

А.В. Прокофьев

Фрэнсис Хатчесон и возможность моральной добродетели за пределами благожелательности*

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

Этика Фрэнсиса Хатчесона является важной вехой в формировании современного представления о содержании морали. В рамках этого представления моральные ценности и требования ориентируют деятелей прежде всего на благо другого человека, других людей, общества и человечества. Обязанности и добродетели, не затрагивающие интересов других людей, при этом либо вытеснены за пределы морали, либо занимают в ней маргинальную нишу. В этике Хатчесона моральное благо, моральное чувство и моральная добродетель отождествляются с благожелательными переживаниями и вытекающими из них поступками. Однако в его работах присутствуют и такие рассуждения, в которых поступки и черты характера, не ориентирующие деятеля на благо другого, все же приобретают моральное значение. В статье предпринята попытка показать, что Хатчесон не отступает от отождествления моральных феноменов и благожелательности, но при этом придерживается убеждения, что многие обязанности и добродетели, кажущиеся на первый взгляд не связанными с интересами других людей и общества, в действительности имеют такую связь. Другими словами, Хатчесон демонстрирует возможность редуцировать их к доброжелательности. Статья содержит анализ основных направлений этой редукции.

Ключевые слова: мораль, этика раннего Нового времени, добродетели и обязанности, не связанные с благом другого, Фрэнсис Хатчесон

Моральные требования, не ориентирующие деятеля на благо другого

В рамках того образа морали, который сложился в западной этической традиции в последние два столетия, моральные ценности ориентируют деятеля преимущественно на благо другого человека, других людей, общества, человечества, а не на его собственное благо. Вместе с тем в истории этической мысли и моральных убеждений длительное время это содержание выступало лишь как одна часть этических или моральных нормативных ориентиров. Наряду с ней в качестве не менее значимых рассматривались такие требования, которые разграничивают морально допустимое и недопустимое поведение в сфере

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект 18-011-00297 А «Моральная философия раннего Нового времени: ключевые характеристики, основные идеи и тенденции».

поступков, не затрагивающих напрямую интерес другого человека. Суммируя различные теоретические реконструкции этой части ценностно-нормативного содержания морали, можно выделить следующие ее элементы: а) осуждение половых отношений, не сопряженных с вредом другому человеку, но носящих гомосексуальный характер, не сопровождающихся романтической любовью или имеющих место помимо той формы брака, которая признана законной, б) **осуждение различного рода излишеств и аддиктивного поведения вне сексуальной сферы** (обжорства, пьянства, употребления наркотиков, пристрастия к азартным играм или ненужным приобретениям); в) осуждение скупости без учета ее влияния на способность деятеля к благодеянию; г) **осуждение трусости** вне зависимости от того, делает ли трусость невозможной защиту другого человека; д) осуждение лживости вне ее возможных негативных последствий для обманутых людей; е) осуждение суицида; ж) осуждение различных форм неблагочестивого поведения. Общий идейный контекст, в котором эти негативные оценки получали свое обоснование в ранней новоевропейской этике, мог быть разным. Перечисленные выше предосудительные действия могли восприниматься как потеря собственного достоинства, лишение себя возможности вести полноценную человеческую жизнь или пренебрежение правами Создателя в отношении своих творений¹.

Одной из устойчивых форм закрепления неоднородности нормативного содержания морали традиционно являлась тройственная классификация нравственных обязанностей (перед Богом, перед собой, перед другими людьми). Яркими проявлениями начавшегося уже в этике раннего Нового времени постепенного сужения пространства моральных требований были кантовская двухчастная классификация обязанностей (перед собой и перед другими) и критика кантовской концепции обязанностей перед собой Дж. С. Миллем. Именно Милль в трактате «О свободе» прямо провозгласил тождество морали и особого (исключающего причинение вреда) отношения к другому человеку. Недостатки характера и отдельные действия, касающиеся самого индивидуума, приобретают, по Миллю, моральное значение лишь в тех ситуациях, когда они одновременно затрагивают интересы кого-то еще (пример – мотовство, которое не позволяет моту содержать свою семью)². Интересным промежуточным моментом в процессе маргинализации добродетелей и обязанностей, не ориентирующих деятеля на благо другого, являлась этика Фрэнсиса Хатчесона. Задача данной статьи – реконструировать предложенные Хатчесоном способы их осмысления. В качестве основных источников будут использованы второй трактат «Исследования о происхождении наших идей красоты и добродетели» и опубликованная посмертно работа Хатчесона «Система моральной философии».

