**Этический сентиментализм**

А.А. Гусейнов

Этический сентиментализм [1] - это обобщенное название для мыслительной традиции в новоевропейской этике, представители которой полностью или частично основывали мораль на моральном чувстве (или чувствах, эмоциях). Родоначальником этического сентиментализма является английский философ Энтони Эшли Купер, 3-й граф Шефтсбери (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671- 1713). В развернутом виде сентиментализм представлен у последователя Шефтсбери, шотландского философа Френсиса Хатчесона (Francis Hutcheson, 1694-1746). Своеобразное выражение эта традиция получила в моральном учении англиканского епископа Джозефа Батлера (Joseph Butler, 1692-1752) и шотландского философа и экономиста Адама Смита (1723-1790). Важное место сентименталистские идеи занимают в этике философа и историка Дэвида Юма (1711-1776). В английской эстетике к сентиментализму был близок Генри Хоум, лорд Кеймский (Henry Home, Lord Kames, 1696-1782) [2]. Этико-сентименталистские идеи прослеживаются у популярного в свое время голландского философа Франца Гемстергейса (France Hemsterhuis, 1721-1790)\ французских философов - Ж.Ж. Руссо (моральное учение которого рассматривается отдельно) и Жана Батиста Робине (Jean Batiste Robinets, 1735-1820). Их влияние чувствуется у Дж.С. Милля (этика которого излагается отдельно). В России этико-сентименталистские мотивы можно проследить в работах А.А. Мушникова [4].

1 От фр. sentimentalisme, от лат. sentimentum - чувство.

2 Очерк идей этического сентиментализма на примере Шефтсбери и Хатчесона см.: Апресян Р.Г. Из истории европейской этики Нового времени (Этический сентиментализм). М., 1986. Современные представления о сентиментализме, включая подробную библиографию, отражены в статье: Brown Ch. Moral Sense Theorists // Encyclopedia of Ethics. 2nrf ed. / ed. L.C. Becker, Ch.B. Becker. Vol. I-III. New York; London, 2001. Vol. II. P. 1173-1179.

3 О Гемстергейсе см.: Кожевников В.А. Философия чувства и веры в ее отношении к литературе и рационализму XVIII века и к практической философии. М.: 1897; а также: Габитова P.M. Философия немецкого романтизма (Шлегель, Новалис). М., 1978.

4 См.: Мушников А.А. Основные понятия о нравственности, праве и общежитии. СПб., 1894.

Шефтсбери. Э.Э. Купер был третьим графом Шефтсбери. Его дед покровительствовал Дж. Локку, и знаменитый философ руководил воспитанием внука своего патрона. Сенсуализм Локка, несомненно, оказал влияние на философские взгляды будущего графа. Однако на формирование его мировоззрения в целом гораздо больше повлияли традиции платонизма и стоицизма [1]. Первым значительным произведением Шефтсбери явился трактат "Исследование о добродетели, или заслуге", опубликованный в 1699 г. Дж. Толандом. В последующее десятилетие Шефстбери пишет: "Моралисты", "Письмо об энтузиазме", "Sensus Communis [2], или Опыт о свободе острого ума и свободного расположения духа". Эти работы, дополненные еще двумя - "Солилоквия [3], или Совет автору" и "Мысли о разном по поводу предыдущих трактатов" - в 1711 г. вышли отдельным изданием под общим заголовком: "Характристики людей, мнений, нравов и времен" [4].

Именно Шефтсбери ввел в философский обиход понятие "моральное чувство" ("moral sense"). В "Исследовании о добродетели, или заслуге" [5], а именно, в параграфе 3 части II, книги I. Шефтсбери берется за исследование добродетели как заслуги; иными словами, добродетель для него, как и для Локка, - это характеристика действий человека. И как Локк, Шефтсбери стремится понять, каким образом человек постигает добродетель и определяется в отношении ее. Так он приходит к идее морального чувства как особого рода познавательной способности. Хотя "Исследование" является внешне наиболее организованным по критериям философского трактата произведением Шефтсбери, понятие "моральное чувство" концептуально не разработано, его отличие от "чувства правого и неправого" ("sense of right and wrong"), которое упоминается значительно чаще, практически невыяснено. Исходя из определений Шефтсбери, можно сделать вывод о внутреннем родстве большинства этих чувств и рассматривать "моральное чувство" как обобщенное название всех чувств такого рода.

