

Васил Глухман

Идея человеколюбия в этике Дэвида Юма

При обсуждении тенденций, которые существовали в классическом утилитаризме и которые канули в небытие, нельзя обойти тот факт, что некоторые из них существовали уже в «доисторический» период классического утилитаризма. Одним из первых, кто внес свой ощутимый вклад в формирование утилитаристского мышления, был Дэвид Юм. Джереми Бентам в работе «Статья об утилитаризме» однозначно отмечает влияние Юма на формирование его взглядов и его теории¹. Однако необходимо отметить, что основополагающие положения утилитаризма имели в этической концепции Юма по сути иной вид, чем у Бентама².

¹ *Bentham J.* Deontology: Together with a Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism / Ed. A. Goldworth. N. Y., 1983. P. 288–289.

² К самым известным работам Юма, посвященным вопросам этики и морали, относятся его «Трактат о человеческой природе» (в которой 3-я книга посвящена морали), издана в 1739/40 гг., и его работа «Исследование о принципах морали», которая была издана в 1751 г. Среди современных специалистов имеются взгляды, существенно отличающиеся по поводу того, которая из данных работ является самой значимой для развития этики. Здесь можно привести мнение тех, как, например, Д.Ф.Нортон (*Norton D.F.* Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality // *The Cambridge Companion to Hume* / Ed. D.F.Norton. Cambridge, 1993. P. 171) или Дж. К.А. Гаскин (*Gaskin J.C.A.* Hume on Religion // *The Cambridge Companion to Hume*. P. 343), которые утверждают, что самой значимой работой Юма об этике и морали была его первая работа, «Трактат о человеческой природе». В следующей работе Юм лишь развивал и совершенствовал свои взгляды. Другую позицию занимают А.Макинтайр (*MacIntyre A.* Introduction // *Hume's Ethical Writings: Selections from David Hume* / Ed. A. MacIntyre. Notre Dame–L., 1965. P. 14), Х.Д.Айкен (*Aiken H.D.* Introduction // *Hume's Moral and Political Philosophy* / Ed. H.D.Aiken. N. Y.–L.,

Юм основывал свою этическую концепцию на чувстве (*feeling*), благодаря которому, по его мнению, только и возможны решения относительно того, что есть правильное и неправильное. Естественно, что к наиболее характерным человеческим качествам он относил благожелательность, человеколюбие, дружбу, благодарность, естественные эмоции и дух общности, направленные на общее благо³. Все эти ценности кардинально отличаются от тех, которые стали преобладающими в концепции Бен-тама, а также и Джона Милля. Их объединяющей основой была польза. Но все-таки задачи, исходя из которых Юм строил свою концепцию, были другими, чем в концепции Бен-тама. Это очевидно в его понимании справедливости, которую он связывает с пользой, хотя не всегда непосредственно и однозначно, поскольку наряду со справедливостью он считает человеколюбие очень важной ценностью, в определенных случаях способной преобладать над справедливостью. Человеколюбие особенно существенно в отношении уязвимых и слабых, не способных обеспечивать справедливость собственными силами. Важным аспектом этической концепции Юма было то, что он считал все эти ценности благотворными для всего общества⁴. Он считал человеколюбие очень важным фактором усилий, направленных на достижение пользы всего общества, а не только отдельного человека. Полезность, по Юму, является скрытым мотивом все человеческих устрем-

1948. P. XXVII–XXVIII) или С.Копли и С.Эдгар (*Copley S.; Edgar A. Introduction // Hume D. Selected Essays. Oxford–N. Y., 1993. P. XXIII*), которые, хотя и в разной степени, считают более значимой «Исследование». С точки зрения исследуемой темы я считаю вторую работу Юма намного более значимой. В ней разработал многие идеи, которые в «Трактате» либо вообще не затрагивал, либо они оставались на периферии его внимания. В «Исследовании» Юм делает упор на благополучии индивида в связи с интересами общества, в ней внятно сформулирована роль человечности, справедливости и полезности в рамках этики и морали. Я признаю большую значимость «Исследования», исходя из слов самого Юма, который отметил в автобиографии: «... По моему мнению, “Исследование о принципах морали” несравненно лучшая работа среди всех моих исторических, философских и литературных трудов» (*Hume D. My Own Life // Hume D. Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. XXXVI*).