¹ Подробнее о них см.: *Heydt C. Self-Ownership and Moral Relations to Self in Early Modern Britain // History of European Ideas. 2014. Vol. 42. № 2. С. 222–242.*

² *Милль Дж.С. О свободе // О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995. С. 357–358.*

Благожелательность как основа и содержание морали

Отождествление морали со стремлением к благу другого человека («мыслящего агента», «существа, способного к добродетели») является одним из центральных теоретических убеждений Хатчесона. Оно находит выражение при обсуждении им ряда важнейших составляющих его этической системы. Первая – моральное благо, которое Хатчесон ограничивает от естественного. Он полагает, что идею морального блага проще всего выявить в ее чистоте на основе анализа оценок тех действий, которые не затрагивают интересы оценивающего их человека. Таковы действия, которые совершает кто-то другой и в отношении третьих лиц. Если какое-то из таких действий в совокупности с породившим его переживанием вызывает у выносящего оценку человека непосредственное и при этом не зависящее от его интереса или выгоды «восприятие красоты или превосходства», то это действие является морально благим. Вывод Хатчесона состоит в том, что моральное благо тождественно тем поступкам, которые «вытекают из любви, гуманности, благодарности, сострадания, заботы о благе других и восхищения их счастьем». Моральное зло, в свою очередь, является практическим выражением «ненависти, злорадства перед несчастьем других или неблагодарности»³.

То же самое нормативное содержание обсуждается Хатчесоном в связи с двумя другими элементами его этики – моральным чувством и добродетелью. В качестве «всеобщего основания нашего чувства морального блага и зла» Хатчесон рассматривает «благожелательность в отношении других, с одной стороны, и злобу или даже леность и равнодушие перед явным общественным злом – с другой»⁴. У него встречаются характеристики морального чувства, в которых оно состоит в чистом альтруизме («мы имеем в виду только благо других») или в признании деятелем равенства своего интереса и интереса любого другого человека («наша собственная личная выгода или потеря... имеет не больше значения, чем выгода или потеря третьего лица») ⁵. Добродетель также рассматривается им как производная от доброжелательности. Как гласит одна из печатных маргиналий второго трактата: «всякая добродетель благожелательна», причем слово «благожелательный» тут же определяется Хатчесоном как «вытекающий из любви к другим и заботы об их счастье»⁶. Развернутое описание добродетельного характера подтверждает эту связь: «Добродетельный характер... составляет... постоянная гуманность, или стремление к общему благу всех, на кого может распространиться наше влияние, которая постоянно побуждает нас ко всем проявлениям благодеяния, максимально используя наше благоразумие и знание интересов других»⁷.

Сосредоточенность Хатчесона на ценностях и требованиях, ориентирующих деятеля на благо другого, особенно ярко проявляется в тех фрагментах его этических сочинений, которые носят протоутилитаристский характер. Здесь мы видим связь морального добра и добродетели не просто с благожелатель-

³ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М, 1973. С. 174.

⁴ Там же. С. 167.

⁵ Там же. С. 140, 144.

⁶ Там же. С. 163.

⁷ Там же. С. 184.

ным отношением к каждому конкретному человеку, а со стремлением деятеля сформировать равнодействующую всех своих благожелательных переживаний. Моральный поступок определяется как заботой о счастье другого, так и озабоченностью общим или общественным благом. «При равных степенях счастья, которое ожидается в результате предпринятого действия, – пишет Хатчесон, – добродетель находится в прямом отношении к числу лиц, на которых распространяется это счастье... а при равном числе лиц добродетель равна количеству счастья, или естественного блага»⁸. Общественное благо у Хатчесона понимается и как благо определенного сообщества, и как благо человечества в целом. В обоих случаях он часто использует для них обозначение «система»⁹.

Две теоретические стратегии

Несмотря на абсолютное преобладание тезиса о тождестве моральных феноменов и благожелательности, в сочинениях Хатчесона есть небольшое количество фрагментов, которые создают впечатление, что он допускает существование добродетелей, не связанных с благожелательностью, и придает моральную значимость тем действиям, которые не затрагивают интересы другого человека, других людей, общества и человечества. В этом отношении характерны частое употребление им понятий «низкие», «достойные презрения» по отношению к проявлениям грубой чувственности, спорадическое упоминание «социальных добродетелей», наряду с религиозными, и, наконец, его обсуждение природы кардинальных добродетелей.

Я хотел бы подробнее обратиться к последнему пункту. В начале II раздела второго трактата Хатчесон пытается определить, что превращает практическое воплощение воздержания, мужества, благоразумия и правосудия в моральное добро. Соответственно, воздержание (умеренность) становится, по Хатчесону, морально положительным качеством личности и поведения только в том случае, если оно «свидетельствует о... послушании в отношении божества и делает нас более пригодными к служению Богу или людям или к поискам истины». Мужество достойно морального восхищения только тогда, когда его можно «с пользой применить» (в этой связи упоминаются «защита невинных», «исправление несправедливости» и «собственный интерес»). Благоразумие считается добродетелью только тогда, когда оно не «используется только для обеспечения личных интересов». «Правосудие, или соблюдение строгого равенства», должно быть направлено на общее благо, соблюдение прав и сохранение мира¹⁰.