1 Шефтсбери был близок по духу кембриджским платоникам; его первой печатной работой было предисловие к подготовленному им собранию проповедей старшего представителя кембриджского платонизма Б. Уичкота (В. Whichcote).

2 Sensus Communis - лат. здравый смысл.

3 Soliloquy - лат. размышление; букв, разговор с самим собой.

4 Shajtesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times. London, 1711. Следующее доработанное издание вышло после смерти мыслителя в 1714 г. Современные издания - под ред L.E. Klein (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) и под ред. Ph. Ayres (1999). На русском языке вышел сборник произведений Шефтсбери с подробнейшими предисловием и комментариями: Шефтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М., 1975. Относительно полную библиографию по Шефтсбери, составленную L. Jaffro, см. на http://www-philo.univ-parisl.fr/ Jaf-fro/SelectedShaftesbury.htm.

5 Этот трактат, представляющий наибольший интерес с точки зрения сентимен-талистских идей, не был опубликован в русском издании работ Шефтсбери. Однако с этим произведением можно познакомиться благодаря тому, что оно было издано Д. Дидро на французском языке в 1745 г. и было включено в последнее русское издание его философских произведений; см.: Дидро Д. Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели, написанный милордом Ш\*\*\* // Дидро Д. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 58-162.

В понимании природы морального чувства Шефтсбери отталкивался от локковской теории познания. Локк исходил из того, что душа человека, будучи от рождения "белой бумагой", или "чистым листом" - tabula rasa, весь материал для познания и знания получает из опыта. Идеи имеют два источника: ощущение и рефлексию. Для последнего Локк допускал и другое название - "внутреннее чувство" [1]. Шефтсбери положил локковское понятие рефлексии, или внутреннего чувства в основу морального чувства. Характеризуя процесс восприятия действий и эмоций, Шефтсбери писал, что они, как и тела, воспринимаются высшими чувствами и посредством рефлексии становятся объектами ума. "Рефлексивное чувство", будучи направлено на восприятие действий и эмоций, предстает как моральное чувство. Благодаря моральному чувству человек оказывается способным судить, т.е. одобрять или осуждать, и принимать решения относительно своих собственных действий [2].

Исходя из этого, можно установить когнитивный статус морального чувства как рациональной способности восприятия добродетели или порока, или моральных качеств. Здесь мы сталкиваемся с трудностью в толковании взглядов Шефтсбери, обусловленной двойственностью в его понимании разума. С одной стороны, Шефтсбери постоянно говорит о "разуме-родителе", занимающем приоритетное место в моральной жизни человека: только хорошо устроенный разум может установить должные эмоции, единую и устойчивую волю и решимость [3]. С другой, наряду с таким "возвышенным" пониманием разума у Шефтсбери встречается и его частное толкование как рядоположенной чувству способности восприятия, а именно, рассудка. Разуму как рассудку противопоставляется моральное чувство [1].

1 О происхождении идей, см.: Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, I, 2-4] // Указ. соч. С. 154-156. См. также примечание 8 в главе, посвященной морально-философским взглядам Локка.

2 An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, III, III] // Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times. Vol. II. London, 1723. P. 53.

3 An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, II, IV] // Op. cit. P. 38.

Принципиальное различие между моральным чувством и разумом-рассудком состоит в том, что чувство, как и другие аналогичные способности восприятия ценностных феноменов, естественно. У Шефтсбери нередки замечания об инстинктивности и врожденности морального чувства. Моральное познание непосредственно и самоочевидно; оно интуитивно [2]. В этом отношении моральная способность, описываемая Шефтсбери, сродни локковской предрасположенности человека к удовольствию и счастью, которая, как мы видели, в конечном счете позволяет ему осуществлять выбор и принимать решения. Естественность и врожденность морального чувства обозначают его органичность порядку природы. Моральное чувство задано природой; его решения и суждения объективны. Именно благодаря тому, что человек может различать доброе и злое, правильное и неправильное, он оказывается способным к обретению и "твердого понятия о Боге": "Прежде чем живое создание приобретает так или иначе точное и определенное понятие, касающеся Божества, оно, возможно, имеет представление, или чувство правильного и неправильного и обладает разными степенями добродетели или порока" [3].

