можем открыть или идентифицировать. Стало быть, эту целостность привносит наша мысль, констатируя последовательность прошлых восприятий, составляющих наш ум. «Большинство философов, — замечает Юм, склонны думать, что личное тождество *возникает* из сознания» (131.I, 325).

Однако это единодушие распадается как только начинают объяснять принципы, связывающие *наши* последовательные восприятия в мысли или сознании.

Итак, Юм не видит способа примирить два принципа, каждым из которых нельзя пожертвовать. Это — «*наши отдельные восприятия суть отдельные предметы (existences) и наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами*» (131.I, 326).

Юм не может призвать на помощь интуитивное познание, которое по Локку обеспечивает *познание собственного бытия* (78.II Гл. 3.21. С. 30 и Гл. 9.3. С. 96-97), поскольку интуиция как чистое интеллектуальное созерцание апеллирует к темным и недостоверным идеям неизвестного происхождения и потому нерелевантна проблеме. Юм мог бы обратиться к Шекспиру — «Гораций, много в мире есть того, // Что вашей философии не снилось», но у него натянутые отношения с великим драматургом. И проблема остается нерешенной. Не получается с позиции «мы» определить интимное «Я» и дать ему объективистское определение. В глухой стене феноменализма образуется еще одна лазейка (ср. 182).

Итак, Я не субстанционально, оно не имеет непрерывного существования при жизни и вовсе прекращает функционировать после смерти. Нечего и говорить, крити-

ка метафизических и теологических подходов к объяснению сущности человеческого духа хотя, может быть, и не задевает религию откровения (лазейка для иррациональности), но наносит мощнейший удар по рационалистической естественной теологии, и вообще по всем претензиям разума на бессмертие и ведущую роль в ментальной жизни человека.

Подходят ли к проблеме те два вопроса, правильный и неправильный, которые Юм задавал относительно проблемы существования тел: 1. Какие причины заставляют нас верить в существование Я? Ответ – наличные впечатления и идеи. И 2. Бесполезно ли спрашивать, существует ли мое и другие Я? В отношении моего Я вопрос бесполезен, хотя исчерпывающего ответа нет, как у всякой метафизической проблемы. Что касается практической роли Я в психологической жизни, то об этом говорится в Книге «Об аффектах».

§4. Философия как копьё Ахиллеса

Ведя опустошительную критику в подлинно сциентистском духе, Юм вдруг обнаруживает, что попал в отчаянное положение, которое драматически описывает: где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Критика разума вызывает экзистенциальный кризис. Автор дофилософствовался и впал в «философскую меланхолию». В отличие от кантовского *гносеологического* вопрошания (67, 332), где разум как копьё Ахиллеса сам калечит и сам лечит, у Юма он не в силах рассеять эту мглу, и избавление ему приносит природа-целительница.

Перед автором Трактата встает глубоко интимный вопрос о целесообразности философских занятий для него самого как субъекта познания. Высвечивается сомнительность самого скептицизма, бессильного ответить на такие жизненно важные вопросы, альтернатива которым «беспечная вера в общие принципы», «признаваемые всем светом», ничуть не лучше, ибо стоит автору отвлечься от суеты обыденных, житейских дел, от развлечений, от общества, как в нем пробуждается естественная *склонность* предаться рассмотрению всех вопросов, возбуждающих те многочисленные пререкания, с которыми приходится встречаться при чтении и в ходе бесед. Ситуация, схожая с описанной Бл.Августиним в работе «Против академиков» (17. Кн. II). И здесь следует знаменательная тематизация теоретических интересов Юма, которая одновременно информирует нас о «сквозной» идее Трактата: «... или Я не могу не проявлять интерес к тому, чтобы ознакомиться с принципами морального добра и зла, с природой и основами государственной власти, с причиной всех тех аффектов и склонностей, которые влияют на меня и властвуют надо мной. Меня беспокоит мысль о том, что я одобряю одно и осуждаю другое, называю одну вещь прекрасной, а другую безобразной, сужу об истине и лжи, о разуме и безрассудстве, не зная какими принципами при этом руководствуюсь» (131.I, 315). Вышесказанным сформулирована программа исследования аксиологической структуры и механизмов феноменального мира и, как таковая, она является продолжением и развитием теории моральных и эстетических внутренних чувств Хатчесона. Свободный от идеологических предвзятостей Юм рассчитывает именно здесь «несколько способствовать прогрессу знания, в известной мере изменяя направление умозрений философов и указывая им более ясно те вопросы, в которых они только и могут надеяться достигнуть уверенности и убежденности» (131.I, 317). Вот что избавляет Юма от той меланхолии и дает ему

силу противостоять той апатии, которые иногда им овладевают. Серьезное и бодрое настроение в результате достигнутой гармонии с природой позволяет продолжить философское изучение человеческой природы.

Вскоре после выхода в свет Трактата Юм издает сборник Эссе (1742), где снова в эссе «Скептик» возвращается к обсуждению парадокса теоретического скепсиса и необъяснимого, «нутряного» доверия к матушке-природе. Тут Юм, в первую очередь, обвиняет философов в узости и ограниченности их принципов и аффектов. Из-за этого они не могут постичь все многообразие природы и ее действий. Этот недостаток особенно проявляется в связи с их суждениями о человеческой жизни и путях достижения счастья. Кроме того, излишний объективизм мешает им понять, что нет ничего такого, что само по себе было бы ценным или достойным презрения, желанным или ненавистным, прекрасным или уродливым. Все эти атрибуты зависят от тех или иных особенностей в организации и устройстве человеческих чувств и аффектов (131. II, 580-581). Итак, источник оценок — субъект, его позитивное или негативное отношение. Отсутствие объективных критериев, некогнитивность оценок породили поговорку «о вкусах не спорят».

«Но следует ли пускать дело на самотек? — спрашивает Юм. — Должен ли человек определять весь ход своей жизни, руководствоваться только своим нравом и склонностью, не прибегая к помощи разума...» (131. II, 579). Безусловно, разум помогает обрести более верные средства для достижения поставленной (чувством, желанием. — *М.А.*) цели. Но главное в этом деле — избежать крайностей умствования. И только о благоразумных целях может консультировать нас подлинная философия, которая совпадает с обычным благоразумием и здравым смыслом. Но, в таком случае, зачем претендовать на роль философа-чародея, который учит как бы с помощью магии и колдовства тому, что мы не в состоянии почерп-

нуть обычными средствами. Если красота и ценности полностью относительны, то единственный путь к переменам восприятия — изменения структуры и устройства субъекта, что делает излишними изменения в объекте. Кто не знает, что власть, слава, месть желанны не сами по себе, а заимствуют свою важность из строения человеческих аффектов. Но почему-то, когда речь заходит о природной или моральной красоте, дело обстоит иначе. Но это глубокое заблуждение. «Все различие между жизнью одного и другого человека, людей состоит в характере либо аффектов, либо удовольствий, и этих различий вполне достаточно, чтобы создать столь взаимно удаленные крайности, как счастье и горе» (131.П, 585). Для счастья аффект должен умеренным, благожелательным и социальным, веселым и жизнерадостным, а не грубым, свирепым, мрачным, меланхоличным и т.д. Самое счастливое расположение духа — добродетельность. Но добро и зло, будь то естественное или моральное, полностью зависят от человеческих чувствований и аффектов. Но зависит ли от самого человека строй его чувств и аффектов? Природа, отвечает Юм, в значительной мере лишила нас этой возможности. Но как же пресловутое врачевание ума философией, насколько эффективно *увлечение философией*? Увы, это временное порождение возвышенного состояния духа, значительного досуга, тонкой одаренности, привычки к созерцанию и исследованию доступно немногим. Мы не можем искусственно изменить силу и направленность наших аффектов. Ведь строение и устройство нашего духа зависит от нас не в большей степени, чем строение нашего тела. Незнакомство с «бодибилдингом» позволяет Юму высказывать данный тезис с безмятежной уверенностью в правоте. Причем тезис относится не только к невежественной и не мыслящей части человечества, но и к мыслящим и мудрым людям. Эти крамольные мысли не только умаляют опасность, исходящую от скептической философии. Юм как бы предла-

гает не придавать ей особого значения, но также обесмысливает всю просветительскую, воспитательную программу. Ибо духовный и телесный склад субъекта предопределяет его деятельность, практическую и ментальную. Если человек обладает живым чувством чести и добродетели и его аффекты умеренны, его поведение всегда будет отвечать требованиям морали, и если он отступит от последних, его возвращение к ним будет быстрым и легким. Но если, с другой стороны, человек рождается с таким порочным складом духа, с таким черствым и невосприимчивым характером, что у него нет склонности к добродетели и к человеколюбию, нет симпатии к ближнему, нет желания к тому, чтобы быть хвалимым и признанным, то он навсегда останется совершенно неизлечимым и всякая философия для него бесполезна (131.П, 587). Такова новая сцена мысли, открытая в гносеологии у Беркли и в теоретической этике Хатчесона. Но в отличие от обоих, Юм не нуждается на этой сцене в кукловоде, в мудром, благом, совершенном духе, «*который творит все во всем и которым все существует*» (28, 241).

Руки опускаются после такой запрограммированности людей на добро и зло. И некому и не на кого жаловаться. Впрочем, пессимистический взгляд на Историю человечества чужд Юму, заключившему тайную *унию с природой*, даровавшую шотландскому мыслителю несокрушимое душевное здоровье, которое не поколебала и весьма неприятная болезнь, сведшая его в могилу.

Что касается философии, то ее безвредность и бесполезность, в некоторой степени компенсируется ее невидимым влиянием, она постепенно шлифует нравы. Два философских размышления считаются главными в арсенале Философии-Утешительницы. Это констатация краткости и непрочности нашей жизни и сравнение нашего положения с положением других людей. Юм добавляет к ним еще 12 житейских правил, которые он велеречиво называет философскими принципами (см.: 131.П, 596-597). Судя

по тому, что в реальности события и происшествия, действуя на чувства, пробуждают страсти, воспаляют воображение, в результате чего философ исчезает в человеке, Юм не очень-то надеялся, что философия станет прикладной наукой или будет оказывать терапевтическое воздействие на смятенные души. Характерно, что впоследствии Юм в корне меняет оценку познавательной ситуации. Опасность не в исчезновении философа в человеке, а, напротив, человека в философии.

При всех перипетиях исследования свою задачу в «Логике» Юм мог считать выполненной. Ratio был выбит из своего главного бастиона. Ему оставлен небольшой удел: науки, оперирующие абстрактными идеями, арифметика и алгебра. Самой массовой формой опыта — фактами и суждениями о них — заведует вера (belief), которая у каждого субъекта — своя... Отныне вероятность правит миром.

§5. Исследование аффектов, аффект против разума

Книга II, посвященная психологии, имеет ту же задачу — потеснить Ratio с руководящей роли в психической жизни нашего Я (182).

С самого начала II Книги Трактата Юм подчеркивает, что в ней сохраняется разделение перцепций на впечатления и идеи, и добавляет, что впечатления допускают подразделение на первичные и вторичные, тождественное подразделению на впечатления *ощущения* и впечатления *рефлексии*. Аффекты и иные эмоции, сходные с ними, принадлежат к вторичным впечатлениям.

Подобно Хатчесону, Юм разбивает впечатления рефлексии на спокойные (calm), которые надо отличать от слабых (weak), и бурные (violent), отличающиеся от сильных (strong). К спокойным относятся чувства прекрасно-

го и отвратительного, испытываемые при восприятии какого-либо поступка, произведения искусства или внешних объектов (131.I, 329, 461). К бурным — опосредованные (испытываемые в отношении других) аффекты это любовь — гордость — (приятные аффекты) и ненависть и униженность — (неприятные аффекты).

Аффекты также подразделяются на прямые и косвенные. Прямые непосредственно вызываются каким-либо благом или злом, страданием или удовольствием. Это желания, отвращение, печаль, радость, надежда, страх, отчаяние и уверенность.

Косвенные производятся теми же принципами, но при содействии других качеств. Под ними понимаются гордость, униженность, честолюбие, тщеславие, любовь, ненависть, зависть, сострадание, злорадство, великодушные и все производимые от них аффекты.

Чтобы раскрыть психологические механизмы бурных аффектов, которым уделяется в книге основное внимание, Юм проводит различие между причиной и объектом данных аффектов (*Я — self*), а также между качеством, которое само собой производит неудовольствие или удовольствие, и предметом, которому принадлежит это качество. Наше *Я*, как связанная последовательность перцепций, является объектом аффектов и никогда причиной, поскольку ее одной недостаточно для того, чтобы возбудить их. Аффект, собственно, происходит между двумя идеями, одна из которых производит его, а другая им производится. Первая является причиной, вторая — объектом аффекта. При этом происходит любопытное «раздвоение личности». Первая идея предстает пред нашим духом (*mind*), она возбуждает связанные с нею аффект, аффект же направляет «наше внимание» (*view — взгляд*) на другую идею — идею нашего *Я* (см.: 131.I, 331). Позволительно спросить: чье внимание? Наше? Духов? Духа? «Постороннего» *Я* на «чужое» *Я*? Сознания на самосознание? Не означает ли это, что собственное наблюдение и

анализ моего Я можно тиражировать на все человечество. И, напротив, возможно ли с позиции «Мы» исследовать интимное Я? Или — дух — банк воспринятых данных, Я — элемент духа — носитель гносеологической и аксиологической их критики? Как и в Приложении к I Книге, вряд ли мы найдем у Юма ответ на эти вопросы, если не считать, что Юм реабилитирует Я после сокрушительной критики личной идентичности в I Книге? Но тогда зачем он писал Приложение после издания первых двух Книг?

Тут надо заметить, что объектом критики Юма в I книге была рационалистическая доктрина идеи Я как простой, единообразной и постоянной субстанции. Он усомнился в том, что это состояние вечно, неизменно и непрерывно до жизни, при жизни и после жизни, а также в том, что за вычетом воспринятых изначально впечатлений и идей в нашем духе остается некий неуничтожимый и не созданный воздействиями извне осадок. Но Юм не утверждал, что наше Я как самосознание или притяжательный принцип наших внешних и внутренних реакций — фикция. «Идея нашего Я всегда непосредственно налична в нас (в духе?) и сообщает значительную степень живости идее всякого другого объекта, связанного с нами отношением» (131.I, 401). Осознанное «Я» — условие вменения нравственной и правовой ответственности. Юм впоследствии признает, что объектом нравственного осуждения, гнева, ненависти может быть лишь лицо или существо, наделенное мышлением и сознанием.

Итак, объект аффектов реабилитирован и восстановлен в своих прижизненных (только!) правах. Юм ставит задачу обнаружения операционных принципов или свойств человеческого духа в процессе возникновения аффектов. Таких свойств оказывается три. Первое из них — ассоциация идей. «Правило же, которому они следуют — это переход от одного объекта к тому, что с ним сходно, смежно или им производится» (131.I, 335). Второе свойство — аналогичная ассоциация между впечатлениями. Под

воздействием какой-нибудь радости мы, естественно, переходим к любви, великодушию, жалости, храбрости, гордости и другим сходным аффектам. Существует притяжение или ассоциации не только между идеями, но и между впечатлениями, с той разницей, что идеи ассоциируются по сходству, смежности и причинности, а впечатления только по сходству.

Указанные два вида ассоциации взаимодействуют и тем облегчают переход от одного аффекта к другому. Это и есть третье свойство человеческого духа.

Применив установленные принципы к исследованию феноменов гордости и униженности, Юм пытается дать натуралистическое объяснение происхождения этих аффектов. Все, что доставляет приятное чувство и имеет отношение к нашему Я, возбуждает аффект гордости, который также приятен и также имеет своим объектом наше Я (131.I, 340). Интересно то, что Юм проводит аналогию между действием аффектов гордости и униженности и верой, сопровождающей суждения, выносимые нами на основании причинной связи, снова выявляя ценностный аспект веры.

Однако Юму ясно, что данные аффекты, характеризующие отношение человека, не могут быть сведены к «утробным» процессам удовольствия — неудовольствия. Так помимо первичных причин гордости и униженности, среди которых мы находим различные внешние преимущества и недостатки, а также собственность и богатство, существует, указывает Юм, еще вторичная причина, которая коренится в мнении других людей о нас и оказывает такое же влияние на наши аффекты (131.I, 366). Все перечисленные причины гордости и униженности не оказывают на нас сильного влияния, если не находят себе признания в мнениях и чувствах других людей. Обсуждение вопроса приобретает, казалось бы, социальный аспект.

Для объяснения обнаруженного явления Юм вводит важнейшее этическое понятие Трактата — симпатия — «самое замечательное из всех качеств человеческой приро-

ды». Кемп Н.Смит в своем исследовании о Юме называет симпатию исходным пунктом не только юмовского учения о морали, но и всей системы, поскольку симпатия — аналог веры, а учение о морали первородная часть Трактата (224, 85, 151, 218). Симпатия как средство связи Мы и Я. В этой связи симптоматичным представляется неупоминание «симпатии» в сокращенном изложении двух первых книг Трактата. Добавим к этому, что в сокращенной версии второй книги — «Исследование об аффектах» — симпатия лишается главенствующего положения в образовании нравственных и эстетических оценок.

Но это будет позже, сейчас же в Трактате Юм говорит о склонности симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения их наклонности и чувства, как бы они не отличались от наших.

Симпатия предполагает непосредственное наличие в нас идеи и впечатления нашего Я как субъекта оценки. По-прежнему это не предполагает постоянства и неизменности содержания нашего Я и требует лишь *притяжательности* аффекта субъекту. Сходство и смежность, также другие отношения, соединенные вместе, переносят впечатление нашей личности на идею о чувствованиях и аффектах других людей и заставляют нас представлять эти чувствования или аффекты наиболее сильным и живым способом (131.I, 369). Такая формулировка еще раз показывает сходство механизмов действия симпатии и веры. Симпатия делает идею чувства или аффекта настолько живой, что они превращаются во впечатления. Так мы можем почувствовать себя нездоровыми от одной лишь силы воображения. Наши аффекты больше других впечатлений зависят от нас самих и от внутренних операций нашего духа.

Чтобы усилить ценностный, некогнитивный характер аффектов, Юм на примере животных показывает, что способ действия этих причин тождественен для всех живых существ и с удовлетворением констатирует, что эта

гипотеза так проста и отводит так мало места размышлению и рассудку, что приложима ко всякому чувствующему существу, — обстоятельство, каковое, по его мнению, является убедительным доказательством истинности гипотезы. Установление равномерности психологического механизма эмоций и аффектов логически не совсем законно, но правдоподобно, поскольку основано на общем взгляде на обычный ход человеческих дел. «Как бы мы не рассматривали человечество с точки зрения различия пола, возраста, управления, условий жизни или же методов воспитания, мы повсюду заметим одно и то же единообразие, одно и то же правильное действие естественных принципов. Одинаковые причины и здесь производят одинаковые действия, так же как при взаимодействии элементов и сил природы (131.I, 445). Все же Юм без особых сомнений принимает в результате этой по сути «выборочной проверки» единообразие психологических реакций за основу достоверной политической науки, которую ему еще предстоит развить в III Книге Трактата. В «Политике» ему пригодится и вывод, сделанный в Книге об аффектах. «...Если бы мы хотели управлять человеком и побуждать его к какому-нибудь поступку, то обычно мудрее было бы влиять на него посредством не спокойных, а бурных аффектов и воздействовать скорее на его склонности, чем на то, что обычно называется его *разумом*» (131.I, 461).

Когда Юм переходит к рассмотрению прямых, непосредственных аффектов, разворачивается новое критическое сражение с рационализмом по «старому и спорному вопросу» о свободе воли.

Разум сам по себе не может быть мотивом какого-либо акта воли (131.I, 456), повторяет Юм тезис Аристотеля—Хачесона. Ум, поясняет автор Трактата, проявляет свою деятельность двумя различными способами в зависимости от того, выносит ли он суждения на основе демонстративных доказательств или на основании вероятности.

Поскольку настоящей областью ума является мир идей, тогда как воля переносит нас в мир реальности, который аффицирует впечатления — демонстративные умозаключения и воление — совершенно разные вещи. Волей Юм называет *внутреннее впечатление, которое мы переживаем и сознаем, когда сознательно* (knowingly — намеренно. — М.А.) *даем начало какому-нибудь новому движению нашего тела или новой перцепции нашего духа* (131.I, 443). Демонстративные рассуждения не бывают причиной какого-либо поступка, поскольку относятся к абстрактным отношениям наших идей.

Что касается второго вида деятельности нашего ума — вероятностных суждений, то здесь разум выносит суждения об объектах, о которых мы знаем только из опыта. Склонность или отвращение к какому-нибудь объекту вызывается перспективой связанного с ним страдания или удовольствия. Таким импульсом является аффект или эмоция, а ни в коем случае не разум. Более того. Разум не в силах воспрепятствовать аффекту или составить ему конкуренцию. Тут-то и следует знаменитый афоризм: «Разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо должность, кроме служения и послушания им» (131.I, 457).

Этой экспозицией вопрос о свободе практически предрешен. Остается продемонстрировать действенность принципа детерминизма в физической и ментальной областях. Юм сразу отождествляет свободу со случайностью, а необходимость с причинностью. При этом волевые акты вместе с цепью естественных причин называются физической необходимостью. Одна и та же связь, известная из опыта, оказывает одинаковое воздействие на дух, как в том случае, когда связанные друг с другом объекты являются мотивами, желаниями и действиями, так и в том, когда они суть фигуры и движение (130.I, 450). Само собой разумеется, в этой единой цепи свободная воля невозможна.

Но то же самое можно сказать и о спокойных желаниях и стремлениях, которые, будучи настоящими аффектами, вызывают слабую эмоцию и больше известны по своим действиям, чем по непосредственному чувствуванию или ощущению. Это или «известные инстинкты» — благожелательность и злопамятство, любовь к жизни и чадолюбие, или общее стремление к добру и отвращение от зла. Их спокойный характер зачастую создает иллюзию, будто эти акты — решения разума, причем той его способности, которая судит об истине и лжи. Тем не менее детерминация воли остается прежней: бурный или спокойный аффект.

Юм задает вопрос: отчего доктрина свободы, несмотря на свою нелепость, пользуется поддержкой многих философов? Основание может быть чисто психологическое. Всем знакомо это сознание свободы, отчего нам трудно вообразить, что нами управляла необходимость и мы невольны в своих действиях. Во-вторых, существует ложное ощущение свободы безразличия, т.е. допущение полностью немотивированных поступков. Юм отказывается принять этот довод, ссылаясь на неосознанные, скрытые причины. Иллюзия безразличия «существует только в нашем суждении, являясь следствием нашего неполного знания, но не находится в самих вещах, которые всегда одинаково необходимы, хотя на [первый] взгляд не одинаково постоянны или достоверны» (131.I, 447).

Познавательный оптимизм, свойственный эпохе Просвещения, был, возможно, неосознанной причиной уверенности Юма в доступности для познания этих самых скрытых причин, самых «тайных пружин» (*secret springs*) нашей организации и настроения, определяющих наши поступки и действия или воздержание от них. Для него поэтому не существует проблемы последнего решения духа, включающего механизм воли.

Третья причина кроется в религии. Отсутствие свободы — отсутствие ответственности человека, и, следовательно, догма о воздаяниях и карах лишается основания.

Впоследствии в Первом исследовании Юм заострит проблему: ответственность за преступления несет не слабое, несовершенно существо — человек, а Творец, который предвидел, повелел, пожелал все те поступки людей, которые мы необдуманно называем преступными. Примирение безразличия и случайности человеческих поступков, т.е. свободы человека с предведением или же защита абсолютных велений божества и в то же время освобождение Его от виновности в грехе, до сих пор всегда превышали силы философии (131.П, 88. См. также 9). В Трактате же наличие свободы у человека трактуется парадоксально. Если свободу понимать как беспричинность и случайность, то и после совершения самых ужасных преступлений человек «остаётся столь же чистым и незапятнанным, как и в момент своего рождения». Эта неувяемость свойственна сумасшедшим.

Но тогда за что же осуждают человека за совершенные преступления, если они детерминированы не сознанием? Виновен ли субъект в своем преступном характере?

Между тем Юм сам признает, как мы видели, что условие вменения — мышление и сознание субъекта. Это свидетельствует о неувязке с тезисом о детерминации воли аффектами и эмоциями. Вменяемость основана на приписывании субъекту возможности воздержаться от поступка, диктуемого страстями. Кант назовет этот род причинности свободной причиной и противопоставит ее природной необходимости. Для Юма такое решение немыслимо. Он считает физическую и ментальную причинность однородной, поскольку она обнаруживается сходным образом и одними и теми же средствами.

Книга об аффектах — психологический атлас души человека, его ментального мира. Вера, основанная на привычке, подтверждает свою ведущую оперативную роль, как и в Логике. Привычка дает возможность легко про-

изводить любой акт или представление любого объекта и вызывает стремление или склонность к таковым. Юм также выделяет влияние воображения, которое является важным моментом симпатии, поскольку способствует превращению идеи во впечатление. Юм снова подчеркивает аналогичность работы аффектов и веры. Вера есть не что иное, как живая идея, связанная с наличным впечатлением. Исходящая от нашего Я живость — необходимое условие возбуждения всех наших аффектов, как спокойных, так и бурных.

Таким образом процесс образования эмотивной оценки (одобрение — неодобрение, удовольствие — неудовольствие, согласие — несогласие, приятие-неприятие, удовлетворение — неудовлетворение и т.п.) одинаков и в познании, и в морально-психологической сфере, поскольку это единый мир феноменов и личного отношения к ним субъекта. Исследование аффектов призвана показать их ведущую роль в психологии и поведении человека и содержит все необходимое в вытеснении разума с руководящей позиции в личной и общественной жизни человека.

Юм мог быть довольным итогами первых двух Книг Трактата. Задача натуралистического, философско-психологического обоснования теории морали и вкуса, которая оказалась не по плечу его старшему современнику Ф.Хатчесону, была выполнена. Ему удалось освободить исследование от традиционной религиозной внешней и внутренней цензуры и метафизических фикций. Он ограничил религиозную веру, чтобы расширить плацдарм науки о человеке.

Главное основоположение философского сентиментализма, приоритет внутренних чувствований, аффектов перед разумом обосновано на феноменологическом и психологическом уровне, и Юм, таким образом, располагал всеми необходимыми для создания секуляризированной, последовательно субъективированной теории вкуса и морали.

§6. Учение о вкусе (критицизм). «Человек изящества и наслаждения»

Это учение вообще-то включает в себя эстетическое и этическое применение вкуса, т.е. трактует эстетические и этические суждения, положительные и отрицательные оценки и реакции, обусловленные природой человека.