Три первые кардинальные добродетели часто обсуждаются в этике как не имеющие обязательной связи с благом другого человека. У Хатчесона определенную независимость от благожелательности получают только две. Умеренность приобретает моральный статус в связи с послушанием и служением

⁸ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 174.

⁹ См. также о благожелательности в этике Хатчесона: Апресян П.Г. История этики Нового времени: Лекции и статьи. М., 2014. С. 93–94; Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. Cambridge, 1995. P. 215–216; Radcliffe E.S. Love and Benevolence in Hutcheson's and Hume's Theories of the Passions // British Journal for the History of Philosophy. 2004. Vol. 12. № 4. P. 635–639.

¹⁰ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 145–146.

Богу, а также с поисками истины, мужество, в числе других факторов, в связи защитой собственного интереса. Соответственно, в тексте этого фрагмента присутствуют три потенциальных основания добродетельности поступков, которые не тождественны доброжелательности: а) послушание и служение Богу, б) стремление к иным высшим ценностям (здесь – истине, но может быть и красоте), в) реализация специфических собственных интересов.

Упомянутые выше фрагменты не свидетельствуют о том, что Хатчесон использует параллельное понимание морали, разрушающее ее исключительную связь с доброжелательностью. С одной стороны, они являются проявлением инерции традиционного подхода, а с другой – их следует воспринимать в контексте свойственного Хатчесону толкования тех добродетелей и обязанностей, реализация которых не затрагивает интересы другого человека. Для выявления контуров этого толкования необходимо иметь в виду, что этическая теория, отождествляющая мораль со стремлением к благу другого, может использовать две интерпретационных стратегии по отношению к таким добродетелям и обязанностям. Первая состоит в их вытеснении за пределы морали (так Кант поступает с обязанностями перед Богом, а Милль с большинством обязанностей перед собой). Вторая стратегия состоит в их редукции к тем добродетелям и обязанностям, реализация которых затрагивает благо другого (эта стратегия использовалась С. Пуфендорфом, британскими протоутилитаристами, ее применяет и Милль к некоторым из обязанностей перед собой).

Для Хатчесона стратегия редукции является центральной. Он систематически указывает на общий социально-коммуникативный или теологический контекст, в котором обязанности перед собой или перед Богом оказываются неопознанными обязанностями перед другими людьми – отдельными индивидами или их совокупностью («обществом», «системой»). Гораздо реже Хатчесон применяет стратегию вытеснения, то есть очищения морального долга от чуждого ему содержания. Редуцировать к благожелательности ему удастся не все, что люди рассматривают в качестве обязанностей перед Богом и самим собой. И **хотя выявление подобного «остатка» не имеет у Хатчесона миллевских революционных импликаций, приведших к провозглашению либерального «принципа вреда», «применение разума в морали» приводит шотландского философа не только к реинтерпретации, но и к критике общераспространенных нравственных убеждений.** Механизм такой критики раскрывает его рассуждение о стыде по поводу безвредных поступков. В нем Хатчесон замечает, что «мы... стыдимся многого на основании каких-то путаных, не выраженных ясно мнений о моральном зле»¹¹. **В этой связи можно предположить, что критическое применение разума в отношении таких форм стыда должно включать два этапа.** На первом следует отбросить мысль о том, что стыд может быть связан с чем-то иным, кроме благожелательности в отношении разумных деятелей и их коллективов. А на втором – проверить, действительно ли какое-то конкретное его проявление имеет направленность к общему благу.

В оставшейся части статьи я планирую проанализировать, каким образом Хатчесон реализует эти две стратегии в отношении тех добродетелей и обязанностей, которые на первый взгляд коренятся в послушании и служении Богу, реализации собственного интереса, поиске истины (а равно и стремлении к красоте).

¹¹ *Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 213.

Послушание и служение Богу

Что касается добродетелей, коренящихся в послушании и служении Богу, и их редукция, и их очищение становятся возможными, поскольку Хатчесон замыкает всю систему отношений человека с Богом на проблему благожелательности. Бог выступает у него как по природе своей благожелательное существо, и право этого существа на управление миром и людьми опирается именно на его бесконечную и беспристрастную благожелательность¹². Обсуждая в концовке второго трактата проблему божественного правосудия, Хатчесон отрицает обоснование прав Бога-законодателя исключительно на основе его могущества, а значит, и собственности в отношении своих созданий. Хатчесон полагает, что ситуация, порождающая институт собственности и уважение к нему среди людей, не может быть перенесена на божество, поэтому наше отношение к прерогативам Бога не должно формироваться по аналогии с отношением к собственности другого человека¹³. Иное дело благожелательность. Хотя Бога нельзя мыслить собственником мира, его можно рассматривать как благожелательного правителя, авторитет которого опирается на два столпа.

