



М.И. МИКЕШИН

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
ШОТЛАНДСКОГО
ПРОСВЕЩЕНИЯ**

М.И. Микешин

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
ШОТЛАНДСКОГО
ПРОСВЕЩЕНИЯ**



Санкт-Петербургский Центр истории идей

Санкт-Петербург
2005

УДК 1(091)(4/9)
ББК 87.3

Рекомендовано к печати
кафедрой истории философии
Санкт-Петербургского государственного университета

Научный редактор
доктор философских наук, профессор Ю.В. Перов

Научные рецензенты:
доктор философских наук, профессор Б.Я. Пукшанский
доктор философских наук, профессор И.И. Евлампиев

В книге анализируются подходы известнейших шотландских мыслителей эпохи Просвещения — Д. Юма, А. Смита, Т. Рида, А. Фергюсона — к теоретическим проблемам взаимодействия субъекта и общества в эпистемологии, социологии и истории. Особое внимание уделяется социокультурному контексту деятельности этих философов. Рассматриваются примеры рецепции их идей в Америке и России. Книга предназначена исследователям, преподавателям и аспирантам, интересующимся историей социальной философии. Монография публикуется в авторской редакции.

Микешин М.И. Социальная философия шотландского Просвещения. — СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2005. — 165 с.

© М.И. Микешин, 2005
© СПб Центр истории идей, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ	3
CONTENTS	4
ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА 1 ШОТЛАНДСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ	13
ШОТЛАНДСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН	13
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ И ИХ СРЕДА	18
«ОБЩЕСТВЕННОСТЬ» И «ОБЩЕЕ ЧУВСТВО»	37
ГЛАВА 2 СУБЪЕКТ И СОЦИУМ	45
СУБЪЕКТ У ЮМА	45
«БЕСПРИСТРАСТНЫЙ НАБЛЮДАТЕЛЬ» АДАМА СМИТА	56
СУБЪЕКТ В ФИЛОСОФИИ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА	73
PRINCIPIA СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ	79
ГЛАВА 3 СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ	87
ДАВИД ЮМ: СЕНТИМЕНТАЛЬНЫЙ ИСТОРИК	87
АДАМ ФЕРГЮСОН: ОТКРЫТАЯ ИСТОРИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА	103
ГЛАВА 4 РЕЦЕПЦИИ ШОТЛАНДСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ: СЛУЧАИ АМЕРИКИ И РОССИИ	118
РЕЦЕПЦИЯ ШОТЛАНДСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В АМЕРИКЕ	119
КНЯГИНЯ ДАШКОВА И ДАВИД ЮМ	141
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	148
БИБЛИОГРАФИЯ. СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ОСНОВНОЙ ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	153
ИСТОЧНИКИ	153
ЛИТЕРАТУРА	156
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	162

Mikhail Mikeshin

**SOCIAL PHILOSOPHY
OF THE SCOTTISH ENLIGHTENMENT**

St. Petersburg: The St. Petersburg Center for the History of Ideas, 2005. 165 pp.

CONTENTS

INTRODUCTION	5
CHAPTER 1 SHOTTISH PHILOSOPHY OF THE ENLIGHTENMENT: THE TRADITION AND THE SOCIOCULTURAL CONTEXT	13
THE SCOTTISH ENLIGHTENMENT AS A SOCIAL AND INTELLECTUAL PHENOMENON	13
INTELLECTUALS AND THEIR MILIEU	18
«SOCIABLENESS» AND «COMMON SENSE»	37
CHAPTER 2 SUBJECT AND SOCIETY	45
HUME'S SUBJECT	45
ADAM SMITH'S «IMPARTIAL SPECTATOR»	56
SUBJECT IN PHILOSOPHY OF COMMON SENSE	73
PRINCIPIA OF SOCIAL SCIENCE	79
CHAPTER 3 SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY	87
DAVID HUME: A SENTIMENTAL HISTORIAN	87
ADAM FERGUSON: THE OPEN HISTORY OF CIVIL SOCIETY	103
CHAPTER 4 RECEPTIONS OF SCOTTISH SOCIAL PHILOSOPHY IN THE ENLIGHTENMENT: CASES OF AMERICA AND RUSSIA	118
THE RECEPTION OF SCOTTISH SOCIAL PHILOSOPHY IN AMERICA	119
PRINCESS DASHKOVA AND DAVID HUME	141
CONCLUSION	148
BIBLIOGRAPHY	153
INDEX	162

ВВЕДЕНИЕ

Затрагиваемые в этой книге имена давно вошли во все энциклопедии, словари и хрестоматии по истории философии и истории идей. Мыслители и деятели превратились в «культурных героев» с практически постоянными наборами переходящих из текста в текст «атрибутов». Рассмотрим словарно-энциклопедический «портрет» Давида Юма, составленный из традиционно «скапливающихся» вокруг него ключевых слов:

Юм, Давид

Важнейшие предшественники и современники: Дидро, Локк, Руссо, Смит.

Значимость для последующих: Аналитическая философия, Бентам, Brentano, Брэдли, Венский кружок, Гаман, Гуссерль, Делез, Кант, Куайн, Дж.С. Милль, Рассел, Шпет.