Как бы то ни было, но вопреки обещанному отдельно-му исследованию области «эстетического вкуса» — критицизма, в Трактате этому предмету не выделено обособленное место (221). Отдельные положения, характеризующие позицию Юма в данном вопросе, его понимание «прекрасного», красоты встречаются во II и III Книгах Трактата. В первой части «красоте и безобразию» (*deformity* — уродство, бесформенность) посвящена глава, где устанавливается тесная связь между данными спокойными аффектами и нашим Я, — их объектом. При этом возникает особого рода наслаждение и удовольствие от красоты и также специфическое неприятное чувство от безобразия, какому бы предмету оно не принадлежало и в чем бы его не усматривали. Эти реакции происходят в силу первичной организации человеческой природы или же по привычке или по прихоти, поясняет Юм.

Итак, речь идет о самооценке, как и в случае с аффектами гордости и униженности, качеств нашего духа и тела, т.е. нашего Я. Но существует много других объектов, порождающих подобные аффекты. Все они, однако, должны иметь отношение к нашему Я.

Юм ставит под сомнение оригинальность эстетического чувства, его нередуцируемость. В отношении нашего собственного тела удовольствие или неудовольствие от его красоты или безобразия должно превратиться в гордость или униженность, психологическое наблюдение, уводящее от предмета исследования. Извинением этого смещения могло быть то, что вопрос рассматривался в рамках исследования аффектов.

Редуцируемость красоты к другим чувствам получает подтверждение во второй части II Книги, где Юм переходит к рассмотрению аффектов человека не как такового, а как общественного существа, ибо из всех существ он имеет наиболее горячее стремление к общественному состоянию и приспособлен к последнему благодаря наибольшему числу преимуществ. Мы не можем испытать ни одного желания, не имеющего отношения к обществу; полное одиночество, быть может, величайшее наказание, которое может нас постигнуть (131.I, 409). Это подтверждается силой симпатии, которая «является источником большинства видов красоты». Тут имеются ввиду письменные и прочие столы, стулья, камины, седла, плуги и вообще все произведения промышленности, красота которых зависит исключительно от их полезности и приспособленности к той цели, для которой они предназначены, а также от симпатии к их владельцу, если они нам не принадлежат.

Тот же утилитарный подход демонстрируется в оценке произведений живописи и архитектуры. Юм прямо заявляет, что большинство произведений искусства считаются прекрасными соответственно тому, насколько они пригодны служить человеку и даже многие из произведений природы черпают свою красоту из этого источника.

Следует еще раз отметить, что критицизм в Трактате имеет зауженный предмет, поскольку метафизика искусства практически не обсуждается. Налицо тенденция установления общих правил и норм вкуса, минимизация субъективной оценки объектов вкуса. Более того, Юм замечает, что среди *общих* чувств человечества господствует единообразие, вследствие чего Юм предполагает обсудить вопрос о *правильном или неправильном* вкусе по отношению к нравственности, красноречию или красоте (131.I, 585).

Такое намерение предполагает выстраивание нормативной системы оценок, образующую неизменную формальную структуру вкуса. Так Юм «запрещает» писать

трактат, одна часть которого была бы серьезной и глубокой, а другая — легкой и юмористической, ибо это «несоблюдение всех правил искусства и критицизма» (131.I, 424–425), основывая это правило на качестве человеческой природы, требующем единства каждого произведения, поскольку наш дух не способен мгновенно переходить от одного аффекта и настроения к другому, совершенно отличному от них. Неудивительно, что Юм довольно строг к Шекспиру. Его оценка близка к вольтеровской. Если рассматривать Шекспира как человека, рожденного в грубый век, пишет он в Приложении к «Истории Англии»¹⁵, и дурно воспитанного без руководства наставниками или книгами, то он может рассматриваться как самородок (*Prodigy*). Если же его рассматривать как поэта, поставщика духовной пищи утонченным интеллектуалам и знатокам, то мы должны снизить его оценку, ибо его композиции содержат множество неправильностей и даже нелепостей, что разрушает восприятие.

В эссе «Об утонченности вкуса», входившем во все прижизненные издания «Опытов», хороший вкус в отношении наук и свободных искусств приравнивается компетентному (строгому) чувству (*strong sense*) «экспертов».

В Эссе «О норме вкуса» (1757) Юм возвращается к исходному приоритету субъективности вкуса и морального чувства. Для Юма очевидно разнообразие вкусов. То же можно сказать и о нравственных оценках. Люди согласны в общем и расходятся в частном. Так в литературных произведениях все единодушно одобряют изящество, пристойность, простоту, вдохновение и порицают напыщенность, аффектацию, холодность и ложное великолепие, но когда критики переходят к частностям, это кажущееся единодушие исчезает и оказывается, что они придавали своим выражениям весьма различное значение (131.II, 622).

Так и в теории морали, основанной больше на чувстве, чем на разуме, люди в действительности различаются значительно сильнее, чем это кажется на первый

взгляд. Писатели всего мира и во все века единодушно одобряли справедливость, человеколюбие и порицали противоположные качества. Но как совместить идеал и действительность во всех вопросах, касающихся поведения и обычаев? Юм сознает, что онтологическая субъективность вкуса и эстетического и морального чувства обрекает на провал поиски подлинно (т.е. объективно) прекрасного или безобразного, так же как претензии установить, что является доподлинно сладким или горьким. Прекрасное не есть качество в вещах, оно принадлежит исключительно духу и дух каждого человека усматривает свою красоту. То же относится и к морали.

Вместе с тем, признавая, что существуют учения, полностью отрицающие возможность найти или установить норму вкуса, примирить чувство и суждение, Юм все-таки не спешит присоединиться к ним. Воспитанный с детства в духе нормативной эстетики классицизма, *личный художественный вкус* Юма вступает в конфликт с его же сциентистским подходом.

Но как же установить объективный стандарт совершенных и потому бесспорных произведений искусств? Приходится обратиться к пресловутому оппоненту философии — здравому смыслу (*common sense*). Здравый смысл, который так часто ссорился с философией, тут сходится с ней, принимая аксиому «О вкусах не спорят». Но, оказывается, существует другой род здравого смысла, его можно назвать здравый вкус, и он — то опровергает или по крайней мере модифицирует и ограничивает данную аксиому. Согласно здравому вкусу существуют определенные общие принципы одобрения и порицания, влияние которых можно проследить во всех действиях духа. Юм приводит в качестве примера две пары бесспорно бездарных и одаренных литераторов: Огилби и Мильтон, Беньян и Аддисон, пример не убедительный, поскольку «выслуга лет» у этих писателей во времена Юма была невелика. К счастью для Юма, он не привел пример Шекспира

и Расина, варвара и классициста, как это сделал сто лет спустя Стендаль, но с неблагоприятными для классицизма оценками. Надежнее всего обратиться к Гомеру, «который услаждал Афины и Рим» и «все еще вызывает восхищение в Париже и Лондоне» (131.П, 627), хотя и тут Юм мог бы вспомнить «бич Гомера» киника Зоила. Означает ли это, что существуют объективные качества, вызывающие это постоянное восхищение? Юм даже готов заговорить об абсолютной красоте, представление о которой возникает при здоровом состоянии органов людей, и почти полно разнообразии чувств. Вспомнив, однако, о своем феноменологическом сентиментализме, Юм в эссе «Скептик» (1742) ссылается на Евклида, который «объяснил все качества круга, но нигде ни слова не сказал о его красоте», потому что «красота вовсе не есть качество круга» (131.П, 584). Так красота бессмертной («тощей») по определению Пушкина. Оценки бесспорных произведений также меняются. — М.А.). «Энеиды» недоступна знающему латынь математику, ибо, собственно говоря, красота заключена не в поэме, а в чувствовании или во вкусе читателя. «...Нет ничего такого, что само по себе было бы ценным или достойным презрения, желанным или ненавистным, прекрасным или уродливым. Все эти атрибуты зависят от тех или иных особенностей в организации и устройстве человеческих чувств и аффектов» (131.П, 580-581). Но в таком случае можно ли доверять экспертам, которые способны понять и оценить произведения искусства и заставляют всех культурных людей согласиться, что такие знатоки, обладающие утонченным вкусом и культурой, существуют и они подлинны законодатели вкуса. Они отличаются здравым рассудком и превосходством способностей по сравнению с остальными и устанавливают *истинные* нормы вкуса. Здесь явная и совсем не вынужденная капитуляция перед рационалистами-классицистами, которые с детства повлияли решающим образом на художественное воспитание автора Трак-

тата. Не оправдалось тут наблюдение Юма о том, что в двадцать лет нам нравятся одни писатели, а в зрелом возрасте другие. Случай Зоила им даже не упомянут, хотя в нем много поучительного.

Считал ли сам Юм, что он свел концы с концами в теории вкуса? Он сам признал, что существуют учения, полностью отрицающие возможность найти или установить норму вкуса, примирить чувство и суждение. Ведь чувство всегда правильно, ибо не относится ни к чему, кроме себя, и оно всегда реально. Напротив, суждения ума не всегда истинны, ибо относятся к чему-то вовне, высказываются о чем-то реальном и фактическом, от чего и возможны ошибки. Очевидно, что ценностный, некогнитивный характер эстетических суждений не до конца последовательно отстаивался автором Трактата, из-за чего он иногда ищет стандарт вкуса не в стихийном и переменчивом intersубъективном соглашении в рамках культурной традиции, а на основе «компетентных». В целом критицизм Юма — шаг назад по сравнению с эстетикой Хатчесона.

Так или иначе, чувствуется, что сам предмет имеет второстепенное значение в выстраиваемой Юмом системе человеческой природы, что противоречит поставленной задаче в Трактате — выявление фундаментальных основ человеческой природы, поскольку в них содержится все то, что нам сколько-нибудь важно знать (131.I, 56). Времена романтического возвеличивания художественного гения человека еще не наступили.

§7. Теория этики. «Человек моральный». «Есть-Должно»

Все сделанное в двух Книгах Трактата, как уже говорилось, является пропедевтикой к последовательно научной теории морали. Высшее достижение в ней — теория морального чувства Хатчесона, по мнению Юма имела

два основных недостатка: первый — теологический способ обоснования объективных «гарантов» внутренних чувств и их доброкачественности в лице благожелательного Творца. И второй — избыточный плюрализм этих самых внутренних чувств. Первый изъян чреват, помимо всего, следствием, которое в полной мере проявилось в СМФ Хатчесона, когда, несмотря на объявленный приоритет фактов, исследование переориентировалось на идеальный образ человека, на замысел Божий о человеке. Преодолеть отступление от последовательной эмпирики Юм намеревался посредством выявления антропоморфного характера этой теологической гипотезы и выдвижением альтернативного феноменологического подхода — все наши идеи о божестве есть сочетание идей, которые мы приобретаем, благодаря размышлениям над действиями нашего собственного ума. В этом Юм более последовательно, чем Хатчесон следует Локку, который утверждал, что идея Бога не врожденна и может быть выведена только из идей ощущения и рефлексии. Хотя практически Юм осуществил секуляризацию логики познания в I Книге «Трактата», развернутое обоснование критического отношения к теистическому и деистическому сознанию, так же как и историческая критика религии политеизма дана им в Диалогах о естественной религии и Естественной истории религии, о чем см. в §10 данной главы.

Что касается второго недостатка, то, объясняя его суть, Юм приводит пример слепого подражательства методу неопытного естествоиспытателя, когда он прибегает к особому качеству, чтобы выяснить каждое отдельное действие (131.I, 334).

Еще больше это наблюдение относится к исследованию человеческого духа. «Ведь в силу присущих ему тесных границ его по справедливости можно считать неспособным содержать в себе такое чудовищное количество принципов,... если бы каждая отдельная причина была приспособлена к аффекту посредством особого ряда принципов» (там же).

Юм констатирует, что ситуация, в которой находится моральная философия, сходна с той, в которой находилась «философия естественная, в частности астрономия до Коперника. Хотя древние и знали принцип, гласящий, что *природа ничего не делает напрасно*, они создали слишком сложные системы неба, не соответствовавшие истинной философии и в конце концов уступившие место более простой и естественной системе» (131, 334-335).

Юм и предлагает более простую и естественную систему морали, построение которой было бы невозможно без критической работы в первых двух Книгах «Трактата».

Вот почему с высказываниями о несогласованности первой и последующих Книг «Трактата», о противоречии или нерелевантности гносеологии Юма его учению об аффектах и морали трудно согласиться. Уже в начале III Книги Юм недвусмысленно заявляет, что намерен следовать принципам, установленным в начале работы, а именно разделению восприятий на впечатления и идеи, и продолжает употреблять эти термины в том же смысле как раньше. Книга «О морали» не требует, чтобы читатель углублялся во все содержащиеся в ней отвлеченные рассуждения. Предстоит использование достигнутых результатов в первых двух Книгах «Трактата». Юм прямо говорит, что наши рассуждения о морали подтвердят все то, что нами было сказано о *познании и аффектах* (131.I, 497). Юм как бы упреждает охотников противопоставлять Книги «О познании» и «О морали».

Небольшой объем III Книги «Трактата» выглядит непропорциональным по отношению к проделанному исследованию гносеологических и психологических основ теории морали и политики, так видимая часть айсберга намного меньше его подводной части.

Задача Юма облегчалась тем, что Хатчесон проделал уже значительную часть работы по критике этики рационалистов, теологических волюнтаристов и «эгоистов».

Констатация того, что Хатчесон проделал большую критическую работу в этике, не означает, что Юму нечего было добавить к этой критике; в первую очередь это относится к самому Хатчесону, к его произвольным гипотезам в обосновании объективного стандарта моральных дистинкций. Как видно из их переписки, позиция мэтра в некотором существенном отношении не удовлетворяла Юма. И не только ссылками на внешний авторитет совершенного Творца. Юм понимал, что мотивы Хатчесона носили не только теоретический характер. Иными соображениями руководствовался Хатчесон, когда призывал молодого корреспондента быть благоразумным и осторожным. Но благоразумный философ обречен повторять зады. Клерикалы всегда были врагами новшеств в философии, замечает Юм. В письме к мэтру от 16 марта 1740 г. Юм ставит вопрос ребром. Он просит оценить с точки зрения «благоразумия» следующий пассаж из первой главы 1 части книги «О морали»: «...когда вы признаете какой-нибудь поступок или характер порочным, вы подразумеваете под этим лишь то, что в силу (особой) организации вашей природы вы испытываете при виде его переживание или чувство порицания.

Таким образом, порок и добродетель могут быть сравнимы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа. И это открытие в этике, так же как соответствующее открытие в физике, должно считаться громадным (значительным) шагом вперед в спекулятивных науках, хотя как то, так и другое почти не имеют влияния на практическую жизнь» (см.: 197.I, 39). (Почти буквальная цитата из Ш кн. ч. 1, гл. 1 «Трактата» (131.I, 510), за исключением опущенного слова «особой» и замены «значительный» на громадный. — М.А.). Юм спрашивает, не слишком ли сильно это сказано. Он хотел бы знать мнение мэтра, но не может полностью пообещать, что согласится с ним.

Он добавляет: «... я всем сердцем хотел бы избежать вывода, что поскольку нравственность, согласно Вашему, а так же и моему мнению, детерминирована просто возвышенным чувством (sentiment-сантимент), она относится только к человеческой природе и человеческой жизни. Этот вывод часто обращали против Вас и его последствия чрезвычайно важны...» (там же).

Тут Юм имеет в виду выдвинутое пресвитерами Глазго обвинение Хатчесона в проповедовании еретического учения: будто стандарт морального добра заключается в споспешествовании счастью ближних и что мы имеем знание добра и зла без и до знания Бога. Далее Юм пытается убедить Хатчесона, что у нас нет других оснований для определения морали, кроме человеческого опыта. *Если* (курсив наш. — М.А.) нравственность детерминирована разумом, то она одна и та же для всех разумных существ. Но ничто, кроме опыта, не может убедить нас, что наши возвышенные чувства одинаковы. То есть этика не математика, а эмпирическая дисциплина. Но как же можно привлекать для обоснования равномерности нравственных чувств Высшие существа? Как мы можем вообще приписывать им чувства? Юм все-таки допускает, что они *могли* имплантировать чувствительность в нас для руководства в жизни, подобно нашим телесным ощущениям, которыми они вовсе не обладают сами, и эта имплантация проявляется в опыте. Но и в этом случае эти гипотетические Высшие существа не имеют никакого отношения к нравственным дистинкциям, которые ведь также даются чувством. Тут их можно уподобить слепорожденным, которым нельзя объяснить или продемонстрировать отличия цветов. Юм заканчивает словами: я не ожидаю никакого ответа на эти затруднения в письме.

Юм, как и Хатчесон, отвергает тезис рационалистов о том, что добродетель есть не что иное, как согласие с разумом, что существуют вечные соответствия и несоответствия вещей, одинаковые для всякого созерцающего

существа, что неизменные мерилы *должного и недолжного* налагают обязательство не только на человечество, но даже на само божество, и полемически заявляет, что поступки могут быть достойными похвалы или порицания, но они не могут быть разумными или неразумными, что, между прочим, отрицает не только тезис рационалистов, но и обычное словоупотребление. Юм на примере с яблоком, которому ошибочно приписан сладкий вкус и выбраны негодные средства, чтобы его достать, показывает, что такие ошибки не являются источником безнравственности вообще. Его же мнение об ошибках относительно *должного и недолжного*, допускающих реальность (объективность) моральных норм и различий, независимых от указанных суждений, в равной мере относится и к попытке Хатчесона реконструировать замысел Божий о человеке, как идеал «должной» природы человека. Но сможет ли Юм сам избежать этой непоследовательности? Хатчесон, например, испытывал значительные трудности, пытаясь эмпирически вывести сложную идею долга из морального чувства. Юму также предстоит объяснить происхождение «обязательности» из сущего, а не должного (о чем ниже в §7).

Относительно суждений, признающих наши поступки противоречащими разуму и истине, Юм критикует покойного Уолластона, утверждавшего, что ложь является основанием вины и моральной испорченности, утверждение, с которым Кант, возможно, согласился бы. Таким образом, Юм приходит к альтернативному решению проблемы моральных различий: они проистекают не из разума, а из нравственного чувства. Сознать добродетель не что иное, как *чувствовать* особое удовольствие при рассмотрении любого добродетельного характера. В самом чувстве и заключается наша похвала или восхищение.

Порок и добродетель необходимо должны быть отнесены или к нам самим, или к другим и они возбуждают либо удовольствие, либо неудовольствие, а следова-

тельно, должны возбуждать один из четырех аффектов (Гордость и униженность, любовь и ненависть. — М.А.) предметами, часто не имеющими к нам никакого отношения (131.I, 514). Быть может, это и есть самое значительное действие, оказываемое добродетелью и пороком на дух человека, замечает Юм.

Итак, самостоятельная позиция в метаэтике Юма определилась. Это натурализм без пресловутых теологических привесок. Но искать ли искомые принципы морали в природе или же обращаться к другим источникам, зависит, считает Юм, от определения слова «природа», слова в высшей степени неопределенного, о чем Юм писал в вышеприведенном письме к Хатчесону. Двусмысленность тут не только в том, что термин «природа» может быть синонимом сверхъестественного. Он иногда противопоставляется «искусственному», иногда «социальному», «гражданскому», иногда «нравственному». Юм еще вернется к этому противопоставлению, но сейчас он считает необходимым подчеркнуть, что недопустимо утверждать, что «добродетель равнозначна естественному, а порок неестественному» (131.I, 516).

Юм уже отчетливо осознает отличие своей теории от современных доктрин. Иллюстрацией может служить изданный вскоре после «Трактата» сборник Эссе, содержащий живо написанные очерки конфликтующих этических систем «Эпикуреец (человек изящества и наслаждения)», «Стоик или человек действия и добродетели» и «Платоник или человек созерцания и *философской* набожности», причем задачей Юма является не столько объяснение мнений древних философов, сколько характеристика мнений сект, естественным образом сложившихся в мире и придерживающихся различных идей относительно жизни и счастья.

В первом эссе в свободном стиле а la Шефтсбери описан разумный эгоизм, образ жизни, опирающийся на естественные склонности, а не на помощь разума и пра-

вила искусства. Второе эссе, которое, по мнению биографа и издателя писем Юма Бартона, выражает взгляды автора эссе, больше подходит к манере Хатчесона. В нем говорится о небесном происхождении человеческого духа, преисполненного самой священной и необъяснимой любовью, который одаряет своим вниманием более широкий круг людей, чем круг родственников и знакомых, распространяет свое благожелательное участие на самых отделенных потомков (см.: 131.П, 573). Далее текст приобретает вполне хатчесоновские интонации и фразеологию. В истинном мудреце и патриоте собрано все, что когда-либо способна достигнуть человеческая природа и что возвышает простого смертного до схождения с божеством. Самая отзывчивая благожелательность, самая смелая решимость, самые нежные чувства, возвышенная любовь к добродетели — все это воодушевляет его возторженное сердце (там же).

Такое возвышенное существо, а именно таким *должен* быть человек, не требует награды за добродетель. Заключительный абзац не только подтверждает кому посвящено эссе, но и пародирует прекраснотушные пассажи Хатчесона, усвоившего «выспреннюю манеру Шефтсбери». Конечно, имеется такое существо, которое управляет вселенной и которое своей бесконечной мудростью и силой привело находящуюся в состоянии хаоса стихию к истинному порядку и гармонии.

Идентификация «Платоника» затруднительна. В нем есть платонические мотивы, есть и деистические и теистические мотивы, обсуждаемые впоследствии в «Диалогах о естественной религии».

Итак, основания нравственности объяснены. Но как быть с остальными понятиями? Теперь предстоит устранить второй недостаток предшественника Юма — постоянно растущий плюрализм внутренних чувств — инстинктов, да еще санкционированный Создателем.

Юм предлагает свое решение: естественный принцип симпатии, которую еще в Книге «Об Аффектах» он определил как превращение идеи во впечатление посредством силы нашего воображения. Всем людям свойственно одобрять и порицать действия других и свои собственные. При этом они пользуются впечатлениями и идеями. Дух сходен по своим чувствованиям и действиям у всех людей; никто не может находиться во власти такого аффекта, к которому до известной степени не были бы восприимчивы и все другие люди. Любопытно, что такое сильное, обязывающее утверждение равномерности пружин и взаимодействий психической жизни соседствует с утверждением, что «ни один чужой аффект не доступен непосредственному наблюдению нашего духа, мы воспринимаем только его причины и действия от *них* мы заключаем к аффекту, а следовательно, *они-то* и дают начало нашей симпатии» (131.I, 613). Симпатия, которая хотя и не является таким же живым чувством, которое мы испытываем, когда затронуты наши интересы, но все же господствует над разумом. «Принцип симпатии по природе своей так силен и действует так незаметно, что проникает себе в большинство наших чувствований и аффектов и часто осуществляется под видом своей противоположности» (131.I, 629). Подобно вере, которая не является ни идеей, ни впечатлением, симпатия не является ни страстью, ни эмоцией. Эта склонность к непосредственному сопереживанию эмоциям других людей, процесс превращения идеи во впечатления силой воображения. Инициатором этого процесса может быть только симпатия, воображение только средство.

Вторым принципом, порождающим положительные (*merit*) и отрицательные (*demerit*) моральные оценки, происходящие из четырех основных аффектов (гордость-униженность, любовь-ненависть), является *сравнение* (*comparasion*). Под ним Юм подразумевает изменение наших суждений об объектах в зависимости от их отноше-

ния к тем объектам, с которыми мы их сравниваем. Юм поясняет: мы больше судим об объекте посредством сравнения, чем на основании их внутренней ценности и достоинства. Самое же наглядное сравнение — это сравнение с нами самими, к которому мы прибегаем при всяком удобном случае. Данный вид сравнения прямо противоположен симпатии по своему действию.

Объяснив происхождение похвал и одобрения основных человеческих аффектов, Юм приступает к объяснению доброты и благожелательности, а также к выяснению происхождения их ценности и ценности их характерных черт: великодушия, человеколюбия, сострадания, благодарности, дружбы, верности, усердия, бескорыстия, щедрости.

Исходя из ранее установленного принципа личного интереса, Юм устанавливает прямую зависимость силы «нежных аффектов» с удаленностью объектов аффектов. Чем они дальше, тем слабее симпатия и наша похвала или порицание менее живы и уверены. Тут Юм вносит важную поправку. Мы пренебрегаем всеми этими различиями в своих спокойных суждениях о характерах людей. Обмен мнениями в обществе заставляет нас прийти к некоторому общему и неизменному мерилу, при помощи которого мы можем одобрять характеры и манеры людей. И хотя наше *сердце* (учтено пожелание Хатчесона!) не всегда разделяет эти общие понятия и не всегда сообразует с ними свою любовь и ненависть, однако они достаточны для общения и служат нашим целям в компании, на кафедре, в театре и в философских школах (131.I, 639). Ясно, что это качество приобретенное, а не врожденное.

Такой подход потребовал уточнения позиции автора Трактата в отношении различия природных способностей и нравственных добродетелей. Ведь зачастую первые отождествляются с телесными преимуществами и потому считаются не обладающими никакой нравственной ценностью. Между тем те и другие суть духовные качества, и те и другие порождают удовольствие и имеют одинаковую

тенденцию вызывать любовь и уважение человечества (131.I, 642). Конечно, природные способности, такие как сметливость, добродушие, умеренность, трезвость не принадлежат к добродетелям, но, вызывая любовь и уважение к себе, придают особый блеск другим добродетелям.

Куда больший теоретический интерес представляет точка зрения тех, кто видит различие между природными и нравственными добродетелями в том, что первые — произвольны и потому не имеют ценности, ибо не зависят от свободы и свободной воли. Юм вынужден вернуться к проблеме свободы и необходимости и продемонстрировать действенность своей концепции.

Он сразу же задает встречный вопрос: почему добродетель и порок не могут быть произвольными, точно так же, как красота и безобразие, как бы полемизируя с аристотелевским анализом произвольности порока, так же как и добродетели. Эти моральные, т.е. духовные, различия порождаются естественными различиями страдания и удовольствия. Тут по сути дела имеется в виду произвольность оценки порочных или добродетельных качеств или характеров. Ведь удовольствие или страдание наблюдателя не зависит от его воли при созерцании порочных или добродетельных действий или характеров. Правда, вопрос осложняется, если учесть, что, по Юму, квалификация действия или поступка, как морального или порочного, определяется мотивом. Но и мотив, видимо, детерминирован конституцией человека.

