

А.В. Прокофьев

**Между естественным и искусственным:
нормативное содержание и психологические механизмы
этики справедливости у Д.Юма и А.Смита**

В данной статье предпринимается попытка систематического сопоставления теорий справедливости Дэвида Юма и Адама Смита. В центре сравнительного анализа будут находиться предложенные ими реконструкции нормативного содержания понятия «справедливость» и интерпретации психологических механизмов, обеспечивающих соблюдение требований справедливости. Однако осуществление этой задачи требует прояснение более широкого контекста, включающего в себя представления Юма и Смита о генеалогии принципов справедливости и их роли в рамках системы сохранения общественной упорядоченности.

**«Собственность, которая является
объектом справедливости»**

Справедливость представляет собой для Юма специфическую часть морали, которая связана, по преимуществу, с вопросом регулирования отношений собственности в современном понимании этого явления (в отличие, скажем, от локковского понимания, включавшего в себя не только «владения», но также «жизнь» и «свободы» человека)¹. Парадигмальным, а в некоторых случаях единственным выражением несправедливости для Юма выступает именно присвоение чужого имущества, а

¹ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 334.

не убийство, оскорбление, предательство, непропорционально мягкое или жесткое отношение к человеку, совершившему злодеяние. Эта особенность ярко проявляется в ходе критики традиционного определения справедливости как «постоянной и неизменной воли давать каждому то, что ему следует». Юм упрекает это определение в создании обманчивой видимости существования некоей системы разграничений между «твоим» и «моим» до начала деятельности, связанной с установлением и обеспечением справедливости. При этом «твое» и «мое» рассматриваются им не как комплексная доля тягот и благ совместного существования, а исключительно как закрепленное системой прав имущество. Справедливость в соответствии с альтернативным юмовским определением представляет собой поступки, состоящие в «воздержании от данного предмета и в возвращении его первоначальному владельцу»². Сходным образом и обстоятельства, устраняющие обязательность требований справедливости, рассматриваются Юмом под углом зрения возникающей в них возможности присвоения чужой собственности. В случае нападения злодеев «вдали от сени законов и правительства» жертва вправе вооружиться, «невзирая на то, кому принадлежит меч или щит», а в ситуации кораблекрушения тонущим людям можно использовать для спасения любые «средства и инструменты», «не обращая внимания при этом на прежние ограничения собственности»³.

² Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. С. 566–567. Далее ссылки на это издание даны непосредственно в тексте в виде сокращения ТЧП и указания на страницу. Там, где в русский перевод вводятся поправки, дана дополнительная ссылка на оригинал (*Hume D. A Treatise of Human Nature / Ed. by L.A.Selby-Bigge. Oxford, 1896*) в виде сокращения THN и указания на страницу.

³ Юм Д. Исследование о принципах морали / Пер. В.С.Швырева // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 192–193. Далее ссылки на это издание даны непосредственно в тексте в виде сокращения ИПМ и указания на страницу. Там, где в русский перевод вводятся поправки, дана дополнительная ссылка на оригинал (*Hume D. Enquiry Concerning the Principles of Morals // Hume D. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals / Ed. L.A.Selby-Bigge. Oxford, 1902. P. 169–324.*) в виде сокращения ЕРМ и указания на страницу.

Поворот, приданный Юмом классическому сюжету с так называемой «доской Карнеада» – «средством и инструментом спасения» гибнущих в кораблекрушении людей, показывает, насколько нехарактерным и даже экстравагантным было юмовское понимание справедливости. В многовековой философской дискуссии основным вопросом, связанным с этой ситуацией, был вопрос о том, имеет ли право один тонущий применить силу для того, чтобы не дать другому воспользоваться доской, которая может обеспечить спасение только одному человеку. Ответы на него распределились между тремя позициями: 1) ради спасения жизни в этой ситуации допустимы любые, в том числе насильственные действия (Карнеад (с той поправкой, что насилие было для него бы выражением благоразумия, а не справедливости), Ф.Бэкон, С.Пуфендорф, лорд Кеймс, У.Блэкстоун, А.Смит (для которых насилие было бы справедливым)), 2) применение силы недопустимо, а решение о том, кто получит шанс спастись, должно быть принято на основе соображений пользы или применения честной процедуры (жеребья) (Гекатон), 3) применение силы недопустимо, откуда следует необходимость уступить другому спасительную доску (Цицерон, Лактанций, Гуго Гроций). Наряду с центральным для спора о «доске Карнеада» вопросом философами обсуждались и дополнительные, маргинальные по своему значению темы. Так стоик Гекатон в одном из фрагментов цицероновского трактата «Об обязанностях» спрашивает: «А судовладелец? Отнимет ли он принадлежащую ему вещь (то есть доску от обшивки своего корабля. – *А.П.*)?» Юм обращает внимание именно на этот, заведомо второстепенный аспект этики чрезвычайных ситуаций. Гекатон, как и Юм, отвечает на свой вопрос отрицательно: «Никоим образом; не более, чем если бы он захотел в открытом море выбросить за борт плывущего на корабле человека на том-де основании, что корабль принадлежит ему. Ведь корабль, пока не придет в место назначения, принадлежит не судовладельцу, а находящимся на нем людям»⁴. Однако нормативная логика Юма существенно отличается от логики Гекатона. Для него дело не в том, что все части корабля во время плавания находятся в общей собственности всех его пассажиров и матросов, а в том, что в условиях крайней «нужды» правила справедливого обладания собственностью теряют свою силу.

⁴ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993. С. 147.

Конечно, исключительная связь справедливости и защиты института собственности не всегда сохраняется Юмом. Уже формальное перечисление глав второй части третьего тома «Трактата о человеческой природе», названной им «О справедливости и несправедливости», показывает, что в данную рубрику, кроме уважения к собственности, входят такие пункты, как исполнение обещаний, верноподданство, исполнение международного права (закона наций), и даже целомудрие и скромность. Но дело не только в этом. Юм спорадически включает в свой анализ добродетели справедливости рассуждение о тех явлениях, которые выходят за пределы этого перечисления, но имеют при этом центральное значение для общераспространенных нравственных представлений. Например, в «Исследовании о принципах морали» он вводит краткое описание карательной справедливости, которое прямо противоречит полному отождествлению справедливости и охраны прав собственности. «Когда какой-либо человек вследствие своих преступлений вызывает неприязнь общества (*public*), он отвечает по закону своим имуществом и правами личности (в оригинальном тексте – «имуществом и личностью»), иными словами, правила справедливости временно приостанавливают свое действие по отношению к нему, и становится справедливым причинить ему ради *блага* общества то, что в ином случае переносилось бы им как нечто несправедливое и обидное» (ИПМ, 193; ЕРМ, 187). Здесь приостанавливаемые практикой наказания правила справедливости защищают не только имущественные, но и личные права человека (если принять за точку отсчета стандартный набор наказаний – право на свободу передвижения, право на жизнь и телесную неприкосновенность).

Однако такие фрагменты не меняют общей тенденции – в философских трудах Юма защита собственности является смысловым центром его понимания справедливости, а защита личности лишь дополняет ее на правах неохотной уступки общераспространенному словоупотреблению⁵. Недоумение этой тенденцией выражали уже самые первые читатели и критики его трудов. Как замечает Т.Рид, Юм обошел стороной все проявления справедли-

⁵ Как показывает А.Байер, иная ситуация присутствует в юмовской «Истории Англии» (*Baier A.C. Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice. Harvard, 2010. P. 86, 97–98*).

ности, которые не сводятся к уважению к собственности и к выполнению обещаний. Нормативное содержание понятия «справедливость», по мнению Т.Рида, складывается за счет соединения различных аспектов ущерба (вреда), который призваны не допускать или уменьшать ее правила. «Человек может понести ущерб, во-первых, со стороны своей личности, его можно ранить, покалечить, убить, во-вторых, со стороны своей семьи, его можно лишить детей или тем или иным способом навредить тем, кого он обязан защищать, в-третьих, со стороны своей свободы, его можно ограничить в передвижениях, в-четвертых, со стороны его репутации, в-пятых, со стороны его имущества и собственности, и, наконец, со стороны контрактов и договоренностей, заключенных с ним». В отличие от носителей обыденного языка и от правоведов, Юм, по мнению Т.Рида, опустил первые четыре ветви справедливости, ограничившись двумя последними – так называемыми «приобретенными правами»⁶.

В чем же причина такого движения против течения? Т.Рид писал, что не имеет понятия, почему Юм задал такое узкое определение справедливости. Однако современные исследователи пытаются сформулировать более или менее обоснованные гипотезы по этому поводу. Существует мнение, что такая позиция связана с тем, что Юм рассматривает стремление к увеличению имущества в качестве главного источника общественной неупорядоченности – источника всех известных форм причинения вреда. Устраняя этот источник посредством введения правил владения собственностью, общество *всесторонне* защищает каждого своего члена. Как замечает К.Хааконсен, внешние блага «являются *непосредственным* объектом справедливости... Два других вида благ (имеются в виду «душевное удовлетворение» и «внешние телесные преимущества». – А.П.) также защищены посредством защиты собственности, но *опосредствованно*»⁷. С мыслью о том, что для Юма основным источником самых разных покушений на причинение вреда является стремление к обладанию имуществом, нельзя не согласиться. Она прямо декларируется в «Трактате о человеческой природе»: «Только жадность к приобретению разных

⁶ Reid T. Essays on the Active Powers of Man. Edinburgh, 2010. P. 312–313.