Во-первых, на уважение к благожелательности Бога как таковой, вне зависимости от объекта ее приложения, во-вторых, на благодарность конкретного человека, порожденную проявлениями божественной благожелательности именно к нему. Хатчесон не считает тезис о благожелательности Бога априорно доказуемым, но полагает, что в его пользу убедительно свидетельствуют само устройство мира, дарование человеку морального чувства и невозможность представить себе, что могло бы обеспечить Богу свойственное ему «величайшее и самое достойное счастье», кроме беспристрастной и действенной благожелательности. Образ Бога, нарисованный Хатчесоном во втором трактате, складывается на пересечении следующих свойств Создателя: он самым эффективным и беспристрастным образом «содействует общему благу»; «все его провидение склоняется ко всеобщему счастью его созданий»; он испытывает «восторг» при виде их счастья¹⁴. Такой правитель не может вызывать у своих подданных в качестве основной эмоции чувство страха. Хатчесон, конечно, упоминает страх перед создателем среди тех чувств, в которых «может содержаться добродетель»¹⁵. Зная свое несовершенство, человек с необходимостью страшится суда могущественного и справедливого Бога. Однако это упоминание страха является однократным и не имеет никакого развития.

На этом фоне идея послушания Богу лишается своего потенциала в обосновании тех добродетелей и обязанностей, которые нейтральны по отношению к благожелательности и в чем-то противоречат ей. Бог Хатчесона не

¹² Этот образ Бога не являлся теологической новацией Хатчесона. Он был предложен в пресвитерианской теологии «Нового света», и Хатчесон познакомился с ним на лекциях одного из его создателей, профессора университета Глазго Джона Симсона (см.: *Skoczylas A. Mr. Simson's Knotty Case: Divinity, Politics, and Due Process in Early Eighteenth-century Scotland*. Montreal, 2001. P. 135–138). Еще до начала своей академической карьеры Хатчесон пытался опираться на этот образ Бога в проповеди (*Scott W.R. Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. Cambridge, 1900. P. 20–21).

¹³ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 259.

¹⁴ Там же. С. 241.

¹⁵ Там же. С. 152.

может предписать того, что не клонится к общему благу. Это открывает путь как для интерпретации религиозно-культурных требований в качестве реализующих доброжелательность (то есть для редукции), так и для использования достоверно известной благожелательности Бога в качестве критерия, с помощью которого проверяются обязанности, претендующие на выражение божественной воли (то есть для очищения). «В качестве способа решения разногласий в отношении какого-либо спорного обряда допускают следующее: исследуют, какое поведение, данное или ему противоположное, наиболее эффективно будет содействовать общему благу»¹⁶. То же самое правило применяется и к необрядовому поведению, предписанному религиозными кодексами. К примеру, **обсуждая вопрос об обязанности христианина пассивно повиноваться властям, оживленно дискутировавшийся в английском обществе на рубеже XVII–XVIII вв., Хатчесон утверждает, что простого указания на божественный источник этой обязанности и на загробные санкции за ее неисполнение недостаточно для ее обоснования. Без доказанной связи пассивного повиновения с общественным благом эта линия поведения не сможет превратиться в моральный долг**¹⁷.

В «Системе моральной философии» Хатчесон вводит специальную небольшую главу, посвященную «чувствам», «обязанностям» и «формам почитания», подобающим в отношении Бога. В ней он утверждает, что «моральная способность» не позволяет считать характер человека добродетельным не только в том случае, если у этого человека отсутствуют благожелательные чувства в отношении других людей, но и в том случае, если у него нет чувств, которые соответствуют природе Бога. При этом именно «моральная способность» отвечает за приведение в соответствие каждой разумной души божественному источнику ее существования¹⁸. По прямому утверждению Хатчесона, обязанности в отношении Бога являются «более священными», чем обязанности перед ближними. Хатчесон делит обязательные «формы почитания» Бога на внешние и внутренние. В числе внутренних оказываются обязанности не создавать ложных (очеловеченных) представлений о Боге; культивировать в себе чувства уважения, восхищения и благодарности за все естественное и моральное добро, наполняющее жизнь человека; совершая нечто, оскорбляющее Бога, чувствовать искреннюю скорбь и желание измениться; со смирением принимать все, что посылает Провидение, понимая, что оно всегда содействует «величайшему всеобщему интересу»¹⁹. Примечательно, что обязанность культивировать в себе страх перед Богом в этом списке отсутствует. Внешние формы почитания представляют собой, по Хатчесону, практическое выражение чувств, которые следует иметь в отношении Бога. Кроме имитации божественной благожелательности, здесь присутствуют представление своих переживаний другим людям для создания эффекта эмоционального заражения, молитва как средство восхваления Бога и выражения благодарности ему, исповедь в грехах, обращение к Богу как свидетелю и судье в обещаниях и клятвах²⁰. При-

¹⁶ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 165.

¹⁷ Там же. С. 166.

¹⁸ Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book I. Glasgow, 1755. P. 206.

¹⁹ Ibid. P. 210–216.