1 Аналогичная двойственность в понимании разума встречается и у Д. Юма: разум для него, с одной стороны, выражение совершенства духовной деятельности, а с другой - "здравый смысл", рассудок. См.: Юм Д. Исследование о принципах морали. Приложение I: О моральном чувстве // Юм Д. Соч.: В 2 т. / Общ. ред и прим. И.С. Нарского. М., 1966. С. 329-335. Необходимо иметь в виду, что в первой половине XVIII в. различие между разумом и рассудком фактически не осознается. Осмысленно к этому различию приходит лишь немецкая философия конца столетия - в лице позднего Г. Якоби и И. Канта.

2 См.: Шефтсбери. Моралисты [II] // Шефтсбери. Эстетические опыты. С. 219. Такое понимание морального познания дало основание французскому философу-cенсуалисту КА. Гельвецию обвинить Шефтсбери в возрождении теории врожденных идей, подвергшейся критике Локком (Гельвеции. О человеке [V, III] // Гельвеции. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1974. С. 265). Об этических воззрениях Гельвеция см. § 4 главы III шестого раздела данного издания.

3 An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, III, III] // Op. cit. P. 54.

Шефтсбери описывает мораль как область оценочных отношений и мотивов; для него нет морали как закона; доминирующим предметом рассмотрения в "Исследовании" являются познавательные и психологические аспекты внутреннего морального опыта. Однако логика рассуждения приводит Шефтсбери к обнаружению императивных характеристик морали. Наиболее явственно это видно на примере понимания им всеобщности "совести, или чувства ущербности зла". Поскольку совесть признается общераспространенной, "то для всего человечества и для всех разумных созданий должно иметь силу следующее: что, как им известно, они заслуживают от одного, то же они должны неизбежно ожидать от всех - как от людей, так и от Божества" [1].

Наряду с чувствами Шефтсбери придавал большое значение эмоциям как действительным мотивам человеческих поступков. Полемизируя с Гоббсом, который абсолютизировал эгоистическое начало естественного человека, Шефтсбери полагал, что от природы в человеке есть эмоции двух родов: естественные (благожелательность, себялюбие) и противоестественные (эгоизм, корысть). Гармония естественных эмоций, направляющих человека к удовлетворению своих и чужих интересов, составляет основу добродетельности. Гармония эмоций обеспечивается моральным чувством. Правда, хотя идея гармонии была очень важна для Шефтсбери и в последующих произведениях она получила несомненное развитие, определяющими для добродетели Шефтсбери считал все-таки общественные эмоции, или благожелательность и заботу о благе других людей: "Чтобы заслужить имя доброго, или добродетельного человека, необходимо, чтобы все наклонности и эмоции, предрасположенности ума и нрава были согласованы с благом себе подобных или системы, в которую он включен и часть которой он составляет... Это - честность, нравственность (rectitude), или добродетель. Недостаток этого или обладание противоположными качествами означает испорченность, растленность, или порок" [2].

1 An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [II, II, I]. P. 120.

2 Ibid. [II, I, I]. P. 53.

Наряду с естественными и противоестественными Шефтсбери выделял и "частичные" эмоции. Например, общественные склонности, направленные на благо не целого, а группы, секты. При этом в анализе морального опыта основное внимание Шефтсбери уделял именно общественным эмоциям в их различных проявлениях. Этим объясняется восприятие этого английского моралиста последующими философами как адепта этики альтруизма.

Значение Шефтсбери выходит за рамки этического сентиментализма. Он оказал значительное влияние на развитие вообще просветительской мысли, в особенности на континенте. Воздействие его идей испытали Ж.Ж. Руссо, Ф.М. Вольтер, И.Г. Гердер, В. Гете; философские мотивы Шефтсбери прослеживаются в поэзии Н.М. Карамзина.

Френсис Хатчесон в заглавии своего первого произведения - "Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели" (1725) [1] - прямо указал, что оно направлено на защиту учения Шефтсбери против нападок автора "Басни о пчелах" (т.е. Б. Мандевиля). Из последующих дорабатываемых изданий - 1726, 1729, 1738 гг. - это уточнение было убрано. Представленное в этом труде учение вызвало критические замечания со стороны философа-интеллектуалиста Гильберта Бэрнета (Gilbert Burnet). В 1728 г. вышла новая работа - "Опыт о природе и действии эмоций", вместе с которой были изданы "Объяснения к моральному чувству" [2]. В "Объяснениях" получила развитие полемика с Бэрнетом, а также с другими интеллектуалистами - С. Кларком [3] и У. Уолластоном [4]. В 1755 г. сыном Хатчесона посмертно был издан объемистый трактат "Система моральной философии", в которой существенно расширяется религиозный контекст морали [5].