Согласно концепции Юма свобода воли не имеет места ни в поступках, ни в качествах людей и потому произвольность поступка нельзя отождествлять со свободой. Юм, правда, оговаривается — наши поступки более произвольны, чем наши суждения, но первые не более свободны, чем последние (131.I, 644).

Естественно, что Юм отказывается оправдывать различие между природными способностями и нравственными добродетелями различием между произвольным и

непроизвольным, поскольку реальное различие между ними в том, что непроизвольные реакции или природные способности почти не меняются посредством воспитания и т.п. внешних воздействий, тогда как нравственные добродетели и произвольные поступки, проистекающие из них, подлежат урегулированию посредством мотивации в виде наград и наказаний для поощрения добродетели.

Спрашивается, за что судят человека совершившего преступление, за его характер, за predeterminedенность к преступлению? Юм однажды остроумно вывернулся из неприятной теоретической ситуации, связанной со свободой, понимаемой им как случайность. Ведь при такой трактовке беспричинная случайность, произведшая проступок, делает человека невиновным (см.: 131.I, 454). Между тем судебная практика показывает, что непредумышленность, невнимательность, халатность и прочие непроизвольные факторы действия не освобождают от ответственности субъекта, признанного психически и физически нормальным.

Приводимый Юмом пример сумасшедшего, как подлинно свободного человека — терминологическое недоразумение, поскольку душевнобольной совершает, по Юму, только непроизвольные поступки, т.е., по Аристотелю, автоматические, неконтролируемые разумом. Произвольные поступки, совершаемые нормальным человеком, по Юму, оказываются те, которые строго детерминированы организмом и духовной организацией субъекта, причем совсем не обязательно разумом. Тем самым смысл, вложенный Юмом в понятия произвольного и непроизвольного, отличен от традиционного и затушевывает основное условие вменения субъекту вины — нормальное состояние разума, который может и не мотивировать действия-проступки, но в ответе за них. Сумасшедший невменяем потому, что у него разум поврежден и не может контролировать непроизвольные действия, которые все-таки телесно или духовно детерминированы.

Когда-то Юм писал Хатчесону о поднятых проблемах, что ответ на них потребует целую книгу. Считал ли он «Трактат о человеческой природе» такой книгой? Видимо — да, поскольку так называемое Первое Исследование не является ревизией «Трактата»; пусть он и назван «мертворожденным» в известном отречении Юма за год до смерти «от грехов молодости», все-таки коренного изменения взглядов автора Трактата на человеческую природу не произошло, разве что Юм смягчил свой субъективизм, заявив, что существует разновидность предустановленной гармонии — между ходом природы и сменой наших идей (131. II, 47). Тут же он подтверждает свою верность детерминизму, указав, что мы подчинены тому же единому порядку, что и другие создания природы.

«Во Втором исследовании» (1751), любимейшем произведении Юма, подтверждается основная идея теории морального чувства: все операции моральных чувств и аффектов не могут быть ни вызваны, ни предотвращены рассуждением или каким-нибудь мыслительным и рассудочным процессом. Более того. Эти операции и не могли быть доверены разуму, с его ошибочными выводами, разуму, который так медлителен, непостоянен и т.п. Гораздо более совместимо с обычной мудростью природы доверить столь необходимый акт ума какому-нибудь инстинкту. Использование термина «инстинкт», который Юм называет «слепым, могучим, природным», знаменует возврат к хатчесоновской терминологии, и это сближение проявляется и в трактовке статистики человеческой природы, которая зиждется на неизменных разнокачественных элементах и задает весь спектр нравственных и эстетических оценок, тогда как разнообразие индивидуальных вкусовых реакций ранее обеспечивалось принципами ассоциации, симпатии и сравнения. Неизменные принципы оценок подогнаны к неведомому ходу природы. Эта гармония простирается и на социально-практическую исто-

рию человечества. В ней преимущественно актуализируются постоянные и неизменные принципы человеческой природы — чувства и аффекты.

Общие принципы морали это принципы вкуса и чувства. Теперь Юм признает, что разум и чувство сопутствуют друг другу почти во всех моральных определениях и выводах. Он так же говорит относительно многих разновидностей красоты в изящных искусствах — надо немало поразмыслить, чтобы ощутить надлежащее чувство, и ложный вкус часто может быть исправлен при помощи аргументации и размышления. Но поскольку принцип вкуса единообразно действует и в эстетике, и в этике, он вынужден признать, что и нравственная красота во многом близка этим последним видам красоты, а также и то, что для обеспечения надлежащего (*sic!* — должного! — *М.А.*) воздействия на человеческий дух, требуется помощь наших интеллектуальных способностей.

Любопытны загадочные пассажи первого приложения в духе Шефстбери, Кларка и Хатчесона и ответ в последнем, четвертом приложении. Похоже Юм дистанцируется от деистов и теистов в метаэтике, так же как и от философов или скорее богословов под маской философов, которые рассматривают «всю мораль как нечто, имеющее то же основание, что и гражданские законы, охраняемые санкциями награды и наказаниями...» (131.П, 314), что в равной степени можно отнести к Гоббсу и Локку.

Обратим внимание на то, что в год выхода в свет «Второго исследования» (1751) работа над диалогами о естественной религии была близка к окончанию, и там Юм высказал своим оппонентам и союзникам все, что он думал об их доктринах (см. §10).

Еще одна «новация» вводится Юмом в самом начале Второго исследования. Теперь благожелательность заменяет всемогущую симпатию.

Юм допускает общую незаинтересованную благожелательность, прежде называемую им симпатией, на основании общих данных опыта без каких-либо дальнейших доказательств. Эта гипотеза проще и больше соответствует аналогии с природой, т.е. естественней, чем сведение дружелюбия и человеколюбия к эгоизму. Юм называет еще несколько аффектов, которые побуждают нас стремиться к определенным объектам безотносительно к корыстному интересу. Достижение цели доставляет наслаждение как следствие убогаторения аффектов, таких как слава, власть, мщение. Так что интересы могут быть не только корыстными.

Большое место в «Исследовании о морали» Юм уделяет на этот раз качествам, которые определяют наши моральные оценки. Это качества полезные и непосредственно приятные нам самим и качества непосредственно приятные другим лицам. Тут рассматриваются механизмы оценок внутренних и внешних объектов. Юм исходит из того, что сущность и подлинное определение добродетели заключается в том, что она есть «духовное качество, приятное для каждого и одобряемое каждым, кто рассматривает его или размышляет о нем». Но ни одно качество не является абсолютно заслуживающим порицания или же похвалы. Все зависит от степени. Все хорошо в меру. И эта мера определяется полезностью. Кроме *благоразумия, предусмотрительности, трудолюбия, усердия, умеренности, бережливости, здравого смысла, расчетливости, проницательности* такими же бесспорными моральными достоинствами обладают «*воздержанность, трезвость, терпеливость, постоянство, выдержка, внимательность, умение хранить тайну, любовь к порядку, приятное обхождение, тактичность, присутствие духа, сообразительность, легкость в речи*» (131.П, 243). Эти качества служат личности и не претендуют на общественные и социальные заслуги и потому легко признаются как по-

хвальные. Между тем это эгоистические добродетели и, как ни странно, их еще труднее, чем социальные добродетели, спекулятивным путем свести к себялюбию.

Представлять дело иначе — спекулятивная софистика. Иллюстрацией к этому аргументу *ad homine* служит короткий диалог между двумя друзьями, один из которых выдал свою дочь за Клеанта, который мало того, что честный и гуманный человек, но обладает качествами, полезными другим — он добр и справедлив в обращении, является деловым и прилежным человеком, к тому же обладает качествами, непосредственно приятными: остроумием, в сочетании с хорошими манерами, любезностью, но без жеманства, тонкими познаниями, выражаемые в изысканной форме, веселостью в сочетании с постоянной безмятежностью в выражении лица, равновесием души и величием духа, позволяющим ему преодолевать суровые испытания и опасности — качества, непосредственно приятные нам самим (см.: 131.П, 266-267). Похоже, здесь изображен близкий родственник образцового джентльмена Хатчесона (см.: 2 гл. §2). Этот пример совершенной добродетели отбивает охоту заниматься вульгарными измерениями удельного веса благожелательности и себялюбия в человеческой природе, так как явления разъединены и неопределенны, а также допускают столь много истолкований, что едва ли можно их взвесить и прийти к определенному заключению. Кроме того, людей, принимающих участие в споре, нелегко убедить, словом, — «чужая душа — потемки». Достаточно допустить, что в нашем *сердце* (курсив мой. — М.А.) существует известная благожелательность и какая-то искра дружеского участия к человеческому роду, а в нашей природе *есть* (курсив мой. — М.А.) некое голубиное начало наряду с началами волка и змеи. Эти благородные чувства, как бы слабы они не были, *должны* (курсив мой. — М.А.) направлять решения нашего ума (131.П, 268).

Итак, учтены пожелания Хатчесона и его метода ссылок на сердце и даже воспроизведено его логическое сальто мортале от *есть* к *должно*. И уже не удивляет, когда далее Юм совсем в духе мэтра говорит о человеческом сердце, которое, пока оно состоит из тех же самых элементов что и ныне, никогда не будет всецело безразлично к общественному благу и к определенной направленности характеров и нравов. Это воистину всеобщее чувство, хотя оно слабее частного честолюбия, которое различно у индивидов, поскольку имеет различные объекты. Посредством таких всеобщих принципов нередко контролируются и ограничиваются частные чувства себялюбия.

§8. Основания политики. Собственность и справедливость

Уже во второй главе III Книги «Моральные различия проистекают из нравственного чувства» Юм затрагивает важнейшую проблему искусственного и естественного, предваряющую переход к обсуждению социальных аспектов нравственности. Проблема также обсуждалась в переписке с Хатчесоном. Ознакомившись с III Книгой Трактата, Хатчесон предупредил своего корреспондента, что его могут ждать неприятности из-за откровенно «светской» трактовки справедливости как искусственной добродетели. Суть разногласия Юм видит в различном понимании понятия природы или «естественного». Называя справедливость искусственной, Юм не считал ее ненатуральной и полагал, что это достаточно убедительное разъяснение. Но речь-то идет об онтологии естественного права, о том, кто, Бог или человек, установил правила справедливости или же они существуют от века. Уже после выхода в свет Трактата Юм убедился в резонности опасений Хатчесона, когда в безымянном памфлете его обвинили, помимо прочего, в отрицании естествен-

ного и сущностного различия между справедливостью и несправедливостью (см.: 131.I, 684). Он писал мэтру: «Вы так сильно боитесь выводить любую часть добродетели из искусственного или человеческого соглашения, что пренебрегаете более удовлетворительными доводами (см.: 197.I, 48. Письмо 10.1.1743 г.). В подоплке всех страхов была боязнь оказаться в одной лодке с Гоббсом, для чего и заключается негласный союз с естественными теологами-деистами. Юм не мог принять рационалистическое обоснование естественного права Г.Гроция, но и не афишировал свой, похожий на гоббсовский релятивизм. Он счел достаточным разьяснением противопоставление естественного — чудесному и редкому. В этом случае естественным окажется не только различие между добродетелью и пороком, но и всякое событие, которое когда-либо случалось во вселенной, за исключением тех чудес, на которых основана наша религия (131.I, 515).

Если же противопоставить естественное — редкому, ненормальному, исключительному, необычному, то повсеместная распространенность нравственных чувствований делает их в высшей степени естественными, поскольку невозможно искоренить и уничтожить их, не повергнув тем самым человеческий дух в болезнь и сумасшествие (там же).

Теперь только Юм добирается до сути проблемы. Естественное может быть также противопоставлено искусственному. Итак, естественны ли понятия о добродетели или же нет? На чисто абстрактном уровне исследования добродетели Юм не в состоянии дать исчерпывающий ответ. Он только напоминает, что цели, проекты и намерения людей, которые мы считаем свободными и находящимися в нашем полном распоряжении, по своим действиям суть столь же необходимые принципы, как тепло и холод, влажность и сухость, т.е. так же детерминированы, как и природные феномены. Только нельзя противопоставлять добродетель пороку, как естественное неестественному. Как противоположность чудесному они

одинаково естественны, а если рассматривать их как противоположность нормального — необычному, то порок, пожалуй, будет казаться естественной добродетели. Что касается третьего смысла слова, то и порок, и добродетель одинаково искусственны и одинаково естественны. Окончательный и конкретный ответ может быть дан тогда, когда придет очередь рассматривать точно и подробно каждый отдельный порок и каждую отдельную добродетель, причем в социальном контексте. После этих пространственных, но не вполне эффективных разъяснений Юм приступает к крамольному вопросу: является ли справедливость естественной или искусственной добродетелью, и сразу же разъясняет, почему он трактует справедливость как некое приспособление, проистекающее из различных условий жизни и нужд человечества. Собственно, этими словами уже все разъяснено — справедливость порождается потребностями общественной жизни людей. Юм предпринимает весьма углубленный анализ механизма оценки того или иного поступка и выделяет в нем следующие моменты: мотивы поступков, качества нашего духа и характера. Внешнее проявление этих качеств — поступки — знаки этих качеств. Конечным объектом нашей похвалы или одобрения является вызвавший его мотив. И тут обнаруживается новая деталь процесса одобрения. Первичный добродетельный мотив, придающий ценность известному поступку, не может быть уважением добродетельности данного поступка, но должен сводиться к какому-либо другому естественному мотиву или принципу, причем этот мотив должен отличаться от чувства нравственности — иначе образуется порочный круг, непоследовательное обоснование морального должествования, как это имеет место у рационалистов-теологов.

Различие добродетели и порока не вытекает из отношений между объектами и не познается разумом. Деятельность разума состоит в открытии истины или заблуждения, то есть в усмотрении несогласия или согласия

с реальным отношением идей, или с реальным существованием или фактами. Следовательно, заключает Юм, все то, к чему неприменимы такое согласие и несогласие, не может быть ни истинным, ни ложным и никогда не может стать объектом нашего разума. Но очевидно, что к нашим аффектам, желаниям и действиям такое согласие и несогласие неприменимы, ибо они суть первичные факты и реальности, не заключающие в себе никакого отношения к другим желаниям и действиям.

Так, основываясь на принципиальном различии когнитивной и ценностной сфер, Юм устраняет вслед за Хатчесоном разум с ведущей роли в моральных дистинкциях и предметах (224). Ценность наших поступков не состоит в их согласии с разумом, так же как их предосудительность не заключается в противоречии последнему (131.I, 500), — под этими словами подписался бы и Хатчесон. Но дальше им не по пути. Доброкачественность субъективного морального чувства, его «правильность» Хатчесон обеспечивает при сверхъестественной помощи благожелательного к нам Творца, который испытывает к нам вполне родственные чувства, Юм же решительно отказывается от подобного антропоморфизма, учитывая также логическую несостоятельность разума, пытающегося «проташить» в этику и в теорию познания фиктивных агентов и мнимые метафизические сущности.

Что же стоит за всем этим? Все те же разногласия (уже приводимое письмо от 17.9.1739 г.) в понимании термина «*natura, natural*», «*Природа*, слова в высшей степени двусмысленного и неопределенного» (131.I, 515).

Согласно с ранее обоснованной и разработанной феноменологией Юм устанавливает, что можно исследовать только природу данного впечатления, субъективно-чувственную фактуру ощущаемой добродетели, игнорируя какой бы то ни было потусторонний фактор в этом феномене. Добродетель или порок чувствуются посредством удовольствия и неудовольствия. Но это удовольствие —

должно быть по-человечески специфичным, иначе любой одушевленный и неодушевленный, разумный или неразумный объект, вызывающий удовольствие или неудовольствие, может стать хорошим или дурным. В самом деле, наслаждение хорошей музыкой и бутылкой доброго вина мы определяем одним и тем же словом. Сознать добродетель, точнее было бы сказать — оценивать некое явление как добродетельное, значит чувствовать особое удовольствие, причем в самом чувстве заключается наша похвала или восхищение и порицание (т.е. одобрение и неодобрение). Тут же Юм говорит о наличии *особого* свойства нравственного удовольствия, «которое заставляет нас выражать одобрение или порицание» (см.: 131.I, 513). Все это подразумевает вполне земное, светское, естественное происхождение феномена нравственного удовольствия. Оно принадлежит миру человека и никакому другому.

Итак, вопрос: является ли справедливость естественной или искусственной добродетелью? Юм сразу заявляет, что справедливость принадлежит к таким добродетелям, которые вызывают удовольствие и одобрение в силу некоторого искусственного приспособления, проистекающего из различных условий жизни и нужд человечества (131.I, 518).

Но прежде чем выяснить природу или механизм приспособления, из которого проистекает чувство справедливости, Юм проясняет детали этого процесса и выясняет особую роль мотива какого-нибудь поступка. Так все добродетельные поступки заимствуют свою ценность только от добродетельных мотивов. Но отсюда следует, что первичный добродетельный мотив не может быть уважением к добродетельному поступку, или же мы попадаем в логический круг — мы уважаем добродетель прежде совершенного поступка, который может стать добродетельным только благодаря добродетельному мотиву. Но этот мотив может и не быть чувством нравственности.

Каков же мотив справедливых и честных поступков, отличается от нашего уважения к ним? Юм предлагает рассмотреть мотив или заботу о нашем частном интересе или о нашей репутации, но вскоре убеждается, что себялюбие, действующее с полной свободой, вместо того, чтобы побудить нас к честным поступкам, является источником всяческой несправедливости, всяческого насилия. Тогда он пробует рассмотреть заботу об общественном благе — главный добродетельный мотив, по Хатчесону. Но выдавать его за реальный фактор — значит актуализировать «должное» вопреки очевидному положению вещей: в человеческом духе нет аффекта любви к человечеству как таковому, независимого от личных качеств (людей), оказанных (ими) нам услуг или (их) отношения к нам (131.I, 522). И еще менее годится в качестве мотива справедливости частная благожелательность или забота об интересах данного лица. Ведь неизвестно, что это за лицо, достойно ли оно заботы? Что если данный человек — мой враг и дал мне справедливый повод ненавидеть его? Что если он развратник и мот? И т.п. Но тут надо заметить, что речь уже давно идет о таком общественном понятии как собственность. Юм незаметно перенес полемику с метафизического на социальный уровень.

Из всего рассуждения Юм делает вывод, что у нас нет иного реального или всеобщего мотива для соблюдения законов справедливости, кроме самой справедливости и ценности такого соблюдения, т.е. констатирует наличие того же порочного круга, что и ранее. Снова следует искать отличный от справедливости мотив или же допустить, что природа прибегла к такой софистике. Это и есть обоснование искусственного, но необходимого возникновения чувства справедливости и несправедливости из воспитания и человеческих соглашений. Справедливость, безусловно, необходимое изобретение человечества (это не означает, что она дитя разума), изобретатели справедливости и основных правил ее соблюдения — аффек-

ты, потому то, хотя ее правила искусственны, они не произвольны и если под природным подразумевать то, что обще целому роду, или в более ограниченном смысле то, что неотделимо от рода (131.I, 525), то к данному случаю подходит термин *Законы Природы*.

Низведение справедливости на землю — операция крайне рискованная, о чем в свое время и предупредил Хатчесон Юма, но автор Трактата соблюдает завидное хладнокровие и не подает вида, с каким взрывоопасным материалом он работает. Земная родословная справедливости связывает ее с собственностью. Но та и другая имеют общую прародительницу — общество.

Как в древнем мифе о Прометее и Эпиметее, Юм живо показывает биологическую несостоятельность человеческого рода. Природа с наибольшей жестокостью отнеслась к человеку, если принять во внимание те бесчисленные нужды и потребности, которые она на него взвалила, и те незначительные средства, которые она даровала ему для удовлетворения этих нужд, мы еще раз убеждаемся, как невысоко ценит Юм прометеевский дар — разум, дарованный человеку в качестве компенсации. Только с помощью общества человек может возместить свои недостатки и достигнуть равенства с другими живыми существами и даже приобрести преимущества перед ними. Многократное возрастание силы и способностей людей, объединенных в общество, были красочно описаны и Хатчесоном, но цель Юма другая. Общественная жизнь — не демонстрация мудрого замысла Творца. Выгода общественного устройства состоит в приумножении *силы, умения и безопасности*. Но что заставляет людей диких, нецивилизованных познать выгоды общественной жизни? Ответ, пожалуй, можно вычитать у античных авторов, у Аристотеля например. Это естественное влечение полов друг к другу, влечение, соединяющее их и охраняющее указанный союз до тех пор, пока их не свяжут новые узы, а именно забота об их общем отпрыске (131.I, 527).

Эта новая забота и способствует образованию нового, более многочисленного общества, власть в нем принадлежит родителям.

Так начинается общество, которое, развиваясь, преодолевает эгоистические тенденции кровнородственных связей и постепенно устанавливает качественно новые и более широкие отношения. Помимо этих тенденций, расширению и усложнению общественных связей препятствует также нестабильность владения и пользования имуществом. Приближаясь к проблеме собственности, дискуссия обретает плоть и кровь. В естественном состоянии нет средства для преодоления неустойчивости владения благами, поскольку человек не испытал еще влияние культуры.

Из всего этого следует, что средство предоставляет нам не природа, мы приобретаем его *искусственно*, Юм уточняет: природа в суждении и рассудке (*understanding*) дает нам средство против того, что неправильно и неудобно в аффектах. Напротив, наши естественные идеи о нравственности, не подвергшиеся влиянию культуры, не препятствуют пристрастиям аффектов, а скорее потворствуют такому пристрастию и только увеличивают его силу и влияние.

Так Юм дистанцируется от мистифицированного и спекулятивного понимания проблемы справедливости и низводит ее на землю, на эмпирический уровень здравомыслящей социальной психологии.

Юм моделирует начало процесса следующим образом: люди замечают, что главные неустройства в обществе проистекают от распределения так называемых внешних благ. Нормализовать эту дисгармонию можно не иначе как путем соглашения между отдельными членами общества, имеющего целью упрочить владение внешними благами и предоставить каждому возможность мирно пользоваться всем тем, что он приобрел благодаря удаче и труду. В результате каждый будет знать, чем он может

владеть вполне безопасно, и аффекты будут ограничены в своих пристрастных и противоречивых стремлениях. Это соглашение — не обещание, поскольку сами обещания проистекают из соглашений. Оно не что иное, как общее чувство общественного интереса. Оно-то и заставляет всех членов общества подчиняться известным правилам. Это начало начал общественной жизни. Затем, указывает Юм, подобным образом путем соглашения, но без посредства обещания, образуются языки. Точно так же золото и серебро становятся общими средствами обмена и признаются достаточной платой за вещи, в сотни раз превышающие их по ценности (131.I, 531).

Идеи справедливости и несправедливости, а также собственности, права и обязательства возникают после того, как осуществляется соглашение о воздержании от посягательства на чуждые владения и каждый упрочивает за собой свои владения. Таким образом Юм в своем психологическом анализе прослеживает не только происхождение нравственных, но и правовых понятий, причем указывает, что последние совершенно непонятны без первых и изолированное использование их будет грубой логической ошибкой (там же). Ибо все эти правовые понятия выражают не естественное, а моральное отношение, основанное на справедливости. Именно разъясненное происхождение справедливости объясняет и происхождение собственности. Она, разумеется, не может возникнуть естественным путем, поскольку противоречащие друг другу аффекты людей придают их стремлениям противоположные направления и не сдерживаются никаким соглашением, никаким уговором (131.I, 532).

Главную роль тут играет аффект стяжания, личного интереса и противовеса ему в человеческой природе нет. Благожелательность к чужим людям слишком слаба для этой цели. (Простите, м-р Хатчесон, но будем говорить о том, что *есть*, а не о том, что *должно* быть.) Таким образом, эгоистический аффект не может быть сдерживаем

никаким другим аффектом, кроме себя самого, но лишь при условии изменения своего направления. Изменение необходимо произойдет при малейшем размышлении о пользе сдерживания сиюминутных appetitов, ради отдаленных выгод, установления правил стабильности владения и т.п. И эти размышления просты и доступны и по мере расширения общества совершенствуются. Они вырабатывают *ограниченное великодушие*. Да иначе и быть не могло, так как невозможно, чтобы люди продолжительное время оставались в диком состоянии.

Тут описано возникновение общества как стихийный процесс самоорганизации элементов в систему. Такой подход позволяет избавиться от фикций Замысла Творца или Его творения. Отсюда же следует сенсационный вывод. Юм заявляет, что самый первобытный строй человечества, его первобытное состояние по праву должно считаться общественным. А пресловутое *естественное состояние* не что иное, как философская фикция, подобно фикции о золотом веке, ибо никогда не существовало, да и не могло существовать.

Из анализа Юма следует еще одна маленькая сенсация, впрочем, таковой она может представиться только членам клуба сторонников Морального чувства. Оказывается, Разум — этот старый раб страстей, не только прислуживает их прихотям, но и как преданный дядька способен урезонить своей рассудительностью хозяина и удержать его в рамках благоразумия, хотя его влияние чисто тактическое, а не стратегическое, поскольку разум не ставит при этом глобальных задач и не руководствуется каким-нибудь планом.

Теперь, после выяснения генеалогии справедливости, можно задать вопрос: каким образом идей справедливости соединяется с идеей добродетели, а идея несправедливости с идеей порока?

Юм уже показал, что естественная обязанность быть справедливым основана на интересе или выгоде. Что же касается морального обязательства, или чувствования правого и неправого, то для ответа необходимо сначала исследовать те естественные добродетели и пороки, происхождение которых не зависит от ухищрений и установленных людей.

Как и Локк, автор Трактата главной пружиной или движущим принципом человеческого духа считает удовольствие и страдание, но в отличие от Локка распространяет этот принцип только на здешнее, земное существование. Самыми непосредственными действиями удовольствия и страдания являются притягательные и отталкивающие движения нашего духа, которые видоизменяются в хотение, стремление и отвращение, печаль и радость, надежду и страх в зависимости от перспектив удовольствия и страдания, являются ли они вероятными или невероятными, достоверными или же находятся совершенно вне нашей власти в настоящий момент.

Тут Юм выходит за пределы личных интересов субъекта и обращает внимание на то, что мы испытываем неудовольствие при виде несправедливости в отношении других лиц, хотя она не затрагивает прямо наших интересов. Как возможно это? Ответ таков: посредством *симпатии* мы принимаем *со-чувствие*, со-участие в испытываемом неудовольствии, а так как все то в человеческих поступках, что причиняет нам неудовольствие, именуется вообще *Пороком*, а все то, что в них же доставляет нам удовольствие *Добродетелью*, то в этом и заключается причина, в силу которой чувство морального добра и зла сопровождает справедливость и несправедливость.