⁷ Haakonssen K. The Structure of Hume's Political Theory // The Cambridge Companion to Hume. N.Y., 2005. P. 199.

благ и владений для нас и наших ближайших друзей ненасытна, вечна, всеобща и прямо-таки губительна для общества. Вряд ли найдется человек, который не имел бы основания бояться ее, когда она проявляется безудержно и дает волю своим первичным, наиболее естественным стремлениям. Итак, в общем мы должны считать трудности, связанные с установлением общества, большими или меньшими в зависимости от затруднений, встречаемых нами при регулировании и сдерживании этого аффекта» (ТЧП, 532). Дж. Постема в специальном исследовании показал глубокую укорененность данной мысли в психологическом учении Юма, в той роли, которую он придавал богатству в рамках механизмов общественного признания⁸.

Однако имеется существенное различие между тезисом, что стремление к увеличению богатства есть источник всех видов несправедливости, и тезисом, что несправедливость состоит исключительно в нарушении прав собственности. Первый тезис касается выбора способов реализации некоего нормативного понятия, второй – непосредственно его содержания. Из утверждения, что прямая защита собственности ведет к косвенной защите нашей возможности пользоваться двумя другими фундаментальными благами, логически не следует, что справедливостью должна называться только гарантированная обществом безопасность владения имуществом, а не безопасность во всех ее аспектах и выражениях.

Для того, чтобы проще представить себе другой способ объяснения причин использования Юмом узкой дефиниции справедливости, необходимо допустить, что определение справедливости и рассуждение о ее сущности (центральным тезисом которого у Юма выступает тезис о ее искусственности) не являются двумя строго последовательными операциями. Усилия по раскрытию сущности справедливости не имеют дело с предметом, который заранее отграничен с помощью какого-то самоочевидного определения. Напротив, они сопряжены с постоянной коррекцией границ анализируемого предмета. Мысль Юма устанавливает соответствие между определением и способом объяснения справедливости на основе постоянных поправок того и другого. Явное утверждение, что справедливость есть искусственная добродетель, оборачивается

⁸ См.: Postema G. Whence Avidity? Hume's Psychology and the Origins of Justice // Synthese. 2006. Vol. 152. № 3. P. 371–391.

замаскированным утверждением, что лишь та добродетель, которая соответствует стандарту искусственности, может быть названа справедливостью.

В этом ключе построено объяснение узости юмовского определения справедливости Ш.Краузе. Она полагает, что отождествление справедливости и правил, регулирующих отношения собственности, является частью теоретического проекта «демистификации справедливости», освобождения ее от теологических элементов, чреватых политическим радикализмом. «Расхожая концепция [справедливости] включает то, что Юм называет “предваряющим” стандартом права, и тем самым (по его мнению) открывает двери теологическим аргументам и призывает в политику религиозный энтузиазм – результат, который для Юма был бы слишком рискованным». В свою очередь, зауженное определение справедливости как соблюдения правил владения и обмена «внешними» благами, возникших на искусственной, конвенциональной основе, приземляет восприятие этого понятия. Оно заставляет стремиться к справедливости, исходя больше «из наших интересов, чем из наших идеалов», и тем самым снимает опасности радикализации политической практики⁹. Смысловое родство с этим тезисом имеет второе объяснение узости юмовского определения справедливости, предложенное К.Хааконсеном. По его мнению, сужение понятия справедливости могло быть связано с тем, что расширенные представления о ней влекут за собой угрозу политической свободе¹⁰.

В чем трудности данной интерпретации? Она неплохо объясняет отказ Юма использовать определения справедливости, включающие понятия «заслуга» или «достоинство». И в этом смысле находит серьезное подтверждение в тех фрагментах «Исследования о принципах морали», которые посвящены критике политических проектов, требующих уравнительного пользования «внешними благами» или передачи их распределения в руки духовно совершенных (добродетельных, святых) людей. Так можно объяснить отсутствие у Юма рассуждений о распределительной (дистрибутивной) справедливости в современном или антично-средневековом значении

⁹ Krause S.R. Hume and the (False) Luster of Justice // *Political Theory*. 2004. Vol. 32. № 5. P. 638–639.

¹⁰ Haakonssen K. *The Structure of Hume's Political Theory*. P. 198.

этого словосочетания¹¹. Однако данная аргументация гораздо менее успешно объясняет радикальное сужение Юмом справедливости направительной (коммутативной), то есть отсутствие в его определении четырех «ветвей» справедливости, перечисленных Т.Ридом, прежде всего, защиты жизни и телесной целостности человека. Для распространения гипотезы Ш.Краузе и К.Хааконссена на данный аспект сужения следует обоснованно ответить на два вопроса. Во-первых, почему включение этих ветвей в определение справедливости должно вызывать радикалистский энтузиазм? Во-вторых, почему оно должно вести к сохранению теологических (метафизических) посылок теории справедливости? Первое сходу следует признать недостоверным, второе возможно, но неочевидно, и требует специального обсуждения.

В качестве альтернативы можно предложить более простую и менее амбициозную гипотезу, что широкое определение просто хуже укладывалось в уже сложившуюся у Юма схему объяснения справедливости как искусственной добродетели. Защита жизни и телесной целостности имеет гораздо больше точек соприкосновения с природными переживаниями, на что указывал Т.Рид и что хорошо понимали новоевропейские юристы, разграничивавшие «естественные» и «приобретенные» права. Поэтому включение иных «ветвей» справедливости в определение поставило бы под вопрос саму объяснительную схему, опирающуюся на понятие искусственности. Если за этой объяснительной схемой все же стоял проект «демистификации справедливости», то приходится признать, что Юм серьезно «перестраховался» в вопросах сужения нормативного содержания этого морального концепта.

«Человеческое изобретение, имеющее в виду интересы общества»

До этого момента юмовская мысль об искусственности справедливости лишь упоминалась мной в связи с проблемой ее определения. Для решения дальнейших задач исследования

¹¹ См. подробнее: *Прокофьев А.В.* Определения и типологии справедливости в новоевропейской этике (Локк – Юм – Смит) // *Вопр. философии.* 2011. № 6. С. 137–139.

необходимо наполнить данный тезис конкретным содержанием. Формула «справедливость – искусственная добродетель» развернуто обоснована Юмом в «Трактате о человеческой природе». Искусственность справедливости для него означает, что она не является продуктом тех аффектов, которые заложены в природе человека и определяют его поведение до появления «общественного устройства» и за пределами действия его институтов. Справедливость есть нормативное приспособление, «изобретенное» для разрешения основной проблемы существования человека в «обществе» (в некоторых фрагментах – в «больших обществах»). Проблема эта состоит в следующем. Переход к общественному устройству значительно увеличивает способность человека к производству «внешних благ» (имущества) за счет кооперации и разделения труда, однако, не обеспечивает такого изобилия этих благ, которое исключало бы конкуренцию за обладание ими. И так как «внешние блага» могут легко переходить от одного лица к другому, то у каждого члена общества существуют и мотив, и возможность присвоения того имущества, которым на данный момент распоряжается другой человек. Это положение чревато постоянными конфликтами, препятствующими самому существованию упорядоченного общественного союза со всеми его выгодами.

Преодолеть складывающийся тупик можно только гарантировав «стабильность владений» с помощью введения специальной системы правил. «Таковыми правилами являются при первоначальном установлении общества *наличное* владение, а впоследствии – *захват, давность, приращение и наследование*» (ТЧП, 554). К ним примыкают правила передачи собственности посредством согласия, то есть в порядке обмена или дарения. Наконец, использование правил последнего рода получает расширенное применение в силу возникновения института обещания (договора). Он позволяет членам общества осуществлять обмен предметами, которые участники сделки не могут предъявить друг другу в момент ее заключения, а также обмен услугами, которые будут оказаны в определенной временной перспективе (ТЧП, 560). Несмотря на подчеркивание искусственного характера справедливости, Юм называет все эти правила «законами природы», поскольку они неотделимы от общественного существования человека (ТЧП, 225).

Конкретизированные нормы, определяющие законное владение имуществом и его передачу, уже не могут быть установлены на основе «принципов человеческой природы», то есть на основе «отношения идей и легкого перехода воображения от одной идеи к другой» (ТЧП, 550). Однако они все равно должны быть установлены, чтобы каждый, у кого появляется желание оспорить владение другого человека, всегда наталкивался на известное всем правило, точно регулирующее данный вопрос. При этом могут использоваться любые малозначительные «изгибы» человеческого воображения, позволяющие считать один вариант более подходящим, чем другой. В «Исследовании о принципах морали» эта мысль доведена до кульминационной точки: «Существование разделения и различия имуществ, а также устойчивость и постоянство этого разделения абсолютно необходимы в интересах общества, и в этом состоит источник справедливости и собственности. А какие именно имущества определены частным лицам, – это, вообще говоря, совершенно безразлично и часто определяется на основании весьма поверхностных взглядов и соображений» (ИПМ, 302).