³ *Hume D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals / Ed. J.B.Schneewind. Indianapolis–Cambridge, 1983. P. 18.*

⁴ *Ibid. P. 25–26.*

лений, но особенным и непосредственным мотивом и критерием оценки человеческой деятельности является человеколюбие, лежащее в основе жизни всего общества. Внимание к пользе всего общества, а не только индивида, стала существенным элементом концепции Юма. Важно отметить, что безудержный эгоизм, доминировавший в его «Трактате о человеческой природе», обрел существенно иное измерение и был включен в контекст усилий, направленных на пользу всего общества. Справедливость и человеколюбие Юм считал важными аспектами защиты жизни человеческого сообщества и взаимной солидарности людей⁵. Стало быть, человеколюбие наряду с полезностью стало другим критерием для оценки того, что является правильным и неправильным в жизни общества, а соответственно, и в жизни индивида⁶. В этической концепции Юма человеколюбие не является атрибутом полезности, как это может показаться на первый взгляд. Наоборот, полезность является одним из аспектов, причем очень важным, человеколюбия.

Юм считал необходимым направлять чувство человеколюбия на все человечество и не ограничивать его лишь узким кругом близких людей. По его мнению, человеку не свойственно оставаться равнодушным к благосостоянию или к страданию своих близких и не считать благом то, что содействует благополучию других, а злом то, что приносит им страдание. Ценность человеческого достоинства Юм выводил в значительной степени из чувства человеколюбия⁷. Человеколюбие по Юму, таким образом, является основой всех социальных достоинств, т. е. тех достоинств, которые образуют настоящую основу нравственности. Без указанных человеческих достоинств существование человеческого общества невозможно, тем более невозможна мораль. Юм осознавал, что люди представляют собой существа, которые отличаются друг от друга, но, в то же время, он был убежден, что каждому человеку присуща некоторая мера человечности. Он утверждал, что каждое человеколюбивое действие оказывает благодарное воздействие на все человеческое общество. Чего нельзя сказать о других челове-

⁵ *Hume D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. P. 39–40.*

⁶ *Ibid. P. 46–48.*

⁷ *Ibid. P. 48–50.*

ческих чувствах, например, о честолюбии⁸. Человеколюбие, в конечном счете, является решающим критерием в оценке нравственных действий⁹.

Согласно Юму, чувства человеколюбия «столь обаятельны, что они просветляют лик самой печали и действуют подобно солнцу, которое, посылая свои лучи на темную тучу или падающий дождь, придает им самые прекрасные цвета, краше которых нет ничего во всей природе»¹⁰. Именно поэтому он высоко ценил, например, древнеримский стоицизм. В связи с этим Юм сравнивал ценность человеколюбия в жизни человеческого общества с солнцем, которое разгоняет темные облака и дождь, на место которых оно дарит человечеству самые красивые цвета, которые только можно встретить в природе¹¹. Очевидно, что Юм оценивает добродетель человеколюбия самым высоким образом. Это добродетель, которую могут обрести лишь морально зрелые индивиды, т. е. такие, которые на протяжении жизни сумели сохранить уравновешенную среднюю позицию¹².

В юмовой идее морали человеколюбие – качество, присущее всему человечеству. «Хотя эту склонность к человеколюбию нельзя, как правило, считать столь же сильной, как тщеславие или честолюбие, однако только она, будучи присуща всем людям, может быть основанием морали или какой-либо общей системы порицания или похвалы. Честолюбие одного человека не есть честолюбие другого, и один и тот же объект не будет удовлетворять обоих. Но человеколюбие одного лица есть человеколюбие каждого, и один и тот же объект затрагивает этот аффект во всех человеческих существах»¹³.