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

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

3 Сэмюэль Кларк (Samuel Clarke, 1675-1729) - английский философ-картезианец, критик эмпиризма и материализма с позиций рационализма.

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

5 Практически все труды Хатчесона собраны в современном факсимильном издании: Hutcheson F. Collected Works / Faximile Editions Prepared by B, Fabian. Vol. I-VI. Hiddesheim-Zurich-NY, 1990. Фундаментальное исследование жизни и творчества Хатчесона содержится в книге: Scott W.R. F. Hutcheson. His Life, Teaching, and Position in the History of Philosophy [1900]. New York, 1966. Разнообразную информацию о Хатче-соне можно найти на Hutcheson page (http://www.unc.edu/ home/nbull/ hutcheson.html).

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

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

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

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

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

Моральное чувство не зависит от обучения; как познавательная способность оно врожденно и непосредственно. Восприятия морального чувства опосредствованы удовольствием и страданием. Наряду с собственно "моральным чувством" Хатчесон упоминает и другие нравственные чувства: чести и стыда, достоинства, правого и неправого, свободы и т.д., которые по своим эпистемологическим и императивным свойствам аналогичны моральному чувству. Интуитивный характер и гедонистические признаки морального чувства послужили поводом к критике со стороны Г. Бэрнета, который исходил из того, что любое восприятие - и моральное не составляет исключения - необходимо предполагает некий масштаб, на основе которого производится отбор и оценка; этот масштаб задается разумом. Человеку, действительно, приятна добродетель и отвратителен

порок, однако разум не зависим от этих естественных предпочтений, считал Бэрнет. При 'всей резкости разногласий между Бэрнетом и Хатчесоном относительно того, какая способность человека отвечает за моральное восприятие и суждение - дискурсивный разум или интуитивное чувство, - оба были довольно близки в описании особенностей функционирования самой способности: она автономна. Для Хатчесона решения морального чувства так же нисколько не определялись гедонистическими мотивами. Однако привнесение сентименталистами эмоционально-гедонистического элемента в моральное восприятие и оценку было важным шагом на пути к пониманию своеобразия ценностного познания и отношения к миру в отличие от научного.

Как и Шефтсбери, Хатчесон придавал в морали большое значение эмоциям как мотивам человеческих поступков. Основными эмоциями Хатчесон считал любовь и ненависть и главное внимание в в анализе морали уделял любви-благожелателъности (benivolence) - основополагающей (наряду с себялюбием) эмоции человека, направленной на благо других людей. Как и моральное чувство, благожелательность не зависит от рассудка. По своим когнитивным характеристикам благожелательность аналогична моральному чувству. Отличие благожелательности от морального чувства заключается в том, что первое представляет собой побудительный мотив, второе - мотив обосновывающий, т.е. устанавливающий цели.

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

Эти характеристики морали были развиты, в частности, в ходе критики морального учения Мандевиля. Как и Шефтсбери, Хатчесон приходит к концептуальному пониманию независимости моральных суждений и мотивов. Благожелательность является ключевым моментом в нормативном идеале Хатчесона.

Хатчесон оказал непосредственное влияние на Д. Юма и А. Смита [1]. Он по праву считается отцом шотландского Просвеще1 Вместе с тем, именно А. Смит, бывший студентом Хатчесона в университете Глазго и поддерживавший с Хатчесоном хорошие личные отношения, был одним из тех, кто подверг критике отдельные положения этики Хатчесона (об этом см. ниже).

ния [1]. Его идеи были восприняты французскими сенсуалистами, а также докритическим И. Кантом; они получили широкое рапространение в университетской философии Нового Света, однако затем растворились в учениях великих воспреемников. Интеллектуалистическая критика учения Хатчесона о моральном чувстве была дана Р. Прайсом. Гедонистические моменты в описании Хатчесоном морального чувства, а также отождествление им доброй воли с эмоцией стали предметом критики со стороны Канта, который фактически не заметил, что представление об автономии морального мотива именно у Хатчесона получило ясное и последовательное выражение.