Важнейшие связанные с ним философские категории: Агностицизм, Вера, Гносеология, Деизм, Дуализм, Идеализм, Идентичность, Искусственное и естественное, Истина, Окказионализм, Позитивизм, Скептицизм, Субстанция, Феноменология, Эмпиризм, Этика¹.

Из энциклопедии мы узнаем, что «Юм рассчитывал на основе экспериментального метода, тщательно подобранных опытов и интроспекции смоделировать целостную систему природы человека. Ее основное содержание складывается из логики <...> этики <...> учения о вкусе <...> и политики». Однако он, потерпев неудачу из-за скандальной репутации и непризнания публикой своего основного философского сочинения — *Трактата о человеческой природе* — всю жизнь затем пробовал себя в разных литературных

¹ Ключевые слова собраны из изданий: Новая философская энциклопедия. Т. 4. Т.-Я. М., 2001; Новейший философский словарь. 3-е изд. Мн., 2003.

жанрах — истории, политических, экономических и эстетических эссе, диалогах о религии — и «все-таки добился настоящего литературного успеха»¹.

Распространенный в истории философии подход предполагает, что нам заранее, еще до начала исследования, известно, что такое мысль Просвещения и каковы ее национальные формы, своеобразие которых только и можно зафиксировать, соотнося их друг с другом. Такой подход весьма плодотворен, дал общеизвестные результаты и оставляет еще большой простор для интерпретаций и выявления все новых связей, оттенков, тонкостей и зависимостей. Конечно же у шотландских мыслителей были теоретические предпосылки и предшественники, шотландцы не были первыми и в изобретении социальной философии, ее проблематики и понятийного аппарата. Однако в задачи данного исследования не входит помещение фигур и идей шотландского Просвещения в широкий историко-философский контекст, соотношение их с предшествующими и с оппозиционными направлениями мысли². Все обсуждение фокусируется на Шотландии 18 в. в ее своеобразии.

Похоже, что Юм-мыслитель предстает перед человечеством со страниц энциклопедий и учебников исключительно как «абстрактный» философ, развенчивающий разум методами самого же разума, как прозектор, от усердия зарезавшийся собственным инструментом, этакий «недо-Кант» — метафизик, эпистемолог и этик, то есть приобретает облик именно такого мыслителя, которого он всегда критиковал, над которым всегда иронизировал и на которого он, по свидетельствам современников, никогда похож не был.

Поскольку Юм и многие его соотечественники-современники не были «чистыми» философами, но занимались также — и весьма успешно — трудами литературными, юридическими, историческими и делами практическими (именуя себя *literati*), то при интерпретации их наследия постоянно возникает проблема соотношения их философских концепций с другими формами их интеллектуальной деятельности, которые часто игнорируются историками философии. Эта проблема имеет богатую историю. Г.В.Ф. Гегель посвятил свою *Историю философии* создателям систем, состоявших из теории познания, теории субстанции и соответствующей интерпретации соотношения материи и духа. Это определяло философию в узком смысле. Гегель намеренно оставил без внимания другие аспекты работ современных ему философов, особенно их социальную философию, которую осуждал за «психологизм», индивидуализм и либерализм.

Такое «отделение мух от котлет» имело огромный успех и широко распространилось. «Психологический» подход шотландцев с подачи последователей Канта и Гегеля стал притчей во языцех. Котлеты могут быть поданы без мух лишь в идеальной атмосфере чистоты, поэтому теперь мы пытаемся понять любого мыслителя в его историческом контексте и вернуть то,

¹ Абрамов М.А. Юм // Новая философская энциклопедия. Т. 4. С. 491-492.

² Здесь уже достаточно много сделано как зарубежными, так и отечественными историками философии. Интересные исследования вышли в нашей стране и в последние годы (см., например, работы М.А. Абрамова, А.Ф. Грязнова, Б.В. Мееровского, Ю.Е. Милюткина, И.С. Нарского, Ю.В. Перова).

что было отброшено Гегелем. Возможно ли это? В некоторых случаях это довольно просто, но в случае Юма трудности весьма велики¹. Его нефилософские сочинения очень многословны, а размышления над его философскими рассуждениями вводили в депрессию даже его самого — по его собственному признанию уже после часа таких размышлений он остро нуждался в хорошей пище, партии в триктрак и в веселой беседе.

В данной работе я обращаюсь к вопросу «Как было возможно такое рассуждение (концепция, интерпретация, понимание) данного мыслителя?» «Как возможно» означает не столько «каковы были фундаментальные основания его логики», сколько «в каких условиях, в каком историческом и социальном контексте, при каком здравом смысле оно стало возможным». В моем понимании, это и есть «история идей». Следовательно, меня интересует не еще один более или менее подробный разбор логики рассуждений того или иного шотландского мыслителя, но социокультурные основания и контексты их философствования.

При описании социокультурного контекста, в котором творили шотландские мыслители, я использую богатый иллюстративный материал из повседневной социальной жизни страны. Он может показаться избыточным для книги по истории философии, однако мне хочется погрузить абстрактные рассуждения в ту атмосферу, ежедневно и ежечасно будоражившую умы шотландцев и ставившую перед ними проблемы, теоретические решения которых они искали, привлекая все доступные им источники, как древние, так и новые.