Бентам в своей этике не нашел никакого места для человеколюбия, лишь несколько раз случайно упомянул о нем. Хотя он считал Юма своим предшественником, он свел человеколюбие к

⁸ *Hume D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. P. 75–76.*

⁹ *Ibid. P. 82–84.*

¹⁰ *Hume D. Of Refinement in the Arts // Hume D. Essays: Moral, Political and Literary. P. 274.*

¹¹ *Hume D. The Stoics // Hume D. Selected Essays. Oxford–N. Y., 1993. P. 89 (Пер. А.Н.Чанышева, цит. по изд.: Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 572).*

¹² *Hume D. Of the Middle Station of Life // Hume D. Essays: Moral, Political and Literary. P. 546–547.*

¹³ *Hume D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. P. 75 (Пер. В.С.Швырева, цит. по изд.: Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 269–270).*

одному из аспектов благотворительности, т. е. к снижению страдания¹⁴. Такое ограниченное понимание человеколюбия Бентамом объясняет, почему человеколюбию отведено в его этической теории столь незначительное место. Его концепция базируется на противопоставлении удовольствия и боли, однако упор однозначно делается на стремлении и достижении наибольшего количества счастья. Благотворительная деятельность не составляла непосредственно предмет его интересов, лежащих в области поиска счастья людей. Гораздо более важным для Бентама были политические, социальные и юридические реформы общества, которые, по его мнению, могли обеспечить достижение высоких целей, и ключевую роль в этом должна была сыграть этика утилитаризма. Этими целями определялись и те требования, которые Бентам предъявлял к задачам этики. «Этика вообще может быть определена как искусство направлять человеческие действия к произведению величайшего возможного количества счастья на стороне тех, интерес которых имеется в виду»¹⁵ или как «...раздел искусства и науки, которые имеют своей целью обучение каждого, посредством чего можно достичь наибольшее количество чистого счастья»¹⁶. При таком понимании роли этики не оставалось почти никакого места для человеколюбия или похожих чувств, которые не воспринимались в качестве годных средств для достижения наибольшего или по крайней мере необходимого количества счастья.

Бентам отрицал теорию морального чувства Юма. И не только саму эту теорию, но и какую-либо роль переживаний в нравственной жизни человека, а тем более общества. Считая Юма своим предшественником, который заложил изначальные основы утилитаристской этики, Бентам не принял юмовского понятия пользы; оно было для него смутным и смешанным с многими другими понятиями, что лишь снижало его значение и препятствовало применению его на практике. Следует отметить, что Бентам вообще отверг многие положительные стороны юмовской этической этики, обусловленные вниманием Юма к человеческим чувствам и, в частности, к моральному чувству. Отрицание эмоциональной сто-

¹⁴ *Bentham J. Deontology. P. 345–363.*

¹⁵ *Бентам Дж. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 371.*

¹⁶ *Bentham J. Deontology. P. 124.*

роны морали обернулось тем, что этическая теория Бентама стала холодной, рациональной и непривлекательной, и уже не было надежд на возможность ее широкого применения при решении обычных моральных проблем, а тем более – в качестве руководства в моральной жизни человека.

Этическая концепция Юма основывалась также на морали переживания. Так что его, естественно, интересовали многие вопросы, прямо или косвенно связанные с эмоциональной жизнью. Юм уделял большое внимание вопросам любви и брака, хотя в его собственной жизни не было ни того, ни другого. Он рассматривал брак в первую очередь как соединение двух равных людей, в котором не должно быть преобладания ни одного из партнеров, поскольку доминирование ведет к восстанию и оборачивается, в конечном счете, новым деспотизмом¹⁷. Из этого вытекают обязанности для мужчин. Юм считал, что мужчины тоже должны ухаживать за детьми и воспитывать их в духе человеколюбия¹⁸. Другие формы брака, например, полигамия, нарушают равноправие женщин, поскольку женщина находится в неравном положении по сравнению с мужчинами, сопоставимом лишь с положением животных¹⁹.

Идеи Юма, касающиеся эмоциональной составляющей человеческой природы, были впоследствии восприняты Миллем в контексте его теории количественного утилитаризма.