Все искусственные добродетели у Юма опираются на природную основу. Юм критикует философов, рассматривающих всю мораль, как продукт усилий правителей и воспитателей по созданию эффективно действующей системы общественной дисциплины. «Искусство политиков, – замечает он, – может, правда, помочь природе при вызывании чувствований, которые последняя нам внушает; в некоторых случаях это искусство может и само по себе вызвать одобрение какого-нибудь отдельного поступка или уважение к нему, но оно никак не может быть единственной причиной различия, проводимого нами между пороком и добродетелью... Самое большее, что могут сделать политики, это распространить естественные чувства за их первичные границы; но все-таки природа должна доставить нам материал и дать некоторое понятие о моральных различиях» (ТЧП, 540). Однако фиксируемая Юмом опора носит специфический и строго ограниченный характер: искусственные добродетели опираются на естественные лишь косвенно. В том смысле, что сами понятия «добродетель» и «порок», а также сопровождающие их чувства и знаки одобрения и осуждения переносятся на новые группы поступков. Каких-либо

естественных прообразов правил справедливости, уже имеющих в тех сферах, на которые моральная оценка искусственно распространяется, Юм прямо не упоминает.

В отличие от «Трактата о человеческой природе», на который в основном опиралась предшествующая реконструкция, в «Исследовании о принципах морали» мы не найдем утверждения об искусственности справедливости. В единственном случае обсуждения этого тезиса Юм утверждает, что спор об искусственности или естественности справедливости бесполезен и имеет сугубо «словесный» характер. Однако и в «Исследовании о принципах морали» сохраняется качественное противопоставление благожелательности и человеколюбия, с одной стороны, и справедливости, с другой. Оно лишь встроено в иную терминологическую рамку. Оппозицию «природа» и «искусство» («изобретение») замещает оппозиция «инстинкт» (несистематично заменяемый словом «природа») и осознание «общественной пользы». «Социальные добродетели человеколюбия и благожелательности, – пишет Юм, – оказывают свое воздействие непосредственно путем прямой склонности или инстинкта, который в основном имеет в виду простой объект, вызывающий привязанность». А справедливость «распространяется... на... схемы, системы или следствия, возникающие благодаря подражанию, совместному действию ряда лиц или примеру других людей» (ИПМ, 297–298). Как и в «Трактате о человеческой природе», Юм задается вопросом о возможности не проводить подобного разграничения и относить все добродетели к сфере природного, или инстинктивного. «Представляется очевидной следующая дилемма: поскольку справедливость, несомненно, имеет тенденцию способствовать общественной пользе и поддерживать гражданское общество, то чувство справедливости либо выводится из наших размышлений об этой тенденции, либо подобно голоду, жажде и другим влечениям, негодованию, любви к жизни, привязанности к потомству и другим аффектам возникает из простого изначального инстинкта человеческой души, которым природа наделила таковую для подобных полезных целей» (ИПМ, 206–207). Как и в «Трактате о человеческой природе», Юм дает на свой вопрос отрицательный ответ. Второй тезис дилеммы не подтверждается эмпирически в связи со сложностью, неоднородностью, историко-культурной вариативностью правил справед-

ливости: «Природа, которую этому не научили, конечно, никогда не проводила подобных различий» (имеется в виду различие между «моим» и «вашим») (ИПМ, 201).

И в отношении «Трактата о человеческой природе», и в отношении «Исследования о принципах морали» будет верным утверждение, что тезис об искусственном (неинстинктивном) характере справедливости служит не только целям объяснения. Он имеет непосредственную нормативную силу, поскольку предполагает, что в сферу искусственной добродетели недопустимо вторжение естественных моральных импульсов. В этом – очевидный отзвук концепции совершенных и несовершенных обязанностей и прав, свойственной для новоевропейской теории естественного закона. Проявления естественных «социальных добродетелей» (кротости, благожелательности, милосердия, великодушия, снисходительности, умеренности, беспристрастия) непосредственно ведут к благу конкретных людей. Проявления добродетели справедливости, напротив, далеко не всегда имеют такой результат. От строгого исполнения правил, регулирующих владение и передачу имущества, часто страдают нуждающиеся или добродетельные люди. Их лишения вызывают вполне объяснимое недовольство, которое становится основой двух проектов видоизменения или усовершенствования нормативных оснований цивилизованного общества. Каждый из этих проектов подвергается Юмом бескомпромиссной критике.

В рамках первого (умеренного) проекта требования естественной добродетели инкорпорируются в нормативную систему справедливости в качестве исключений из правил, защищающих собственность. Однако, с точки зрения Юма, попытка ввести любые исключения приводит к подрыву механизмов воспроизводства общественной упорядоченности. Нормативная система справедливости слишком целостна, слишком монолитна и требует неукоснительного соблюдения норм даже в тех отдельных случаях, когда оно ведет к ущербу обществу в целом или к незаслуженному ущербу отдельным людям. Юм использует яркую метафору каменного свода, из которого нельзя вытащить ни одного камня без опасности обрушить все сооружение (ИПМ, 299). Второй проект носит гораздо более радикальный характер. Он предполагает уже не ситуативное дополнение правил, защищающих

собственность и регулирующих обмен, а их полное замещение альтернативными принципами. В «Исследовании о принципах морали» Юм обсуждает такое замещение на примерах распределения имущества по «достоинству» («добродетели» и даже «святости»), что как будто бы гарантирует правильность его употребления, а также «поровну», что как будто бы гарантирует достижение максимальной полезности для человеческого общества (ИПМ, 198–199). Реализация обоих принципов, по Юму, является «пагубной», поскольку требует установления тирании, которая вскоре сменяется анархией (ИПМ, 200).

«Природа прибегла к... софистике»?

В предшествующем разделе было представлено юмовское понимание причин возникновения нормативной системы справедливости и объяснение ее необходимости для тех сообществ, которые опираются на широкую кооперацию между своими членами. Однако, кроме вопроса об общественной необходимости правил справедливости, существует также вопрос об истоках их индивидуального соблюдения – вопрос о том, почему человек, которому предъявляются требования, будет следовать им. Попытка ответить на него изнутри основоположений юмовской моральной философии создает известный теоретический парадокс. Специфика этики Юма состоит в том, что нравственной ценностью в ней обладают исключительно свойства характера, порождающие устойчивые мотивы поведения. Поступки являются лишь внешними знаками этих внутренних феноменов. Если зритель, не заинтересованный в практической реализации определенного мотива, получает удовольствие от ее созерцания, то обладание таким мотивом следует считать добродетелью. Удовольствие зрителей может быть связано как с симпатией к самому лицу, имеющему ту или иную устойчивую мотивацию, так и к лицам, общающимся с ним. Добродетель справедливости также должна иметь какой-то базовый мотив. Однако задача по идентификации этого мотива усложняется дополнительным теоретическим убеждением Юма – мотив, порождающий незаинтересованное удовольствие зрителя, не может быть тождественен самому по

себе стремлению к нравственному совершенству (или какой-то его части). *«Ни один поступок не может быть добродетелен или нравствен, если в человеческой природе нет какого-нибудь мотива, который может его произвести, мотива, отличного от чувства его нравственности»* (ТЧП, 520). «Чувство нравственности или долга» является мотивирующей силой только в порядке восполнения нехватки определенного неморального мотива, то есть в порядке исключения. Видя всеобщее нравственное одобрение определенного переживания и вытекающих из него поступков, отдельный человек может совершать эти поступки с целью сформировать в себе соответствующее переживание или внешним образом скрыть (замаскировать) его нехватку. Однако для того, чтобы это произошло, необходимо широкое присутствие обсуждаемого мотива у других людей (ТЧП, 520).

Итак, Юм фиксирует необходимость «какого-нибудь мотива справедливых и честных поступков, отличного от нашего уважения их честности», другими словами, их неморального, природного мотива (ТЧП, 521). Перебирая те переживания, которые могли бы выступать в качестве такового, Юм приходит к выводу, что они или являются иллюзией (как «любовь к человечеству»), или по своей сути не могут стать основой систематического совершенства справедливых поступков (как «забота о ... частном интересе» (себялюбие) и «частная благожелательность»). По замыслу Юма, проекция мысли о невозможности того, чтобы «добродетельный мотив и признание добродетельности были одним и тем же», на добродетель справедливости выступает как важная часть обоснования ее искусственного характера. Однако фактически такая проекция имеет гораздо более масштабные последствия. Она ставит под вопрос статус справедливости в качестве добродетели и даже саму возможность реализации правил справедливости в обществе. Соответственно, даже частичная и несовершенная воплощенность этих правил свидетельствует против юмовского представления о сущности справедливости. Другими словами, центральное рассуждение первой главы из второй части третьего тома юмовского трактата оказывается внутренне противоречивым.

От того, как мы представляем себе способ разрешения Юмом мотивационного парадокса справедливости, зависит итоговое понимание формулировки «справедливость есть искусственная

добродетель». Большинство исследователей полагают, что самопротиворечивый характер представленного выше рассуждения является всего лишь видимостью, и оперируют при этом такими реконструкциями мысли Юма, в рамках которых подлинный смысл рассуждения выявляется в свете других фрагментов из «Трактата о человеческой природе» и даже из «Исследования о принципах морали». Подобные реконструкции неизбежно включают в себя предположения, существенно выходящие за пределы того, что прямо говорится в юмовском тексте, и утверждают приоритет одних высказываний философа над другими. При всей сложности реальной теоретической палитры можно выделить четыре базовых позиции.