²⁰ Ibid. P. 217–218.

мечательно, что этот список внешних обязанностей не включает в себя никаких упоминаний формального, внешнего культа (даже в том в виде, в котором он присутствовал в шотландском пресвитерианстве).

Собственный интерес деятеля

Разумный контроль над импульсивными влечениями в ходе реализации деятелем собственного интереса часто выступал в этической мысли в качестве добродетели. В комментарии к четырем кардинальным добродетелям собственный интерес упоминался Хатчесоном в связи с мужеством. Однако в полемике о содержании моральной добродетели, развернувшейся в англо-шотландской этике в XVIII в., собственный интерес чаще фигурировал в связке с благоразумием, которое Хатчесон характеризует как раз таким образом, что у читателя не создается и тени подозрения в том, что автор отклоняется от тезиса о тождестве моральной добродетели и доброжелательности. Но, как бы то ни было, попытаемся воссоздать картину обсуждения Хатчесоном морального статуса благоразумной реализации собственного интереса и неблагоразумного причинения вреда самому себе.

Во втором трактате в полном соответствии с мыслью о тождестве моральной добродетели и доброжелательности Хатчесон провозглашает моральную нейтральность этих явлений: «...действия, вытекающие только из себялюбия и, однако, не свидетельствующие об отсутствии благожелательности, так как они не имеют никаких вредных последствий для других, в моральном смысле являются совершенно нейтральными»²¹. Будут ли они при этом вредны самому деятелю, то есть неблагоразумны, или нет, для их моральной оценки неважно. Качества личности, которые могут способствовать как собственному благу деятеля, в том числе в ущерб обществу, так и благу других людей, также не имеют самостоятельной моральной значимости. «Глубокое суждение, цепкая память, живое воображение; способность терпеливо трудиться, переносить страдания и холод, наблюдать; презрение к богатству, слухам, смерти... могут скорее быть названы природными способностями, чем моральными качествами»²². Их моральная оценка всецело зависит от характера применения, и, значит, их проявления, не связанные с благожелательностью и не влекущие вредных последствий для других людей, не должны вызывать ни похвалы, ни осуждения.

Однако вывод о моральной нейтральности неблагоразумного поведения и причинения вреда самому себе оказывается непротиворечивым лишь при очень узком понимании благожелательности. Такое понимание не учитывает двух обстоятельств. Во-первых, того, что деятель в качестве части «разумной системы, которая... полезна целому», может быть вполне законным «объектом своей собственной благожелательности». Будучи более или менее строгим утилитаристом, он должен рассматривать свое благо как равноправную часть общественного блага или блага целого. Поэтому в тех случаях, когда зло для него оказывается равным благу другого или больше его, он имеет право поза-

²¹ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 170.

²² Там же. С. 177.

ботиться именно о себе самом («справедливо отнести к себе как к третьему лицу») ²³. По всей видимости, такие случаи и подразумеваются Хатчесоном, когда он утверждает, что мужество превращается в добродетель за счет ее связи с собственным интересом мужественного человека.

Во-вторых, суженное понимание благожелательности не принимает в расчет того, что вред, причиняемый деятелем самому себе, не просто уменьшает суммированное благо общества, но и является фактором, который ухудшает положение конкретных его членов, зависящих от поступков этого деятеля. «Большая часть тех действий, которые вредны непосредственно для нас самих и часто считаются безвредными в отношении других, в действительности склоняются к ущербу для общества, поскольку они делают нас неспособными оказывать те добрые услуги, которые мы в противном случае оказали бы или, может быть, склонны бы были оказать» ²⁴. Таким образом, и саморазрушительные практики (Хатчесон упоминает в этой связи «неумеренность»), и простое отсутствие заботы о себе свидетельствуют о недостатке доброжелательности или ее неправильном практическом выражении, а значит, являются формой пренебрежения долгом.

Если обратиться к «Системе моральной философии», то в ней качества человека, именуемые во втором трактате «природными способностями», но не «моральными качествами», получают несколько иную, более тонкую и нюансированную, интерпретацию. Обсуждая всю совокупность предметов одобрения и осуждения, Хатчесон указывает на постепенную, континуальную градацию действий от порочных через морально безразличные (или нейтральные) – к добродетельным. Полностью нейтрально лишь безвредное для общества преследование собственной пользы. Хатчесон упоминает в этой рубрике только умеренное удовлетворение потребности в еде и некие «малозначительные полезные действия», список которых неясен. Первый шаг в сторону разграничения порока и добродетели связан не с «моральным чувством», а с «чувством достоинства и приличия в действиях, которые не считаются добродетельными» ²⁵. Это чувство одобряет телесную силу и ловкость, терпеливость в труде, жизнерадостность, энергию и решительность в деловых вопросах, даже когда они употребляются ради собственного богатства и славы деятеля. Несмотря на упоминание связи этих качеств с благом общественного целого, Хатчесон не считает их одобрение моральным и призывает отказаться от «неразборчивого» словоупотребления, придающего им моральный статус ²⁶. Равным образом не является моральным и осуждение противоположных им свойств: лени, праздности, небрежности и неосмотрительности в делах ²⁷.