Итак, *личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель* (131.I, 540).

В общественном состоянии возникшая собственность требует, чтобы владение вообще было стабильным. Это общая установка и первое правило.

Сложная задача прояснения проблемы захвата, давности владения, приращения и определения владения предполагает вопросы наследования и возможность передачи собственности посредством согласия. Тут речь идет не только о наследовании, но и о взаимном обмене и торговых сношениях. Это второе правило.

Наконец, третьим правилом является предписание исполнять обещание. Рационалисты полагают, что в обещаниях содержится особый акт нашего духа, входящий в обещание и порождающий его обязательность, который не есть ни решение, ни желание, ни хотение совершить какой-либо поступок. Они предполагают умопостигаемое существование *принципа обязательности* как необходимую предпосылку соглашений. Здесь отношение истины верности обещанию противопоставляется ложности нарушения обещания. Юм же рассматривает обещание как человеческое изобретение, имеющее своим источником нужды и интересы общества (131.I, 559). Значит ли это, что обязательство появляется *ad hoc*, для практических нужд? Юму, конечно, такое решение не подходит, хотя у Локка и Хатчесона можно найти компромиссное решение вопроса.

От соблюдения установленных трех естественных законов всецело зависят мир и безопасность человеческого общества. Они являются не продуктом изобретательности разума, а истинным порождением аффектов и более искусным и утонченным способом их удовлетворения. Ничто не превосходит наших аффектов по бдительности и изобретательности, и ничто так не бросается в глаза, как необходимость соглашения, имеющего целью соблюдения указанных правил (131.I, 565). Соблюдение их имеет вполне земную, естественную, а не сверхъестественную основу. «Хотя правила справедливости искусственны, они

не произвольны; и нельзя сказать, чтобы термин *Законы Природы* (естественное право. — М.А.) не подходил для них...» (131.I, 525).

Во «Втором исследовании» справедливость уже не должна была оправдываться в том, что она *искусственная* добродетель. Вместе с тем Юм объясняет разнуданность и неистовство гражданской войны отказом от справедливости и заменой ее законами военного времени, когда враждующие стороны не видят больше *пользы* в справедливости и считают более выгодными законы *войны*. Все это лишний раз подтверждает, что правило воздаяния по заслугам или справедливости всецело зависит от исторической конъюнктуры, от частных положений и условий, в которых живут люди. Обычное состояние общества находится между крайностями состояния войны всех против всех и утопического «Золотого века», первое из которых является философской, а второе поэтической фикцией. Юм сомневается, что люди могли бы долго просуществовать в таких экстремумах. Человек совершенно не в состоянии выжить в одиночку. Первый шаг к обществу — объединение полов. Образуется семья и с ней особые правила, необходимые для существования. Несколько семей объединяются в одно общество и в его пределах утверждаются правила, которые охраняют мир и порядок. Объединение нескольких обществ распространяют справедливые правила общежития пропорционально широте человеческих взглядов и силе взаимных связей людей. Это прогрессирующая социализация человеческих чувств и рост уважения к справедливости приводит в конце концов к пониманию блага человечества как единственной цели всех законов и предписаний справедливости и собственности, которой они больше всего касаются.

Но не выражают ли высшую справедливость требования левеллеров? Разве природа не могла наделить поровну всех людей своими щедротами, чтобы каждый индивид наслаждался бы всем необходимым и даже большей частью (возможных) удобств жизни... (см.: 131.II, 199).

Однако историки и здравый смысл, утверждают, что полное равенство неосуществимо. Равенство имущества будет тут же нарушено различием в мастерстве, трудолюбии и прилежании. Если вы воспрепятствуете этим добродетелям, вы доведете общество до величайшей бедности и, вместо того, чтобы предупредить нужду и нищету, сделаете ее неизбежной для общества в целом. Это развитие блестящей критики социальных утопий во второй книге аристотелевской «Политики».

Юм, однако, идет еще дальше и показывает политические последствия уравниловки. Крайне строгий и тотальный надзор над всякими проявлениями неравенства неминуемо приводит к вырождению эгалитарной власти в тиранию.

Отсюда делается вывод о необходимости превентивного изучения человеческой природы, дабы избежать поверхностных решений, которые хотя и принимаются с благовидными целями, но приводят к плачевным результатам. Юм призывает искать правила *полезные и выгодные* (131. II, 200). Для этой цели достаточно простого рассуждения, поверхностного опыта и немного благоразумия, а точнее, соответствующих аффектов.

Так выводятся правила принадлежности человеку плодов его труда и искусства, передачи собственности по наследству, ее отчуждения по соглашению для того, чтобы обеспечить взаимную веру и доверие, которые столь способствуют общему *интересу* человечества.

К этим правилам неизбежно приходят теоретики естественного права¹⁶, признавая в качестве окончательного основания каждого правила выгоды и потребности человечества, что противоречит их системам, ведь природа, которую этому не научили, не проводит различия между *моим* и *вашим*. Но естественное право распространяется не только на имущественные отношения или отношения собственности. В конце концов и Локк, и Хатчесон не выводили отношения собственности из природы, тем более божественной.

Но все-таки чтобы перейти от социального понимания справедливости в отношении собственности и других связей к формулировке своеобразного категорического императива, требующего даже в обыденной жизни обращаться к принципу общественной полезности, Юм вынужден (возможно, бессознательно) сделать шаг, от которого он предостерегает Хатчесона и рационалистов в знаменитом пассаже о *есть-должно*. Императив Юма выглядит так: *каждый из нас даже в повседневной жизни должен себя спрашивать: что должно стать с миром, если бы такая (антиобщественная. — М.А.) манера поведения стала господствовать; как могло бы общество существовать при таком беспорядке?* (131.П, 246).

Вот что привело Давида к грехопадению. Необходимость справедливости *есть* единственное основание данной добродетели. И поскольку никакое моральное совершенство не оценивается более высоко, мы можем заключить, что указанное обстоятельство полезности вообще имеет огромную силу и *должно* полностью господствовать над нашими чувствами. Оно *должно быть*, следовательно, источником значительной части достоинства, обычно приписываемого человеколюбию, благожелательности, дружелюбию, патриотизму и другим социальным добродетелям такого рода.

Так в завершение своей этической программы Юм останавливается перед неизбежной проблемой должностования. Он пытается ее решить или снять при помощи социологизированной психологии, как бы отделяя этот подход от провалившегося натуралистического и тем более запретного для него супранатуралистического подхода. И все-таки вопрос, почему я *должен, обязан*, остается нерешенным, даже несмотря на компромиссное признание каких-то первоначальных соображений, оказывающих на нас определяющее влияние.

В связи с акцентом на принципе общественной полезности Юм основное внимание в критической работе уделяет полемике с рационалистами, они его основные

оппоненты, как и в Логике. Но одновременно Юм должен прояснить оценку принципа себялюбия Гоббса, поскольку тот считал общественный интерес превращенной формой частного интереса и в отдаленной перспективе юмовскую «полезность справедливости» можно расценить таким же образом. Это несколько беспокоило Юма, и он посвящает рассмотрению принципа себялюбия специальный раздел и приложение «О себялюбии», которое в первом издании «Второго исследования» находилось в главе о благожелательности. Суть проблемы видится Юму в выяснении истинного удельного веса себялюбия в человеческой конституции.

Редукция всего разнообразия человеческих аффектов, эмоций, реакций, оценок, предпочтений, диспозиций к себялюбию под предлогом сокращения объяснительных причин искусственна, надумана. Юм сохраняет все богатство эмоциональной, чувственной жизни человека в его ценностном отношении к фактам и явлениям и весь спектр его целеполагающих желаний, как мотивации поведения. Разуму теперь отведена роль помощника и резонера. Теперь предстоит выявить его второстепенное значение в Политике и Истории.

§9. Политика как таковая. Теория и практика

Может ли политика, учение о государственной власти, политических отношениях людей, объединенных в общество, стать наукой? Вопрос не артикулирован в Трактате, но ответ подразумевается и методологически превосхищен как положительный (201; 245; 285). Поручкой тому «принятый по умолчанию» принцип универсального детерминизма. В эссе, которое так прямо и называется «О том, что политика может стать наукой», Юм указывает, что сила законов и конкретных форм правления так

велика и они так мало зависят от склонностей и характеров людей, что иногда из них можно вывести такие же общие и определенные следствия, какие предлагаются нам математическими науками. Такой познавательный оптимизм в политологии мы уже встречали у Шефтсбери (см. выше I главу §4).

Обзор исторических примеров позволяет Юму вывести универсальную формулу для переменных — монархии, аристократического правления и демократии, где для первой оптимумом будет наследственная власть, для второй — аристократия без вассалов, для третьей — народ, голосующий посредством своих представителей. Но и в большем масштабе, как сформулировано в «Первом исследовании», — человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового и необычного. Это удивительное для эмпирика убеждение в практической исчерпанности исследовательской программы человеческой природы не стыкуется с признанием неполноты знаний о тайных пружинах человеческой психики в Книге об аффектах, должно было бы привести к скучной, регулярной, легко объяснимой, правда «задним числом», истории, если бы не то обстоятельство, что каждый поступок является частным, индивидуальным событием, он должен проистекать из частных принципов, из непосредственного внутреннего состояния и непосредственного отношения субъекта к остальному миру, как указывает сам Юм (131.I, 571). Но, с другой стороны, люди простирают свои мотивы за пределы тех условий, которые их вызывают, и образуют нечто вроде *общих правил* руководства нашим поведением, но допускающих много исключений. История вычерчивает свою линию как функцию этих аргументов. Тем самым признается ретроспективный характер познания истории на основе знания человеческой природы, но согласно гносеологии Юма в отношении будущего ее прогнозы неопределенны, в луч-

шем случае вероятны. Впоследствии, составляя «Историю Англии», он убедится в неопределенности прошлого из-за хронической неполноты знаний о явных и скрытых мотивах индивидуальных и коллективных субъектов истории, и из-за неразрешимости проблемы измерения (информации) координат и импульсов действий агентов исторического процесса. Но и в раннем Трактате он скептически относится к бытующим гипотезам о начале политического процесса, в частности к гипотезе об общественном договоре и происхождении государства.

Изобретение государственных институтов представляется Юму весьма важным и выгодным, но не всегда необходимым. Он не видит ничего невозможного в том, что люди в течение некоторого времени обходились без оных. Более того, он спрашивает, каким образом в обществе могут возникнуть беспорядки и какое из начал человеческой природы оказывается настолько могучим, что может возобладать над таким сильным аффектом, как стремление к поддержанию общественного строя. Таким фактором нередко выступает воображение, которое может представить предмет в привлекательном свете и вызвать сильную и живую идею, что определяет предпочтение данного предмета другому, реально намного его превосходящему. Выход находится в том, что неисполнимое по отношению ко всему человечеству свойство соблюдения законов справедливости может быть привито немногим лицам, которые делаются заинтересованными в осуществлении справедливости. Эти лица называются гражданами властями. Однако это не единственное преимущество государственной власти. Она разрешает все споры как третейский судья, и этим принятием решений люди ограждают себя от слабостей и аффектов как чужих, так и своих (131.I, 577).

Юм отстаивает утверждение, что зачатки государственной власти имеют своим источником споры не между членами одного и того же общества, но между людьми

различных обществ. Это подтверждается примером американских племен, члены которого живут в мире и согласии друг с другом, не имея признанного правительства.

Далее Юм вступает в полемику с влиятельнейшим философом, политические взгляды которого являются как бы символом веры той партии, которая с полным на то правом гордится своими здоровыми философскими взглядами и своим свободомыслием.

Согласно концепции Локка правительство при первоначальном его установлении заимствует свою обязательность от естественных законов, в частности от закона, касающегося соблюдения обещаний. Как только люди замечают, что правительство необходимо для поддержания мира и осуществления справедливости, они, естественно, собираются и выбирают правителей, определяют их власть и *обещают* повиноваться им. Это обещание представляется обязательством, уже вошедшим в употребление и потому сопровождаемым нравственным обязательством. Но, как уже показал Юм, такое рассуждение логически порочно. Философы, утверждающие, что справедливость — естественная добродетель, предшествующая соглашениям между людьми, сводят всякое гражданское подданство к обязательности обещания и утверждают, что только наше собственное согласие обязывает нас подчиняться властям. Но, повторяет Юм свой прежний довод, всякое правительство является чисто человеческим изобретением, и, чтобы найти источник наших гражданских обязанностей, необходимо подняться выше, если уж мы утверждаем, что им присуща естественная обязательность моральности. Поэтому данные философы утверждают, что общество столь же древне, как род человеческий и на этом основании сначала отрицают, что обязательность искусственна, а затем стараются основать на них другие обязанности, искусственность которых более очевидна.

Обнаружив же, что как естественное, так и гражданское право имеют своим источником соглашения между людьми, можно прийти к мнению, что оба указанных

вида обязанностей покоятся на одном основании и что источник как их первичного изобретения, так и их нравственной обязательности один и тот же.

Наши гражданские обязанности связаны с естественными постольку, поскольку первые изобретены исключительно ради вторых, поскольку главной целью правительства является принуждение людей к соблюдению естественных законов, однако первым (хронологически, — замечает Юм) мотивом, как изобретения, так и соблюдения тех и других, является не что иное, как личный интерес.

Теоретический интерес Юма к проблеме обязанностей, и важнейшей из них верноподданства, не случаен. Он связан не только с практической проблематикой недавней революции в Англии и развернувшимися социально-экономическими реформами в Шотландии, но и с теоретической проблемой божественной санкции власти и морально-юридических оснований власти государства над частными лицами. Можно сразу заметить, что Юм не согласен ни с доктриной божественного права, ни с теорией естественного права. Он оспаривает распространенное убеждение о том, что источником нашего повиновения правительству является согласие и обещание повиноваться, хотя это было бы справедливо только по отношению к непосредственным участникам соглашения, учредившего по договоренности гражданское правление. Но если не было дано или нарушено обещание людьми последующих поколений, то нельзя считать человека, восставшего против правительства, бесчестным нарушителем обещания. Но очевидно, что честность и верноподданство совершенно отличные друг от друга обязанности и объединение их, признанное упомянутыми философами очень тонким изобретением, произвольно, «так как ни один человек не может, не сознавая того, дать обещание и быть связанным его санкцией и обязательностью» (131.I, 588).

Юм признает их добрые намерения. Они хотели установить вполне справедливый и разумный принцип и доказать, что наше подчинение правительству допускает

исключения и что чрезмерная тирания, проявляемая правителями, есть достаточное (основание) для того, чтобы освободить подданных от верноподданства» (там же). Отметим, что у Гоббса нет такого условия, поскольку договор заключается не между правителем и подданными, а между подданными, которые вручают абсолютную власть правителю. Историческое подтверждение своей версии он мог найти у Г.Гроция, который приводит речь императора Флавия Валентиниана (321-375 по Р.Х.): «... избрать меня императором, солдаты, было в вашей власти, но после того, как вы меня избрали, то, чего вы требуете, зависит не от вашего, а от моего произвола (см.: 50. кн. I. гл. III. §VIII, 13).

Юм признает правоту заключения, однако, поскольку принципы, на которых они основаны, ошибочны, предлагает более разумные основания. Он ищет более непосредственно связанный с правительством интерес, который мог бы быть одновременно и первичным мотивом его учреждения, и источником нашей подвластности ему (131.I, 589). Этот интерес заключается в безопасности и защите, которыми люди пользуются в обществе, управляемом государством и которых никогда не могли бы достигнуть, если бы были совершенно свободны и независимы.

Юм также готов допустить исключения и признает, что мы можем оказывать сопротивление насилию высшей власти, не считая его преступлением или несправедливостью.

Итак, аффект общественного интереса первичный мотив нашего повиновения и если этот интерес впервые вызывает подчинение правительству, то долг повиновения должен прекратиться, как только интерес будет нарушен в очень сильной степени и в значительном количестве случаев (131.I, 592). Отсюда новый вопрос: кому обязаны мы подчиняться, кого должны мы признавать своими законными властителями? Юм устанавливает несколько принципов, делающих власть легитимной. Первый — принцип *долгого обладания* {властью}. Второй ис-

точник всякой государственной власти — *наличное* обладание властью. Третий принцип — право *завоевания*, четвертый принцип — право *наследования*. Наконец, пятый источник власти — *положительные законы*, т.е. установление известной формы правления и преемственности правителей путем законодательства. Этот анализ приписывает власти признаки собственности (не хватает только разбора *захвата*) и предназначен для практического применения. Изучение истории подтверждает рассуждения истинной философии; последняя же, знакомя нас с первичными качествами человеческой природы, учит рассматривать политические несогласия как нечто в большинстве случаев неразрешимое и полностью подчиненное интересам мира и свободы. Когда общественное благо не требует с очевидностью изменения (в правлении), несомненно, что совместное действие названных источников права на власть делает ее по справедливости священной и нерушимой. Только смешение и антагонизм этих источников власти приводят к недоразумениям, которые скорее могут быть решены мечом воинов, чем аргументами законовевов и философов (см.: 131.I, 600).

Иллюстрацией ко всему сказанному Юмом избрана знаменитая революция, которая имела столь благоприятное влияние на государственное устройство и сопровождалось столь значительными последствиями. Действительно, английская революция XVII века, как и всякое единичное явление, в чем-то подтверждает общее правило, но и порождает проблему легитимного применения в конкретных случаях общих правил, установленных здравым смыслом и людскими действиями во все времена. Необходимость самосохранения и мотив общественного блага дают народу одинаковую свободу действия и при деспотической форме правления, и при ограниченной монархии. Нет ничего более существенного для блага общества, чем сохранение политической свободы и каждый

конституционный орган должен иметь право на защиту и ограждение своих прежних прерогатив от посягательства со стороны всякой другой власти.

Отсюда Юм делает важный вывод. Все те, кто как будто уважает наш свободный государственный строй, но вместе с тем отрицает право сопротивления, в сущности отказываются от всяких притязаний на здравый смысл и не заслуживают серьезного ответа. Но одно дело — общее правило, а другое — соответствие ему конкретной истории. Юм называет спорным вопрос, приложимы ли эти общие принципы к последней революции, а также подвергались ли в то время крайней опасности все права и привилегии, которые должны быть священными для свободной нации.

Юм признает необходимость учитывать суждение народа, на которое оказывают действие самые незначительные мотивы. «Законы и парламент поступают весьма мудро, считаясь с этими качествами и выбирая государей то из определенной династии, то вне ее, в зависимости от того, за кем народ естественно склонен признать власть и право» (131.I, 604). Постепенно укоренившаяся привычка делает легитимным правление принца Оранского и его трех преемников. Так государи приобретают права не только от своих предков, но и от своих потомков. «Ныне царствующий король Франции делает Гуго Капета более законным правителем по сравнению с Кромвелем, точно так же твердо установленная свобода голландцев в значительной степени оправдывают их упорное сопротивление Филиппу Второму» (см.: 131.I, 603-604) — поучительное применение гносеологического понятия привычки к социальной психологии и к политической философии, в анализе ключевых событий конкретной истории.

И все-таки, что делать с научной политикой как установлением обобщенных правил, если в конкретной истории той же Англии сплошные исключения и решить вопрос, случайно ли она стала политически и социально самой продвинутой страной, однозначно нельзя.

Разумеется здесь мы имеем не последнее слово Юма по данному вопросу. В 1748 г. в очередном издании эссе появляется небольшая работа «О пассивном повиновении», которую некоторые исследователи расценивают как переход Юма на позиции консерватизма (см.: 243), проявление его растущих торийских симпатий. Выражение «пассивное повиновение» появляется, кажется, в правление Елизаветы. Проповеди на эту тему читались в церквях еженедельно. Относительно торийских симпатий следует привести замечание Дункана Форбеса, автора «Политической философии Юма» (185), об отсутствии в Шотландии партии тори. Политики там разделялись на вигов и якобитов (сторонников реставрации династии Стюартов).

Что послужило поводом для мнения о консерватизме Юма? То, что Юм признавал несправедливость латинской поговорки — пусть погибнет вселенная, но восторжествоует справедливость? Или то, что он всегда высоко ценил преданность вассалов и нарушение ее допускал только в отчаянных случаях, когда народу угрожает величайшая опасность подвергнуться насилию и тирании (209.I, 461–462). Возможно, гражданская война казалась Юму страшнее тирании. Ведь в лихолетье гражданских войн усиливается тяга к неповиновению среди многих людей, что и является причиной репрессий тиранов, которые они никогда бы не применили, если бы люди были склонны к подчинению и повиновению. Юм читал Макиавелли и должен был знать о превентивных репрессиях и устранении потенциальных противников и, видимо, считал свой век слишком просвещенным для таких деяний.

Дистанцировавшись от позиции вигов, признав пагубными и деструктивными максимы сопротивления для гражданского общества, Юм соглашается рассмотреть два их довода в пользу безоговорочного права на сопротивление.

Первый довод заключается в недопустимости запрета на какие-либо исключения в экстраординарных случаях, когда сопротивление просто жизненно необходимо и поэтому необходимо настаивать на этих исключениях и защищать права попранной истины и свободы.

Второй довод, представляющийся Юму более основательным, опирается на признание особой природы британского государственного устройства. Сопротивление при британском государственном устройстве может возникать чаще, чем где бы то ни было. Род ограниченной монархии, каковой является Англия, к пагубной ситуации могут привести только неумеренные амбиции даже при отсутствии значительных пороков. Часто полагают, замечает Юм, так обстояло дело с Карлом I и с Яковом II.

Вопрос о политических пристрастиях Юма достаточно сложный. Записывать его безоговорочно в партию тори было бы опрометчиво. Осмотрительней различить вульгарный, или визгливый, вигизм и вигизм умеренный. Длительное пребывание у власти партии вигов несомненно повлияли на нее в худшую сторону. В частности, Юма задевало, как он признается в Автобиографии, то, что виги имели власть распределять все места как в государстве, так и в литературе.

Юм действительно глубоко расхотелся с виговской идеализацией английского пути к политической свободе и их трактовкой истории английской конституции как последовательного воплощения свободы. Согласно Юму, в этой стране не было последовательного, коммулятивного преемства свобод, что и показывает изучение конкретного материала истории Англии.

Полемика с вигами позволяет Юму поднять вопрос о политической идеологии. В эссе «О первоначальном договоре» он подмечает нетривиальный факт наличия у политических партий нынешнего века отвлеченной системы принципов, приложенной к ее политической или практической системе. Такие, по выражению Юма, «сооружения» (*fabrics*) призваны защитить и прикрыть ту схему действий, которую они осуществляют.

Одна партия, выводя происхождение правительства от Бога, пытается превратить его в нечто столь священное и ненарушимое, что каким бы деспотическим оно не

было, готова считать чуть ли не святотатством попытки затронуть или посягнуть на него в наималейшем вопросе. Тут угадываются взгляды Р.Филмера и Т.Гоббса, который пришел к тому же результату, признав безусловную власть суверена, но не опираясь на божественное право.

Другая партия, основывая правительство целиком на согласии *народа*, предполагает, что существует своего рода *первоначальный договор*, посредством которого подданные, не выражая этого в словах, оставили за собой право оказывать сопротивление своему государю, когда они сочтут, что их слишком подавляет та власть, которую они для определенных целей добровольно доверили ему (см.: 131.П, 656) (концепция Локка и виггов). Та и другая идеологии могут успешно реализовать свои притязания на власть. Люди же, действуя как члены фракции, склонны без стыда или угрызеный совести пренебрегать всеми узами чести и морали, чтобы служить своей партии. Могут быть и обратные примеры, когда люди фракции, образованной на основе права или принципа (право бывает двух видов: право на власть и право на собственность) проявляют исключительное упорство и чувство справедливости и беспристрастности в стремлении к общественной справедливости.

В итоге Юм устанавливает три мнения: «об общественном *интересе*, *праве на власть* и *праве на собственность*», на которых «основаны все государства и вся власть немногих над многими» (131.П, 505). На деле же общественная жизнь определяется на субъективном уровне неизлечимой слабостью человеческой природы, а именно предпочтением сиюминутных личных интересов пренебрежением отдаленными интересами социального союза. Говоря современным языком, критическая масса таких эгоистических поступков, превысившая норму, может взорвать общество. Отсюда Юм выводит основной критерий оценки благополучия и благоустроенности общества: это соблюдение трех основных правил или законов справедливости, которое свидетельствует о преобладании в обществе социальных чувств.

Однако, когда в мире складывается целый конгломерат различных обществ, примыкающих друг к другу, появляется ряд новых обязательств.

Возникает новая познавательная ситуация, в которой традиционный номиналистический подход к общему или абстрактному понятию как превращенной форме единичной идеи требует некоторой коррекции. Дело в том, что несмотря на то, что государство представляет как бы собирательное понятие данного народа и обладает, как и индивид, эгоизмом и честолюбием, тем не менее, вступая во взаимодействие с другими государствами, оно подчиняется другим правилам. Особенно характерно одно правило, распространенное в мире и освященное практикой всех времен: существует особая нравственная система для государей и она является гораздо более вольной, чем та, которая должна управлять частными лицами. Это не значит, что самые торжественные договора не имеют силы между государями. Объем нравственных обязательств одинаков у государей и частных лиц, поясняет Юм, но вот их нравственность не имеет одинаковой силы, т.е. первая на законном основании может быть нарушена по более пустяковому поводу — еще один выпад в адрес теории естественного права.

Такой прагматически оправданный двойной стандарт честности и обязательности наносит ущерб и теории морального чувства, которое одобряет или осуждает поступки на любом уровне независимо от соображений пользы. Секуляризация происхождения и функционирования справедливости в обществе полностью устраняет апелляции к мистифицированному *должному*.

Все-таки остается необъясненным, каким образом собирательное понятие, составленное из единиц, приобретает новые свойства и отличается от составляющих его единиц.

Главный результат юмовской политологии в том, что происхождение государственных институтов не является плодом рационалистических проектов, их прародителями

являются аффекты, стимулированные вполне земными заботами о безопасности, сохранности собственности и т.п. Отсюда практический вывод. Политик, пытаясь воздействовать на массы, должен апеллировать не к их разуму, а ориентироваться на аффекты. Разум потерял лидерство еще в одной важной области теории и практики.

§10. Религиозный разум как предмет исследования. Секуляризация религиозного сознания

Не забывая о стратегии секуляризации философского познания, Юм не преминул отметить в конце «Исследования о человеческом познании», что в последнее время философия всех видов, в особенности же этика, была более тесно связана с теологией, чем это когда-либо прежде наблюдалось у язычников; и так как последняя наука не допускает никакого компромисса и подчиняет каждую отрасль знания собственной цели, не обращая почти никакого внимания на явления природы и беспристрастные чувства души, то мышление и даже язык сбились со своего естественного пути и пытались установить различия там, где разница между объектами была в некотором роде недоступна восприятию (131.П, 314).