Следуя за мыслью Юма или Смита, я также хочу быть по возможности ближе к их подходам, к их установкам (как я их себе представляю). Это может показаться наивным, поскольку в двадцать первом веке я собираюсь повторить давно раскритикованные «заблуждения» и «ошибки» века восемнадцатого. Однако в некоторых случаях плодотворным может быть и возвращение. Так, мыслители-шотландцы в изложениях истории философии традиционно сливаются с англичанами и излагаются в интерпретациях просветителей-французов и — особенно — мощнейшей немецкой философской традиции. Прочтение шотландцев Кантом и Гегелем — тема интереснейшая, но из-за ее серьезности и сложности я не могу уделить ей хоть сколько-нибудь места в данном исследовании. Тем не менее, даже интерпретации Канта и Гегеля — это всего лишь интерпретации, и мне хотелось попробовать, нисколько не умаляя их важности и значения, оставить в стороне не только сами эти интерпретации, но даже и их метафизические основания. Я пытаюсь построить свое исследование на основаниях, адекватных основаниям, принятыми самими исследуемыми: не увлекаться слишком метафизикой (хотя и признавать полезность ее как инструмента), то есть «не измышлять гипотез»; не считать, что философия в своем языке и грандиозных построениях должна «выбиваться» за пределы здравого смысла.

¹ Agassi J. The Unity of Hume's Thought // Hume Studies. 10th Anniversary Issue, 1984. P. 87-109.

Обилие исторических деталей в моем описании призвано показать, что люди, жившие в таком обществе и «натыкавшиеся» на такие социальные и теоретические проблемы, были людьми, весьма похожими на нас, но имели несколько иной материал для развития и использования своего воображения, несколько другие варианты отношений и друг к другу, и к обществу, и к государству, и к церкви, и к Богу. Именно эти достаточно незначительные различия позволяли им представить то, что не могли вообразить Кант или Гегель, что невозможно вообразить себе и сегодня в России. В Главе 4 я привожу примеры из интеллектуальной истории Америки и России, чтобы показать, как невозможно позаимствовать идею или концепцию *intact* («в целостности и сохранности»).

Используемое мною понятие *социальной философии* «не имеет фиксированного значения в современных философских кругах <...> обычно под ним подразумевается ненормативное обсуждение <...> того, что имеет социальную организацию: ненормативная дискуссия о том, какие сущности появляются со становлением общества и какие отношения они имеют к индивидуальным субъектам <...> некая социальная онтология: описание того, что существует в социальном мире»¹. В данном случае эти расплывчатые слова делаются еще более неопределенными из-за, мягко говоря, осторожного отношения шотландских эмпириков и скептиков к онтологии как составной части метафизики. Кроме того, в 18 веке еще не существовало понятие социологии, тем более социологии теоретической, психология понималась совсем иначе и часто называлась пневматологией.

Данное исследование лишено логической стройности и выверенной строгости развертывания понятий в их имманентных связях с понятиями сосуществующими, предшествующими и последующими. Такое торжественное изложение противоречило бы самому характеру шотландской мысли, с иронией относившейся к универсальным метафизическим построениям и предпочитавшей дружескую беседу в тесном кругу.

Есть ли причинно-следственная или логическая связь между особенностями социальной жизни и интенциями и структурами мысли о человеке и социуме? Разумеется, нет. Мою задачу я вижу не в установлении такой «научной» зависимости, но в продолжении своей собственной национальной традиции желать узнать, кто были те, кто так мыслил, как жили они, почему чувствовали себя свободными и ответственными, как удавалось им «не разрывать теорию и практику».

Возможно, Юм разрабатывал свою философию как рамочную программу для социальной науки и рассматривал их как единую конструкцию. Во всяком случае, он прекрасно осознавал и ярко описывал коллизию между глобальным и локальным, философским и повседневным. Мы же вряд ли сможем понять конструкцию Юма как сколько-нибудь связную, если лишь имеем ее, быть может, самой главной составляющей — попытки выстроить науку о человеке. Часто встречающаяся противоположная крайняя интер-

¹ Pettit P. Social philosophy // The Oxford Companion to Philosophy. Oxford, N.Y., 1995. P. 831.

претация, в позитивистском духе приписывающая Юму стремление очистить социальную науку от всякой метафизики и свести ее к психологии, также не соответствует интенциям и текстам Юма. Внимательное чтение шотландских текстов эпохи Просвещения приводит к убеждению, что представления об обожествлении этой эпохой разума и рациональности и о ненависти «эмпириков» ко всякой метафизике суть лишь позднейшие мифы. Весьма практичные шотландцы прекрасно понимали, что люди иррациональны, что разумность социально конструируется и воспитывается, что так называемый «здоровый смысл» насыщен плохого качества метафизикой.

Здорового же смысла, в кавычках и без кавычек, у шотландцев было достаточно. Кораблестроители, аристократы, солдаты, миссионеры, врачи, юристы, университетские профессора — они чувствовали себя основой Британской империи.