* * *

Думаю, идеи Юма о человеколюбии могли бы найти свое место в рамках современных этических теорий. Мы обычно воспринимаем человеколюбие, о котором говорит Юм, на интуитивном уровне или в контексте морали здравого смысла как способность сочувствовать другим в их страданиях. Я имею в виду в первую очередь способность испытывать сострадание к незнакомым. У животных такой способности нет, их способность сочувствия

¹⁷ *Hume D. Of Love and Marriage // Hume D. Essays: Moral, Political and Literary. P. 560.*

¹⁸ *Hume D. Of Polygamy and Divorces // Hume D. Essays: Moral, Political and Literary. P. 181.*

¹⁹ *Ibid. P. 184.*

ограничена только ближайшим окружением (стада, стаи), и они не способны к такому переживанию по отношению к страданию других индивидуумов их вида. Способность сострадания является по всей вероятности источником для оказания помощи людям, которые находятся в тяжелом положении и нуждающимся в помощи. Сострадание и помощь незнакомым – это исключительно человеческие качества, на основе которых мы можем говорить о человеколюбии как о нравственной ценности, которая является результатом культурной эволюции и нравственного развития человечества. К этому же типу морально значимых способностей надо отнести прощение. В случае ближайших сородичей и непосредственно по отношению к детенышам это качество встречается и в мире животных. Но способность прощать других, например, друзей и знакомых или незнакомых людей, случайно встреченных, с которыми возникают недоразумения, а в особом случае и прощение врагов, – на это способен лишь человек. Способность прощать, несомненно, представляет собой одно из проявлений человеколюбия как моральной ценности, как результат нашего морального развития.

Можно продолжать это рассуждение и поставить вопрос о том, в какой мере, например, защита от не спровоцированной агрессии со стороны другого человека является проявлением человеколюбия, поскольку мы охраняем человеческую жизнь, свою или близкого человека или даже незнакомого. Как выше было отмечено, в нашей заботе о жизни своего ребенка или любого близкого нам человека мы не отличаемся от животных. В дикой природе ведь тоже считается естественным защищать детенышей и сородичей. Биологи объясняют такое поведение необходимостью защиты генов особи у ее детей и родичей²⁰. Речь идет, таким образом, о естественной, а не о моральной способности, не говоря уже о защите собственной жизни, так как каждое живое существо борется за свою жизнь, охраняет и защищает ее. Человек в этом плане не является исключением. Но другое дело – охрана жизни незнакомого человека. Только человек встает на защиту другого человека в слу-

²⁰ *Oldenquist A.* The Origins of Morality: An Essay in Philosophical Anthropology // Social Philosophy & Policy. 1991. Vol. 8. № 1. P. 121–140; *Waller B.N.* What Rationality Adds to Animal Morality // Biology and Philosophy. 1997. № 12. P. 345; *Wright R.* The Moral Animal: Why We Are, the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology. N. Y., 1994.

чае опасности со стороны какого-либо агрессора, даже тогда, когда угрозе подвергается не только жизнь, но и имущество, физическое или душевное здоровье другого. Бесспорно, это – исключительно человеческий способ поведения, проявляющийся в человеколюбии как моральной ценности, сформировавшейся в результате культурной эволюции и развития морали.