Здесь сформулировано, собственно говоря, основное препятствие, стоящее на пути науки о человеке — религиозное авторитарное сознание — идол театра, который уместнее назвать идиолом церкви, осложненное тесной связью с идиолом рынка. Критическое преодоление этих завалов философской антропологии — еще одна сквозная тема творчества Юма, которое получает отдельное воплощение в Естественной истории религии (1757) и в по-смертно изданных Диалогах о естественной религии (1779). Возможно, в них заново воплотились идеи сожженной в ранней молодости рукописи, посвященной

проблемам религии. По свидетельству Босуэла (см.: 151, 11), Юм признался ему, что утратил веру, прочтя труды Локка и Кларка.

Критика естественной (или рациональной) теологии — важная часть юмовской Логики или учения о познании. Но ее назначение не ограничивается демонстрациями бессилия разума в тщетных попытках непротиворечиво обосновать важнейшие понятия метафизики и религиозного сознания. Юм ставит более широкую задачу: критика разума вообще, в его логическом, психологическом, историческом аспекте, имея в виду главную стратегическую цель — секуляризацию наук о человеческой природе, что позволит изолировать воздействие ложного религиозного сознания на форму и содержание этих наук. В полном объеме в главном произведении Юма «Трактате о человеческой природе» это сделать было нельзя, удалось показать несостоятельность некоторых познавательных претензий рациональной теологии и метафизики, которые, несомненно, казались Юму одного поля ягодами, продемонстрировать «земное» происхождение центрального политического понятия справедливости, так же как и происхождение всех религиозных представлений из сочетания идей, которые субъект приобретает «благодаря размышлениям над действиями собственного ума» (131.I, 669).

В «Первом исследовании» тематика критики религиозного сознания расширилась по сравнению с Трактатом. Юм вставил две снятые из издания Трактата главы: «О чудесах» (235) и «О практических последствиях естественной религии». Последняя в изданиях после 1751 г. стала называться «О провидении и будущей жизни». В первой, говоря о святых дарах Господних, Юм смело заявляет о том, что «очевидность истинности христианской религии для нас меньше, нежели очевидность истинности восприятия, и приводит доводы в пользу утверждения, что ни одно чудо никогда не было обосновано с полной очевидностью, поскольку во всей истории нельзя найти ни

одного чуда, засвидетельствованного достаточным количеством людей, столь неоспоримо здравомыслящих, хорошо воспитанных и образованных, чтобы мы могли не подозревать их в самообольщении; столь несомненно честных, чтобы они стояли выше всякого подозрения в намерении обмануть других и т.п. (131.П, 99).

В связи с успехами естественных наук в век Просвещения проблематика чудес и их свидетельств приобрела важное гносеологическое (ею занимался эмпирик Локк) и идеологическое значение, поскольку христианская религия во всех ее основных исторических модификациях свой авторитет божественного Откровения выводила из чудес Господних, в том числе из главного чуда: смерти и воскрешения Христа. Юм, не колеблясь, заявляет, что хотя Существо, которому приписывают чудо, в данном случае Существо Всемогущее, чудо от этого не становится вероятнее, коль скоро мы в состоянии познавать атрибуты или действия подобного Существа не иначе как на основании знакомства из опыта с его проявлениями при обычном течении природы (131.П, 112).

Глава о практических последствиях естественной религии посвящена более сложным метафизическим проблемам. Выявляется специфика религиозных гипотез, как особого метода объяснения явлений вселенной, суть которого в апологетике. Излюбленный аргумент Юма вложен в уста Эпикура: «Вы продолжаете воображать, что если мы допускаем существование божества, которое вы столь усердно защищаете, то вы свободно можете выводить из него следствия и прибавлять кое-что к известному нам из опыта порядку природы, исходя из атрибутов, которые вы приписываете своим богам. Вы как будто забываете, что все ваши заключения об этом предмете можно вывести только от действий к причинам и что всякий аргумент, идущий от причин к действиям, необ-

ходимо является грубым софизмом, коль скоро вы можете знать о причине лишь то, что вы не вывели предварительно, а полностью нашли в действии» (131.П, 122).

Этот же аргумент применим и к вопросу о наличии в мире признаков осуществляющего воздаяния правосудия. Таким образом, признание авторства высшей причины не в ее пользу.

Наконец, Юм устанавливает главный источник ошибок в данном вопросе. Таковым является факт нашей подстановки себя на место Высшего существа и уверенности, что оно всегда будет придерживаться того же образа действий, который мы на его месте признали бы наиболее разумным и подходящим. Подобную иллюзию можно назвать «эгоморфизмом» или наивным антропоморфизмом.

Непосредственно историческим аспектом проблемы религии Юм занялся в работе «Естественная история религии», написанной в первой половине пятидесятых годов и изданной в 1757 г. в сборнике «Четыре диссертации». Здесь Юм, с учетом предшествующих исследований Бэкона, Спинозы, Бейля и др., а также своих собственных разработок, продолжает расширять и артикулировать проблематику «светского» теоретического и историографического религиоведения.

Как установлено уже Хатчесоном, на карте человеческих способностей религиозное чувство не значится. Тем не менее существование религии — исторический факт, хотя его универсальность сомнительна. Вера в сверхъестественную разумную силу широко распространена, но допускает исключения, целые народы не обладают подобной религиозной верой, а если и обладают, то не найдется и двух народов, у которых она была бы одинаковой. Все это говорит за то, что религиозные идеи не врождены, а приобретены из жизненного доисторического и исторического опыта, констатирует Юм. Рассмотрение принципов, порождающих первобытную веру неве-

жественного человечества, а именно политеизм или идо-лопоклонство, и является предметом специального исследования Юма.

Свою работу он строит в основном на материале античных философов, поэтов, историков, практически игнорируя новейшие сведения путешественников и колонизаторов о североамериканских индейцах, религиозный опыт народов Востока и т.п., что, конечно, негоже для эмпирика, но что в известной мере извиняет отсутствие такой научной дисциплины, как компаративистика. Поэтому противоречие методологической установки, утверждающей номиналистический принцип и индукцию и в то же время довольно легко допускающую формальную одинаковость элементов структуры, но и мнимую исчерпанность индукции явлений, можно отнести на счет главного европоцентризма.

Как и в Трактате, Юм пользуется психологическим, интроспективным, по сути, подходом. Подразумевается при этом позиция частного, независимого от какой-либо профессии, исследователя. Причем Юма интересует не только воспроизводство психологических мотивов, породивших религиозное сознание, но и логика его происхождения.

Начинается все с конца. Как позже выразится Фейербах, могила — колыбель всякой религии. Юм достоверно описывает инстинктивный страх перед будущим, перед тайными и неведомыми причинами, действия которых бывают неожиданными и всегда необъяснимыми. Все это напоминает драматический пассаж из Трактата «Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию я возвращусь?» (131.I, 313).

На эти страхи дается неожиданный «естественнонаучный» ответ, неожиданный потому, что читатель ждет «утешения философией». Юм пишет: если бы люди могли расчлнить природу в соответствии с требованиями наиболее вероятной или по крайней мере наиболее разумительной философской системы, то они обнаружили бы,

что данные причины суть не что иное, как особое строение и структура мельчайших частиц собственных тел, а также внешних объектов, и что все события, в которых они так заинтересованы, порождаются правильно и постоянно функционирующим механизмом (131.П, 324). Одно из юмовских высказываний, давших повод принадлежать ему, вульгарный материализм (см.: 139). Видел ли Юм облегчение души от страха в таких научных объяснениях? Эпикур и Лукреций утешались именно этим исчезновением, избавляющим нас от посмертных вечных мук. Самого Юма не пугала аннигиляция, поскольку она ничем не страшнее нашего несуществования до рождения.

Но такая философская система превышает понимание невежественной массы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что человечество, находясь в полном неведении относительно причин, и в то же время озабоченное своей будущей судьбой, тотчас признает свою зависимость от неведомых сил, обладающих чувством и разумом, упрек, который в свое время Юм адресовал и самому Хатчесону.

На первобытной стадии люди не могли еще образовать идею первоначального верховного творца и бесконечного духа, который один своей всемогущей волей внес порядок в устройство природы.

«Прогресс» религиозного сознания Юм парадоксальным образом связывает с развитием естествознания. С течением времени человечество пришло к признанию существования невидимой разумной силы в мире. Этому в наибольшей степени способствовали успехи наук, особенно астрономии, изучение строения животных и растений, открывающее замечательную приспособленность целевых причин. Теперь невидимую разумную силу стали понимать как дух или мысль и поэтому язычество стало выглядеть как суеверный атеизм, ибо не признавала духовной божественной целесообразности во вселенной. Последняя ныне особенно убедительно внушает нам представление,

что мир есть произведение какого-то божественного существа, первопричины всех вещей. Все это наглядно демонстрирует зависимость религиозных представлений от исторического роста и углублений знаний в процессе культурного развертывания человеческих познавательных и прочих способностей. Мнение о мире как произведении сверхъестественного существа, возможно, разделял сам Юм.

Установление единого верховного божества должно ослаблять почитание других божеств и уменьшать их влияние. Но продвижение к монотеизму достигается путем самых пошлых суеверий, восхвалений и страхов, — замечает Юм. Антропоморфизм религиозной веры не убывает, а лишь меняет форму, становится более спекулятивным, но остается, по-прежнему, продуктом человеческой природы.

Сравнивая два периода религиозной истории, Юм отмечает широкую веротерпимость, свойственную полиитеизму, и отмечает «светский» источник ослабления нетерпимости в христианских странах, таких как Англия, Голландия и Дания, где это стало возможным благодаря твердой решимости гражданских властей, шедшей вразрез с непрестанными усилиями духовенства и фанатиков (131.П, 348).

Эта оценка процесса легализации веротерпимости не совсем совпадает с данной в «Истории Англии» Юма (см. ниже §11).

Век Просвещения испытывает все религиозные культы на «разумность», хотя и Юм признает, что противопоставлять потоку религиозных аргументов схоластики такие слабые положения, как *невозможно, чтобы одна вещь была и не была, целое больше части, два и три составляют пять* (пример заимствован у Декарта (см.: 53.П, 331), это все равно, что претендовать на то, чтобы остановить движение океана при помощи тростинки. Впрочем, если верить Тертуллиану, который настаивал на абсурдности веры, такие противоречия с земной мудростью не беспокоят ревностных читателей Писания.

К чему же приходит Юм после исторического обзора возникновения и развития политеизма и теизма?

Напомним, что в своем исследовании Юм исходит из факта отсутствия в человеческой природе изначально-го, врожденного религиозного инстинкта. Весь религиозный опыт, религиозные чувства, взгляды, предрассудки, вся феноменология религии формируется как вторичный продукт преобладающих аффектов, привычек, воспитания разума и чувств. Только разумный, здравомыслящий человек в состоянии подняться до понимания идеи верховного творца. Именно такой человек увидит намерение, цель, план, очевидные во всем, и, как только наше понимание расширится до рассмотрения первоначально-го происхождения этой видимой системы мира, мы вынуждены будем принять с глубоким убеждением идею о некоторой разумной причине или разумном творце.

Таким образом, Юм согласен принять деистическую версию творения, не забывая о ее человеческом происхождении. Но можно ли из разумного устройства вселенной заключить о доброте разумного создателя? Юм не дает прямого ответа, хотя прежде мы уже встречались с его правилом не нагружать причину тем, что не содержится в действиях.

Юм признает возвышенную чистоту нравственных правил, включенных в некоторые богословские системы, но спрашивает он — есть ли что-нибудь более извращенное, чем те поступки, к которым приводят эти системы? Тут подразумеваются нескончаемые религиозные войны и то уничтожение и растление человеческой природы, к которым они приводят.

Отрадны картины, рисуемые верой в будущую жизнь, упоительны и привлекательны, но как быстро они рассеиваются при воображении тех ужасов, которые овладевают человеческих духом более крепко и на более продолжительное время!

В целом это загадка, энигма, необъяснимая тайна — восклицает Юм.

Думается, предложенный Юмом отказ от всякого суждения в качестве единственного результата самого тщательного исследования данного вопроса вовсе не является провалом. Юм получает многочисленные подтверждения и иллюстрации к своей феноменологии человеческой природы. Собранный им исторический материал «работает» на его систему и демонстрирует плодотворность принципа секуляризации гуманитарных наук, поскольку он создает единственную возможность независимого научного исследования истории религии, не впадая в апологику. Напротив, только такое исследование может показать бесперспективность теодицеи на материале человеческой истории. Юм как осторожный шотландец не торопится почтительнейше возвращать билет Творцу, он только не хочет получать его из рук Церкви. Не удивительно, что именно Юму Гельвеций настоятельно предлагал написать историю христианской церкви, резонно полагая, что именно Давид может сразить Голиафа. Юм отказался от предложения и в одном из последних писем к А.Смиту в шуточной форме выразил сомнение в успехе такого предприятия.

Как показано еще в Трактате, все идеи о божестве, как рациональные, разумные, так и фиктивные, извращенные, дефектные, порождены самой природой человека, работой ее различных способностей над материалами опыта и задействованных самим опытом — это сочетание идей, приобретенных благодаря размышлению над действиями нашего собственного духа. Таким образом, принадлежность наша к той или иной религиозной секте является нашим индивидуальным выбором, во многом обусловленным внешними и внутренними обстоятельствами и реакцией на них наших аффектов склонностей и рассудка. Даже присоединяясь к каким-либо распространенным религиозным представлениям, зафиксированным на

языковом уровне, мы сохраняем индивидуальное понимание словесной формы, форсирование которого может превратиться в создание новой секты.

Примерно в тот же период, когда создавалась естественная история религии, Юм работал над «Диалогами о естественной религии», где разрабатывались теоретические основания секуляризированного подхода к изучению человеческой природы и предпринята главная атака на религиозное сознание в его рафинированной форме рациональной или естественной теологии, а также в форме догматической ортодоксии.

Это произведение, опубликованное посмертно, некоторые исследователи не без основания рассматривают как венец всего здания юмовской мысли (см.: 103, 29). Изданная в 1779 г. книга уже через два года была переведена на немецкий язык и прочитана Кантом в период подготовки издания «Критики чистого разума», в некоторых разделах которого влияние Диалогов вполне ощутимо, в частности в разделе II «Трансцендентального учения о методе», а также в главах, посвященных антиномиям чистого разума.

Традиционно «Диалоги...» рассматриваются как столкновение различных точек зрения на проблему рационального обоснования основных теологических понятий, одна из которых авторская. Отсюда гадания, какому участнику или действующему лицу диалогов Юм поручил проводить его точку зрения. Не спорят, пожалуй, о Демее. Им Юм быть не мог. Однако кое в чем Юм мог согласиться и с Демеем. Что касается Клеанта и Филона, то представляется, что порой Юм надевает личину первого, но в конце концов начинает говорить устами Филона. Дело осложняется тем, что в Диалогах представлены также точки зрения лиц, не участвующих в беседе. Все это весьма занимательно, но не является решающим для понимания целей и стратегической задачи произведения.

Диалоги о естественной религии завершают юмовские исследования человеческой природы, они составляют его метаантропологию. Долгое время не артикулированная установка на секуляризацию науки о человеке, нацеливающая на объяснение природы человека из нее самой, находит свое «оправдание» в невозможности непротиворечивого, рационального обоснования связи и обусловленности мира человека и супранатурального мира в физической и моральной сферах, но только после выяснения бессилия разума демонстративно обосновать идеи объективного существования и свойств сверхъестественного и натурального мира.

Юм создает «Диалоги о естественной религии» после основных своих сочинений, как бы следуя рекомендации Хрисиппа: изучающие философию должны сперва изучить логику, затем этику и физику, а уже после всего — природу богов.

Природа супранатурального мира исследуется хронологически последней, но методологически ее предмет предшествует всему исследованию человеческой природы, поскольку в отличие от языческой религии христианство установило тотальный контроль над философией и наукой и секуляризация научного знания являлась условием «нормального» научного исследования. Выявляя антропоморфный характер идеологической религиозной доминанты, гласно и негласно довлеющей над всеми становящимися гуманитарными науками в христианском мире, Юм освобождает познание человеческой природы от «идола церкви» — модификации бэконовских идолов театра. Надо полагать, критика идолов церкви все-таки предшествовала или шла одновременно с написанием Трактата о человеческой природе, хотя и не была артикулирована до пятидесятых годов, есть сведения о рукописи, посвященной религиозной вере, и уничтоженном самим Юмом в ранние годы.

Уже в вступительном диалоге Юм очерчивает основные вопросы, вокруг которых развернется дискуссия. Это самая очевидная истина о бытии Бога и множество темных

вопросов относительно *природы* божественного существа, Его атрибутов, Его велений и предначертаний, Его промысла, относительно которых человеческий разум, ука- зывает Юм, не пришел ни к какому определенному ре- шению. Участники диалога предоставляют различные под- ходы и отношения к данным проблемам: Клеант с его философским складом ума, беспечный скептик Филон и непреклонный ортодокс Демей.

Первый подход к проблеме обрисован Филоном, ко- торый предлагает усовершенствовать и развить принци- пы догматика Демей, настаивающего на несопоставимос- ти божественного и человеческого разума, и проникнуть- ся сознанием слабости, слепоты и ограниченности человеческого разума.

Клеант оценивает такой подход как попытку осно- вать религиозную веру на философском скептицизме. Но тут возникает вопрос: насколько серьезен этот скепсис? И нормален ли тот экстаз, в который впадают пирронис- ты, можно ли долго упорствовать в своем полном скеп- тицизме в этой жизни? Тут Клеант выражает юмовскую точку зрения. Филон к этому добавляет, что жизнь зас- тавляет и философов скептиков, и догматиков жить как все люди, хотя древность предоставляет нам несколько примеров добродетели и твердости, которые в настоящее время кажутся прямо-таки изумительными.

Философские выкладки о правилах и принципах ни- чем существенно не отличаются от житейских расчетов или размышлений о повседневной жизни, кроме боль- шей точности и тщательности метода.

Картина резко меняется, когда предметом нашей фи- лософской любознательности становятся не человеческие дела или свойства окружающих тел, и мы «распростра- ним свои умозрения на обе вечности: предшествующую нынешнему состоянию вещей и следующую за ним; если обратимся к творению и образованию мира, к существо- ванию и свойствам духов, к силам и действиям единого всемирного духа...» (131.П, 387-388).

Тут наш опыт, здравый смысл, которые подкрепляли наши философские заключения о торговле, морали, политике и критицизме, нам уже не помощники. «В данном случае мы подобны иностранцам, попавшим в чужую для них страну» (131.П, 388).

Еще Хатчесон призывал к особой осторожности при трактовке проблемы бесконечности и Юм мог бы добавить, что не надо быть скептиком, чтобы почувствовать, что названные метафизические проблемы не по силам нашим интеллектуальным и иным способностям, которые ими же и заданы.

Но, с другой стороны, указывает Клеант, нельзя игнорировать громадные успехи натуральной философии, в частности астрономии. Систему Коперника ныне приняли «даже монахи и инквизиторы». По-видимому, Локк был первым христианином, решившимся открыто утверждать, что вера есть не что иное, как вид разума, что религия лишь ветвь философии (131.П, 391-392). Все это свидетельствует об известной реабилитации разума и его возможностей. Ведь если не верить в человеческий разум, то у нас не останется никакого принципа, который мог бы привести нас, даже оставаясь скептическим, к вере. Об этом же говорил Бэкон: первые глотки из кубка философии делают нас атеистами, осушив кубок, мы обнаружим на дне его Бога. По существу, Клеант признает человеческое происхождение христианской веры.

Таков философско-теоретический итог этой предварительной дискуссии.

Мы видели, что скептик Юм с легкостью соглашается с утверждением о существовании Бога, полагая, что такое соглашение ни к чему не обязывает, поскольку мы не можем дать какую-либо внятную моральную оценку и онтологическую характеристику этому объекту (антиномичность проблемы показана им в Трактате).

Экспозиция диалогов закончена и участники приступают к обсуждению природы или атрибутов Бога, именно это основной вопрос: дискуссии, а не проблема Его

бытия, существования, которое интуитивно очевидно и достаточно взглянуть на ночное небо, чтобы активизировать эту интуицию¹⁷.

Демей в своей самой пространной в диалоге речи готов сослаться на всех духовных отцов древности, но ограничивается современным Мальбраншем, который призвал называть Бога духом только для того, чтобы обозначить, что Он не есть материя, говорить о Его бесконечном совершенстве, но не воображать, что Он имеет какое-либо сходство с нашим духом. Его истинное имя — Тот, который существует (см.: 82. Кн. III. Гл. 9).

Юм пропускает без особого обсуждения это категорическое суждение. Но читатели его Трактата о человеческой природе и его Абстракта могли бы вспомнить страницы, посвященные анализу идеи существования в отношении к Богу, а также утверждение Абстракта: «... все наши идеи о божестве (согласно тем, кто отрицает врожденные идеи) есть не что иное, как сочетание идей, которые мы приобретаем благодаря размышлениям над действиями нашего собственного ума» (131.I, 669). Можно было бы вспомнить и Гоббса, употреблявшего термин «дух» как нечто утонченно телесное. Думается, уклонение от обсуждения проблемы показывает, что Юм не идентифицирует себя ни с одним из участников Диалога.

Филон поддерживает различие Демей бесспорного существования Бога и проблематической природы его атрибутов и уточняет, что речь идет о первопричине этого мира, которой мы благочестиво приписываем всевозможные совершенства, и предупреждает, что не следует проводить аналогии между совершенствами Бога и совершенствами человеческого существа. Наши идеи не выходят за пределы опыта. О божественных атрибутах и действиях у нас нет никакого опыта, почти цитирует он давнее письмо Юма к Хатчесону. Отсюда правильное рассуждение и здравое благочестие приходят к одному и тому же выводу о таинственности и непостижимости природы верховного существа.

Но так ли уж она таинственна и непостижима? Клеант выдвигает излюбленный деистический аргумент об аналогии вселенной как единой громадной машины, состоящей из бесконечного числа меньших машин, приспособленных друг к другу вплоть до мельчайших частей с продуктами человеческой изобретательности, человеческих замыслов, человеческой мысли, хотя и значительно превосходящей их качественно и количественно. Но если действия сходны, сходны и причины.

Однако далее выясняется, что аналогия сомнительна, ибо несходство изделий человеческих рук и ума и природных вещей поразительно. Человек, отвлекшись от своего прошлого опыта, ничего бы не понял из того, что вдруг увидел. Он не смог бы указать причину любого явления и тем более причину совокупности всех вещей. Только опыт может раскрыть ему глаза. Но лишь незначительная часть великой системы вселенной и притом в течение очень короткого времени доступна для каждого из нас, можем ли мы в таком случае высказывать какое-либо определенное суждение о происхождении целого?

Теисты, однако, настаивают на законности аналогии между произведениями природы и продуктами искусства. При этом аргументация использует мысленные эксперименты: предположение некоего голоса, мгновенно распространяющегося над всеми народами и обращающегося к каждому на его собственном языке и наречии или предположение о существовании естественного универсального и неизменного языка, общего всем индивидуумам человеческой расы, а также уподобление продуктам природы книг, размножающихся таким же способом, как животные и растения. И все это для того, чтобы показать сильнейшую аналогию первопричины (голоса, языка и книг) с умом и интеллектом.

Пример с книгами и языком понравился Демею, но вызывал некоторые опасения. Не внушат ли они известную самонадеянность, заставив воображать, что мы по-

стигаем божество и имеем адекватную идею о его природе и атрибутах. Уже Плотин прямо заявлял, что интеллект и ум не может быть приписан божеству, а также чувства, такие, как благодарность, мстительность, любовь, дружба, одобрение, порицание, жалость, соревнование, свойственные человеческому духу, неразумно считать, что оно подвержено их влиянию. Отсюда следует, что и все идеи внешних чувств, так же как и внутренних, составляющих все достояние человеческого ума, ни в коем случае не сходны с божественным мышлением. Характерно, что Демей не смущает обращение к авторитету языческого философа, который ведь не признавал вочеловечение Бога, а также то, что вслед за Филоном повторяется уже приводимый пассаж из письма Юма к Хатчесону. Позже он добавляет к сказанному скандальное утверждение Юма из «Трактата» об отсутствии простоты и неизменности у души, которая представляет собой изменчивый конгломерат различных способностей, аффектов, чувств, идей, хотя и объединенных в единое я или личность, но тем не менее отличных друг от друга, что еще более усугубляет несходство Божественного и человеческого духа.

Резкое обособление позиций породило и соответствующие ярлыки. Позиция Клеанта названа антропоморфизмом, а сам он — антропоморфистом. Демей получил звание мистика, кстати, это звание уже было присвоено Филону.

Дискурс попадает в тупиковую ситуацию. Мистицизм, имея тенденцию к безмолвию, вообще блокирует всякие попытки научного и философского исследования. Наивный антропоморфист в принципе не может претендовать на объективные результаты, усугубляя дело тем, что не отдает себе отчета в существовании призраков рода, не говоря уже о призраках пещеры.

Филон, впрочем, указывает на другой дефект антропоморфизма Клеанта, отождествившего мистиков с наивными атеистами. Если абстрактный разум, имеющий дело с априорными исследованиями, и не станет отвечать на

вопросы о причине и действии, то по крайней мере он решится произнести следующее суждение: духовный мир или мир идей требует причины в не меньшей степени, чем мир материальный или мир объектов, и, таким образом, утверждается сходство между ними — оба подвластны детерминизму. Но нельзя ли то же самое сказать и о причине того существа, которого называют творцом природы? И что скажет антропоморфист о причине того мира идей, к которому он сводит мир материальный? Разве он не сведет этот мир к другому миру идей или разумному началу? Но не провалимся ли мы тогда в бесконечность доказательств? Уж не лучше ли тогда вообще не заглядывать за пределы наличного материального мира? В противном случае нас ждут антиномии, которые никогда не могут быть удовлетворительно решены.

Дополнительными аргументами против сознательного антропоморфизма (который мы будем теперь отличать от наивного. — *М.А.*), служат новые открытия в астрономии, доказывающие неизмеримую величественность и грандиозность творения природы, по сравнению с человеческой изобретательностью и искусством, что, кажется, понимали уже Лукреций и эпикурейцы. К тому же заключению ведут нас открытия в анатомии, химии, ботанике.