Первая позиция. Специфический мотив справедливости существует и действительно не совпадает с осознанием нравственности действия. Этим мотивом является эгоизм – себялюбие. В «Трактате о человеческой природе» содержится утверждение о том, что *«личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости»* (ТЧП, 540). Можно предположить, что он служит не только мотивом «установления», но и основным мотивом «соблюдения» правил справедливости. В существенное обстоятельство превращается в этом случае указание Юма на то, что источником всяческой несправедливости и всяческого насилия является «себялюбие, действующее с полной свободой» (ТЧП, 521). Именно это наблюдение заставляет его отбросить себялюбие в качестве мотива справедливости. Однако очевидно, что перед нами лишь одно из воплощений себялюбия. Кроме его «необдуманных и стремительных» проявлений, существуют проявления, ограниченные рациональным анализом последствий эгоистических поступков. Они вовсе не «противны» «ограничениям» справедливости. Даже напротив, «воздерживаясь от посягательства на чужие владения», мы наилучшим образом служим «личным интересам или интересам своих ближайших друзей» (ТЧП, 530). Как пишет Д.Гарретт: «Эгоистический интерес, по утверждению Юма, “сдерживает себя”, мотивируя людей к принятию такой стратегии, которая препятствует совершать поступки на основе оценки наших интересов применительно к конкретным случаям и требует *неизменного соблюдения пра-*

вил. Тем самым эгоистический интерес создает полный поведенческий профиль справедливости. Именно этого не может достичь одна благожелательность, будь то общественная или частная»¹².

Вторая позиция. Специфический мотив справедливости существует, но он является моральным по своей природе и состоит в признании некоторых поступков справедливыми. Такое утверждение, по крайней мере, по внешней видимости, разрушает всю систему понимания добродетели, присутствующую у Юма: тот ведь прямо увязывал существование этого явления с наличием неморальной мотивации, получающей моральное одобрение. В противном случае, следовало бы признать существование в сфере моральной психологии некоего логического противоречия, «допустить, что природа прибегла к... софистике», «создала очевидный ложный круг» (ГЧП, 524). Однако у исследователя есть возможность предположить, что, анализируя механизмы естественных добродетелей, Юм приходит к выводу, что они не действуют в отношении добродетелей искусственных. Непонимание этого обстоятельства (то есть попытка отождествить искусственные и естественные добродетели) ведет к возникновению порочного логического круга. Именно от этого Юм и предостерегает философов морали. Как замечает Р.Коон, «для Юма честность [в отношении собственности] является добродетелью в том же смысле, в каком искусственная нога является ногой. Она есть добродетель в силу того, что функционирует в качестве добродетели. Но если мы примем ее за естественную добродетель, мы ошибемся также, как ошибаемся, когда принимаем хорошо работающую искусственную ногу за естественную»¹³.

В «Трактате о человеческой природе» Юм прямо признает мотивирующую силу морального достоинства справедливых поступков, хотя и с существенной оговоркой: «Я спрашиваю: *на каком основании, в силу какого мотива должен я вернуть... деньги [взятые в долг]?* Быть может, скажут, что мое уважение к справедливости и презрение к подлости и низости являются для меня достаточными основаниями, если только у меня есть малейшая доля честности или же чувство долга и обязанности. И ответ этот, без

¹² *Garrett D.* The First Motive to Justice: Hume's Circle Argument Squared // *Hume Studies*. 2007. Vol. 33. № 2. P. 268.

¹³ *Cohon R.* Hume's Morality: Feeling and Fabrication. N.Y., 2008. P. 171.

сомнения, является правильным и достаточным для человека, живущего в цивилизованном обществе и сформированного известной дисциплиной и образованием» (ТЧП, 520–521). Однако если предположить, что добродетель справедливости существует *исключительно* у человека «цивилизованного общества», то ее основанием (базовым мотивом) будет именно чувство долга. Эгоистический интерес в его ограниченных формах является лишь стартовой точкой для формирования правил справедливости и может выступать в качестве основы их соблюдения лишь в малых сообществах. В них любое нарушение правил влечет за собой серьезные потери в силу утраты нарушителями доверия окружающих. В больших сообществах ограниченное себялюбие теряет подобную роль, а соблюдение правил морализуется (во многом усилиями родителей и правителей). Только тогда справедливость и становится добродетелью, в основе которой лежит искусственно сформированный мотив – «чувство чести и долга» (ТЧП, 573). Материалом для формирования этого мотива является симпатия в отношении ко всем тем, кто получает выгоды от соблюдения правил справедливости. Его возникновение Юм называет «новым» проявлением искусства, или «новым» изобретением. Одним из серьезных дополнительных аргументов в пользу этой интерпретации служит характеристика мотивации честного человека, содержащаяся в знаменитом ответе «смышленому негодяю» из «Исследования о принципах морали». Центральными элементами этой мотивации являются «антипатия к предательству и мошенничеству» и «сознание своей честности». Юм ведет речь о том, что «смышленный негодяй» несет потери, связанные с отсутствием у него этих переживаний, а не о том, что он неправильно понимает собственный эгоистический интерес (ИПМ, 279).

Третья позиция еще дальше уклоняется от концепции «сдержанного» эгоистического интереса. Она предполагает, что у Юма можно обнаружить рассуждения, указывающие на такой мотив справедливости, который состоит в придании внутренней ценности исполнению правил. Ни природные, ни моральные обязанности не предполагают у Юма отсылки к правилам (нормам). Однако справедливость немыслима без такой отсылки, поэтому приходится признать, что она связана с третьим видом обязанностей, которые задаются непосредственно нормами, или, говоря словами

автора этой гипотезы С.Даруолла, «независимым весом [норм] в нравственном размышлении». «Если предположить, что добродетельность справедливости связана с установкой на регулирование своего поведения правилами, то предмет морального чувства может быть определен без логического круга. Справедливость как добродетель состоит в определенной черте характера, воплощенной в практическом рассуждении деятеля, а именно – в стремлении регулировать поведение правилами справедливости. Ее обязательный и добродетельный характер состоит в одобрении наблюдателем, которое порождено... ассоциацией и симпатией»¹⁴. Юм не провозглашает этого прямо, но иначе, по мнению С.Даруолла, непонятны фрагменты подобные этому: «Для меня очевидно, что если человек в своем поведении по отношению к другим людям подчиняется общим непоколебимым правилам (в оригинале: «человек налагает на себя общие неизменные правила своего поведения в отношении других»), то он рассматривает известные предметы как собственность этих людей и признает последнюю священной и ненарушимой (по мнению С.Даруолла, последние два определения следует относить не к собственности, а к правилам)» (ТЧП, 572; ТНН, 533).

Четвертая позиция. Юм вообще не приписывает справедливости какого-либо определенного мотива, будь то морального или неморального, связанного с характером или с признанием системы норм. Ее «поведенческий профиль» может воспроизводиться на основе разных мотивов и черт характера. Странники этого подхода акцентируют тот факт, что Юм является наследником новоевропейской традиции естественного закона, для которой справедливость – это принципы и права, соблюдение которых позволяет сохранить саму возможность существования общества, а вовсе не черта характера. В этой перспективе юмовская фраза «личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель» (ТЧП, 540) рассматривается как не дающая никакой информации в отношении мотивов исполнения правил справедливости. Личный интерес – причина возникновения этих правил, а

¹⁴ Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. Cambridge, 1995. P. 314.

симпатия к общественному интересу – основа одобрения их исполнения внешним наблюдателем. Мотив же исполнения может быть любым. Глядя на благотворные последствия вызванного им действия, мы одобрим его вне зависимости от мотива. Как замечает Дж.Харрис, соблюдение правил справедливости может осуществляться на основе «просвещенного» понимания собственных выгод, на основе морального одобрения справедливых действий или на основе преданности самим социальным конвенциям, делающим возможной упорядоченное сосуществование, но «ничто в юмовских объяснениях моральной оправданности справедливых действий не указывает на то, что он придает существенное значение вопросу, откуда проистекает предрасположенность к повиновению правилам справедливости»¹⁵.

Окончательная оценка релевантности всех этих интерпретаций потребовала бы специального развернутого исследования. Без его осуществления можно утверждать лишь следующее. Первая интерпретация наиболее близка к юмовскому тексту, но сохраняет значительное количество противоречий. Третья и четвертая заставляют говорить об отказе Юма от фундаментальных основоположений его психологии. Вторая, вызывающая у меня наибольшие субъективные симпатии, приписывает Юму такой теоретический ход, который по идее должен был бы сопровождаться специальными пояснениями. Однако в контексте данной статьи интерпретации мотива справедливости, выдвинутые в современном юмоведении, понадобятся нам лишь для того, чтобы глубже понять теоретическое противостояние Юма и Смита.

«Природа запечатлела в сердце человеческом неизгладимое сознание преступления»

Одной из современных Юму концепций справедливости, основная интенция которой противостоит юмовскому утверждению об искусственности этой добродетели, является концепция его ближайшего преемника в рамках сентименталистской эти-

¹⁵ *Harris J.* Hume on the Moral Obligation to Justice // *Hume Studies*. 2010. Vol. 36. № 1. P. 41. См. также: *Baldwin J.* Hume's Knave and the Interests of Justice // *Journal of the History of Philosophy*. 2004. Vol. 42. № 3. P. 277–296.

ческой традиции – А.Смита. С одной стороны, Смит выдвигает сходное с Юмом понимание той роли, которую справедливость играет в общественных отношениях: «Благотворительность... менее существенна для жизни общества, чем справедливость. Общество может поддерживать свое существование, хотя и не в самом удобном для его членов состоянии, и без благотворительности, но преобладание несправедливости должно полностью его разрушить» (TMS, 86)¹⁶. С другой стороны, он видит в однозначном причислении справедливости к сфере искусственного отступление от опытного метода исследования морали, предложенного самим Юмом. Ведь фундаментальная роль справедливости для упорядоченного сосуществования людей совсем не обязательно должна быть непосредственной основой поддержки ими ее принципов. И даже более того – эта роль не обязательно должна выступать в качестве фактора, который прямо и во всех подробностях формирует нормативное содержание этики справедливости. Подобное утверждение подлежит эмпирическому доказыванию. На уровне предельного теоретического обобщения, которое Смит встраивает в свое обсуждение справедливости, задача выглядит так: философам следует убедиться, что целевая (конечная) причина явления не опосредствована в данном случае причиной движущей (действующей) (ТНЧ, 102–103).