Проблемы, обсуждаемые шотландскими мыслителями 18-го века, оказываются удивительно современными, даже злободневными сегодня и для всего мира, и для нашей страны. Они не просто могут вызвать исторический интерес, они действительно являются нашими собеседниками в прямом, а не метафорическом смысле. Например, они обсуждают роль государства в рыночной экономике, отношения между политической и экономической сферами жизни, взаимодействия и противоречия между индивидуальными, частными и общественными интересами¹.

Шотландия объединилась с английской короной в 1603 г. и с английским государством в 1707 г., однако шотландские особенности от этого не исчезли. После объединения шотландцы сохранили важнейшие формы институциональной и социальной идентичности — Шотландскую церковь и пресвитерианскую религию, образовательную систему на всех уровнях, банковскую систему и — что, вероятно, важнее всего — национальную систему законодательства. Шотландская юриспруденция стала символом национальной идентичности².

Практически все современные западные исследователи шотландской мысли 18 в. считают, что она постоянно имеет дело с общим проектом конструирования общества [community] и что шотландцы важны именно потому, что они достигли успеха в производстве действующих моделей такого общества. Юм, Смит и многие другие занимались конструированием теории и практики «социальности» [sociability] для меняющегося общества. Перед лицом фрагментации все более сложного и специализированного общества, коммерциализации, бросившей вызов традиционным формам социальных связей, и потери Шотландией суверенитета интеллектуалы 18 в. столкнулись с необходимостью обдумать и сформулировать ответы на вопрос о том, что собственно объединяет общество. Их первейшей задачей было исследовать и описать в текстах подходящие правила и модели. «Конструирование общества» [constructing community] осознается сегодня за-

¹ См.: *Rothschild E.* Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment. Cambridge (MA), 2000.

² *Morgan K.O.* Divided We Stand // *History Today*. Vol. 49. Issue 5. May 1999. P. 24-26.

падными исследователями как центральная проблема британского — и особенно шотландского — литературно-философского дискурса 18 в.¹ Отсюда — прочтения Юма, выделяющие его преобразование философа в посредника, облегчающего взаимодействие между чуждыми друг другу царством философии и образованным обществом [polite society]. Отсюда же — прочтение *Теории нравственных чувств* А. Смита с его описанием понятия «симпатии» как основания силы, противостоящей атомизирующим тенденциям общества преследующих свои частные интересы торговцев, о которых можно прочесть в *Богатстве народов*.

Шотландцы в подавляющем большинстве считали наступление коммерческого общества потребления неизбежным. Многие были очень озабочены падением общественных нравов и сокращением гражданских свобод в связи с распространением коммерциализации, механического труда и узкой специализации². Д. Юм был одним из первых, кто признал, что такое общество пришло. А. Смит утверждал, что наступил особый этап в развитии общества, который характеризуется особой моралью — моралью коммерческого общества. Выяснению и объяснению этого характера он посвятил *Теорию нравственных чувств*. Новые ценности, однако, приносят мало общественной пользы, их распространение может, согласно опасениям Смита, привести к атомарному обществу [society of strangers].

Общество и экономика теперь все чаще трактуются как живущие по своим собственным законам. Общим местом стало положение о том, что люди мотивируются противоречиями между стремлением к добру и эгоистическим интересом. В идее гражданского общества индивидуум связан с целым эгоистическими интересами и тщеславием, а также доброй волей и симпатией. Общество будет лучше с симпатией и альтруизмом, но эти последние вовсе не являются необходимыми для продолжения его существования.

В отличие от мыслителей Восточной Европы, западное общество не проявляет тогда героических амбиций. Вместо этого оно занимается преодолением бедности, управлением природой, совершенствованием основанного на разуме социального контракта, стремлением к правосудию и порядку, попытками избежать *summum malum* (войны, голода, нищеты). Проблемы же *summum bonum* (искусства, метафизики) оно оставляет за пределами социального контракта, как проблемы частные, личностные.

Такой подход, часто называемый «минималистской этикой», всегда приводит к вопросу «Является ли процветание угрозой духовной жизни человечества?» Эта этика получила свое полное развитие в 18 в. как теория человеческого поведения и гражданского общества. Ирония в том, что ключевую формулировку она получила на задворках тогдашней европейской культуры — в Шотландии. Но для шотландцев история сама есть исследование мировой иронии, следовательно, она полна непредсказуемых послед-

¹ Harkin M. Mackenzie's Man of Feeling: Embalming Sensibility // Journal of English Literary History. Vol. 61. Issue 2. Summer, 1994. P. 317.

² Becker M. The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century: A privileged moment in the history of England, Scotland, and France. Bloomington and Indianapolis, 1994. P. xiii.

ствий¹. Их версия истории использует гражданское общество как нормативное. Эта версия радикально отличается от аристотелевской и томистской, она отвергает идею человека как «политического животного» (то есть предназначенного для политической жизни). Выдвигается иная антропология и иная теория социальности [socialitas — sociability]. Концепция человека как социального животного не подходит теперь для объяснения механизма вовлеченности людей в общество [community]. Набор ценностей, считавшийся ранее необходимым для гражданской и общественной жизни, оказывается устаревшим. Моральные возможности человеческой природы оказались под вопросом. Политика уже переставала быть сценой для выказывания добродетели и чести. Вместо поиска оснований в тонкой диалектике, исследования обратились к человеческой психологии и социальности. Главные принципы стали выводиться из человеческой природы, в том числе социальной. Результатом стали лишь негероические скромные максимы здравого смысла. Гражданское общество — это общество «средних», «заурядных» людей.