Однако, настаивая на сходстве деяний человека с природными созданиями, в которых отражен образ высшего духа, мы должны, пожалуй, отказаться от бесконечности какого-либо атрибута божества, что ослабляет все доказательство в пользу существования божества.

Во-вторых, при таких ограничениях нельзя признать Бога совершенным, а это чревато приписыванием ему дефектов творения и вообще порождение зла. Вопрос теодицеи усложняется вопросом, действительно ли наш мир лучший из миров, или же это пробный вариант какого-нибудь бога-практиканта, который затем бросил его, удивившись своего неудачного произведения. Да и один ли Бог занимался устройением вселенной? И все же даже

такая карикатурная теология лучше отказа от всякой системы, поскольку содержит фундаментальную идею о преднамеренности вселенной, а эта идея является достаточным основанием для возникновения религии.

Между тем на обсуждение ставится новый род антропоморфизма. Мир есть тело божества и поскольку он более сходен с человеческим телом, чем с произведениями человеческого искусства, то мир есть живой организм, божество — его душа, воздействующая на него и испытывающая с его стороны воздействие. Исходя из собственного опыта о тесной связи духа и тела, мы можем по аналогии признать именно такую органицистскую схему универсума. Впрочем, такая аналогия страдает, как и всякое сравнение, поскольку у мира нет органов чувств, нет центра мысли или разума, нет определенного источника движения и деятельности. Мир скорее схож с растением, чем с животным и потому приобщение к нему мировой души оказывается бездоказательным и непредставимым. Кроме того, необходимо расстаться с идеей вечности мира. По крайней мере, человеческое общество, постепенно переходя от невежества к знанию, как бы напоминает нам переход от младенчества к юности. Но общество развивается таким стихийным образом, переходя от свободы к рабству, богатства к бедности и обратно, что предсказать его будущее нельзя.

Вообще могут быть названы четыре принципа для объяснения происхождения мира: разум, инстинкт, порождение и произрастание. И нечего смущаться тем, что названные принципы столь же туманны и неопределенны как слово *природа*. В конце концов и сам разум по своему внутреннему устройству, по структуре так же мало известен нам. Как бы то ни было, следовало бы заметить, что все эти версии человеческого чекана.

Юм приводит прекрасный пример, поясняющий в духе древнего Ксенофана нашу человеческую, слишком человеческую, манеру объяснять происхождение мира.

Если бы существовала планета, сплошь населенная пауками, что весьма возможно (фраза, из которой мог бы возникнуть роман Г.Уэллса «Война миров». — М.А.), то там это заключение (о творении мира пауком) казалось бы столь же естественным и неоспоримым, как то, которое на нашей планете приписывает происхождение всех вещей преднамеренности и разуму. Почему организованная система не может быть выткана из чрева настолько же хорошо, как из мозга, чем арахноморфизм хуже антропоморфизма?

Как раз эту проблему и начали обсуждать в восьмой части Диалогов, причем начали с древней эпикурейской гипотезы, которую насмешник Филон называет «по справедливости самой нелепой из всех, когда-либо предложенных систем». Не совсем ясно, что именно в ней ему кажется нелепым. Ведь не предположение, что атомы и пустота бесконечны. Филон, напротив, предлагает принять мир конечным и при бесконечной длительности всякий возможный порядок окажется испробованным бесконечное число раз, как и конечное число частиц окажется способным к конечному числу перемещений.

Отсутствие понятия энтропии облегчает научный разговор. Движение во многих случаях возникает в материи под влиянием тяжести, упругости, электричества, без помощи какого-либо известного самопроизвольного агента; и предположение во всех случаях неизвестного агента было бы всего лишь гипотезой, и притом гипотезой, не обладающей никакими преимуществами. Существование движения в самой материи настолько же представимо аргюи, как и сообщение ей этого движения духом и интеллектом (131.Π, 435). В конце концов материя самоорганизуется в строй вещей, который позволяет сохранять вечное движение.

Части мира так хорошо пригнаны друг к другу, что какая-нибудь правильная форма сразу же присваивает себе разложившуюся материю. Дед Чарльза Дарвина Эразм

был совсем молодым студентом, когда Юм писал такие строки: ...Совершенно напрасно настаивать на полезности отдельных органов животных и растений и на их чудесной приспособленности друг к другу. Мне бы очень хотелось знать, как могло бы существовать животное, если бы его органы не были приспособлены друг к другу. Разве мы не видим, что оно моментально погибнет, как только прекратится эта приспособленность» (131. II, 438).

Попутно раскрывается алгоритм антропоморфизма Клеанта. Наши идеи во всех случаях скопированы с реальных объектов и являются эки типами, а не архетипами. Антропоморфист переворачивает это отношение и приписывает предшествование мысли. Но это приводит к утверждению влияния мысли на материю, что противоречит самому распространенному опыту. Мы, как и животные, не можем привести в движение ничего, кроме членов своего тела. Это делает несостоятельными предположения о духе или вечной системе мышления, или, иными словами, о невозникшем и бессмертном животном (131. II, 439).

В этих рассуждениях привлекает внимание одно, как бы вскользь брошенное, замечание скептика Филона, которому Юм также отдал одну из заветных мыслей. «Случайность недопустима при любой гипотезе — и при скептической, и при религиозной» (131. II, 428). Тут-то и раскрывается, в чем видел нелепость эпикурейской системы Вселенной Филон — в ее индетерминизме. Примечательно, что Юм дважды переработал этот пассаж. Первоначально в рукописи значилась фраза: смешно утверждать случайность в какой-либо гипотезе. Затем появляется следующий текст: «Случайность, или, что то же самое, свобода, видимо, не должна иметь место в какой-либо гипотезе, скептической или религиозной» (131. II, 761). Наконец, последовала окончательная версия, в которой слово свобода опущено. Как некогда Юм в Трактате предполагал заглянуть в подполье человеческой души, чтобы уви-

деть тайные пружины движений воли, так Филон предполагает проникнуть в глубину вещей. «Вместо того, чтобы восхищаться порядком, существующим в природе вещей, мы ясно увидели бы, если бы заглянули в сущность вещей, что допустить для них какое-нибудь иное расположение, даже в мельчайших подробностях, абсолютно невозможно» (там же). Неужели Юм не видел следствий из всеобщей обусловленности и не ужаснулся «кошмару детерминизма»? Или, напротив, в этом и таился источник его несокрушимого спокойствия и доверия к природе? Шотландский даосизм какой-то!

Лаплас, уже родившийся, когда писались эти строки, мог бы возрадоваться: половина его плана была уже выполнена, исходные координаты определены и зафиксированы. Но такой железный детерминизм снимает вопрос о сравнительных преимуществах скептической, политеистической и теистической систем, ибо безразлично, какая из них верна, ведь детерминизм устанавливает неизменный объективный порядок, независимо от его физического или сверхъестественного происхождения. Этот предустановленный порядок не в силах изменить «ни Бог, ни царь и ни герой». Его осмелились оспорить только эпикурейцы, но их попытка высокомерным веком Просвещения была признана нелепостью.

Итак, все версии апостериорного аргумента о преднамеренности или непреднамеренности устройства вселенной одинаково недостоверны, поскольку все выходят за пределы возможного опыта и наблюдения, поэтому на испытание предлагается априорный аргумент «простой, возвышенный», который призван доказать так же и бесконечность божественных атрибутов, которая не может быть обоснована достоверно какими-то другими способами, ибо бесконечную причину нельзя вывести из конечных действий. Точно также спланированное единство природы совершенно невозможно вывести из простого созерцания произведений природы.

Аргумент таков: все, что существует, должно иметь причину или основание своего существования, так как невозможно, чтобы какая-либо вещь произвела сама или была причиной своего существования. Демей, предложивший этот аргумент, явно незнаком с «Этикой» Спинозы и с приводимым там единственным исключением, кстати тоже априорным. Таким образом, умозаклячая от действий к причинам, мы или приходим к бесконечному ряду причин, или должны в конце концов прибегнуть к окончательной причине, которая *необходимо* существует. Бесконечная цепь причин требует, но не имеет необходимо существующее бытие, так же как всякий единичный объект, начинающий существование во времени. Но если нет такого бытия, то всякое предположение, которое можно выдвинуть, равноценно другому и потому предположение о несуществовании всего было бы не более абсурдно, чем то, что существует именно та последовательность причин, которая составляет вселенную (небольшое вкрапленные апостериорного аргумента).

Что же определило к существованию наличный универсум? Внешние причины? Но предполагается, что их нет. Случайность? Но это слово, не имеющее значения. Ничто? Но оно никогда не может ничего произвести. (Странно слышать в устах теиста Демей нечестивую языческую максиму.) Остается прибегнуть к необходимо существующему бытию, которое заключает в себе основание своего существования и не может считаться несуществующим без явного противоречия. Следовательно, такое бытие есть божество. (Все-таки назад к Спинозе. Опущен имеющийся у Спинозы псевдоним Бога — Природа.)

Опровержение этого логического аргумента ведется на основе разработок Трактата о человеческой природе. Сначала разоблачается претензия логически доказать какой-либо факт. Только то находится в компетенции логического доказательства, противоположность чему содержит в себе противоречие. Поэтому все, что мы ранее

представляли существующим, всегда можно представить несуществующим. Необходимо существующее бытие божества мы всегда в состоянии представить несуществующим, хотя нам говорят, что если бы мы знали сущность или природу Бога, то отрицать его существование было бы так же невозможно, как оспаривать то, что дважды два равно четырем.

Клеант, который ведет критику априорного аргумента, предлагает испробовать материальный мир в роли необходимо существующего бытия. Ведь и в отношении материи мы можем сказать, что будь нам известны все качества материи, мы бы утверждение о ее существовании сочли также неопровержимым, как и известное арифметическое действие.

Единственное доказательство не необходимости материального мира основано на допущении случайности как самой материи, так и формы мира. С.Кларк заявлял, что каждую частицу материи можно *представить* уничтоженной, а каждую форму измененной. Следовательно, подобное уничтожение или изменение не невозможно. Опора на антропоморфные психологические операции позволяет оппоненту Демея отнести этот аргумент и к божеству. И вечный ряд объектов не нуждается в первой причине и Целое также не нуждается в причине, поскольку соединение частей в целостность совершается исключительно актом ума и не оказывает никакого влияния на природу вещей.

Неубедительность логического аргумента показывает, что религия всегда будет проистекать из каких-то других источников.

На этом демонстрация неизлечимого антропоморфизма апостериорной и априорной аргументации заканчивается и Юм приступает к рассмотрению моралистического аргумента в обосновании религиозной природы человека естественной теологией.

Действительно, замечает скептик Филон, наилучший и даже единственный способ пробудить в каждом человеке должное религиозное сознание — это вызвать в нем правильные представления о людских бедствиях и человеческой порочности. Тут парадоксальным образом просветительская программа, повышающая уровень информированности людей о мире и жизни, призвана поработать на религию. Красноречие и сильное воображение сможет намного эффективнее повлиять на людские сердца, чем аргументы и рассуждения.

Априорист Демей выражает уверенность, что нет ни одного писателя, у которого бы людские бедствования не вызвали сетования на них или признания их... ни один автор никогда не доходил до того, чтобы отрицать это. Въедливый Филон тут же называет Лейбница, который, возможно, «был первым из тех, кто решился высказать такое смелое и парадоксальное мнение» (131.П, 446). В примечании к этому пассажи автор Диалогов отстоял приоритет британской философской мысли, назвав сочинение д-ра Кинга «О происхождении зла» (1702).

Клеант обращает внимание на то, что людям свойственны и жалобы на жизнь, полную страданий, и одновременно на ее краткость. Его наблюдение позволяет Филону снова вернуться к проблеме антропоморфизма. И пересмотреть хотя бы то положение Клеанта, что моральные атрибуты божества, его справедливость, благожелательность, милосердие, правдивость, по своей природе одинаковы с соответствующими добродетелями людей. Мы допускаем, продолжает Филон, что божественная сила бесконечна: все, чего Бог желает, исполняется. Но человек и другие живые существа несчастливы, следовательно, Он не желает их счастья. Его мудрость беспредельна, Он никогда не ошибается в выборе средств для достижения цели, но общий ход природы не приспособлен для счастья людей и животных, а следовательно, он не установлен ради этой цели. В чем же тогда заключает-

ся благожелательность божества, в чем его милосердие походит на милосердие и благожелательность людей? Этот вопрос, несомненно, обращен к покойному Хатчесону, поскольку был в измененной форме задан в переписке конца 30-х годов и не получил тогда ответа.

Диалоги в данном месте выходят на кульминационную точку. Филон предлагает Клеанту объяснить цель того изумительного изобретения, того устройства, которое природа вложила во все живое. Несомненно, это сохранение индивидов и продолжение вида, но никак не счастье его членов. Для последней цели нет никакого средства, нет механизма, исключительно приспособленного к доставлению удовольствия или благополучия, нет запаса чистой радости, чистого удовлетворения, нет такой милости, которая не сопровождалась бы какой-нибудь нуждой или потребностью. В чем же проявляется божественная благожелательность, как ее понимают антропоморфисты? Только мы, мистики (Филон выступает тут единым фронтом с Демеем), можем объяснить это странное смешение явлений, выводя его из бесконечно совершенных, но непостижимых атрибутов.

Любопытно, что апелляция рационалистов к бесконечному совершенству, соблазнившая Хатчесона, в СМФ представлена как мистификация.

Но это означает, констатирует Клеант, что мы вступаем на опаснейший путь. Если удастся доказать последний тезис Филона и установить, что человечество несчастно или порочно, то сразу приходит конец всякой религии, ибо стоит ли определять естественные атрибуты божества, пока его моральные атрибуты сомнительны и недостоверны (131.П, 452). Поэтому предлагается единственный способ доказать благожелательность божества — абсолютное отрицание несчастья и порочности людей. Это стратегия Хатчесона. Он утверждает отсутствие абсолютного зла в Природе вообще и человеческой природе в частности. Но это говорится о замысле, идеальном обра-

зе человека, о человеке, каким он должен быть. Реальный, конкретный человек может исказить этот образ. По злой воле. Но она детерминирована или теологическим первородным грехом, или влиянием обстоятельств, сложившихся неблагоприятным образом, на баланс доброжелательных и эгоистических способностей индивида.

Вопрос этот, впрочем, как мы видели у Хатчесона, не достаточно ясно проработан. Клеант — выразитель умеренной деистической точки зрения на моральное чувство — убежден в том, что единственный способ отстаивать благожелательность божества состоит в абсолютном отрицании несчастья и порочности людей.

Затем — главное. Сколько бы ни было в мире несчастья, факт его наличия нельзя отрицать и отсюда возникает вопрос, как возможно зло. Как зяблый, хотя и стихийный детерминист, скептик Филон не может отнести этот факт на счет случайности, ведь случайность — фикция или неполнота знания латентных причин. Нет ли среди них намерения божества? Но оно по определению благожелательно! Или зло проникло на землю вопреки его намерению? Но всемогущество Божие? Эти вопросы не имеют ответа, поскольку превосходят человеческие способности, и наши обычные мерилы истины и лжи не приложимы к ним.

Таким образом, мы снова пришли к несоизмеримости и несопоставимости человеческих критериев добра и зла, истины и лжи, и божественного духа и тем самым лишены основания, на котором мы могли бы без величайшей натяжки вывести моральные атрибуты (божества) или узнать ту бесконечную благожелательность, связанную с бесконечной силой и мудростью, которую мы можем узреть очами одной только веры (131. II, 455).

Тупиковая познавательная ситуация. Мы можем нарисовать образ Божий, только ориентируясь на свой образ. Когда мы отказываемся от антропоморфизма, мы ничего не можем разглядеть в бездонном зеркале бесконечной вечности, но продолжаем утверждать, что там что-то есть.

В самом деле, как без сверхъестественной санкции подкрепить, легализовать призыв к человеку быть таким, каким ему ДОЛЖНО быть. Нельзя ли умерить эпитеты, даваемые божеству, но не отказываться вовсе от аналогии с человеком?

Но предположение ограниченного совершенства Творца не менее пагубно для религии, чем отказ от аналогии с человеком. Прообраз Клеанта — Хатчесон никогда бы не пошел на это. Однако для бесстрашного развертывания антиномий религиозного сознания, пагубных для естественной теологии, но допустимых для религии откровения, такой ход необходим, ибо показывает бесплодность малой жертвы, не спасающей Церковь, но превращающую ее доктрину в заурядный моральный кодекс. Тут явственно обнаруживается неустранимость иррациональной компоненты религиозного сознания, что не упраздняет его человеческое происхождение.

Проблема наличного зла, в конце концов, вызвала к жизни проблему *реального и должного*, Замысла, Плана и его претворения. Отличается ли мир, рассматриваемый таким, каким он является нам в этой жизни, от образа того мира, который человек или любое ограниченное существо могло бы *заранее* ожидать от весьма могущественного, мудрого и благожелательного божества? Такая формулировка снимает с наивного антропоморфизма личину объективизма. Не только сотворенный мир мы воспринимаем по-человечески, но и замысел Должного мира и природы человеческой мы заранее конструируем, исходя из наших представлений. Отсюда неприятное следствие — пора бы нам догадаться о собственном авторстве и не заключать о существовании божества, игнорируя несовместимость образа мира и образа божества.

Такой поворот диалога позволяет Филону сформулировать условия, которые порождают большую часть зол, терзающих чувственные существа, причем теперь ни одно из названных условий не является необходимым или не-

избежным. Но не значит ли это, что они в каком-то смысле случайны? Нет, разумеется, для детерминистов случайностей нет. Они не предусмотрены каким-то высшим существом.

Причудливое смешение благих и злотворных эффектов вселенской машины может быть удовлетворительно объяснено при помощи манихейских принципов противоборства сил добра и зла, света и тьмы. Четыре гипотезы можно выдвинуть относительно первых причин вселенной в их отношении к воспринимающему, страдательному субъекту. 1. Они обладают совершенной благодетельностью; 2. Им присуща безусловная недоброжелательность; 3. Они противоположны друг другу и обладают как доброжелательностью, так и недоброжелательностью; 4. Они не обладают ни тем, ни другим. Последний принцип вероятнее всех остальных, так как дает самый простой ответ — превращая эти силы в безучастных богов Эпикура.

То, что говорилось о физическом зле, может быть без изменений применено к злу моральному. Конечную ответственность за зло и страдание в этом мире должна нести Первопричина, если уж мы признаем ее существование. При этом неважно, как мы понимаем ее, как создавшую человека по своему образу и подобию или же как непостижимую и непредставимую сверхсущность.

Такого поворота дискуссии не выдержал мистик Демей, считавший до сих пор Филона своим союзником. Услышав, что ответственность за первородный грех перенесена на Творца, он счел за благо поспешно покинуть общество.

Филон комментирует уход Демей как изменение тактики богословов и священнослужителей в последнее время. Если раньше они настаивали на том, что мир есть «юдоль плачевная», то теперь, хотя и с некоторыми колебаниями, они склоняются к более оптимистическому взгляду на жизнь. Эта тенденция, между прочим, проявилась в СМФ Ф.Хатчесона.

На этом естественно было бы поставить точку, тем более один из оппонентов покинул поле боя. Однако следует заключительная, двенадцатая часть Диалогов. В ней представители нетрадиционных взглядов на религию демонстрируют, что хотя после оживленных споров каждый остается на своей позиции, у них есть общий пункт, на котором они могли бы сойтись.

Филон признается в своем глубоком внутреннем почтении к божественному существу, поскольку последнее открывается разуму посредством непостижимой целесообразности и искусной плановарности природы. Особенно его убеждает изучение анатомии человека. Итак, простота и одновременно изощренность целесообразного строения природы неотвратимо убеждает нас в существовании первоначального разумного творца. В письме, написанном в 1744 г., Юм признается, что отрицательно относится ко всему, что мы обыкновенно называем религией, за исключением правил морали и согласия ума с положением *Бог существует* (161.I, 162).

В соответствии с утверждаемым Юмом, правда, не всегда последовательно, познавательным приоритетом единичного субъекта и субъективности под истинной религией он подразумевал интимное, личностное отношение к Энигме, независимое от любых институционализованных форм религиозных верований. В предсмертном «интервью века», данном Д.Босуэлу, Юм прямо заявил, что верующий для него синоним подлеца, хотя и встречал несколько исключений, и что он потерял всякую веру в религию с того времени, как начал читать Локка и Кларка (151, 11).

Клеант продолжает настаивать на том, что теистический принцип представляет собой единственную космогоническую систему, которая может быть сделана ясной и полной, в то же время сохраняя сильную аналогию с тем, что мы ежедневно видим и испытываем в мире. Имеется в виду сравнение вселенной с машиной, изоб-

ретенной человеком. Поскольку отсюда следует, что антропоморфизм Клеанта устоял после всех разоблачений, собеседники возвращаются к началу дискуссии. Филон повторяет свою критику и предлагает теистам и атеистам постараться по крайней мере исцелиться от взаимной враждебности.

Клеант снова взывает к истинной, т.е. идеальной религии, которая *должна* управлять сердцами людей, делать их поведение человеколюбивым, внушать им дух умеренности, порядка и послушания. Но, к сожалению, религия зачастую берется за несвойственное ей дело и превращается в простое прикрытие политической борьбы и честолюбия.

Но такова судьба всякой религии за исключением философской и рациональной, указывает Филон, показывая тем самым, что главная опасность исходит от позитивных религий, а не интеллектуальных забав и игр в шарады на религиозные темы.

Из опыта известно, что малейшая капля природной (т.е. нерелигиозной) честности и благожелательности больше действует на поведение людей, чем самые высокопарные взгляды, внушенные теологическими теориями и системами. Естественная склонность человека непрестанно действует в нем, она постоянно присутствует в его духе и примешивается к каждому взгляду, каждому размышлению, тогда как религиозные мотивы делают это урывками, и вряд ли они вообще могут стать привычными для человеческого духа — подтверждение не врожденности религиозного чувства, его вторичности. К сожалению, в противоречие с номиналистическим принципом суждению придан статус универсального, между тем у фанатиков, если они не ханжи, дело обстоит иначе, хотя религиозное чувство и у них не врожденно, однако только урывками в их сознании появляются другие, нерелигиозные мотивы.

Альтернативой поведению фанатиков служит свободомыслие. Противно здравому смыслу воображать, что свободно пользуясь свои разумом мы чем-нибудь рискуем в будущей жизни.

Последнее слово скептика — воздержание от суждения по мистическим религиозным вопросам, если уж нельзя просто подождать, когда небо удостоит человечество «более обстоятельным» откровением, разъяснив ему природу, атрибуты и действия божественного объекта. Впрочем, это позднейшее добавление в тексте Диалогов.

Посмертно изданные «Диалоги о естественной религии», так же как и «Естественная история религии», вскрывают антропоморфную природу априорных и апостериорных аргументов относительно природы и атрибутов Бога, выдвигаемых рациональной теологией, и ставят в двусмысленное положение верующих в откровение. Оно остается вне критики, но и не может рассчитывать на «понимание» и поддержку разума. Следовательно, вера в него есть личный, иррациональный выбор субъекта.

Сочинение заканчивается суждением безмолвного свидетеля диалогов юного Памфила об услышанном, который благоразумно одобрил позицию Клеанта — Хатчесона. Оно вовсе не обязательно совпадает с мнением самого автора. У каждого участника беседы есть взгляды, совпадающие с юмовскими. Но сквозная идея «Диалогов...» — критика наивного и осознанного антропоморфизма не монополизирована никем, даже Филоном, поскольку и он не замечает собственный антропоморфизм. Она проводится всеми участниками позитивно и негативно, посредством утверждения или отрицания антропоморфизма. Но «дерационализация» религиозных взглядов является, по сути, их секуляризацией и составляет важнейшую часть сверхзадачи методологии Юма, которая включает в себя критику метафизики вообще и наивного объективизма эпистемологий прошлого и настоящего.

Важно отметить, что в различных репликах участников диалога и складывается положительный образ сознания, не ангажированного никакой позитивной конфессией, что, возможно, выражает авторскую позицию (см.: 13. Предисловие, 30).

Отношение Юма к религии не исчерпывается его критическим отношением к теологии, но не получает позитивно ясного и определенного выражения в «Диалогах...». Оно вообще почти не артикулировано в его публичных произведениях. Оно интимно и только лишь угадывается, как и всякий аффект, посторонним наблюдателем.

§11. История как прикладная антропология

Юм-историк — особая тема в изучении многогранного наследия шотландского гения (см.: 26; 150; 153; 160; 174; 261; 279; 283). Со времени издания «Истории Англии» оценки этой работы были противоречивыми. Возникла тенденция к отделению Юма-историка от Юма-философа. Это не первая и не последняя попытка расчленить его целостное философское мировоззрение. Трактовались как независимые друг от друга I и III Книги Трактата, сам Трактат и Эссе Юма, Трактат и Первое исследование и т.п.

Занятия историей для Юма являлись практической проверкой его феноменологизма. «Лучшее выражение философии есть история»¹⁸. Более того. Юм заявлял в «Первом исследовании», что повествование о войнах, интригах, партиях и революциях не что иное, как собрание опытов, с помощью которых политик или представитель моральной философии устанавливает принципы своей науки (131.П. 71). Но там же он с некоторым эпатажем писал: «Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом

отношении ничего нового и необычного» (131.П, 71). Очевидно, что историческое исследование имеет свою специфику и метод, которые при всем том должны соответствовать уже избранному экспериментальному методу. Но что из всего этого следует? Только то, что существует единая топология мотиваций и реакций для всех людей. Это — честолюбие, скупость, тщеславие, дружба, великодушие, патриотизм. Все эти аффекты, констатирует Юм, смешанные в различной степени и распределенные среди людей, с начала мира были и теперь еще остаются источником всех действий и предприятий, какие только наблюдались среди человечества (131.П, 70-71). Так что главная задача историка описать как можно точнее события и их участников индивидуальных и коллективных субъектов истории и установить физические и ментальные причины их действий. Итак, описание потенциальных параметров человеческого духа и объяснение динамической их актуализации. Если принцип детерминизма в физической и ментальной сфере будет продемонстрирован на материале прошлого, то историк вправе прогнозировать будущее.

Жанр истории стал очень популярным в XVIII столетии. Галантный век требовал от историка не фактической точности, а элегантного изложения, исторический нарратив воспринимался как беллетристика. Социальный катаклизм, потрясший остров Великобритания, но сделавший страну аванпостом прогресса, актуализировал исследования отечественной истории.