Аргументация Смита против искусственности справедливости или, вернее, против преувеличения роли искусственных составляющих справедливости разворачивается на фоне иного определения этого понятия. Оно более широкое, и это позволяет Смиту анализировать в первую очередь те проявления справедливости, которые в наименьшей степени соответствуют объяснительным схемам его предшественника, и уже потом переходить от них к тем, которые находятся в центре внимания Юма. Для Смита, в отличие от Юма,

¹⁶ «Теория нравственных чувств» А.Смита цитируется в статье по следующему изданию: *Смит А. Теория нравственных чувств*. М.: Республика, 1997. Ссылки на него даны непосредственно в тексте в виде сокращения ТНЧ и указания на страницу. Там, где в русский перевод вводятся поправки, дана дополнительная ссылка на оригинальный текст (*Smith A. The Theory of Moral Sentiments // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 1. Indianapolis, 1982. P. 1–342) в виде сокращения TMS и указания на страницу. Там, где присутствует новый перевод, как в данном случае, дана ссылка только на оригинал.

справедливость не является добродетелью в исключительном или в преимущественном порядке связанной с собственностью. Нарушение справедливости Смит определяет как «причинение вреда» в широком смысле этого слова, то есть как «действительный и несомненный ущерб каким-либо конкретным лицам, возникающий на основе мотивов, которые мы естественным образом неодобряем» (TMS, 79). Имущественный ущерб представляет собой лишь одно из проявлений вреда – важное, но не далеко единственное и даже не приоритетное. «Законы, охраняющие собственность и имущество», представляют собой второй по значению элемент справедливости после законов, «охраняющих жизнь и личность человека», и перед законами, «имеющими своим предметом охранение личных прав и обязательств, заключенных между гражданами (в оригинальном тексте – «того, что полагается в соответствии обещаниями других людей»)» (ТНЧ, 99; TMS, 84). В обсуждении добродетели справедливости и смежной тематики воображение Смита привязано, прежде всего, к убийству невинного человека как парадигмальному проявлению безнравственности. Мотивы убийцы могут быть самыми разными: корыстными и не связанными с корыстью. При этом оценка убийства как самой тяжелой формы несправедливости во многом связана с его непоправимостью, а имущественный ущерб, как известно, имеет легко компенсируемый характер. Смит понимает, конечно, что стремление к богатству, наряду со стремлением к почестям и общественному влиянию, является важной угрозой общественному порядку. Однако для него устранение этих угроз связано не только с установлением и соблюдением правил владения имуществом, но с ограничением всех возможных поступков, выходящих за пределы «благородного соперничества» между членами общества (в оригинальном тексте – «честной игры» (fair play)) (ТНЧ, 99; TMS, 83).

В отличие от Юма, Смит уделяет специальное внимание активной справедливости, состоящей в приостановке нападений и наказании нарушителей. Нарушение норм справедливости рассматривается им не только в связи с неизбежно следующей за ним негативной оценкой, но и в связи со столь же неизбежным деятельным откликом на него: «Как одобряется людьми насилие, имеющее в виду отплатить за зло, причиненное несправедливостью, так еще сильнее одобряется ими насилие, имеющее целью

предупредить, дать отпор, воспрепятствовать нападающему человеку причинить вред своему ближнему. Само лицо, замышляющее несправедливый поступок, сознает, что будет законной сила, к которой прибегнет против него человек, которому он хочет причинить вред, как для предупреждения его преступления, так и для наказания, если преступление будет уже им совершено» (ТНЧ, 95). В качестве правомерной основы карательных практик Смит принимает правило талиона (ТНЧ, 97). Это обстоятельство подчеркивает теоретические расхождения между Юмом и Смитом, поскольку правило возмездного воздаяния таково, что оно не требует специальных общественных конвенций, касающихся характера и тяжести карающих санкций. И их характер, и их тяжесть заданы характером и тяжестью самого покушения. Правило талиона гораздо проще считать инстинктивно одобряемым, запечатленным самой природой в сердце человека (ТНЧ, 87), чем правила владения и обмена имуществом.

Итак, поставив под вопрос мысль том, что благотворное воздействие соблюдения правил справедливости на общество играет роль непосредственной причины поступков справедливого человека, и расширив сравнительно с Юмом определение справедливости, Смит приступает к эмпирическому анализу психологических механизмов этики справедливости. Непосредственным предметом его исследования является эмоциональная и поведенческая реакция морального субъекта на вред, причиненный ему или другому человеку. В итоге Смит приходит к выводу, что «хотя человек одарен естественной склонностью к добру и к сохранению общества (в оригинальном тексте – «желанием благополучия и сохранения общества»), тем не менее Творец природы вовсе не одарил его разум способностью открывать, действительно ли известное приложение наказания есть лучшее средство для этого сохранения; но он одарил его непосредственным и инстинктивным чувством, которым он одобряет известное приложение наказания как лучшее средство для достижения этой цели» (ТНЧ, 93; TMS, 77).

На стороне преступника, сохранившего моральную чувствительность, Смит обнаруживает негативное чувство, связанное с самим несправедливым деянием, а не с его последствиями для общества: «Для побуждения к справедливости природа запечатлела в сердце человеческом, в случае ее нарушения, неизгладимое сознание пре-

ступления и страх заслуженного наказания» (ТНЧ, 102). На стороне других членов общества, осуществляющих или просто одобряющих наказание виновных, он видит прямую идентификацию с интересом несправедливо пострадавшего человека, а не признание его ценности для общества или понимание необходимости защиты его интереса для сохранения общественного порядка: «Когда оскорбляют и разоряют какого-нибудь человека, то мы требуем возмездия за обиду, причиненную ему не столько во имя общественных интересов и порядка, сколько во имя интересов этого человека» (ТНЧ, 105).

Отсюда не следует, конечно, что соображения, связанные с общественным интересом, никак влияют на поведение людей, подчиненное мотиву справедливости, а также на устройство институтов, воплощающих ее в общественной жизни. Однако подобное влияние имеет место только в порядке исключения из общих правил, в тех случаях, когда естественная мотивация заведомо расходится с интересами общества. Например, мысль о необходимости сохранять общественный порядок поддерживает решимость в вопросах наказания. Жалость к обезвреженному, напуганному преступнику, которого ждет суровое обращение со стороны карательных институтов, может порождать неуместную снисходительность к его преступлению. Однако учет «широких интересов всего общества» (в оригинале – «расширенное сочувствие по отношению ко всему человечеству») заставляет одобрить приведение приговора в исполнение. Примечательно, что, по Смиту, логика этого «расширенного сочувствия» всего лишь возвращает нас к первоначальной реакции на преступление, еще не смягченной жалостью к нынешнему положению преступника (ТНЧ, 103; TMS, 88–89).

В других случаях интересы общества ведут к ужесточению используемых санкций по сравнению с указаниями первоначальной естественной реакции. В «Теории моральных чувств» Смит обсуждает ситуацию с часовым, заснувшим на посту в военное время (ТНЧ, 105–106), в «Лекциях по юриспруденции» – суровые английские законы против контрабанды шерсти¹⁷. В обоих случаях отсутствует конкретный индивид, которому действие причина-

¹⁷ *Smith A. Lectures on Jurisprudence // The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. 5. Indianapolis, 1982. P. 105.* Далее цитаты на это издание даны непосредственно в тексте в виде сокращения LJ и указания на страницу.

ет вред, но последствия для общества в целом в более или менее отдаленной перспективе могут быть очень тяжелыми. Смит предлагает следующий общий принцип таких исключений: «Когда сохранение одного человека... оказывается несовместимо с безопасностью всего общества, то справедливость отдает предпочтение интересам многих людей перед интересом одного человека» (ТНЧ, 105). Однако этот принцип носит заведомо вспомогательный характер по отношению к следованию «запечатленным в сердце» (природным) импульсам.

«Чувство негодования... служит порукой справедливости и охраной невинности»

Таким образом, Смит решает юмовскую дилемму из «Исследования о принципах морали» в пользу ее второго тезиса: источник справедливости, по его мнению, является инстинктивным (природным), а не рефлексивным (искусственным). Однако он поддерживает этот тезис с одной существенной поправкой. Природное начало справедливости не «подобно» негодованию, оно и есть специфическая форма негодования. Именно это переживание представляет собой начальную реакцию на причиненный кому-то ущерб. Оно же является ориентиром (мерой) для деятельного отклика на несправедливое действие: «[Нарушение справедливости] является подобающим предметом для негодования и для наказания, которое представляет собой естественное следствие негодования» (TMS, 79). **Наконец, оно же опосредствованно служит интересам общества:** «Естественное удовольствие, доставляемое нам мщением (в оригинальном тексте – «удовлетворением этой страсти», то есть «негодования»), стремится к тем же общественным целям, что и присуждаемое наказание, имеющее в виду исправить преступника и представить пример прочим людям» (ТНЧ, 85; TMS, 69).