«Те, кто использовал понятие гражданского общества не считал, что из него следует идея социального прогресса; на самом деле, они были консервативны (не авторитарны) и ценили социальную стабильность и стремились к уменьшению страданий»². Они беспокоились, что коммерческое или гражданское общество создаст нестабильность. Хотя они выступали за улучшение общества, успех их вовсе не был тогда очевиден. Выбор пути был труден. Рыночные проекты часто проваливались. Многие *literati*, в том числе Д. Юм и А. Смит, считали, что гражданское общество может расцвести только под покровительством аристократов и «старого режима». Была широко распространена вера в то, что культура как процесс совершенствования движется вперед живой экономической активностью. Стремление к улучшению соперничало со старыми понятиями долга и обязанности. Надеялись, что «вежливость» [civility] примирит некоторые черты этоса прошлого с требованиями передового коммерческого общества. Это могло бы стать противовесом разгулу эгоистических интересов и послужить основанием дружественного и доброжелательного общества. Политес стал необходимой принадлежностью цивилизации. Для Шотландии политес стал политической программой. Пока не возникло массовое индустриальное общество, казалось, что коммерческое общество не требует переформулировки или передумывания отношений между элитой и народом, или правителями и управляемыми. Именно гражданское общество защищало жизнь, свободу и собственность. Его прогресс зафиксирован трудами Д. Юма, В. Робертсона, Кеймса и А. Смита.

Схематика, развернутая этими шотландцами, была применена В. Блэкстоуном для выявления трансформации закона вследствие экономических изменений. Идея о том, что закон произошел из общественных обстоя-

¹ Becker M. The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century. P. xv.

² *Ibid.* P. xx.

тельство была сформулирована Монтескье в *Духе законов*. Она имела немедленный отклик в Шотландии. Кеймс утверждал, что право само становится рациональными штудиями, когда оно прослеживается исторически. Считалось, что гражданский суд создает лучшую систему правосудия, чем старый аристократический. Затем были уверенно объявлены рецепты поддержания здорового современного общества. В идеале под его эгидой труд и торговля осуществлялись именно в такой свободной зоне, вдали от управления сеньорами и политиками. Процесс приватизации создал автономную сферу вне досягаемости государства, где общественные дела обсуждаются обычными гражданами. В таком продвинутом обществе торговля влияет на формы правления. А. Смит называл передовое гражданское общество «великой школой социального управления [command]».

А. Фергюсон и А. Смит сформулировали понимание того, что гражданское общество имеет свою собственную жизнь, в которой важна экономическая составляющая и в которой конфликт может быть так же полезен, как согласие.

Многие *literati* были озабочены проблемами коммерческого гражданского общества и — в связи с этим — социальной природы человечества и траектории экономического прогресса. Для них теория Монтескье стала сильной тактикой социологического исследования. Способы производства и владение собственностью стали важнейшими вехами перехода от варварства к настоящему. Права и обязательства в любом обществе происходили из отношений собственности. Как и способы управления и юридические институты они помещались в исторический контекст.

Судя по сложившимся традициям современного философствования о модерне, как-то не принято актуализировать имена шотландских мыслителей эпохи Просвещения¹. Разумеется, идеи, ими высказывавшиеся и обсуждавшиеся, во многом уже стали частью общего западного интеллектуального наследия и могут быть освоены через другие культурные фигуры — немецких, французских и американских философов и идеологов. Однако, потенциал восприятия идей вне их исторического контекста кажется на сегодняшний день практически исчерпанным, поскольку они при таком подходе теряют огромное число возможных смыслов и интерпретаций. Мне хотелось бы данной работой продемонстрировать необходимость и плодотворность диалога *literati* и нашей эпохи.

¹ Это характерно не только для работ советских и российских философов, то же самое наблюдается и в работах, например, известнейших немецких философов. Для примера можно указать на книгу Ю. Хабермаса *Философский дискурс о модерне* (М., 2003; вышла в Германии в 1985 г.), в которой никто из моих героев — ни Юм, ни Смит, ни Фергюсон ни разу не упоминаются. Видимо то, что они говорили о «проекте модерна» давно уже устарело...

ГЛАВА 1

ШОТЛАНДСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ:
ТРАДИЦИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТШОТЛАНДСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ
КАК СОЦИАЛЬНЫЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН

Шотландская культура эпохи Просвещения часто трактовалась как состоящая из двух совершенно различных культур — высокой [polite] и народной [popular]¹. Первая — это рафинированная английская поэзия и проза, рациональная религия, благородные манеры и развлечения, эмпирическая наука, университеты, философские и научные общества. Вторая — неформальная, главным образом устная, оригинальная национальная культура «народа», выражавшаяся в популярных балладах, песнях и поэмах, например, Роберта Фергюсона и Роберта Бернса. В обоснование тезиса о «двух культурах» предлагались различные теории. Марксистское объяснение акцентировало классовые различия: высокая культура — это культура хорошо обеспеченных слоев населения, а народная, естественно, — для народа. Националисты объясняли ситуацию напряжением между местными и иностранными (обычно, английскими) манерами и нравами. Эти два типа объяснений превозносили народную культуру, в то время как третий тип, наоборот, воспевал культуру высокую, поскольку связывал ее с победой просвещения над предрассудками, образования над невежеством, терпимости над фанатизмом.