В 30-40 годы в научной периодике довольно живоленно обсуждался вопрос о пользе истории. Во второй половине 30-х годов можно отметить публикацию лорда Болингброка в журнале «Кудесник», его же письма об изучении и пользе истории, писавшиеся в тот же период, (изданы в 1751 г. См. 33). Юм также не остался в стороне от обсуждения проблем историографии. Уже в первом издании Эссе «Об изучении истории» он признал безус-

ловную пользу знания истории. Со временем Юму представилась возможность самому испробовать свои силы в качестве историка, т.е. заняться, по будущему выражению Гегеля, практической антропологией. При этом он, следуя стратегической установке о секуляризации исследований о человеческой природе, освобождается от христианского провиденциализма и создает прецедент воистину светской истории.

Поводом для написания самого обширного труда Юма послужило его избрание в 1752 г. смотрителем библиотеки общества адвокатов в Эдинбурге с ее обширными фондами. Не чувствуя в себе достаточно мужества для изображения исторического периода продолжительностью в 17 веков, он начал с воцарения Стюартов, ибо «именно с этой эпохи дух партий наиболее исказил освещение исторических фактов» (131.I, 47. Ср. 72). Это один из факторов, усложняющий историческое исследование, но и стимул преодолеть этот камень преткновения для ангажированных историков. В упомянутом эссе (написанного для дамского журнала, но достаточно серьезно) Юм ставил истории в заслугу, что она позволяет «видеть весь человеческий род с самого начала его истории как бы дефилирующим перед нами, в подлинных красках и без тех масок, которые доставляют столько затруднений суждению современников исторических событий» (131.II, 708). Но для этого историк должен быть свободен от пристрастий, а много ли таких? Юму казалось, что он будет единственным историком, презревшим одновременно власть, выгоду, авторитет и голос народных предрассудков. Но почему он не назвал голос крови? Или он считал его народным предрассудком? Когда он поставил себе задачей восстановить репутацию первых двух Стюартов на английском престоле, разве он не понимал, что его могут обвинить в национальном пристрастии?

С первого же тома, посвященного воцарению первого Стюарта на английском престоле, теоретические установки Юма-философа начали давать сбой в деятельности Юма-историка. Когда сложнейшая «машинерия» индивидуальных и коллективных субъектов истории приходит в движение и начинает актуализировать свои потенции и преследовать избранные и не всегда осознаваемые цели, результаты оказываются непредсказуемыми. Они не поддавались ретроспективному детерминистическому исчислению из-за хронической и принципиальной неполноты знания не только о скрытых пружинах человеческой деятельности, но и о манифестированных мотивах действий в прошлом, координаты и импульсы которых за давностью лет стали неопределенными и допускающими любые толкования. Между тем сам Юм признавал «чужие аффекты» непроницаемыми для непосредственного наблюдения, и одно это должно заставить его усомниться в том, что возможна «регулярная, предсказуемая История». Выход из создавшегося безвыходного положения Юм находит в переориентировании направления исследования. Это уже будет не последовательный нарратив о событиях прошлого и их участниках в Англии, Ирландии и Шотландии, а история государственных институтов и конституции Великобритании. Здесь кроется ответ на обвинения некоторых критиков уже в наше время, которые, обратив внимание на некоторый схематизм в портретах исторических деятелей, похожих один на другой, усомнились, пользовался ли автор «Истории Англии» богатейшими фондами, вверенной ему библиотеки и не затруднялся ли сибарит Юм вставать с дивана, чтобы рыться в архивах (см.: 160, 107). Юм ставил своей задачей ответить на вопрос, что именно сделало Англию «страной терпимости и свободы», и тут Юм воздает ей должное, ибо именно Англия стала аванпостом прогресса не только на британских островах, но и во всем мире. Однако когда «История Англии» дошла до описания бурных событий эпохи

гражданской войны и революции, где автор проявил сострадание к казненному королю, на него обрушились крики недовольствия, негодования, почти ненависти: англичане, шотландцы и ирландцы, виги и тори, церковники и сектанты, свободомыслящие и ханжи, патриоты и придворные — все соединились в порыве ярости против человека, который осмелился великодушно оплакать судьбу Карла I и лорда Страффорда (см.: 131.I, 47). Не меньшее недовольствие вызвали оценки и объяснения причин английской революции.

Как уже говорилось, объяснение причин событий сводится к отысканию материальных факторов и духовных мотивов тех или иных действий. Как Юм понимал эту задачу?

Еще до составления Истории в ряде эссе Юм занимался вопросом национальных психологических, культурных и других особенностей, что вынудило его корректировать антропологическое учение в Трактате о человеческой природе. В предыдущем параграфе приводились примеры из «Диалогов о естественной религии», которые могут быть истолкованы как материалистические или физикалистские объяснения особенностей человеческой психики.

Наиболее рельефно проявление этого подхода мы встречаем в эссе «О национальных характерах» (1748). Юм признает, что национальные характеры существуют, хотя не следует однозначно сводить их к преобладанию какой-то отдельной черты, как это делает простонародье. Почему происходит массовое накопление в отдельном народе специфических черт, которыми он будет отличаться от своих соседей? Обычно выделяется, указывает Юм, два рода причин для объяснения национальных характеров: моральные и физические причины. К моральным причинам относятся форма правления, социальные перевороты, изобилие или нужда, в которых живет население, положение нации в отношении своих соседей и тому подобные обстоятельства. Под физическими при-

чинами понимаются в основном качества воздуха и климата. И здесь Юм обнаруживает материальные факторы, подрывающие универсальность проделанного им анализа человеческой природы. Он пишет: есть основания думать, что все нации, живущие за полярным кругом или в тропиках, ниже остального человечества и не способны (incapable) ни к одному из высших достижений человеческого духа (131.П, 615).

Далее следует важное подстрочное примечание ради «политической корректности» снятое, как и текст редактором советского издания сочинений Юма 1966 г. и восстановленное в издании 1996 г.

Таков неожиданный результат обращения к историческим и географическим условиям человеческого существования.

В данном эссе Юм обращается и к анализу национальных особенностей английского народа, и это как бы предваряет будущее исследование его истории. Учитывая пройденный исторический путь, Юм называет его самым замечательным из всех народов по поразительному смешению нравов и характеров в одной и той же нации, говорящей на одном языке и подчиняющейся одному и тому же правительству. Юм не может приписать это непостоянному климату и вообще любым физическим причинам, поскольку все они наличествуют у соседей Англии, однако не приводят к выравниванию нравов и характеров на британских островах. Ответ кроется в огромной свободе и независимости, которой пользуется в Англии каждый человек, что и позволяет ему проявлять нравы, присущие только ему (см.: 131.П, 614-615). Таким образом, решающую роль в жизни нации имеет конституция и политические институты, обеспечившие Англии особое место из «всех народов вселенной», и их исследование и станет позже главной исследовательской задачей Юма в «Истории Англии».

Перечисление моральных факторов, влияющих на национальный характер, приводит Юма к рассмотрению уникального феномена Альбиона, и эта важнейшая тема послужила толчком к грандиозному предприятию — составить «Историю Англии» от древнейших времен до воцарения новой династии. Собственно, главный вопрос состоит в том, каким образом именно английский народ достиг наиболее свободного правления, при котором огромной свободой и независимостью пользуется каждый человек. Закономерно было это достижение или оно случайно? Насколько исторический путь английского народа согласуется с географической картой духа, чтобы по ней можно было ориентироваться на запутанных путях Истории, приведших тем не менее к прогрессу в этой стране. По этому кардинальному вопросу и происходит великий спор с вигистской историографией. Юм никак не может принять концепцию вигов о коммюлятивном, перманентном развитии свободы в Англии «от семьи к семье, от поколения к поколению». Напротив, он считает, что хотя гражданские свободы получили воплощение в конституции и ее институтах, но ее историческая судьба в Англии оказалось спорадической, нерегулярной, подверженной капризам случая. Тюдорам не хватило двух полков, чтобы установить абсолютную монархию и покончить с зачатками свободы в Англии. Правление Елизаветы Великой напоминало турецкий диван и т.п.

Стали ли сюрпризом для историка Юма хитрости старого крота Истории? Ведь Юм признал, что в историческом развитии Англии есть масса случайностей и нельзя же каждый раз объяснять их ставшей хронической неполнотой наших знаний. Некоторые достижения в этой стране получены вопреки психологическим законам, установленным в Трактате. И как объяснить тот парадокс, что фанатики-пуритане своей деятельностью помогли утверждению в Англии широкой терпимости. Помимо «Истории» Юм обращался к этому же вопросу в нескольких

эссе, таких как «О гражданской свободе» (в первых изданиях «О свободе и деспотизме»), «Склоняется ли британское правление к абсолютной монархии или к республике», «О партиях Великобритании» и др.

Написав свою Историю, Юм стал, как герой поэмы С. Колриджа «Старый моряк», «мудрей и печальней, чем до того».

Первый том не имел успеха — в течение года разошлось не более сорока пяти экземпляров. Второй том, посвященный Карлу II и Якову II, возбудил в вигах менее неудовольствия и был лучше принят. Однако Юм постиг в это время горькую истину. Оказалось, что в руках вигов находится власть распределять все места как в государстве, так и в литературе. Юм «был так мало расположен уступать их неразумным требованиям, что почти все изменения, числом около ста, которые чтение, размышление и новые исследования заставили внести в историю первых двух Стюартов, оказались благоприятными для торийской партии» (131.I, 48). Между тем вигам было на что обидеться на историка Юма. Чего стоит такой пассаж в последнем томе «Истории Англии»: «Партия вигов в течение почти семидесяти лет упивалась полнотой власти почти без перерывов и ни одна награда и должность не могла быть получена иначе как с их разрешения и протекции. Но это обстоятельство, которое в некоторых отношениях пошло на пользу государству, оказалось разрушительным для создания истинной истории и наворотило целые горы лжи, такое отношение к домашним делам невероятно у цивилизованной нации. Произведения самого подлого свойства (*despicable*) и по стилю, и по содержанию превозносились до небес, пропагандировались и читались, как если бы они были равны наиболее знаменитым «златым остаткам» античности» (210.VI, 332). Все бы ничего, если бы не подстрочное примечание, в котором названы авторы произведений: придворный историкограф короля Англии француз Рапин, философ Локк — главный идеолог вигов, пламенный либерал А. Сидни,

обвиненный в шпионаже в пользу Франции и казненный в 1683 г., публицист Хоадли, причем Юм мог бы продолжить список, о чем свидетельствует многозначительное добавление — &c — «и другие» (см. там же).

«История Англии» завершает исследовательскую эпопею Юма. Секуляризированный теоретический анализ устройства человеческого духа и его практической реализации в основном был закончен, кое-какие детали прорабатывались в некоторых новых эссе. Историческое исследование проводилось с позиции осознанной независимости от идеологических доминант, философских и религиозных. Но отрицание сверхъестественной детерминации человеческой истории дополнилось фактическим опровержением виговской концепции детерминированного, постоянного и постепенного наращивания гражданских свобод и конституционных институтов в Английской истории. Невозможность проследить естественную детерминацию развития свободы в Англии означает неопределенность ее судьбы в других странах Европы и мира. По крайней мере Юм не заявляет о неизбежности прогресса свободы во всех регионах мира.

Обращение Юма к экспериментальному методу в исследовании человеческого духа ментального мира предполагало использование галилеевско-ньютоновской методологии — сведение причинных объяснений к минимуму, следование фактам, строгое наблюдение и т.д. и принятую по умолчанию всеобщую обусловленность явлений. Создание подлинно научного учения о природе человека было невозможно без полной секуляризации исследования, что оказалось недоступным для Хатчесона. («Задним числом» теоретическое обоснование необходимости секуляризации для полноценного исследования человеческой природы в форме критики бэконовских призраков человеческого познания дано в посмертно изданных Диалогах о естественной религии.)

Критика познавательной функции Разума и ее ограничение, эпатазирующе начатая в «Трактате», была продолжена описанием некогнитивных механизмов человеческой психики в учении об аффектах и вытеснением Ratio на второй план, особенно в вопросе о свободе воли.

В этике Разуму также отводится подчиненная роль, поскольку основные дистинкции морали, как у Хатчесона, даются чувством (sense, sentiment).

Минимизация значения разума в возникновении государственных институтов, политической деятельности и вообще человеческой истории, продемонстрированное в учении о политике и «Истории Англии», завершается всесторонней критикой рационалистического антропоморфизма, особенно ярко представленного в «Диалогах о естественной религии».

Основы пяти блоков наук о природе человека (Логика, Учение о страстях (аффектах), Теория вкуса и морали, Политика) в основном были заложены в Трактате о человеческой природе.

В облегченной версии Трактата — Первом исследовании — главные «изобретения» Юма сохранены и его намерения потревожить фанатиков любой ценой усилены двумя дополнительными главами: «О чудесах» и «О провидении и будущей жизни», а довольно абстрактные рассуждения на метафизические темы заменены сконцентрированным и живым изложением той же проблематики в главе «Об академической и скептической философии».

Некоторые изменения в учении о вкусе и морали касаются усиления влияния нормативной эстетики классицизма в оценках произведений искусства (оценка Шекспира в Приложении к «Истории Англии») и сближением с хатчесоновским инстинктивизмом во «Втором исследовании о морали». Это означает, что Юм возвращает моральному чувству антицендентный характер, свойственный хатчесоновской версии теории морального чувства (ср. 40, 64). Соответственно происходит умаление опера-

тивного значения роли симпатии в формировании этических оценок и мотивации моральных действий. Теперь ему, видимо, представляется, что такой подход более естественно оправдывает экстраполяцию данных интроспекции о «Я» на «Мы».

Юмовский запрет на дедукцию суждений о должновании из суждений о сущем не всегда соблюдается им самим. Считая общественный договор философской фикцией, а естественное состояние поэтической фантазией, Юм утверждает искусственное происхождение справедливости из общественной потребности в стабильности собственности и выдвигает своеобразный категорический императив, в котором предписывается должное поведение субъекту под угрозой деструкции общественного порядка при несоблюдении предписываемых норм. Не менее характерен его завет — философствуйте сколько угодно, но и в своем философствовании оставайтесь человеком, который может быть истолкован в том смысле, что его исследование природы человека, человеческой истории, может быть неожиданно для философа, привело к нарушению им же установленного запрета дедукции должного из сущего. Сущность феноменального мира человека скрывает в себе императив, хотя и не выводимый из наличного бытия, быть человеческим, и это подразумевает некий образ человека, достойного этого звания. Но этот красноречивый экзистенциальный императив молчаливо признает, что самокритика теории нашего пучкообразного *Я* остается в силе, а *неопределенный принцип, связующий личность в целостность, оказывается свободой*. Свобода независимого выбора или отказа от человеческой сущности и означает принципиальную непредсказуемость и неопределенность исторических судеб конкретных людей, но оставляет возможность вероятностного подхода в научных исследованиях и оценках макросоциального процесса, что и было опробовано близкими друзьями и соотечественниками Д.Юма А.Смитом и А.Фергюсоном еще при его жизни.

Последнее крупное произведение Юма «История Англии» носит прикладной характер. Это возвращение на землю из глубинного погружения в метафизику человеческого духа и описание его земного бытия без помощи христианского провиденциализма и всяких претензий на исчерпывающее объяснение, и тем более на предсказание дальнейших перспектив человечества. Этим шотландский философ отличается от преисполненных футурологического оптимизма адептов века Просвещения. Юм не ожидал скорейшего искоренения невежества и политических предрассудков, так же как и религиозных суеверий, о чем он иронически поведал А.Смиту незадолго до своей кончины.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем некоторые итоги проделанного исследования учения о природе человека и политических теорий философов Шотландии Ф.Хатчесона и Д.Юма. В их творчестве нашли свое теоретическое выражение глубокие социальные и культурные преобразования в их стране. Опираясь на опыт осмысления Английской революции в трудах ее современников Гоббса, Локка и разработки философов послереволюционного периода Шефтсбери, Мандевиля, Беркли и др., шотландские мыслители сумели по-своему воспринять и переосмыслить традиционные проблемы метафизики, теории познания, этики, эстетики и т.п. Усилив в своих учениях значение субъективного фактора в философской антропологии, развив систему моральной философии, сентиментализм, наполнив теорию непосредственным экзистенциальным переживанием, Хатчесон создал позитивную платформу для радикальных новаций Юма в области гносеологии и этики, истории и политики и своим непоследовательным натурализмом утвердил Юма в необходимости избавиться не только от теистических и деистических способов обоснования метаэтики, но проведя полномасштабную секуляризацию наук о природе человека, обосновать гносеологически самодостаточный феноменальный мир человеческой личности, мир не когнитивный, а ценностный, в котором ведущую роль играют чувства, аффекты, вера, основанная на привычке, а разуму оставлены в удел математические науки и поиски средств для осуществления целей, заданных чувственными желаниями и аффектами.

Скажем несколько слов о преемниках Хатчесона и Юма, о их влиянии на последующее развитие философской и общественной мысли в рамках века Просвещения, что должно стать целью дальнейшего исследования. Млад-

шие современники Хатчесона и Юма – А.Смит (276) и А.Фергюсон в основном приняли теорию морального чувства. Они же двинули дальше социальную и политическую науку на основе политологических разработок и идей Ф.Хатчесона и Д.Юма.

Сентиментализм вылился в эстетическую теорию у Г.Хоума (см. 121).

Скептическая теория познания Юма и его методология вызвали ответную реакцию со стороны Т.Рида, главы шотландской школы философии здравого смысла (231), который в своей системе использовал принцип действия внутренних чувств, приписав его суждениям здравого смысла.

Юмовский подход к проблеме причинности, необходимости и свободы пробудил от догматической дремоты И.Канта. О Хатчесоне и Юме он говорил, как о философах, опыты которых хотя и незакончены, при всех недостатках «тем не менее всего больше преуспели в раскрытии основ всякой нравственности...» (66, 286).

Противопоставление живого и непосредственного Sensus абстрактному и холодному Ratio создало альтернативу рационалистическому Просвещению и получило отражение в литературе, живописи и других искусствах, а также в «философии чувства и веры» в Германии.

Проведенное исследование, думается, позволяет оценивать шотландскую философию как самостоятельное направление в истории британской мысли века Просвещения. Детальное и систематическое изучение творчества оригинальных мыслителей Шотландии остается актуальной исследовательской задачей отечественной историко-философской науки.

Литература

1. *Абрамов М.А.* Век «здравомыслия (Англия в ХУШ веке)». Депонировано в ИНИОН АН СССР. Новая сов. сер. 3 1974.
2. *Абрамов М.А.* Реферат книги Д.Ноксона «Философское развитие Юма» // РЖ. 1975. Лит. по философии №1.
3. *Абрамов М.А.* «Здравый смысл» в английской буржуазной философии // История философии и современность. М., 1976. Вып. 1.
4. *Абрамов М.А.* Бэкон в советской историко-философской литературе // Филос. науки. 1979. № 1.
5. *Абрамов М.А.* О шотландской философии XVIII века // Филос. науки. 1981. № 1.
6. *Абрамов М.А.* Некоторые вопросы изучения античной философии в историко-философской литературе Англии XVII-XVIII вв. // Античная философия в интерпретации буржуазных философов. М., 1983.
7. *Абрамов М.А.* Юм и Кант. // Философия Канта. Современные исследования и дискуссии. М., 1983.
8. *Абрамов М.А.* Разработка проблем этики в философии шотландского просвещения // Общественная мысль: исслед. и публ. Вып. I. М., 1990.
9. *Абрамов М.А.* Ф.Хатчесон, Д.Юм и кальвинизм о свободе воли // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. IV. М., 1993.
10. *Абрамов М.А.* Догмы и поиск. М., 1994.
11. *Абрамов М.А.* Проблема свободы и свобод в Британской философии века Просвещения // Социальная философия и философская антропология. М., 1995.
12. *Абрамов М.А.* Послесловие к книге О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли // Общественная мысль. Исследования и публикации. Вып. IV/ М., 1993.
13. *Абрамов М.А.* Секрет философа Давида Юма, эсквайра. Предисловие к изданию // *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Т. 1-2.; 3 т.: Малые произведения. М., 1995-1996.
14. *Абрамов М.А.* Неопределенность свободы // Вопросы философии. 1996. № 10.
15. *Абрамов М.А.* Статьи в философской энциклопедии. «Война всех против всех» «Ральф Кедворт»; «Френсис Хатчесон»; «Система моральной философии»; «Эдвард Герберт Черберийский»; «Давид Юм»; «Трактат о человеческой природе»; «Антони Шефтсбери»; «Характеры людей, нравов, мнений и эпох»; «Кембриджские платоники»; «Шотландское просвещение»: «Просвещение в Англии» (в печати).

16. *Абрашнев М.М.* Проблема обыденного здравого смысла, «наивного реализма» в исследованиях домарксистской философии. Горький, 1971.
17. Августин Блаженный. Против академиков. М., 1999.
18. Английская буржуазная революция XVII века в современной зарубежной историографии // Реферативный сборник. М., 1978. Ч. 1-2.
19. Английские деисты XVII и XVIII столетий. Записки Императорского Новороссийского университета. Одесса, 1868.
20. Английские материалисты XVIII в. В 3 т. М., 1967-1968.
21. Английское свободомыслие: Д.Локк, Д.Толанд, А. Коллинз. М., 1981.
22. *Апресян Р.Г.* Учение о благожелательности в этике Френсиса Хатчесона // Вестник Моск. гос. ун-та. 1979. № 3.
23. *Апресян Р.Г.* Шефтсбери о моральном чувстве // Филос. науки. 1979. № 6.
24. *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. М., 1975-1984.
25. *Асмус В.Ф.* Избранные философские труды. Т. 1-2. М., 1969.
26. *Барг М.А., Авдеева К.Д.* От Макиавелли до Юма. Становление историзма. М., 1998.
27. *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968.
28. *Беркли Д.* Сочинения. М., 1978.
29. *Беркли Д.* Алкифрон или Мелкий философ. СПб., 1996.
30. *Бернал Д.Д.* Наука в истории общества. М., 1956.
31. *Богомолов А.С.* Критика субъективного идеализма философии Д.Беркли. М., 1959.
32. *Богомолова А.Г.* Д.Юм о месте разума и чувств в морали // Мораль, общество, личность. М., 1979.
33. Болингброк Генри Сент-Джон. Письма об изучении и пользе Истории. М., 1978.
34. *Бокль Г.* История цивилизации в Англии. СПб., 1895.
35. Бозций Утешение философией» и другие трактаты. М., 1980.
36. *Быховский Б.Э.* Беркли. М., 1970.
37. *Бэкон Ф.* Сочинение: В 2 т. М., 1978.
38. *Бэкон Ф.* История правления короля Генриха VII. М., 1990.
39. *Вальденберг В.* Закон и право в философии Гоббса. СПб., 1900.
40. *Васильев В.В.* Учение о душе в метафизике XVIII века. Барнаул, 2000.
41. Васильев С. Теоретическая философия Давида Юма. б.м., 1922.
42. *Виноградов Н.Д.* Философия Давида Юма. Ч. 1. М., 1905; Ч. 2. М., 1911.
43. *Гассенди П.* Сочинения: В 2 т. М., 1966.
44. *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. М., 1929-1959.

45. *Гиббинс Г.* Английские реформаторы. М., 1896.
46. *Гоббс Т.* Сочинения в двух томах. М., 1989.
47. *Гоббс Т.* Избранные произведения. М., 1964.
48. *Голосов В.Ф.* Очерки по истории английского материализма. Красноярск, 1958.
49. *Городенский Н.Г.* Poleмика Локка против теории прирожденности и его собственное воззрение по вопросу о происхождении знания. Сергиев Посад, 1898.
50. *Гроций Г.* О праве войны и мира. Репринт с изд. 1956 г. М., 1994.
51. *Грязнов А.Ф.* Философия шотландской школы. М., 1979.
52. *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М., 1987.
53. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. М., 1994.
54. *Елистратова А.А.* Английский роман эпохи Просвещения. М., 1966.
55. *Жучков В.А.* Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). М., 1996.
56. *Жердецкая Э.В.* Этика Юма и ее современное значение // Человек, общество, этика. М., 1990.
57. *Заиченко Г.А.* Джон Локк. М., 1990.
58. *Зверева Г.И.* История Шотландии. М., 1987.
59. *Игнатович В.В.* История английских университетов. СПб., 1861.
60. Из истории английской эстетической мысли XVIII века. М., 1982.
61. *Иодль Ф.* Давид Юм, его жизнь и философия. М., 1901.
62. История философии. М., 1941-1943.
63. История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 2. М., 1996.
64. История философии: В 6 т. 1957-1961.
65. *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. Т. 1-2. М., 1997-1998.
66. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963-1966.
67. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.
68. *Карасевич П.* Бэкон Веруламский как моралист и политик. (Отг. Из «Русского вестника» Т. СХII. № 7, № 8).
69. *Киссель М.А.* Судьба старой дилеммы. Рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века. М., 1974.
70. *Колесников Б.И.* Традиции и новаторство в шотландской поэзии XIV-XVIII веков. М., 1970.
71. *Крушанов А.* Атлас истории западноевропейской философии. М., 1997.
72. *Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф.* Западно- европейская философия XVIII века. М., 1986.
73. *Кузнецов К.А.* Английская палата общин при Тюдорах и Стюартах. Одесса, 1915.

74. *Лейбниц*. Сочинения: В 4 т. М., 1982-1989.
75. *Лекки В.Э.Г.* История возникновения и влияния рационализма в Европе. СПб., 1871.
76. *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений.
77. *Левиафан или о сущности, форме и власти государства*. Соч. Т. Гоббса Мальмесберийского. СПб., 1868.
78. *Локк Д.* Сочинения в трех томах. М., 1985-1988.
79. *Лоренцо Валла*. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989.
80. *Льюис Д.* История философии. СПб., 1892.
81. *Маковельский А.О.* Этико-политическая система Гоббса. Казань, 1912.
82. *Мальбраниш Н.* Разыскание истины. Санкт-Петербург, 1903-1906.
83. *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. М., 1974.
84. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2 изд. М., 1957-1981.
85. *Мееровский Б.В.* Английские моралисты XVIII века о природе человека (А.Шефтсбери, Ф.Хатчесон, Б.Мандевиль) // История философии и культура. М., 1975.
86. *Мееровский Б.В.* Гоббс. М., 1975.
87. *Механика и цивилизация XVII-XIX веках*. М., 1979.
88. *Милль Д.С.* О свободе. В: *Общественная мысль: исследования и публикации // О свободе*. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995.
89. *Мистическое богословие*. Киев, 1991.
90. *Михаленко Ю.П.* Ф.Бэкон и его учение. М., 1975.
91. *Михаленко Ю.П.* Философия Д.Юма — теоретическая основа английского позитивизма XX века. М., 1963.
92. *Мур Д.Э.* Принципы этики. М., 1984.
93. *Нарский И.С.* Философия Давида Юма. М., 1967.
94. *Нарский И.С.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.
95. *Наука к познанию роскоши, сочиненная на англ. языке г. проф. Давидом Гюмом, а с оригинала французского перевел студ. Федор Левченков*. СПб., 1776.
96. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М., 1989.
97. *Ньютон И.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М., 1954.
98. *О воспитании детей господина Локка*. Пер. с фр. на российский язык В.Поповского. Ч. 1-2. М., 1759. 2 изд. 1788.
99. *Ойзерман Т.И.* Философия как история философии. СПб., 1999.