В качестве следующего шага на пути от морально нейтрального к добродетельному и порочному поведению Хатчесон выделяет объекты морального чувства, обладающие «невысоким статусом» ²⁸. Они вызывают непосредственное моральное одобрение вне и до размышления об их потенциальном благотворном эффекте. По своей природе они «естественным образом связаны с бла-

²³ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 171–172.

²⁴ Там же. С. 188.

²⁵ Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book I. P. 64.

²⁶ Ibid. P. 27.

²⁷ Ibid. P. 64.

²⁸ Ibid. P. 66.

гожелательными наклонностями», то есть способствуют практической реализации благожелательности и препятствуют возникновению противоположных переживаний. Такова храбрость, которую делает моральным качеством то, что она несовместима с крайними проявлениями себялюбия и подразумевает, что нечто моральное может цениться больше, чем жизнь. Таковы же искренность и правдивость, связанные с тем, что добродетели нечего скрывать. Здесь же упоминаются вежливость, хорошие манеры и чувство чести²⁹. И лишь третьим шагом является моральное одобрение, прямо вытекающее из ограниченной или универсальной благожелательности.

В «Системе моральной философии» содержится также рассуждение, которое выражает логику редукции всего традиционного набора моральных обязанностей к благожелательным переживаниям наиболее ярко и бескомпромиссно. В свете этого рассуждения очищение морального долга, опирающееся на какое-то подобие миллевского «принципа вреда», оказывается фактически невозможным. Речь идет об обосновании Хатчесоном такой части прав, как право общества и человечества в отношении своих членов, и такой части обязанностей, как обязанности перед обществом и человечеством. Обсуждая их, шотландский философ радикально расширяет в сравнении со вторым трактатом круг не оказанных другим людям «добрых услуг». Отправной точкой для выделения права общества или человечества служит тот факт, что существуют действия, которые влияют на общий интерес таким образом, что ни один конкретный человек не задет их последствиями больше, чем другой. От таких действий теряет или приобретает именно общество в целом, а значит, и каждый член общества, но не в качестве непосредственного объекта воздействия, а в качестве части целого. По мнению Хатчесона, такая связь действий с общим благом придает им позитивное или негативное моральное качество, и это дает обществу право требовать их совершения или, наоборот, воздержания от них³⁰.

В некоторых случаях обсуждаемые права и обязанности имеют совершенный характер и подкреплены морально оправданным применением силы, в других — они остаются несовершенными и опираются на добрую волю деятелей. Именно в контексте совершенных обязанностей перед обществом и человечеством Хатчесон обсуждает не упоминаемое им во втором трактате самоубийство. Каждый человек, по его мнению, должен продолжать жить до тех пор, пока он полезен другим людям, и значит, самоубийство противоречит морали. Это утверждение сохраняет свою значимость практически во всех случаях, поскольку полезность для других людей понимается Хатчесоном очень широко: оно включает и советы, и даже простой пример окружающим (в том числе пример терпения и покорности воле Бога). Противодействие самоубийству другого человека (вплоть до применения к нему силы) Хатчесон считает долгом каждого³¹.

²⁹ *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book I. P. 66.*

³⁰ *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book II. P. 105.*

³¹ *Ibid. P. 105–106.* Современники расхолись в оценках степени категоричности осуждения Хатчесоном самоубийства. В памфлете 1737 г., обвиняющем Хатчесона в ереси, содержался пункт об одобрении им самоубийства. Однако в опубликованных в 1738 г. текстах в защиту Хатчесона утверждается, что на своих лекциях он всегда осуждал самоубийство (*Moore J. Evangelical Calvinists Versus the Hutcheson Circle: Debating the Faith in Scotland, 1738–1739 // Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550–1800 / Ed. by A. Dunan-Page, C. Prunier. Dordrecht, 2013. P. 177–194.*)

Другая совершенная обязанность перед обществом и человечеством касается продолжения человеческого рода. Она лежит на каждом, кто способен продолжать род и не вовлечен в исполнение более важных обязанностей перед человечеством. Лишь по сугубо прагматическим причинам Хатчесон не считает необходимым обеспечивать исполнение этой обязанности путем принуждения. Как и в случае с другими совершенными обязанностями, ее исполнение не влечет за собой похвалы – не является признаком высокой добродетели. К обязанности продолжения человеческого рода примыкает обязанность обеспечивать и воспитывать своих детей. Именно из нее Хатчесон выводит долг супружеской верности, без исполнения которого женщинами мужа были бы лишены стимула поддерживать детей своих жен³². С обязанностью продолжения рода Хатчесон связывает также право общества на искоренение гомосексуализма («чудовищной похоти»), отклоняющей естественный инстинкт от его назначения) и аборт³³. Здесь же Хатчесон упоминает обязанность уважения к мертвым человеческим телам. Связь мертвого тела и его прошлого обитателя, по Хатчесону, такова, что специальные обряды и знаки уважения по отношению к телу поддерживают уважение к достоинству человеческого рода³⁴. К несовершенным обязанностям члена общества и человечества в «Системе моральной философии» отнесено культивирование своих способностей как телесных, так и духовных (тогда как труд, обеспечивающий средства существования, выступает в качестве обязанности совершенной)³⁵.