¹ См., напр.: *Craig D. Scottish Literature and the Scottish People, 1680–1830*. L., 1961; *Daiches D. The Paradox of Scottish Culture: The Eighteenth-Century Experience*. L., 1964.

Сегодня такой дуалистический подход к шотландской культуре вступил в противоречие с фактами. Например, мы знаем теперь, что вышеперечисленные шотландские поэты были существенно связаны с английской и шотландской литературной традицией. Одновременно, просвещенные шотландцы из высшего света часто отдавали дань «народной» культуре, говоря по-шотландски и даже сочиняя на этом языке песни и баллады. Кто-то рассматривал шотландский язык как местный диалект английского. Многие шотландцы доходили до «культурной шизофрении», пользуясь стандартным английским в письменной и устной речи, но продолжая думать и чувствовать на шотландском.

Проблема языка вообще была тогда гораздо сложнее. Именно в это время латинский язык перестал господствовать в шотландской литературе, становясь лишь вторым языком даже в стенах университетов. Это время было также временем очевидного упадка гаэльского и шотландского языков. Стали считать, что гаэльский поэтический гений пригоден лишь для выражения примитивных мыслей и эмоций. Гаэльский язык сравнивали с языком Гомера — необработанным, сильным эпическим языком славы и величия. В целом, ситуацию в языке нельзя сводить к «борьбе добра со злом», напротив, использование стольких языков говорило о богатстве выбора нацией языковых возможностей.

Следовательно, неверно было бы обвинять шотландцев в капитуляции перед доминирующей английской культурой. Будучи новым *lingua franca* того времени, английский язык открывал доступ в большой интернациональный культурный мир (как это происходит и сегодня в неанглоязычных странах). Этот язык являлся, скорее, средством, чем конечной целью. К середине 18 в. английский стал языковой средой образованной городской шотландской культуры в университетах и городах Эдинбурге, Глазго и Абердина. Особенно он расцвел в профессиональных сообществах юристов, священников, врачей и профессоров. Именно он стал языковым и культурным основанием того круга людей, которые стали известны как *literati*. Они не просто были образованными, учеными, эрудитами, представителями определенной социальной группы, они принадлежали к тому широкому европейскому движению, которое сегодня называют Просвещением. Они твердо верили в возможность культивирования и роста добродетели, справедливости, науки, религиозной терпимости, интеллектуальной свободы и хороших манер. В этом смысле они напоминали других деятелей Просвещения, например, французских *philosophes*. Они были космополитами — достаточно вспомнить знаменитое заявление Д. Юма, провозгласившего себя «гражданином мира», — однако в некоторых обстоятельствах они могли быть яростными патриотами Британии и даже стойкими шотландскими националистами. Понятие «шотландское Просвещение» передает фундаментальное напряжение, заложенное в этом движении: оно одновременно интернациональное и шотландское.

Это напряжение было продуктивным для «Республики Ученых». Идентифицируя себя с представителями нации, не составляющей отдельное го-

сударство, *literati* стремились во всем к совершенству. Если они пользовались английским, то стремились довести его знание до такой чистоты и умения, что мало кто из англичан мог с ними сравниться. Если образованность была признаком просвещенной цивилизованности, то они установили образцы классической образованности во всех сферах сочинительства. Если наука и медицина были ключами к новому миру технического и социального прогресса, то они стали передовыми учеными и врачами. В 18 в. Англия могла гордиться многими философами, учеными и писателями, однако в истории осталось не английское, а шотландское Просвещение, и фундаментальной причиной этого было то чувство коллективной идентичности и общей цели, которое объединяло шотландских *literati*.

Несколько факторов содействовали созданию идеальной атмосферы для «просвещенной» интеллектуальной деятельности. С тех пор как «умеренные эрудиты» [*moderate literati*], ведомые Вильямом Робертсоном взяли под свой контроль церковь и главные университеты, Шотландия вступила в эпоху, в которой церковный истеблишмент не только не препятствовал распространению идей Просвещения, но фактически начал играть ведущую роль в развитии Просвещения, пропагандируя его в письменной и устной формах, в частности, в проповедях¹. Религия давала людям язык, на котором они выражали свои ценности. Такие традиционные институты, как юстиция и медицина, тоже оказались восприимчивыми к принципам Просвещения. Университеты, особенно Глазго и Эдинбурга, извлекли большую пользу из реформ, установивших новую систему лекций, читаемых профессорами. Таким образом, к 1750-м годам шотландское просвещение поддерживалось и развивалось всеми видами институциональной поддержки.

Свои роли сыграли также экономика и политика. Эпоха Просвещения в Шотландии, особенно в период 1750–1780-х годов, была эпохой постоянного, но плавного развития торговли и сельского хозяйства. Стабильной была и политическая ситуация. Атмосфера была спокойной и свободной, что и способствовало распространению просвещения. Все это вскоре стало казаться идиллией на фоне Французской революции и наполеоновских войн, быстрого экономического роста и инфляции.