Можем ли мы в рамках нашего рассуждения утверждать, что если кто-то не вредит, то он проявляет человеколюбие? С.Смиланский, например, доказывает, что в мире, полном нетолерантных, незаботливых, несправедливых и злых людей, мы должны положительно оценивать ценность и добродетель невреждения (*non-maleficence*) и быть благодарными тем, кто не вредит нам, и уж, конечно, тем, кто благотворительствует нам²¹. В первую очередь мы должны выяснить, встречается ли такое поведение в мире животных? Конечно, встречается, поскольку существование животных не сводится к борьбе за выживание; животные могут воспринимать друг друга как источник пищи, как соперника или как сильного или даже смертельного противника. Для того или другого восприятия может быть множество оснований. Вообще-то непричинение (в силу разных причин) вреда встречается и в дикой природе; здесь это не моральное, но естественно-биологическое качество. Что касается людей, непричинение вреда может быть обусловлено разными обстоятельствами. С одной стороны, это может быть потому, что люди просто не знают о существовании другого человека, между ними нет никаких отношений. Раз нет отношений, нет и возможности причинять друг другу вред. Должны ли люди в таком случае быть благодарны друг другу за то, что не причиняют друг другу вред? Вряд ли будет обоснованно рассматривать такие отношения как форму человеколюбия. С другой стороны, причиной ненанесения друг другу вреда может быть то, что интересы людей никак не пересекаются. Кто-то может знать о существовании другого, но практически они никак не связаны, между ними нет никаких социальных или моральных контактов; они взаимно индифферентны. Вряд ли индифферентность может быть подведена каким-либо образом под человеколюбие. Иной тип отношений складывается, когда люди знают друг друга, но их цен-

²¹ *Smilansky S. Should I Be Grateful to You for Not Harming Me? // Philosophy and Phenomenological Research. 1997. Vol. 57. № 3. P. 597.*

ностные ориентации, их интересы и цели взаимно взаимодополнительны; в результате у них нет поводов для конфликтов, и они друг к другу относятся толерантно. Однако взаимная толерантность еще не значит непричинения вреда и тем более не является проявлением человеколюбия.

Другое дело, когда интересы и цели людей приходят во взаимное столкновение, однако они воздерживаются от нанесения друг другу вреда, хотя имеют для этого все возможности. Хотя кто-то из них сильнее, кто-то ловчее или хитрее, никто не считает правильным и допустимым причинение ущерба другому. Вот здесь уже можно говорить о человеколюбии. Разумеется, речь не идет о случаях, когда вор воздержался от кражи или грабитель – от нападения. Не совершая обычные для себя преступные действия, они руководствовались собственными соображениями; но воздержавшись в конкретном случае от кражи или ограбления, они не перестали быть вором и грабителем. Их решения никак нельзя считать проявлением человеколюбия. Его цели и интересы, на основе которых он намеревался совершить свой поступок, не были оправданными, как раз наоборот.

Рассмотрим для примера следующую ситуацию. Два сотрудника, равные по всем существенным качествам, претендуют на более высокую должность. Один из них знает о другом, что в прошлом тот совершил неблагоприятный поступок; и хотя этот поступок не имел никаких трагических последствий, тот человек об этом сожалел. Если бы сотрудник рассказал на работе о прошлом своего коллеги, его шансы получить высокую должность резко бы повысились. Однако он не использует данный факт из прошлого своего конкурента в борьбе с ним, потому что считает это недопустимым. Он убежден, что каждый допускает ошибки, в том числе моральные, и если они не приводили к трагическим или неблагоприятным последствиям, если они не повторялись, их нужно простить. При определенных обстоятельствах «не вредить» значит быть снисходительным и прощать. Такое поведение является исключительно человеческим, оно представляет собой результат нашей культурной эволюции и нравственного развития. Можно согласиться со Смиланским, что мы должны быть благодарны тем людям, которые нам не вредят, но это касается особых случаев невредения, а именно тех, которые обусловлены моральными мотивами.