Джозеф Батлер более всего известен своими "Проповедями", с которыми он выступал в Лондоне и которые впервые увидели свет в 1726 г. [2] Его следующий труд "Сравнение естественной и богооткро-венной религии с устройством и порядком природы" вышел через десять лет, в качестве приложения к нему было помещено "Рассуждение о природе добродетели" (1736). Спустя год он стал епископом в Бристоле, а за два года до смерти принял такую же должность в Дареме, на севере Англии. При том, что Батлер был проповедником и ему был свойствен пасторски-теологический образ мысли, он довольно быстро приобрел популярность не только как религиозный автор, внесший значительный вклад в полемику с деизмом, но и как моральный философ. Полтора столетия назад Ф. Йодль еще сомневался, насколько оправданна популярность Батлера [3]; - сегодня его имя упоминается едва ли ни в каждом более менее солидном труде по этике, по крайней мере англоязычном [4]. В русскоязычной философской литературе как старой, так и новейшей, Батлер еще не был замечен.

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

2 ButlerJ. Fifteen Sermons. В сети имеются две публикации "Проповедей": в рамках Проекта Гутенберга - ftp://ftp.ibiblio.org/pub/docs/books/gutenberg/etext02/ hmntrlO.txt (по изданию: London: Cassell & Co, 1887). Эта публикация неудобна, однако она содержит Введение и технически более совершенная, хотя и недостаточно выверенная - http://www.vts.edu/BPL/Butler's%20Sermons/Fifteen%20Sermons%20 Preached%20at %20the%20Rolls%20Chapel.htm (по изданию: Cambridge: Published by Hilliard and Brown; Boston: Hilliard, Gray, Little, and Wilkins, 1827). Современное издание: Human Nature and Other Sermons. Indypublish.Com, 2002). Далее ссылки даются на это издание; текст сверен по публикации Проекта Гутенберга.

3 Йодль Ф. История этики в Новой философии. М., 1896. Т. I. С. 150.

4 Разнообразную, хотя и ограниченную информацию о Батлере можно найти на сайте Батлеровского исторического общества - The Bishop Butler Historical Society (http://149.69.1.21/-dwhite/butler/).

В "Проповедях" Батлер начинает свое рассуждение с рассмотрения человеческой природы. Она, как показывает Батлер, двойственна. С одной стороны, человек самой природой предопределен к попечению о благе других людей и благе общества, и в этом и заключается добродетель как закон природы, под сенью которого рождается человек. С другой - человек в равной мере предрасположен заботиться о собственной жизни, здоровье и частном благе. От природы в человеке заложено начало благожелательности, которое для общества значит то же, что себялюбие для индивида. Благожелательность и себялюбие - фундаментальные эмоции; все другие эмоции, частные и ситуативные, сродни им и в конечном счете направлены либо на благо целого, либо на благо индивида. Быть моральным, для Батлера, это значит быть естественным, соответствовать природному предназначению.

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

Наряду с благожелательностью и себялюбием природе человека присуще еще одно, самое важное, начало - рефлексия, с помощью которой люди могут разбираться в своих эмоциях, одобряя или не одобряя движения своего сердца, свой нрав или действия. Эту мыслительную способность Батлер называет совестью [1]. Благодаря рефлексивной способности, или совести люди воздерживаются от нанесения вреда друг другу и побуждаются к добродетели. Эмоции устремляют людей к общему или частному благу; - совесть же указывает, какие эмоции правильны и похвальны, и тем самым дает силу для следования тому, что достойно. Как можно заключить из разъяснения Батлера, совесть представляет собой "естественную предрасположенность человека к доброте и сочувствию, ...которая без значительного размышления направляет его к обществу и благодаря которой он естественно играет в нем справедливую и лучшую роль, если

1 Butler J. Sermon I. Upon Human Nature - http://www.vts.edu/BPL/But-ler's%20Sermons/SERMON%20I.htm.

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

В отличие от интеллектуалистов, Батлер полагал, что разум (reason) нельзя считать определяющим основанием морали. Скорее наоборот, "сам по себе разум... не является в действительности достаточным мотивом добродетельности человека, но только в соединении с теми эмоциями, которые были запечатлены Богом в его сердце" [4]. И эмоции сами по себе не являются фактором, ослабляющим человеческую натуру; наоборот, они суть ее непосредственное проявление. Однако их соответствие природе обеспечивается руководством со стороны разума. Батлер сбалансированно представляет роль разума и эмоций в морали; их соединение представляет условие добродетели. Однако это соединение обеспечивается совестью. По отношению к благожелательности разум выполняет вспомогательную роль; он технически обеспечивает достижение цели, к которой стремится благожелательность - высшее общее благо [4].