К тому же результату приводила и демографическая ситуация. В течение нескольких десятилетий в конце 18 в. главные шотландские города были достаточно большими, чтобы способствовать расцвету космополитической городской культуры, но достаточно маленькими и близко друг к другу расположенными, чтобы поддерживать необычно высокую степень социальных связей и личных отношений среди образованных людей. Следствием этого было знаменитое развитие клубов [*clubbability*], в которых *literati* регулярно общались. Например, в Эдинбурге в 1754 г. было основано «Общество Избранных» [*Select Society*] как дискуссионный клуб для высшего света, в 1762 — «Покер клуб» [*Poker Club*], в 1783 — Эдинбургское Королев-

¹ *Sher R.B. Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh. Edinburgh; Princeton, 1985.*

ское Общество. В Абердине Томас Рид, Джон Грегори, Джордж Кемпбелл и другие местные *literati* основали в 1758 г. чрезвычайно продуктивное «Абердинское Философское Общество», или «Клуб Мудрых» [Wise Club].

Важную роль в привлечении широкой публики и ее воспитании играли и известные периодические издания, такие как *Шотландский журнал* [Scots Magazine], *Каледонский вестник* [Caledonian Mercury], *Эдинбургское обозрение* [Edinburgh Review], *Эдинбург* [Edinburgh] и *Журнал Блэквуда* [Blackwood's Magazine]. Вообще, возрастало количество людей, стремившихся выразить себя в печатном слове, количество обсуждаемых в печати тем и количество читающей публики. Причиной этого был рост размеров, богатства и чувства собственной идентичности городского среднего класса, представители которого — в том числе и женщины — имели достаточное количество времени и денег на покупку и чтение книг и журналов. Такой спрос, в свою очередь, вызвал рост сети книгоиздателей и книгопродавцев. Появилось и достаточное количество книжных лавок, в которых образованные люди и читающая публика могли не только приобретать книги, но и собираться для обсуждения свежих публикаций. Книгопродавцы стали играть довольно значительную социальную роль, на что указывает тот факт, что многие из них, например, занимали высокие посты в структурах городской власти Эдинбурга. Развитие книжного дела привело к появлению и дешевых изданий «для народа». К 1830 г. благодаря применению изготовлявавших бумагу и книги машин стало возможным издание книг настолько дешевых, что они стали доступны даже рабочим. Именно такие издания позволили затем книжной индустрии Шотландии выдержать экономические потрясения первой трети 19 в. Издательская деятельность распространилась практически по всем городам Шотландии, хотя, конечно, Эдинбург, занимавший в Британии второе место после Лондона по количеству издаваемых названий, и Глазго, который был в этом ряду четвертым после Лондона, Эдинбурга и Оксфорда, доминировали, печатая около 97% всех издаваемых в Шотландии книг.

Самым амбициозным шотландским проектом рассматриваемого времени было издание *Британской энциклопедии* [The Encyclopedia Britannica]. Оно было начато в Эдинбурге в конце 1760-х годов как осуществление новаторской идеи соединения в одном труде словаря и научного трактата. Именно в связи с этой идеей энциклопедия выглядела необычно: краткие определения сменялись длинными статьями-трактатами по таким общим темам как сельское хозяйство, анатомия или юриспруденция. Многие такие трактаты были написаны молодым редактором *Энциклопедии* Вильямом Смелли [William Smellie], а другие были целиком заимствованы из уже опубликованных книг. По сравнению со знаменитой *Энциклопедией* Дидро и Даламбера, *Британская энциклопедия*, первое издание которой появилось в 1768-1771 гг., была менее объемной, менее оригинальной, критической и остроумной. Второе издание, законченное в 1784 г., увеличило свой объем с трех до десяти томов, а в третьем издании 1790-х томов было уже 18. Тираж же вырос с трех до тринадцати тысяч. Несмотря на трудный пе-

риод, который пережила *Энциклопедия* в начале 19 века, она сумела удержать и усовершенствовать идею энциклопедии как хранилища фактов и информации, содержание которого периодически обновляется, чтобы идти в ногу со временем¹.

Энциклопедия была лишь одной из попыток преодолеть разрыв между высокой и народной культурами. В начале 19 века образование рассматривалось как самый главный инструмент поддержания социального равновесия в шотландском обществе. В современной литературе даже появился термин «народное просвещение» [popular enlightenment] для описания происходивших тогда в Шотландии процессов². Для деятелей тогдашнего «народного просвещения» были характерны смешение науки и евангелического варианта христианства, а также оппозиция радикальным идеям и глубокая вера в социальный порядок. Они ссылались на гармонию самой природы, которая открывается нам посредством астрономии и биологии.