Истина и красота

В своем комментарии к кардинальным добродетелям среди тех факторов, которые превращают действие, не затрагивающее благо другого человека, в добродетельное, Хатчесон упоминает стремление к истине. Это заставляет задаться вопросом, существовали ли для него моральные добродетели, проистекающие из стремления реализовать высшие ценности, не тождественные доброжелательности, то есть истину и красоту. Возвращаясь к описанному в «Системе моральной философии» континууму предметов одобрения, мы видим, что Хатчесон помещает успешную реализацию познавательных и эстетических потребностей человека в одну нишу вместе с безвредной для общества реализацией собственного интереса на основе природных способностей. Находящиеся в ней предметы получают одобрение со стороны «чувства приличия и достоинства». Создание художественных творений и отыскание истины занимают среди них высшую позицию и имеют статус наиболее «благородных». Причина состоит в том, что они в наибольшей степени выражают специфику человека, соответствуют человеческой природе. Рассуждая об основаниях их одобрения, Хатчесон ссылается на аристотелевское понимание счастья как деятельности, сообразной природе человека³⁶. Однако он довольно строго от-

³² *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book II. P. 106–107.*

³³ *Ibid. P. 107.*

³⁴ *Ibid. P. 110.*

³⁵ *Ibid. P. 111–112.*

³⁶ *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Book I. P. 29.*

граничивает эти «благородные» виды деятельности от добродетели и не характеризует связанное с ними совершенство с помощью понятия «моральный». В этой связи и их редукция к доброжелательности оказывается излишней.

Однако высокое место эстетической и познавательной деятельности среди объектов одобрения имеет для Хатчесона и моральную подоплеку. С моральной точки зрения они оказываются достойны одобрения как в силу благотворного воздействия на других людей, так и в силу своей удаленности от прямолинейного эгоизма. Можно сказать, что в некоторых случаях Хатчесон применяет к творческим и познавательным достоинствам личности более сложную модель редукции к благожелательности, чем та, которая обсуждалась до сих пор. В рамках этой модели одобрение поступка, переживания, свойства характера порождается не просто их неосознанным прямым воздействием на благо другого человека, общества и человечества, а тем, что они поддерживают антиэгоистические установки, которые косвенно способствуют общему благу.

Этой модели отвечает хатчесоновская интерпретация стыда из второго трактата. Ее общий принцип таков: «Любовь к личному удовольствию является обычно причиной порока; а когда люди приобретают какие-либо прекрасные понятия о добродетели, они обычно начинают стыдиться всего, что выдает эгоизм, даже в тех случаях, когда он безвреден». Под действие стыда в итоге попадают все поступки, вызывающие подозрение в избыточной поглощенности деятеля собственным удовольствием (себялюбием) и в том, что он стремится присвоить себе источники удовольствия. Именно так Хатчесон интерпретирует стыд, заставляющий скрывать «любовные утехи между лицами, состоящими в браке», и «употребление в одиночестве... приятных напитков и еды» (в отличие от «гостеприимного застолья»). Напротив, «удовлетворение наших высших чувств красоты и гармонии или наслаждения удовольствиями познания никогда не вызывают никакого стыда или смущения, будь наши наслаждения известны всему миру». Причина в том, что наслаждение одного человека художественным творением или теоремой не исключает наслаждение ими со стороны тысячи других. «Эти занятия не совращают нас ни на что злобное, завистливое или злонамеренное» и поэтому могут быть исключены из общей презумпции против эгоизма³⁷.

Отождествление Хатчесоном моральной добродетели и благожелательности, проблематизирующее обязанности перед собой и Богом и ведущее к их редукционистскому пониманию, стало важным шагом в формировании современного образа морали. Оно послужило поводом для широкой дискуссии, в которой приняли участие многие «британские моралисты» XVIII в.: Джозеф Батлер, Джон Бэлгай, Ричард Прайс, косвенно – Дэвид Юм и Адам Смит. Этот малоизученный теоретический спор о содержании моральных ценностей и норм требует от исследователей этической мысли эпохи раннего Нового времени специальных усилий по его реконструкции и историко-философской контекстуализации. Такова дальнейшая перспектива представленного в данной статье исследования. Последующее движение этики к современному пониманию морали также было остро дискуссионным. Даже в этической мысли последних десятилетий мы видим отдельные попытки продемонстрировать, что отождествление морали с заботой о других людях

³⁷ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 212–214.