Эти основные положения моральной философии Батлера - о приоритете благожелательности по отношению к эгоизму и приоритете совести по отношению к разуму - характеризуют его как мыслителя сентименталистского направления [5].

1 ButlerJ. Sermon П. Upon Human Nature - http://www.vts.edu/BPL/Butlei 's%20 Sermons/SERMON%20II.htm.

2 Butler J. Sermon III. Upon Human Nature - http://www.vts.edu/BPL/Butler's%20 Sermons/SERMON%20III.htm.

3 Butler J. Sermon V. Upon Compassion - http://www.vts.edu/BPL/Butler's%20Ser-mons/SERMON%20V.htm.

4 Butler J. Sermon XII. Upon the Love of Our Neighbor - http://www.vts.edu/ BPL/Butler's%20Sermons/SERMON%20XII.htm.

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

Давид Юм (David Hume, 1711-1776) в вопросе о роли разума и морального чувства в морали в основном развивает идеи Хатчесона. Этому посвящены обе главы части первой третьей книги "Трактата о человеческой природе" (1739-1740 [1]), глава I "Исследования о принципах морали" (1751), и Приложение I к нему, которое так и называется: "О моральном чувстве". Как и Хатчесон, Юм в полемике против интеллектуализма имел в виду учения С. Кларка и У. Уолластона; и это обстоятельство тоже во многом предопределило близость его аргументов тем, которые высказывал Хатчесон.

Критикуя интеллектуалистов, Юм стремится показать, что разум несостоятелен в морали, а моральные различия проистекают не из разума, который по своей природе направлен на различение истины и заблуждения. "Материя" морали - аффекты (passions), хотения (volitions) и действия; а они не являются предметом истины и лжи. Смысл морали заключается в том, что она влияет на аффекты и действия. Разум же к этому не приспособлен. Как духовная способность он инертен и пассивен, в то время как аффекты, желания и действия - активны. Совесть, или чувство морали (conscience, or a sense of morals) является активным принципом, т.е. влияющим на аффекты и действия; а активный принцип не может, по Юму, основываться на неактивном принципе, каковым является разум [2]. Далее, поступки не оцениваются по тому, соответствуют ли они требованиям разума; а их похвальность и предосудительность не совпадают с разумностью и неразумностью.

Эти и подобные аргументы Юм формулирует, исходя из того, что "нравственность не сводится к определенным отношениям, являющимся предметом науки", а также "не является и таким фактом, который может быть познан при помощи ума (understanding)" [3]. Мораль проявляется не в фактах, и моральные различия отражают не объективные отношения, т.е. отношения во внешнем мире. Моральность определяется аффектами, мотивами, хотениями, мыслями.

1 Полное заглавие этого произведения гласит: "Трактат о человеческой природе, представляющий попытк)' введения экспериментального метода в рассуждение на моральные темы" ("A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects"). Мы пользовались английским изданием под ред. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1896).

2 Юм Д. Трактата о человеческой природе. Книга третья [III, 1,1] / Пер. СИ. Церетели, прим. И.С. Нарского; отв. ред. М.А. Абрамов. М., 1995. С. 216.

3 Там же. С. 228.

Добродетель или порок - это то, что человек видит и чувствует благодаря тому, что переживает в душе своей нечто, происшедшее вовне, как положительное или отрицательное. Юм сравнивает моральные восприятия с физическими ощущениями: "порок и добродетель могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые... являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа" [1]. Эта аналогия оказывается возможной потому, что моральные определения (добро и зло, правильное и неправильное), как считает Юм, применимы только к актам человеческого духа и не применимы к отношениям, существующим между внешними объектами; причем моральные определения приложимы к актам человеческого духа не самим по себе, но в их отношении к внешним объектам [2]. Порок и добродетель - это качества, которые приписываются внешним явлениям в силу того, что человек при их созерцании испытывает особые чувства, отрицательные или положительные и, соответственно этому, высказывает по поводу внешних явлений порицание или одобрение. Разуму в самом деле не остается здесь места. Выработку такого подхода к морали Юм считал "открытием в этике" [3], обеспечивающим ее научность.