Констатация подобного истока справедливости ведет Смита к неизбежной постановке очень серьезной и даже болезненной проблемы: в основании добродетели, делающей возможным общественное существование человека, оказывается такое чувство, которое он называет «антиобщественным». В негодова-

нии, утверждает Смит, есть «нечто неприятное, что возбуждает в нас естественное отвращение к внешним его проявлениям» (ТНЧ, 55). Его проявления «до того неприятны, что мы находим в нем нечто отталкивающее, даже если бы оно было явно спровоцировано» (ТНЧ, 56). У Смита отсутствует прямое выражение недоумения, высказанного Дж.Батлером, по поводу противоречия, которое существует между негодованием и благожелательностью, а также христианской заповедью прощения своих врагов¹⁸. Однако у него можно обнаружить не развернутое до самостоятельного тезиса структурное подобие батлеровской мысли. Так Смит утверждает, что человек, умышленно причинивший вред даже ненавидимому им лицу и сохранивший в себе хотя бы искру добродетели справедливости, должен в последствии чувствовать отвращение к себе. Негодование же, как известно, ведет нас именно к умышленному причинению вреда другим людям: негодуя, мы хотим не просто того, чтобы предмет нашего негодования пострадал, но чтобы это страдание было причинено именно нами (ТНЧ, 84–85). Данное свойство негодования порождает своего рода презумпцию «низости» («отвратительности») этой эмоции. «Мстительность (в оригинальном тексте – «негодование») считается обыкновенно весьма одиозной (в оригинальном тексте – «низкой», или «отвратительной») страстью, чтобы ее можно было принять в каком бы то ни было отношении за источник такого чистого и похвального чувства, как порицание порока» (ТНЧ, 92, TMS, 76).

Однако анализ живого морального опыта приводит Смита к реабилитации негодования: презумпция «низости» не ведет к обязательному нравственному осуждению любых проявлений этого чувства. Смит подмечает, во-первых, что всеобщее отвращение к негодованию связано с редкостью его проявления в «умеренных размерах» (ТНЧ, 92), и, во-вторых, что полное отсутствие негодования в ответ на обиду также вызывает всеобщее неодобрение (характеризуется как «тупость, бесчувственность или малодушие») (ТНЧ, 45, 92). Значит, речь должна идти о нравственно приемлемых и нравственно неприемлемых формах негодования. Если в главе «О страстях антиобщественных» из первой части

¹⁸ Butler Z. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // The Works of Bishop Butler. Rochester, 2006. P. 90–91.

«Теории нравственных чувств» он говорит о негодовании как таковом, включающем, в том числе, его неприемлемые формы, то во второй части трактата присутствует попытка установить характеристики приемлемого, «морализованного» негодования и, возможно, способы его морализации в процессе духовного становления человека¹⁹. Здесь неприемлемые, избыточные проявления негодования и порождаемые ими поступки получают специальное терминологическое обозначение – «мечь» (TMS, 77). Здесь же обсуждается критерий, позволяющий выявлять нравственно приемлемое, неизбыточное негодование. Таким критерием является возможность симпатического негодования незаинтересованного наблюдателя, то есть его сочувствия негодованию жертвы покушения. Прямая параллель этого переживания – симпатическая радость, то есть сочувствие радости, которую испытывает жертва покушения при воздаянии нарушителю. Негодование самой жертвы оказывается нравственно приемлемым, если оно соответствует по своей интенсивности переживаниям незаинтересованного наблюдателя.

Для того, чтобы сочувствие незаинтересованного наблюдателя негодованию жертвы и ее радости при воздаяния нарушителю могло иметь место, необходимо присутствие следующих условий: 1) исходный вред должен быть реальным (не воображаемым и не потерями, которые проистекают от отсутствия у другого человека добродетели благотворительности (ТНЧ, 95)), 2) вред должен быть существенным («к легким обидам мы должны относиться с пренебрежением» (ТНЧ, 58)), 3) действие, причинившее вред, должно проистекать из предосудительных побуждений нарушителя (ТНЧ, 89), общий знаменатель которых – пренебрежение равной ценностью другого человека (ТНЧ, 98); 4) ответные действия должны быть таковы, чтобы обидчик мог понять, почему ему причиняется страдание (ТНЧ, 85); 5) эти действия должны быть направлены на

¹⁹ Точки зрения на соотношение этих двух описаний различны: некоторые исследователи видят в них простую рассогласованность словоупотребления (см.: *Darwall S. Smith's Ambivalence about Honour // The Adam Smith Review. 2010. Vol. 6. P. 106–123*), другие – неразвернутую до стройной теории характеристику процесса моральной обработки грубой первичной эмоции (См.: *Maclachlan A. Resentment and Moral Judgment in Smith and Butler // The Adam Smith Review. 2010. Vol. 6. P. 166*). В дальнейшем я слеую второй интерпретации.

достижение осознания обидчиком несправедливости его поступка (ТНЧ, 85); 6) переживания и, соответственно, действия должны отвечать по своей интенсивности характеру причиненного вреда.

Что касается последнего обстоятельства, то, обсуждая случай с заснувшим часовым, Смит ведет речь о «естественной тяжести (буквально «зверстве», «жестокости», «безжалостности») преступления» (*natural atrocity of the crime*), неудачно переданным в русском переводе словом «вина» (ТНЧ, 105; TMS, 90). Именно небольшая «естественная тяжесть преступления», сопровождающаяся чрезвычайно суровым наказанием, создает мотивационную проблему, для устранения которой гуманному человеку приходится «сосредоточиться, сделать большие усилия, призвать всю свою твердость и даже мужество, чтобы вынести приговор или одобрить смертную казнь» (ТНЧ, 105). Уже известное нам ранжирование типов несправедливости (убийство и телесный ущерб – покушение на собственность – несоблюдение договоров и покушение на репутацию) также осуществляется на основе этого критерия: тяжесть деяния складывается из величины и непоправимости причиненного зла. В «Лекциях по юриспруденции» соответствие тяжести преступления и суровости наказания именуется «естественной честностью» (LJ, 82, 100, 105, 130, 134). В отличие от генеалогии правил справедливости, предложенной Юмом, история их возникновения, нарисованная Смитом, выглядит не как изобретение, то есть постепенная выработка нормативных инструментов, отвечающих потребностям общественного порядка, а как формирование правовой системы, которая в наибольшей степени отвечает «естественной честности» (через стадии применения излишне мягких или излишне жестких способов наказания).

В списке деяний, противоречащих «естественной честности», особое место занимают покушения на собственность. В их отношении существование естественной шкалы симпатического негодования очень трудно доказать. Например, лишение человека одних тех же предметов в разных случаях ведет к разным фактическим потерям. Достаточно сравнить между собой кражу того, что обеспечивает пропитание, и того, что является роскошью или просто неиспользуемым имуществом. Да и то обстоятельство, что какая-то вещь принадлежит определенному человеку не является столь же очевидным, как то, что ему принадлежит его собственная

жизнь. Смит отчасти признает эту проблему в «Лекциях по юриспруденции» (LJ, 13). Однако не считает ее достаточной причиной для коррекции своего понимания справедливости. Для Смита оправданием права собственности является симпатическое негодование беспристрастного наблюдателя в том случае, когда какой-то человек лишается имущества. Наблюдатель симпатизирует негодованию лишь тех, кого лишают имущества, полученного на основе определенных правил, список которых параллелен юмовскому набору естественных законов. В этих случаях беспристрастный наблюдатель готов одобрить силовую защиту имущества, и это знак того, что перед нами действительно собственность (LJ, 17). Данный психологический механизм свойственен, по мнению Смита, для любых стадий развития человеческого общества (не только предполагающих развитые формы кооперации и разделения труда) (LJ, 16)²⁰. В этом смысле институт собственности имеет или естественный характер, или хотя бы очень мощный естественный фундамент. Конечно, Смит не может не признать, что «естественная честность» применительно к отношениям собственности гораздо менее определена, чем по отношению к убийству или телесному ущербу. Например, наказания за нарушения прав собственности гораздо больше зависят от общественной пользы, определяющейся для условий конкретного социума. По его утверждению, они часто превышают естественный уровень негодования деянием, как это происходит в отношении воровства (LJ, 127–131). Однако, повторюсь, данное рассуждение не ведет к радикальному пересмотру оснований смитовской теории справедливости.

Смит и Юм: прямое столкновение позиций

Считается, что теория справедливости Смита не только противостоит теории Юма по своему содержанию, но и является результатом прямой критики взглядов предшественника. Основанием для этого утверждения служат фрагменты из «Теории нравственных чувств» (ТНЧ, 103) и «Лекций по юриспруденции» (LJ, 104), в

²⁰ См. подробнее: *Young J.T. The Humean Foundations of Adam Smith's Theory of Property // Journal of the History of Economic Thought. 2008. Vol. 30. № 1. P. 49–64.*

которых Смит прямо обсуждает бытующие в философской мысли способы понимания мотивов справедливого поведения. В «Теории нравственных чувств» он фиксирует тот факт, что в качестве основы одобрения моральным субъектом самих законов справедливости и их принудительного применения часто рассматривается необходимость этих законов для сохранения общества. Данный общий тезис, по его мнению, имеет две конкретизации. Во-первых, можно предположить, что у человека присутствует «естественная склонность к общественному состоянию» (в оригинальном тексте – «естественная любовь к обществу»), которая порождает бескорыстное, то есть независимое от иных выгод удовольствие, и связанное с ним стремление сохранить общественный порядок и процветание. Во-вторых, можно предположить, что человек постоянно «чувствует... что личные выгоды его (в оригинальном тексте – «его интерес») связаны с благосостоянием общества и что от сохранения его зависит его счастье, а может быть, и продолжение его жизни». В любом из случаев оказывается, что люди стремятся остановить несправедливость, поскольку та выступает в качестве фактора, разрушающего общество (ТНЧ, 103; TMS, 87–88). Хотя текст «Теории нравственных чувств» не содержит указания на авторов этого объяснения, а в тексте «Лекций по юриспруденции» Смит ссылается лишь на Г.Гроция и С.Пуфендорфа, исследователи усматривают в этих отрывках описание подхода к добродетели справедливости, разработанного Д.Юмом (TMS, 87–88, подстрочное примечание).