На основе сказанного мы можем выделить две формы человеколюбия – активную и пассивную. При активном человеколюбии моральный агент совершает действия, непосредственно направленные на благо чужих, нуждающихся в помощи. Пассивное человеколюбие проявляется в выражении сочувствия чужим, нуждающимся или оказавшимся в беде. При пассивной форме человеколюбия особую роль играют моральные чувства. Обычно пассивная форма человеколюбия является основой и предпосылкой активной формы человеколюбия. Сострадание очень часто (хотя и не всегда) ведет к деятельности на благо тех, кто испытывает страдание. Понятно, что активное человеколюбие благотворнее одного лишь сочувствия, но не следует преуменьшать и ценность сочувствия как такового, человеколюбивый потенциал которого несомненен. Так же велик потенциал человеколюбия в способности прощения. Как и сочувствие, прощение может становиться предпосылкой последующих усилий, активного направленных на благо других людей. Пассивное человеколюбие может проявляться и в форме недеяния, т. е. отказа от действий по реализации собственных интересов и целей, которые могут принести кому-то вред. Пассивное человеколюбие можно считать определенным минимальным уровнем человеколюбия, проявляющимся в обстоятельствах, при которых моральный агент, не имея возможности оказать деятельную помощь, по меньшей мере, выражает сочувствие и воздерживается от действий, которые могут усугубить положение страдающего, хотя эти действия и вытекают из его легитимных интересов и целей. В свою очередь, активное человеколюбие может принимать позитивную и негативную формы. Активное позитивное человеколюбие выражается в оказании помощи постороннему человеку, находящемуся в сложной обстановке и нуждающемуся в помощи. Активное негативное человеколюбие выражается в противодействии реализации чьих-то целей и намерений, способных нанести вред кому-то, в том числе чужим и незнакомым.

Из этого следует, что человеколюбие можно уважать в метафизическом или онтологическом плане, признавая человечность в определенных, свойственных людям морфологических или функциональных признаках. Но это ничего не говорит о моральном аспекте человеколюбия. В моральном, или этическом, плане человеколюбие следует не только уважать, но и осуществлять, по-

скольку в полной мере оно обнаруживается именно в действиях, направленных на благо чужих и незнакомых людей, нуждающихся в помощи. В свернутом виде это содержится в пассивной форме человеколюбия, т. е. в сострадании к чужим и незнакомым людям и в прощении обид. Моральную ценность человеколюбия мы можем утверждать своими действиями именно по отношению к чужим и незнакомым людям.

Так же мы можем сделать вывод о том, в какой степени можно говорить о человечности или нечеловечности взглядов отдельных людей. Относится ли человеколюбие только к поведению и поступкам человека или человеколюбие может характеризовать и взгляды, так или иначе выражаемые? Исходя из сказанного выше, можно сказать, что гуманность взглядов определенного человека зависит не от его картины мира, а от того, какое отношение он выражает посредством высказываемых взглядов к нуждам и интересам людей. Если во взглядах человека отражается его сочувствие к чужим страданиям или бедам, их можно считать человеколюбивыми.

Я бы вообще предложил признавать человеколюбие во всех случаях, когда выражается – пассивно или активно – забота о жизни человека, его интересах и благополучии. Забота о себе, своих родных, друзьях и знакомых тоже подпадает под человеколюбие. Но в его основе лежат природные наклонности человека. И хотя их значение также морально положительно, ценность человеколюбия не так высока. Иное забота в отношении чужих и незнакомых людей, которая представляет собой подлинную моральную ценность, будучи результатом культурной эволюции и морального развития человека. В заботе, помощи и поддержке в отношении чужих человек выходит за свои природные границы и проявляет себя во всей своей человечности.

* * *

Представленный выше анализ некоторых, в наше время фактически нетрадиционных аспектов утилитаристской мысли XVIII и XIX вв. показывает, что утилитаризм того времени (в первую очередь в трудах Д.Юма и Дж.С.Милля) в значительной мере разнится с утилитаризмом современным. В нем содержатся темы и

подходы, которые могли бы обогатить не только мораль современного общества, но также и моральную жизнь индивида. Они создали возможность для восприятия ценностей, не подпадающих под утилитаристский расчет удовольствий и страданий и позволили увидеть человеческую жизнь в более ярком свете – как наполненную чувствами, без которых невозможно себе представить человеческую устремленность к счастью и самосовершенствованию. Юм рассматривал моральные чувства как неперемнное условие успешности благожелательных усилий.