Обосновав ограниченность разума в морали, Юм выдвинул ряд аргументов в пользу того, что моральные различия (между добром и злом, правильным и неправильным) вопреки тому, что утверждают интеллектуалисты, вытекают из морального чувства (moral sense), и "мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней" [4].

1 Юм Р. Трактата о человеческой природе. С. 229. Перцепциями (perceptions) Юм называет все восприятия ума (духа, mind) и среди них различает два вида - впечатления как результаты внешнего воздействия предметов на ум через ощущения, аффекты и эмоции и идеи как образы впечатлений в самом уме. Впечатления - чувствуются, идеи - мыслятся (См.: Юм Д. Трактата о человеческой природе книга первая: О познании, I, I // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. 1.М., 1965. С. 89).

2 Там же. С. 224.

3 Там же.

4 Там же [1,2]. С. 230.

Юм выделяет следующие характеристики таким образом понятого морального восприятия. Во-первых, это восприятие представляет собой не идею, а впечатление.

Во-вторых, моральные впечатления гедонистически окрашены. Иными словами, будучи вызваны добродетелью, они приятны, а пороком - неприятны. И любой поступок, чувство или характер воспринимаются добродетельными или порочными потому, что их рассмотрение вызывает удовольствие или неудовольствие. Важно отметить, что для Юма, как и для Хатчесона, моральные впечатления

гедонистически окрашены, но не гедонистичны. Удовольствие - есть лишь сопутствующий эффект восприятия добродетели, знак восприятия добродетели. Вот как об этом говорит Юм: "Мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но, чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен" [1]. Вместе с тем, Юм добавляет ряд характеристик, предупреждающих от выводов относительно гедонистического характера его теории морали. Так, термин "удовольствие" обозначает качественно различные ощущения. Далеко не все из них сопряжены с моральными различиями. Не всякие удовольствия и страдания, связанные с характерами, вызывают одобрение или порицание. Наконец удовольствие и страдание, сопровождающие моральное восприятие, в отличие от удовольствия и страдания, вызванных неодушевленными предметами, всегда имеют отношение к человеку или отношениям между людьми.

В-третьих, моральные восприятия бескорыстны, они безотносительны к частному интересу индивида [2], не зависимо от того, идет ли речь о мотиве действия, восприятии чужого действия или сторонней оценке действий и характеров. Эти два чувства (sentiments) - морали и интереса - нередко смешиваются и переходят одно в другое. Юм тем самым указывает на психологическую сторону человеческого. Содержательно же эти чувства определенно различны, и для человека рассудительного это различие всегда несомненно.

В-четвертых, моральные различия воспринимаются непосредственно, они очевидны [3]; и их сопряженность с особого рода удовольствием и страданием обеспечивает этот, говоря другими словами, интуитивный, характер моральных восприятий.

1 Юм Д. Трактата о человеческой природе. С. 231.

2 Там же. С. 232.

3 Там же. С. 236.

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

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

Развивая свои рассуждения о морали, Юм сделал дополнительное методологическое замечание, которое в XX в. под названием "принцип Юма" оказалось в центре одной из наиболее широких теоретических дискуссий. Буквально Юм говорит следующее: "Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно есть (is) или не есть (is not) не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки должно (ought) или не должно (ought not)" [3].

1 Юм Д. Трактата о человеческой природе [III, III, 31. С. 384.

2 Там же. С. 385.

3 Там же. С 229.

Юм таким образом фиксирует логическую невыводимость императивных суждений из суждений дескриптивных. В этом и состоит принцип Юма, воспринимаемый многими философами, в том числе специалистами в области логики, как необходимое правило ценностного, нормативного мышления. Какими бы ни были аргументы в пользу этого принципа, следует иметь в виду, что Юм делится своим наблюдением в контексте собственного понимания морали, а именно такого, при котором мораль определенно выносится за рамки объективного мира и полагается внутри духовного опыта человека,

как он обнаруживает себя в соотнесении с событиями и явлениями объективного мира. Моральные суждения высказываются по поводу и на основании впечатлений от объективно происходящих событий. Но по своей природе они таковы, что являются проявлениями самого человеческого духа. Поэтому они и не выводимы из фактов. Однако стоит принять другое направление этико-философского рассуждения и, соответственно, представить такой образ морали, при котором последняя рассматривается как один из объективных законов природы или механизм в социальном устройстве, как соотнесенность принципа Юма с конкретным теоретическим понятием морали станет очевидной.