Что же непосредственно критикует Смит? Как он понимает Юма? И на какие тексты опирается его понимание? Авторы комментария к «Теории нравственных чувств» рассматривают оба фрагмента как прямой отклик на следующую фразу из «Исследования о принципах морали»: «соображения о полезных следствиях этой добродетели являются *единственным* основанием ее достоинства» (ИПМ, 189). При этом следует иметь в виду, что в данном произведении есть и более развернутые рассуждения о роли преданности общественной пользе в мотивационной системе справедливого человека. Юм ведет речь об обращении к «принципу полезности» в «обыденной жизни», о том, что чувство справедливости выводится из наших размышлений о тенденции справедливости «способствовать общественной пользе и поддерживать граждан-

ское общество», о том, что «каждый человек, проникаясь указанной добродетелью (добродетелью справедливости. – *А.П.*), должен представлять себе весь план или систему в целом и ожидать согласованных действий своих сотоварищей» и т. д. (ИПМ, 208–209, 206, 300).

Однако для определения текстуальной основы смитовской критики Юма необходимо учесть и то обстоятельство, что в обсуждаемом фрагменте «Теории нравственных чувств» не принимаемая Смитом мотивация справедливого поведения имеет двойную конкретизацию: соблюдение правил справедливости может проистекать из «любви к обществу» и из «собственного интереса». Как известно, отсылки к собственному интересу (выгоде) как мотиву соблюдения принципов справедливости в «Исследовании о принципах морали» носят спорадический и нечеткий характер, а стремление к общественной пользе прямо не интерпретируется в нем как результат независимой от эгоистического интереса «любви к обществу». Это заставляет предположить, что Смит имеет в виду не только «Исследование о принципах морали», но и «Трактат о человеческой природе», где проблема мотивации поставлена прямо и где эгоистический интерес выступает как один из претендентов на статус основного мотива справедливости (другие претенденты: «частная благожелательность» и «забота об общественном интересе»). Примечательно, что в ходе обсуждения проблемы мотивации «забота об общественном интересе» заменяется Юмом на термины, напоминающие фигурирующую в «Теории нравственных чувств» «любовь к обществу» – «аффект любви к человечеству», «заботу об интересах человечества», «желание общественного благополучия» (в оригинальном тексте – «общественную благожелательность») (ТЧП, 521–523, ТНН, 482). Наконец, именно в «Трактате о человеческой природе» присутствует самое близкое к смитовскому описанию критикуемой позиции высказывание: «личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель» (ТЧП, 542).

Другой вопрос, связанный с прямой критикой Юма, касается ее адекватности своему объекту. Действительно ли Юм полностью потерял из виду некоторые обстоятельства, акцентированные Сми-

том? Действительно ли расхождение между ними было так фундаментально, как это представлял себе Смит? Отвечая на вопрос об адекватности критики, необходимо определить степень расхождения между двумя мыслителями по трем пунктам: 1) относительно роли размышления об общественной пользе в нетеоретических суждениях о справедливости; 2) относительно характера природных факторов, определяющих содержание правил справедливости; 3) относительно возможностей считать именно негодование одним из таких факторов (или основным фактором).

В трудах Юма существует много фрагментов, в которых признается тот факт, что суждения о справедливости не предполагают обязательного мысленного обращения к благотворным последствиям справедливых поступков для общественного порядка и кооперации. У него неоднократно возникают рассуждения, близкие к смитовскому описанию функционирования чувства справедливости. В «Трактате о человеческой природе» Юм замечает, что «опыт в достаточной степени показывает, что в обыденной жизни люди не помышляют об общественном интересе, когда расплачиваются со своими кредиторами, исполняют свои обещания, воздерживаются от воровства, разбоя и всякого рода несправедливости». Там же, оговариваясь, что речь идет о цивилизованном человеке, он указывает на такой мотив совершения справедливых поступков, как «уважение к справедливости и презрение к подлости и низости» (ТЧП, 520–521). В основном тексте «Исследования о принципах морали» Юм обращает внимание на привычный характер исполнения правил справедливости – на «влияние воспитания и приобретенных привычек, благодаря которым мы столь привыкли осуждать несправедливость, что в каждом отдельном случае не отдаем себе отчета о непосредственных соображениях насчет ее пагубных последствий» (ИПМ, 208). В приложении к исследованию он даже разграничивает несправедливость как «общественное зло» и как «частную обиду» (в оригинале используются понятия «ущерба» и «причинения вреда»), утверждая, что ущерб обществу, не сопровождающийся ущербом отдельным людям, оценивается менее жестко (ИПМ, 303–304; ЕРМ, 310). Однако все эти заходы к основной смитовской теме оказываются либо аннулированы дальнейшими рассуждениями, либо существенно ограничены в своем значении. Обсуждение истоков поведения справедливого человека

в «Трактате о человеческой природе» заканчивается признанием в качестве основного мотива ограниченного эгоистического интереса, а значит – необходимости размышления о благотворных для каждого человека общественных последствиях исполнения правил. Содержащаяся в «Исследовании о принципах морали» мысль о склонности к привычному («механическому») исполнению правил справедливости сменяется обоснованием возможности пользоваться «принципом полезности», то есть апеллировать к общественно значимым следствиям исполнения правил справедливости, в «обыденной жизни» (ИПМ, 208–209). Присутствующее там же разграничение «общественного зла» и «частной обиды» не сопровождается характерным для Смита утверждением о том, что учет ущерба обществу имеет статус исключения и что ущерб индивидам не воспринимается сквозь призму общественного интереса (ИПМ, 303–304).

Если мы учтем разные исследовательские интерпретации комплексных, открытых и многозначных юмовских текстов, охарактеризованные в третьем разделе статьи, то степень близости между двумя мыслителями может оказаться различной. Наибольшая дистанция присутствует в случае признания ведущей мотивационной роли самоограничивающегося эгоистического интереса. Меньшая, но существенная дистанция сохраняется при допущении разных мотиваций справедливого поведения. В этом случае существует значительный класс людей, для которых справедливый поступок будет именно результатом рассуждения о благотворных последствиях соблюдения правил. И, наконец, наибольшая степень близости между Юмом и Смитом присутствует в том случае, если мы примем гипотезы Р.Коон и С.Даруолла. У Р.Коон «мотивирующие чувства [справедливого человека] постоянны и во внутреннем плане устремлены к получению удовольствия от благоприятного мнения о самом себе, а не к цели общественного блага»²¹. У С.Даруолла юмовские правила справедливости «имеют нормативную значимость для... поведения, которая отлична от учета какого бы то ни было блага или вреда, возникающих в результате действий души или тела»²². Впрочем, и для С.Даруолла, и для Р.Коон начальные этапы «изобретения» справедливости у Юма все равно пред-

²¹ *Cohon R.* Hume's Morality: Feeling and Fabrication. P. 182.

²² *Darwall S.* The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. P. 312.

полагают рассуждение о благотворных последствиях исполнения правил для эгоистического интереса и его коррекцию на основе симпатии к каждому, кто получает преимущества от существования нормативной системы справедливости. Зазор между двумя мыслителями сохраняется и в этом случае.

Можно ли обнаружить у Юма такие природные источники справедливости, которые не просто обуславливают необходимость «изобретения» ее правил, но и непосредственно задают их содержание, причем делают это более подробно, чем ограниченное себялюбие и симпатия к общественному интересу? В текстах философа нет прямых указаний на такие явления. Однако в интерпретационной литературе предпринимаются попытки обнаружить у Юма нечто подобное. Эти попытки опираются на примечательную двойственность юмовского употребления одного из понятий, принадлежащих к языковому семейству справедливости, – понятия «equity». Вероятно, лучшим его переводом на русский язык является слово «честность» (хотя в русских переводах философских трудов Юма присутствует целый веер эквивалентов: «беспристрастие», «беспристрастность», «справедливость», «право», «по праву», «равенство [в обоснованности претензий]», «воздаяние по заслугам»). С одной стороны, данное понятие выступает как синоним искусственных правил справедливости. С другой стороны, мы находим его среди содействующих благу общества естественных добродетелей: «Никто не станет сомневаться в том, что многие из естественных добродетелей имеют тенденцию содействовать благу общества. Кротость, благожелательность, милосердие, великодушие, снисходительность, умеренность, беспристрастие (!) – все эти добродетели находятся на первом плане среди нравственных качеств и обычно называются социальными добродетелями, что подчеркивает их тенденцию содействовать общественному благу» (ТЧП, 615).