В соответствии с юмовской идеей человеколюбия, эти цели можно осуществить посредством моральных принципов и конкретных моральных норм, которые определяют пути реализации человеколюбия в индивидуальной жизни и жизни сообществ. Не думаю, что человеколюбие как моральное качество не осуществимо, что оно представляет собой лишь абстрактный моральный идеал, далекий от реальной нравственной практики. Полагаю, что человеколюбие как важнейшая моральная ценность выражает реальные нужды и интересы как отдельных людей, так человечества в целом. Люди связывают свои надежды на разумное существование и выживание с утверждением принципов человеколюбия и человеческого достоинства. Конечно, дальнейшее существование человечества связано с решением множества проблем глобального характера – сохранением окружающей среды и биоразнообразия, снижением темпов потепления климата, устойчивым развитием, международной справедливостью, наконец, прекращением нескончаемых локальных войн и установлением мира. Однако решение этих проблем невозможно без утверждения человеколюбия и гуманности во всех сферах человеческой жизнедеятельности, в политике государств, международных политических и экономических учреждений, транснациональных корпораций. Человеколюбие – одна из наиболее важных моральных ценностей, и будущее человечества возможно лишь при условии признания ее в качестве одного из фундаментальных принципов повседневной жизни, общественных и международных отношений.

Пер. со словацкого Йозефа Сипко, под ред. Р.Г.Апресьяна

Библиография

1. *Aiken H.D.* Introduction // *Hume's Moral and Political Philosophy* / Ed. H.D.Aiken. N. Y.–L., 1948. P. IX–LI.
2. *Bentham J.* An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Vancouver: Read Books, 2008.
3. *Bentham J.* **Deontology: Together with a Table of the Springs of Action** and Article on Utilitarianism / Ed. A.Goldworth. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1983.
4. *Copley S.; Edgar A.* Introduction // *Hume D.* Selected Essays. Oxford–N. Y., 1993. P. VII–XXII.
5. *Gaskin J.C.A.* Hume on Religion // *The Cambridge Companion to Hume* / Ed. D.F. Norton. Cambridge, 1993. P. 313–344.
6. *Hume D.* An Enquiry Concerning the Principles of Morals, edited by J.B.Schneewind. Indianapolis–Cambridge: Hackett, 1983.
7. *Hume D.* A Treatise of Human Nature // *Hume's Ethical Writings*. N. Y.–L., 1965. P. 177–252.
8. *Hume D.* My Own Life // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. XXXI–XLI.
9. *Hume D.* Of Impudency and Modesty // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 552–556.
10. *Hume D.* Of Love and Marriage Modesty // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 557–562.
11. *Hume D.* Of Polygamy and Divorces // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 181–190.
12. *Hume D.* Of Refinement in the Arts // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 268–280.
13. *Hume D.* Of Suicide // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 577–589.
14. *Hume D.* Of the Dignity or Meanness of Human Nature // *Hume D.* Selected Essays. Oxford–N. Y., 1993. P. 43–49.
15. *Hume D.* Of the Middle Station of Life // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 545–551.
16. *Hume D.* Of the Original Contract // *Hume's Ethical Writings*. N. Y.–L., 1965. P. 255–273.
17. *Hume D.* Of the Standard of Taste // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 226–249.
18. *Hume D.* The Stoics // *Hume D.* Selected Essays. Oxford–N. Y., 1993. P. 83–91.
19. *Hume D.* Of the Middle Station of Life // *Hume D.* Essays: Moral, Political and Literary. Indianapolis, 1987. P. 545–551.

20. *MacIntyre A.* Introduction // *Hume's Ethical Writings: Selections from David Hume* / Ed. A. MacIntyre. Notre Dame–L., 1965. P. 9–17.

21. *Norton D.F.* Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality // *The Cambridge Companion to Hume* / Ed. D.F. Norton. Cambridge, 1993. P. 148–181.

22. *Oldenquist A.* The Origins of Morality: An Essay in Philosophical Anthropology // *Social Philosophy & Policy*. 1991. Vol. 8. № 1. P. 121–140.

23. *Smilansky S.* Should I Be Grateful to You for Not Harming Me? // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1997. Vol. 57. № 3. P. 585–597.

24. *Waller B.N.* What Rationality Adds to Animal Morality // *Biology and Philosophy*. 1997. № 12. P. 341–356.

25. *Wright R.* *The Moral Animal: Why We Are, the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology*. N. Y., 1994.

26. *Бентам Дж.* Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.