Адам Смит слушал курс моральной философии, включавший как этику, так и теорию права, и экономику, который читал Хатчесон. И впоследствии у них сохранялись добрые отношения. Позже Смит принял кафедру моральной философии в Университете Глазго, прежде возглавлявшуюся Хатчесоном. Дружеские узы на протяжении всей жизни связывали Смита и с Юмом. Что касается отношения Смита к творчеству этих мыслителей, то он, несомненно, воспринял идеи Хатчесона и Юма [1] относительно природы морали и морального сознания: предметом морали являются различия между добром и злом, правильным и неправильным, возможности разума в постижении добродетели ограниченны, моральность характера проявляется в симпатии. Однако в философии Смита как концепция морального чувства, так и сам этический сентиментализм претерпевают значительные изменения. Это видно из его трактата "Теория нравственных чувств", изданного в 1759 г. на основе лекций, прочитанных в Эдинбургском университете. В этом трактате наиболее полно раскрылись моральные воззрения и этико-философская позиция Смита [2].

1 См. Taylor W.L Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith. Durham, 1965.

2 Смит А. Теория нравственных чувств / Вступ. ст. Б.В. Мееровского; подгот. текста, коммент. А.Ф. Грязнова. М., 1997. Данное издание осуществлено на основе перевода П.А. Бибикова, изданного в 1868.

Смит не принимает мнения, разделявшегося Хатчесоном и Юмом, а косвенно и Батлером, согласно которому есть некая определенная моральная способность - моральное чувство, - посредством которой воспринимаются моральные различия и на основе которой высказываются моральные суждения.

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

Мораль, по Смиту, представляет совокупность чувств человека по поводу поступков или событий, имеющих отношение к частному и общему благу. Таковы одобрение и порицание, благожелательность и себялюбие, благодарность и негодование, любовь и ненависть и т.д. Среди чувств Смит упоминает и чувство справедливости, и угрызения совести. Человек испытывает эти чувства, (а) будучи объектом чьих-то действий, (б) относясь как-то к другим, ставшим объектом чьих-то действий, (в) будучи "беспристрастным наблюдателем" [1]. Чувствам-отношениям и посвящена в основном "Теория нравственных чувств", а именно, шесть из семи частей этого этического трактата.

1 Речь идет об impartial spectator- понятии, принципиальном для Смита и воспринятом им от Юма. К сожалению, в русском издании оно, не получив адекватного перевода, затерялось.

Другим важным механизмом морали Смит считал симпатию как способность человека посредством воображения представлять чувства других людей по поводу переживаемых ими событий. Смит расширяет значение понятия симпатии: это не только жалость и сострадание, но вообще любое сочувствие. Благодаря симпатии люди постигают других и на этом основании оказываются способными судить о других - соотнося переживания других со своими переживаниями или стараясь, опять-таки благодаря воображению, представить возможную реакцию на подобное событие некоего беспристрастного наблюдателя, безотносительно к своим личным интересам или интересам других людей. Как видим, в теории Смита симпатия выполняет функцию, близкую к функции морального чувства Шефтсбери и Хатчесона - это своеобразная интуитивная способность познания.

Действительное положение Смита в отношении к традиции этического сентиментализма отчеливо проявилось в седьмой части трактата, в которой Смит проводит интересный классифицирующий анализ морально-философских учений. По поводу теорий, связывающих моральную способность с моральным чувством, а добродетель с благожелательностью, а именно теорий Хатчесона и Юма, Смит находит более всего положительных характеристик. Однако сентименталистская этика рассматривается в ряду остальных типов этической теории и наравне с ними. По отношению к ней Смит выступает таким же "беспристрастным наблюдателем", как и по отношению ко всем другим, и тем самым он, еще пользующийся некоторыми концептуальными схемами этического сентиментализма, сам полагает себя вне его.