Эта двойственность приобретает особое значение, поскольку на смысл понятия «честность» в английском языке влияют особенности английской системы правосудия. «Суды честности (справедливости)» (courts of equity) в ней, начиная с эпохи позднего средневековья, осуществляют разбор тех дел, которые не могут быть решены судами общего права из-за противоречий в юридических актах или в которых скрупулезное следование общему праву ве-

дет к вынесению очевидно несправедливого (например, излишне жесткого) решения. Другими словами, такие суды опираются на нормативные основания, выходящие за пределы действующего позитивного права (языком Юма – за пределы установившихся соглашений по поводу прав владения).

А.Байер, придающая двойственности употребления понятия «equity» решающее значение для понимания Юма, дает следующее описание юмовской «естественной честности». Честность означает «озабоченность своим положением среди многих других, озабоченность... долей каждого, когда распределяются какие-нибудь блага или тяготы... Она возникает совершенно естественно, без необходимости внедрения политиками и учителями... [Естественное стремление к честности] может быть мотивом, не позволяющим лишать другого того, что ему следует по праву, и тогда, когда то, что следует, определено с помощью искусства, и в естественных случаях, таких как распределение лучших порций еды в большом семействе. Оно заставляет нас осуждать карточных шулеров и других людей, нарушающих правила игры ради получения выигрыша, а также тех, кто захватывает чужую долю пищи в дополнение к своей. Эти действия являются не просто проявлениями жадности, это нечестное поведение»²³. Признание «естественной честности» природным мотивом справедливости, по мнению А.Байер, дает возможность создать еще одну гипотезу того, как Юм снимает мотивационный логический круг в отношении к искусственным добродетелям. Оно позволяет рассматривать теорию справедливости Юма как заметно менее консервативную, поскольку «естественная честность» – это та архимедова точка опоры, которая позволяет осуществлять нравственную оценку устойчивых конвенций в сфере распределения владений²⁴. Одновременно такое признание существенным образом сближает позиции Юма и Смита, который также рассматривал «естественную честность» в качестве природной основы справедливости.

Следует, однако, учитывать, что у этой интерпретации мало текстуальных оснований. У Юма имеется всего одна прямая отсылка к «естественной честности». Есть также небольшое количество фрагментов, где присутствует неясность в том, о какой

²³ *Baier A.C. Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice. P. 58.*

²⁴ *Ibid. P. 78.*

честности идет речь (например, в случае деятельности правителей по «осуществлению справедливости») (ТЧП, 576–577; THN, 537–538). Если допустить, что это и есть основной природный мотив справедливого поведения, то внимание Юма к нему могло бы быть более пристальным. Ответ А.Байер состоит в том, что в «Трактате о человеческой природе» Юм сохраняет тактическую интригу, подчеркивающую различие природных и искусственных добродетелей, а в «Исследовании о принципах морали» не хочет выдвигать «естественную честность» на первый план, поскольку пытается избежать неудобных вопросов по поводу степени честности современной ему системы прав собственности²⁵. Однако если такие соображения могли столь существенно маргинализовать тему «естественной честности» в трудах Юма, то вряд ли она действительно представляет собой стержень, на котором держится все здание его теории справедливости.

Наконец, можем ли мы утверждать, что в теории справедливости Юма существенную роль играет феномен негодования? В русле реконструкции, предложенной А.Байер, оно занимает центральное место автоматически: «естественная честность» опирается на сострадание к жертвам нечестности и возмущение действиями мошенников²⁶. В этом случае близость между Юмом и Смитом будет вновь очень существенной. Однако, как мы видели, позиция А.Байер имеет очень ограниченный текстуальный фундамент и должна рассматриваться в качестве оригинальной, но недостаточно подтвержденной гипотезы. Поэтому необходимо проанализировать возможности обсуждения темы «негодование в теории справедливости Юма» вне отсылок к естественной добродетели честности.

Фрагмент, позволяющий прямо продемонстрировать, что понятие «негодование» играет определенную роль в юмовских представлениях о справедливости, находится в третьей главе «Исследования о принципах морали». Здесь Юм задает развернутый список обстоятельств справедливости, то есть условий, в которых последняя имеет смысл и обязывающую силу. В сравнении с обсуждением той же тематики в «Трактате о человеческой природе», в «Исследовании о принципах морали» появляется такое дополни-

²⁵ *Baier A.C. Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice. P. 79–81.*

²⁶ *Ibid. P. 58.*

тельное обстоятельство, как «относительная степень равенства». Оно предполагает, что обязанности справедливости существуют лишь в отношении таких лиц, или существ, которые «дают почувствовать [другому]... свое возмущение (в оригинальном тексте – «негодование»)» в ответ на «вызов своему существованию» (ИПМ, 196; ЕРМ, 190)²⁷. Однако анализ текста показывает, что роль негодования здесь все равно иная, чем у Смита. Во-первых, хотя способность негодовать (то есть испытывать желание стать мстителем за причиненный ущерб) выступает у Юма как основа для причисления к кругу лиц, заслуживающих справедливого отношения, она выполняет эту роль не в одиночку, а в совокупности с определенной силой воздействия на других. Чтобы находиться под защитой «сдерживающих начал справедливости и собственности», нужно быть обладателем способности давать другому «почувствовать свое негодование» (в оригинале даже ярче – «почувствовать последствия своего негодования») (ИПМ, 196; ЕРМ, 190). Негодующий, но полностью бессильный человек оказывается вне круга лиц, защищенных правилами справедливости. Во-вторых, негодование не является у Юма фактором, влияющим на конкретизированное содержание правил справедливости, например, не служит естественной мерой для практики дифференцированного воздаяния. В рамках юмовской теории негодование представляет собой в лучшем случае один из эмоциональных двигателей справедливости.

Итак, Юм и Смит, несмотря на единство в некоторых методологических вопросах общей теории морали, выступают как оппоненты в области теории справедливости. Они радикально расходятся в оценке роли природных оснований чувства справедливости и влияния внеконвенциональных истоков на содержание ее принципов и норм. Однако их спор интересен для теоретической этики не только как поучительный прецедент расхождения между родственными мыслителями, но и в связи с тем, что позиция каждого из оппонентов акцентирует специфический набор актуальных проблем теории справедливости. Так Юм остро ставит вопросы о роли конвенциональных составляющих нравственных кодексов и о трудностях формализации нормативного содержания морали, которая является неизбежным следствием общественного функционирования нрав-

²⁷ Этот фрагмент также обсуждается А. Байер (Ibid. P. 149–162).

ственных принципов и норм. Моральный субъект хорошо понимает условный и даже случайный характер некоторых требований, содержащихся в морально-правовых кодексах, но должен рассматривать их исполнение в качестве своей обязанности. Своим разграничением естественных и искусственных добродетелей и рассуждением о мотивах добродетелей второго рода Юм попытался зафиксировать этот парадокс и предложить из него выход. Смит, в свою очередь, предпринял попытку прояснить причины амбивалентного положения справедливости в системе нравственных категорий, которое складывается из-за ее неизбежной связи с импульсами мщения и зависти. Он продемонстрировал основные направления и условия морализации таких импульсов, предвосхитив тем самым некоторые результаты современных исследований в области психологии морали и их последующее философское осмысление.

Библиография

1. Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 135–406.
2. Прокофьев А.В. Определения и типологии справедливости в новоевропейской этике (Локк – Юм – Смит) // Вопр. философии. 2011. № 6. С. 133–144.
3. Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997.
4. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 53–656.
5. Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм. Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 171–314.
6. Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993. С. 58–158.
7. Baier A.C. **Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice.** Harvard: Harvard Univ. Press, 2010.
8. Baldwin J. Hume's Knave and the Interests of Justice // Journal of the History of Philosophy. 2004. Vol. 42. № 3. P. 277–296.
9. Butler Z. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // The Works of Bishop Butler. Rochester: Univ. of Rochester Press, 2006. P. 33–146.
10. Cohon R. Hume's Morality: Feeling and Fabrication. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2008.
11. Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.

12. *Darwall S.* Smith's Ambivalence about Honour // *The Adam Smith Review*. 2010. Vol. 6. P. 106–123.

13. *Garrett D.* The First Motive to Justice: Hume's Circle Argument Squared // *Hume Studies*. 2007. Vol. 33. № 2. P. 257–288.

14. *Haakonssen K.* The Structure of Hume's Political Theory // *The Cambridge Companion to Hume*. N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2005. P. 341–380.

15. *Harris J.* Hume on the Moral Obligation to Justice // *Hume Studies*. 2010. Vol. 36. № 1. P. 25–50.

16. *Hume D.* Enquiry Concerning the Principles of Morals // *Hume D. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* / Ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford, 1902. P. 169–324.

17. *Hume D.* A Treatise of Human Nature / Ed. by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1896.

18. *Krause S.R.* Hume and the (False) Luster of Justice // *Political Theory*. 2004. Vol. 32. № 5. P. 628–655.

19. *Maclachlan A.* Resentment and Moral Judgment in Smith and Butler // *The Adam Smith Review*. 2010. Vol. 6. P. 161–177.

20. *Postema G.* Whence Avidity? Hume's Psychology and the Origins of Justice // *Synthese*. 2006. Vol. 152. № 3. P. 371–391.

21. *Reid T.* *Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2010.

22. *Smith A.* Lectures on Jurisprudence // *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 5. Indianapolis, 1982. P. 1–394.

23. *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments // *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 1. Indianapolis, 1982. P. 1–342.

24. *Young J.T.* The Humean Foundations of Adam Smith's Theory of Property // *Journal of the History of Economic Thought*. 2008. Vol. 30. № 1. P. 49–64.