100. *Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1994.
101. *Поуп А.* Поэмы. М., Художественная литература. 1988.
102. *Рассел Б.* История западной философии. Новосибирск, 1997.
103. *Роговин С.М.* Деизм и Давид Юм. Анализ диалогов об естественной религии. М., 1908.
104. *Свифт Д.* Путешествия Гулливера. Изд-во Всемирная литература.
105. *Смирнов А.* Философия Беркли. Варшава, 1873.
106. *Смирнов А.* Из истории английской этики. т. I. Английские моралисты XVII в. // Реформы моральных наук и основы научной этики в Англии. Казань, 1880.
107. *Смит А.* Теория нравственных чувств. СПб., 1868, 1895. М., 1997.
108. Современный либерализм. М., 1998.
109. Сокращенная философия Ф.Бэкона. Пер. с фр. В.Тредиаковского. Т. I. СПб., 1760.
110. Социальная философия и философская антропология. М., 1995.
111. *Субботин А.Л.* Френсис Бэкон. М., 1974.
112. *Субботин А.Л.* Бернард Мандевиль. М., 1986.
113. *Треvelyан Дж.М.* Социальная история Англии. М., 1959.
114. *Фергюсон А.* Начальные основания нравственной философии. М., 1804.
115. *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. СПб., 1817.
116. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
117. Философская энциклопедия в пяти томах. М., 1960-1970.
118. *Фишер Куно.* Реальная философия и ее век. Франциск Бакон СПб., 1870. Изд. 2-е.
119. *Фомы Гобезия* начальные основы философии и гражданства. Пер. с латыни. СПб.-М., 1776.
120. *Френсис Хатчесон, Давид Юм, Адам Смит.* Эстетика. 1973.
121. *Хоум Г.* Основания критики. М., 1977.
122. *Цертели С.* Понятие «симпатии» в философии Юма // Вопросы философии и психологии. М., 1914. № 121.
123. *Цицерон М.Т.* О старости, о дружбе, об обязанностях. М., 1975.
124. *Цицерон М.Т.* Философские трактаты. М., 1985.
125. *Ческис Л.А.* Т.Гоббс – родоначальник современного материализма. М., 1924.
126. *Чичерин Б.Н.* История политических учений. Ч. 2. М., 1872; Ч. 3. 1874.
127. Чтения в обществе любителей духовного просвещения. Из истории религиозных сект. М., 1877-1878.

128. *Шарифжанов И.И.* Современная английская историография буржуазной революции XVII в. Основные идейно-методологические тенденции и направления. М., 1982.
129. *Шефтсбери А.* Эстетические опыты. М., 1975.
130. *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. М., 1966.
131. *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. М., 1996.
132. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Т. 1-2. М., 1995.
133. *Юм Д.* Малые произведения. М., 1996.
134. *Юм Д.* О населенности древних народов, каковую она является из писаний историков, мудрецов и стихотворцев тех времен Гюма. Преложил с английского с некоторыми примечаниями Николай Муравьев, статский советник и кавалер, почетный член Императорского Московского университета. СПб., 1806.
135. *Юм Д.* Опыты. Иеремия Бентам. Принципы законодательства. О влиянии условий времени и места на законодательства. Руководство по политической экономии. Пер. М.О.Гершензона. М., 1896.
136. *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. М., 1995.
137. *Юм Д.* Исследование о человеческом уме /Пер. Церетели. Пг., 1916.
138. *Ям К.Е.* Формирование научной критики религии во французском просвещении. Барнаул, 1972.
139. *Anderson R.F.* Hume's First Principles / Lincoln. Univ. Nebraska press.
140. *Ardal P.S.* Passion and Value in Hume's Treatise. Edinburgh Univ. Press., 1966.
141. Arizona Hume Symposium Dodrect-Boston, 1978.
142. *Ayer A.J.* Hume. Oxford, 1980.
143. *Basson A.H.* David Hume Ping. Book, 1958.
144. *Bax E.B.* Handbook in History of Philisophy for Students. L., 1904.
145. Berlin I Hume and the Sources of German Anti-Rationalism. In G.P. Morice (ed.) David Hume: Bicentary Papers Edinburgh U.P. 1977.
146. *Berry C.J.* Hume, Hegel and Human Nature. The Hague. 1982.
147. *Bertman M.A.* Hobbes: The Natural and the Artificated Good. Bern etc. Lang. 1981.
148. *Blackstone W.T.* Hutcheson's Moral Sense Theory. In: Methodos. Vol. XI. № 43-44.
149. *Bobbio N.* Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition (Transl. By Gobett D). Chicago; L. Univ. Of Chicago press. 1993.
150. *Bongue L.* David Hume Prophet of Counter-revolution. Oxford, 1965.
151. Boswell in Extremes 1776-1778 / ed. By W.C.Weis, F.A.Bottle N.Y., 1970.
152. *Bowle J.* Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century constitutionalism. N.Y., 1969.

153. *Braudy L.* Narrative Form in History and Fiction. Hume, Filding & Gibbon Princeton N.J. 1970.
154. *Bricke J.* Hume's Philosophy of Mind. Princeton (New York). 1980.
155. *British Moralists 1650-1800, Vol. 1* (ed. Raphael D.D.) Oxford Clar.Press, 1968.
156. *Broiles L.D.* The Moral Philosophy of David Hume. The Hague 1964.
157. *Brook G.P., Aalto S.K.* The Rise and Fall of Moral Algebra: Hutcheson and the Matematization of Psychology (Journal of History of the Behavioral Science. Brandon, 1981. Vol. 17. №3.
158. *Brownsey P.F.* Hume and the Social Contract, Philosophical Quarterly, XXVIII, 1978.
159. *Brunins T.* David Hume on Criticism. Inaug. Diss. Stockholm 1952.
160. *Bryson G.* Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteen Century Princeton, New Jersey Princeton University press 1945.
161. *Burton J.H.* The Life and Correspondence of David Hume 2 v. L., 1846.
162. *Campbell R.H.* and *Scinner A.H.* eds., The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment., Edinburgh. 1982.
163. *Capaldi N.* David Hume, the Newtonian Philosopher. Boston, 1975.
164. *Chadha Satish C.* Working of Hume in Kant. Chandigarh, 1968.
165. *Chitnis A.C.* The Scottish Enlightenment: a Social History L., Groom helm, 1976.
166. *Conniff J.* Hume's Political Methodology: A Reconsideration of «that Politics May be Reduced to a Science», Review of Politics, XXXVIII (1976), 88-108.
167. *Copleston F.* A History of Philosophy. L., 1959. Vol. V.
168. *Crescenzo G.* De Francis Hutcheson e il Suo Tempo Torino. Tayler, 1968.
169. *Cudworth R.* The True Intellectual System of Universum. L., 1820. Vol. 1.
170. Cumberland Richard De Legibus Naturae... L., 1672.
171. *Daiches D.* The Paradox of Scottish Culture. The Eighteenth Centure Experience. L., 1964.
172. *Damrosch J.* Fiction of Reality in the Age of Hume and Johnson. Madison (Wis.) 1989.
173. David Hume: Bicentary Papers. Ed. By G.P. Morice. Edinbourgh. 1977.
174. David Hume: Many-sided Genius. Univ. Oklahome Press. 1976.
175. David Hume and the Eighteenth Century British Thought. An Annotated Catalogue. Tokyo, 1986.
176. David Hume: A Symposium (ed. By D.F. Pears). L., 1963.
177. *Dees R.H.* Hume on Characters of Virtue // J. Of History of Philosophy – Claremont, 1997. Vol. 35. № 1.
178. *Defoe D.* A Tour through the Whole Island of Great Britain. Penguin English Library 1971 (reprint 1978).

179. *Dunn J.* The Political Thought of J.Locke. An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government. L., Cambridge Univ. Press. 1969.

180. *Edwards J.* Freedom of Will. New Haven. 1957.

181. *Eisenach E.J.* Two World of Liberalism: Religion & Politics in Hobbes, Locke and Mill. Chicago, L. Univ. Of Chicago. 1981.

182. *Elosequi M.* Hume on Phenomenological Discovery of the Self // Manifestations of Reason: Life, Historicity, Culture. Reason, Life, Culture. Dordrecht ets., 1993. Pt 2.

183. *Flage D.E.* David Hume's Theory of Mind. L., 1990.

184. *Flew A.* David Hume: Philosopher of Moral Science. Oxford – N.Y., 1986.

185. *Forbes D.* Hume's Philosophical Politics. Cambridge, 1975.

186. *Fowler T.* Shaftesbury and Hutcheson. L., 1900.

187. *Frankena W.* Hutcheson's Moral Sense Theory. Journal of History Ideas. 1955. XVI. № 3.

188. *Franklin B.* A Dissertation on Liberty and Necessity. Pleasure and Pain In: The American Age of Reason. M., 1977.

189. *Gauthier D.P.* The Logic of Leviathan. The moral and political Theory of Th.Hobbes. Oxford. Clar. Press. 1969.

190. *Glathe A.B.* Hume's Theory of the Passion and the morals. A study of book 2 and 3 of the Treatise Berkley-Los Angeles 1950.

191. *Goldman A.H.* Moral Knowledge. L., N.Y. Rutledge, 1988.

192. *Goldsmith M.M.* Hobbes's Science of Politics N.Y.–L., 1966.

193. *Goldsmith M.M.* Regulating Anew the Moral and Political Sentiments of Mankind. Bernard Mandeville and Scottish Enlightenment J. Of the History of Ideas. Philadelphia, 1988. Vol. 49. № 4.

194. *Graham H.C.* Social Life of Scotland in the Eighteenth Century. L. Black. 2-th ed Reprint.

195. *Grave S.A.* The Scottish Philosophy of Common Sense. Oxford, 1960.

196. *Greene R.A.* Instinct on Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense // J. Of the History of Ideas. Philadelphia, 1997. Vol. 58. № 2.

197. *Greig J.X.T.* The Letters of David Hume. Oxford. Vol. 1-2. 1932.

198. *Hall R.* Fifty Years of Hume Scholarship. A Bibliographical Guide. Edinburgh. U.P. 1978.

199. *Hamilton H.* An Economic History of Scotland in the Eighteenth Centure. Oxford. Clarendon Press. 1963.

200. *Harrison J.* Hume's Theory of Justice. Oxford. Clarendon press, 1981.

201. *Hayek F.* The Legal and Political Philosophy of David Hume' in V.C. Chappell (ed.), Hume: A Collection of Critical Essays L. Macmillan, 1968.

202. *Heinemann F.H.* Hume D. The Man and His Science of Man. Paris Hermann. 1940.

203. *Hendel C.W.H.* Studies in the Philosophy of David Hume. N.Y., 1963 (1925).
204. Herbert Edward of Cherbury. *De Veritate* ets Bristol. 1937.
205. *Horne T.A.* The Social Thought of Bernard Mandeville L. Macmillan, 1978.
206. *Horne Th.* A Moral and Economic of Improvement: Francis Hutcheson on Property. History of Political Thought. Exeter, 1986. Vol. 7. № 1.
207. *Humber J.M.* Hume's Invisible Self // Amer. Catholic philos. Quart. Wash., 1995. Vol. 69. № 3.
208. Hume and Enlightenment. W.B. Todd. (ed.) Edinburgh. 1974.
209. *Hume D.* Essays Moral, Political and Literature. L., 1875.
210. *Hume D.* The History of England I-VI. L., 1841.
211. Hume: A Re-evaluation, N.Y. Fordham Univ. Press, 1976.
212. *Hutcheson F.* An Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony, Design The Hague Nijhoff. 1973.
213. *Hutcheson F.* A System of Moral Philosophy. N.Y., 1968. Reprint Glasgow, R. And A. Foulis, 1755.
214. *Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of Passion and Affection N.Y., 1971.
215. *Hutcheson F.* Illustration of the Moral Sense. Cambridge (Mass.) 1971.
216. *Hutcheson F.A.* Short Introduction to Moral Philosophy, in Three Books, containing the Elements of Ethics and the Law of Natures Glasgow 1747.
217. *Huxley T.* Hume. L., 1886.
218. *Jeffner A.* Butler and Hume on Religion. Comparative Analysis. Stockholm, 1966.
219. *Jenkins John J.* Hume's Account of Sympathy – Some Difficulties. In Philosophers of the Scottish Enlightenment. Edinburgh 1984.
220. *Jensen T.E.* A Bibliography of D.Hume and Scottish Philosophy from Hutcheson to Lord Balfour. L., 1938.
221. *Jones P.* Another Look at Hume's View of Aesthetic and Moral Judgment. The Philosophical Quarterly. Vol. 20. № 78. Jn. 1970.
222. *Jones P.* Hume's Sentiments: Theirs Ciceronian and French Context. Edinburgh, Edinburg univ. Press, 1982.
223. *Ju Sh.* The Unsolvability of Hume's Problem and Local Justification of Induction. // Epistemologia. Genova, 1993. A. 16. № 1 P. 77-96.
224. Kemp Smith, Norman Philosophy of David Hume: A Critical of Its Origins and Central Doctrines. L., 1949.
225. *Khamara E.J.* Hume Versus Clarke on the Cosmological Argument (Philos. Quarterly St.Andrews, 1992. Vol. 42. № 166.
226. *Kivi P.* The Seventh Sense. A Study of F. Hutcheson's Aesthetic and Its Influences in 18 Century Britain. N.Y., 1976.

227. Klibansky, Mossner E.C. (eds) *New Letters of David Hume*. Oxford, 1954.
228. *Korsmeyer C.W.* Relativism and Hutcheson's Aesthetic Theory *Journal of History of Ideas*. 1975. Vol. XXXVI. № 2.
229. *Kuypers M.S.* Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's empirism. N.Y., 1966 (1930).
230. *Kydd R.M.* Reason and Conduct in Hume's Treatise. N.Y., 1964 (1946).
231. *Laird J.* Hume's Philosophy of Human Nature. L., 1932.
232. *Latimer J.P.* Immediate Perception as Held by Reid and Hamilton Considered as Refutation of scepticism of Hume. Leipzig, 1880.
233. *Laurie H.* The History of Scottish Philosophy and its National Development. Glasgow, 1902.
234. *Lecky W.H.* A History of England in Eighteenth Century. L., 1878-1904.
235. *Leiden W.* Von. Hobbes and Locke: the Politics of Freedom and Obligation. N.Y., St. Martin's press, 1982.
236. *Levine M.P.* Hume and Problem of Miracles. A Solution. Dodrecht, 1989.
237. *Locke J.* Reasonableness of Christianity. L., 1936.
238. *Lucy W.* An Answer to ms Hobbes's his Leviathan... L., 1673.
239. MacCosh J. The Scottish Philosophy. L. 1875.
240. MaccCosh J. Encyclopædia Britannica. L., 1946. Vol. XIV. P. 554.
241. *Mackie J.L.* Hume's Moral Theory. L., 1980.
242. *Macnabb D.G.C.* David Hume, his Theory of Knowledge and Morality. Hamdea (Cf) 1966. (1951).
243. *Mannheim K.* Conservative Thought in K.Mannheim, Essays on Sociology and Social Psychology. L., 1953.
244. Methodological Heritage of Newton. Oxford. Eds by R.E. Butts ets. Blackwell. 1970.
245. *Miller D.* Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought. Oxford, Clarendon Press, 1981.
246. *Mintz S.J.* The Hunting of Leviathan. Seventeenth century Reaction to the Materialism and Moral Philisophy of Thomas Hobbes. Cambridge Univ. Press. 1962.
247. *Mossner E.C.* The Life of David Hume. Oxford. Clarendon press. 1970 (1954).
248. *Norton D.F.* David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphisician. Princeton, 1982.
249. *Norton D.F.* Hutcheson's Moral Realism (Journal of History of Philosophy (Claremont), 1985. Vol. 23. № 3.
250. *Noxon J.* Hume's Philosophical Development. A Study of his Method. Oxford, Clarendon Press. 1973.
251. *Passmore J.A.* Ralph Cudworth. Interpretation. Camb., 1951.

252. *Passmore J.A.* Hume's Intention. Camb., 1952.
253. *Philosophers of Scottish Enlightenment.* Edinburgh, 1984.
254. *Raphael D.D.* Moral Sense. L., 1947.
255. *Raphael D.D.* Adam Smith and Infection of David Hume's Society. J. of History Ideas. Vol. XXX. № 4. 1969.
256. *Raphael D.D.* Physics and Ethics: The Influence of Newton on Moral Philosophy. L., 1975.
257. *Robinson D.S.* (ed.) The Scottish Philosophy. A Compendium. N.Y., 1961.
258. *Rowe W.L.* Causality and free Will in Controversy between Collins and Clarke. J. of History of Philosophy 1987. Vol. 25. № 1.
259. *Price K.B.* 'Does Hume's Theory of Knowledge Determine his Ethical Theory? J. of Philosophy' XL (1950), 425-34.
260. *Price A.N.* The Ironic Hume. Austin Texas, 1965.
261. *Sabine G.* Hume's Contribution to the Historical Method. Philosophical Review 1906. 15.
262. *Scotland in the Age of Improvement* Edinburgh, 1970.
263. *Scott W.* Francis Hutcheson. His Life, Teaching and Position in History Philosophy Reprint. N.Y., 1966.
264. *Seliger M.* The Liberal Politics of J.Locke N.Y. Washington, 1969.
265. *Seth A.* The Scottish Philosophy A Comparison of Scottish and German Answers to Hume. Edinburgh-London, 1885.
266. *Shaftesbury A.C.* Characteristics of Man, Manners, Opinion, Times etc. L., 1900.
267. *Sidgwick H.* History of Ethics L., 1967.
268. *Silver A.* Friendship in Commercial Society: Eighteenth-century Social Theory and Modern Sociology. (Amer J. of Sociology. Chicago, 1990. Vol. 95. № 6.
269. *Smith J.W.* Concerning Hume's Intention. Philosophical Review. Jan. Vol. LXIX. № 1.
270. *Sorley W.* A History of English Philosophy. Cambridge. 1937.
271. *Sprague E.* Francis Hutcheson and the Moral Sense. Journal of Philosophy 1954. Vol. 51. № 24.
272. *Stephen L.* English Thought in Eighteenth Century. L., 1876.
273. *Stewart J.B.* The Moral and Political Philosophy of David Hume N.Y. L., 1963.
274. *Stromberg R.N.* Religious liberalism in Eighteenth Century England. Oxford. Univ. Press. 1954.
275. *Stroud B., Hume L.* Routledge and Kegan Paul, 1977.
276. *Taylor W.L.* F.Hutcheson and D.Hume as Predecessors of A.Smith. Durham (N.Carolina) 1965.

277. *Taggart E.* Locke's Writtings and Philosophy Historically Considered and Vindicated from Charge of Contributing to the Scepticism of Hume. L., 1855.

278. Thomas Hobbes and Political Theory (Ed. By Diets M.G. – Lawrence: Univ. Press of Kansas, 1990.

279. Trevor-Roper, Hugh R. Hume as a Historian. D.Hume A Symposium L., 1963.

280. *Trigge R.* Ideas of Human Nature: An Historical Introduction. Oxford; N.Y. Blackwell, 1988.

281. *Twayman S.* Reason and Conduct in Hume and his Predecessors. The Hague. Nijhoff. 1974.

282. *Warrendel H.* The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation. Oxford. Clarendon Press. 1957.

283. *Wertz S.K.* Hume, History and Human Nature. J. the History of Ideas 1975. № 16.

284. *Wexler V.G.* David Hume and his History of England. Philadelphia, 1979.

285. *Wilbanks J.* Hume's Theory of Imagination. The Hague. Nijhoff. 1968.

286. *Wincler K.R.* Hutcheson's Alleged Realism (Journal of History Philosophy (Claremont), 1985. Vol. 23. № 2.

287. *Woolhouse R.S.* The Empirists. Oxford – N.Y., 1988.

Примечания

- 1 Ссылки на библиографию обозначаются: порядковый номер – арабской цифрой, том – римскими цифрами, в ссылках на несколько книг их номера отделяются точкой с запятой, арабский номер страницы отделяется запятой.
- 2 Порядок представления способности нами изменен. У Герберта внутреннее познание стоит на втором месте. У Локка, Хатчесона и Юма рефлексия хронологически следует за внешними чувствами.
- 3 Разыскание. Термин древних скептиков.
- 4 См., например, Письмо П.Гассенди (43.I).
- 5 Английское выражение *natural law* часто означает естественное право.
- 6 Фонд лекций в защиту христианства, учрежденный химиком и физиком преподобным Р.Бойлем (1627-1691).
- 7 Заметим, что теория Уолластона была подвергнута критике Б.Франклином в диссертации о свободе и необходимости, опубликованной в Лондоне в 1725 г. См.: 187.
- 8 В этом Хатчесон находит себе союзника в лице архиепископа У.Кинга (1650-1691), который в книге «О начале зла» (1702) не противопоставлял свободу выбора – инстинкту.
- 9 См.: *Данте Алигьери*. Божественная комедия Ад. Песнь 4.
- 10 Новое григорианское летоисчисление введено в Великобритании в 1751 г. Возможно, этим объясняется двойственность даты смерти философа-моралиста во время плавания из Глазго в Дублин в дни Рождественских праздников.
- 11 Хатчесон имеет в виду Н.Мальбранша.
- 12 В этот атлас человеческой духовной конституции впоследствии были внесены некоторые изменения. Приведем окончательный вариант устройства человеческой природы, данный в «Короткой интродукции в моральную философию» (215).
А. ТЕЛО (предмет анатомии и физиологии). Не рассматривается.
В. ДУША.
I. РАЗУМЕНИЕ (*Understanding*) – объединяет все созерцательные способности познания.
Чувства (*Senses*) включают каждую способность души, посредством которой возникают некоторые чувствования, идеи или восприятия, когда представлены объекты.
(1) Простые или первичные чувства, не предполагающие каких-либо предшествующих идей; (а) внешние чувства, зависящие от определенных органов тела, которые вызывают ощущения

или понятия в душе, когда производится впечатление на тело; (в) внутренние чувства, называемые также осознанием или рефлексией.

(2) Рефлекторные или последующие (вторичные) чувства, посредством которых некоторые новые формы или перцепции, полученные из других первоначально наблюдаемых нашими внешними или внутренними чувствами, а некоторые из созерцания удач других или событий, раскрываемых нашим разумом или свидетельствами других лиц. Эти созерцательные чувства приносят субъекту особо утонченные удовольствия или удовлетворение и неудовольствие или неодобрение.

(а). Эстетическая оценка; (в). Наслаждение открытием истины; (с). Симпатия или дружеское чувство; (д). Желание действовать; (е). Совесть или моральное чувство – посредством которого мы раскрываем все, что есть изящное, приличное (пристойное), прекрасное и почетное в склонностях души, нашем образе жизни, наших словах и действиях. То, что одобряется этим чувством, мы считаем правильным, прекрасным и называем добродетелью, то, что осуждает – пороком. Это чувство морального добра и зла имплантировано природой всем людям всех стран и эпох; (ф). Чувство чести и стыда – основано на моральном чувстве, но отличается от него и от всех других чувств. Действует, когда мы сознаем одобрение или неодобрение наших друзей; (г). Чувство юмора (смешного, комического) – очень важное чувство для утончения манер человечества и исправления ошибок.

II. ВОЛЯ, содержащая все наши желания добиться счастья и избежать несчастья.

1. Спокойные и стабильные желания добра для себя, боязнь зла, радость от получения добра, печаль при потере добра, огорчение от причиненного нам зла. Турбулентные желания или аффекты – неистовые, слепые, мощные импульсы, включая желание власти, славы или богатства.

2. Незаинтересованные желания. (1) Спокойные и постоянные желания. А. Благожелательность или добрая воля. В. Отвращение в форме сострадания, негодования. С. Радость в форме наслаждения, гордости, высокомерия. Д. Печаль в случае стыда, угрызений совести, уныния, упадка духа. (2) Турбулентные и страстные желания. Не существует названий для различения спокойных и страстных желаний этого рода.

III. Диспозиции, равно относящиеся к РАЗУМЕНИЮ и ВОЛЕ.

Предрасположение ассоциировать или соединять идеи или склонности, различающиеся по существу и непохожие, которые одновременно производят впечатления на дух. Этим ассоциациям почти всем обязана память или воспоминания о прошлых событиях и даже способность речи.

Привычки (навыки). Ибо такова природа и души и тела, что все наши силы – способности растут и совершенствуются посредством упражнений.

Желание получить что-нибудь в качестве средства овладения непосредственно желаемого объекта. Богатство – средство удовлетворения других желаний.

Способность речи и красноречия.

- ¹³ Несомненная опечатка, следует читать «Хатчесон». Странно, что при цитировании сноски в «Абстракте», в издании которого Хатчесон предлагал свою помощь, опечатка сохранилась. Порядка для заметим, что был такой теолог по имени Джон Хатчинсон (1674-1737). Он учил, что Библия содержит элементы не только истинной религии, но и всей рационалистической философии. Его последователи называли себя хатчинсонянцами. Сочинения его изданы в 12 томах в 1748 г.

¹⁴ См. ниже §4 Философия как копые Ахиллеса.

¹⁵ См. Приложение к Истории Англии (210.IV.388).

¹⁶ Тут имеется в виду Гоббс.

¹⁷ Есть свидетельство А.Фергюсона о ночной прогулке с Юмом, который, глядя на звездное небо, воскликнул, можно ли сомневаться в существовании Творца.

¹⁸ Фраза, выписанная Л.Н.Толстым из главы о Карле I «Истории Великобритании» (Англии).

Научное издание

АБРАМОВ Михаил Александрович

Шотландская философия века Просвещения

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б.Кузнецова*

Корректоры: *Ю.А.Аношина, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 11.07.2000.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 11,03. Уч.-изд. л. 15,76. Тираж 500 экз. Заказ № 026.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14