и честным отношением к ним является произвольной вивисекцией живого нравственного опыта³⁸. Отсюда следует, что проанализированная в статье проблема имеет не только «археологический» смысл. Концепции и теоретические противостояния моральной философии раннего Нового времени остаются важным ресурсом этики и по сей день.

Список литературы

Апресян Р.Г. История этики Нового времени: Лекции и статьи. М.: Директ-Медиа, 2014. 359 с.

Милль Дж.С. О свободе // О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М.: Наука, 1995. С. 357–358.

Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах // *Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А.* Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 41–262.

Darwall S. The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640–1740. Camb.: Cambridge University Press. 1995. 352 p.

Haidt J. The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. N. Y.: Vintage Books, 2013. 528 p.

Heydt C. Self-Ownership and Moral Relations to Self in Early Modern Britain // History of European Ideas. 2014. Vol. 42. № 2. С. 222–242.

Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755.

Moore J. Evangelical Calvinists Versus the Hutcheson Circle: Debating the Faith in Scotland, 1738–1739 // Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550–1800 / Ed. by A. Dunan-Page, C. Prunier. Dordrecht: Springer, 2013. P. 177–194.

Radcliffe E.S. Love and Benevolence in Hutcheson’s and Hume’s Theories of the Passions // British Journal for the History of Philosophy. 2004. Vol. 12. № 4. P. 631–653.

Scott W.R. Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy. Camb.: Cambridge University Press, 1900. 296 p.

Skoczylas A. Mr. Simson’s Knotty Case: Divinity, Politics, and Due Process in Early Eighteenth-century Scotland. Montreal: McGill-Queen’s Press, 2001. 403 p.

Francis Hutcheson and the Possibility of Moral Virtue beyond the Scope of Benevolence

Andrey V. Prokofyev

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The ethics of Francis Hutcheson is an important milestone in the history of the modern conception of morality. This conception presupposes that moral values and requirements motivate agents to seek the good of other person, other people, society, and humanity. The non-other-regarding virtues and duties lie beyond the limits of morality or occupy a marginal niche within these limits. Hutcheson identifies moral good with benevolent feelings and actions sprang from them. However, there are some fragments in his works where actions and features of character lacking in apparent ties with needs and interests of other people

³⁸ См.: *Haidt J.* The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. N. Y., 2013. P. 92–187.

have moral significance. The author tries to show that Hutcheson does not depart from his identification of morality with benevolence because he believes that many virtues and duties though appear non-other-regarding actually have implicit tie with the good of other people and especially with the good of society (“the whole system”). To put it differently, he demonstrates the possibility to reduce them to benevolent feelings. The paper contains an analysis of some major directions of this reduction. The first pertains to duties to God, the second reinterprets the duty to care for oneself, and the third reveals altruistic aspects of the human aspiration to beauty and truth.

Keywords: morality, early Modern ethics, benevolence, non-other-regarding virtues and duties, Frances Hutcheson

References

- Apressyan, R.G. *Istorija jetiki Novogo vremeni: Lekcii i stat'i* [History of Modern Ethics: Lectures and Papers]. Moscow: Direkt-Media Publ., 2014. 359 pp. (In Russian)
- Darwall, S. *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 352 pp.
- Mill, J.S. “O svobode” [On Liberty] // *O svobode: Antologija zapadno-evropejskoj klassicheskoj liberal'noj mysli* [On Liberty: The Anthology of Classical Liberal Western European Thought]. Moscow: Nauka Publ., 1995, pp. 357–358. (In Russian)
- Haidt, J. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage Books, 2013. 528 pp.
- Heydt, C. “Self-Ownership and Moral Relations to Self in Early Modern Britain”, *History of European Ideas*, 2014, Vol. 42, No. 2, pp. 222–242.
- Hutcheson, Fr. “Issledovanie o proiskhozhdenii nashih idej krasoty i dobra” [“An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue”], trans E. S. Lagutin, in: Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith. *Aesthetics*. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973, pp. 41–269. (In Russian)
- Hutcheson, F. *A System of Moral Philosophy in Three Books*. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755.
- Moore, J. “Evangelical Calvinists Versus the Hutcheson Circle: Debating the Faith in Scotland, 1738–1739”, in: *Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550–1800*, ed. by A. Dunan-Page, C. Prunier. Dordrecht: Springer, 2013, pp. 177–194.
- Radcliffe, E.S. Love and Benevolence in Hutcheson’s and Hume’s Theories of the Passions, *British Journal for the History of Philosophy*, 2004, Vol. 12, No. 4, pp. 631–653.
- Scott, W.R. *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900. 296 pp.
- Skoczylas, A. *Mr. Simson’s Knotty Case: Divinity, Politics, and Due Process in Early Eighteenth-century Scotland*. Montreal: McGill-Queen’s Press, 2001. 403 pp.