В то время как «народное просвещение» набирало обороты, высокая академическая культура Шотландии продолжала играть выдающуюся роль в тех областях, где она прославилась в веке восемнадцатом, — в моральной философии, естественных науках, медицине. В начале 19 века, однако, интеллектуальное лидерство постепенно перешло от деятелей церкви и университетских профессоров к романистам и эссеистам. К 1820-м годам новая шотландская литература достигла своего расцвета. Если Лондон, подобно древнему Риму, был центром моды и политической власти, то Эдинбург стремился стать новыми Афинами, в которых процветают науки и искусства. Таким образом, развивая ученую культуру, Шотландия должна была преодолеть свою политическую и экономическую слабость и обрести свою новую идентичность.

В то же время, происходящие культурные изменения все труднее укладывались в структуру традиционного шотландского общества. Все больше ощущалась недостаточность ценностей Просвещения для решения социальных проблем нового, 19 века. Конфликтность и конкуренция оттесняли улучшение и приличие. В конце концов все дороги культуры привели к Вальтеру Скотту, ответившему на вызов эпохи.

* * *

Одним из известных исследователей многовековой шотландской философской традиции является Александр Броди [Alexander Broadie]. В своих работах он утверждает, что в Шотландии действительно существует фило-

¹ О *Британской энциклопедии* и сравнении ее с проектом *Энциклопедии* французской см.: Артемьева Т.В. Науки о человеке в первых изданиях Британской энциклопедии // *Человек*, № 6, 2003. С. 70-85; Артемьева Т.В., Микешина М.И. Плоды «энциклопедического древа», или два великих проекта // *Философский век. Альманах. Вып. 27. Энциклопедия как форма универсального знания: от эпохи Просвещения к эпохе Интернета*. СПб., 2004. С. 13-24.

² См.: Smith J.V. *Manners, Morals and Mentalities: Reflections on the Popular Enlightenment of Early Nineteenth-Century Scotland* // *Scottish Culture and Scottish Education, 1800–1980* / Humes W.M., Paterson H.M. (eds.). Edinburgh, 1983. P. 25–54.

софская традиция со своим специфическим содержанием, фундаментальными положениями, которых придерживались шотландские философы разных веков¹. Эта традиция не сводится к философии Просвещения, хотя в этот период она и представлена очень ярко. Традиция эта может быть прослежена со времени Высокого Средневековья, что означает, что шотландская философия не только существовала до эпохи Просвещения, но и расцветала, представляя, например, перед Реформацией взлет шотландской культуры. Причиной того, что анализ этого периода философского развития фактически не проводился, заключается более всего в причинах политических: деятели победившей в 16 в. религиозной революции продиктовали свою историю шотландской философии, и основные положения их концепции приняты до сих пор.

По мнению А. Броди, «национализация» философии не означает отрицания ее универсальной природы. Философы сами часто, особенно в 19 в., употребляли термин «шотландская философия». Для прослеживания указанной традиции исследователь выбирает три важнейших момента в ее истории, представленные тремя выдающимися философами — Иоанном Дунсом Скотом (ок. 1266–1308), Джоном Майром (ок. 1467–1550) и Томасом Ридом (1710–1796). Для Броди неважно, читали ли Майр и Рид своего предшественника: дух Скота присутствует в их философии, поскольку «шотландская философия, конечно, больше, чем системы этих великих людей; это огромная культура с богатой структурой, диалог, осуществленный через семь или восемь веков и почти всегда проникавший глубоко в дух человеческий»².

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ И ИХ СРЕДА

Всегда актуальная тема «интеллектуалы и власть» в нашей стране часто сводится к проблеме «интеллигенция и государство», а решение ее ищется в доказательстве необходимости поддержки интеллектуалов со стороны государства³. Существуют ли какие-нибудь другие исторические интерпретации этой темы? Что делать, если государство нищее и во многом отсталое, соседи ушли вперед, а центральная власть слаба или далека от интеллектуалов и от их проблем? Можно ли ученому в таких условиях не только выжить, но и достичь мирового уровня и славы? Можно ли развиваться самим, развивая общество? Можно ли совместить выработку теоретических решений с общественной практикой?

Одним из ярких примеров самостоятельности образованных слоев общества в период социального кризиса служит Шотландия, которая характеризовалась в век Просвещения небывалым расцветом интеллектуальной

¹ См.: *Broadie A. Why Scottish Philosophy Matters*. Edinburgh, 2000.

² *Ibid.* P. 6–7.

³ См., например: Наука и кризисы: Историко-сравнительные очерки / Ред.-сост. Э.И. Колчинский. СПб., 2003.

активности большого числа гуманитариев мирового уровня — Давида Юма, Адама Смита, Адама Фергюсона, Вильяма Робертсона, Джеймса Уатта, Вальтера Скотта, Роберта Бернса, Джеймса Максвелла и многих других.

Для понимания предложенного шотландцами способа решения этой вечной проблемы кажется важным, в какой социальной среде возникло их сильнейшее интеллектуальное движение, какие черты характеризовали их общество, как была устроена сама среда интеллектуального общения северо-британских гуманитариев, называвших себя *literati*. Они не только читали проповеди, толковали законы или занимались медицинской практикой, преподавали или занимались фермерством, но и писали книги и статьи, которые во многом изменили мышление и жизнь западного мира.

Шотландские мыслители 18 в. проектировали конструкции социальной среды, и их тексты интересны именно потому, что обсуждают связанные с реальностью модели для меняющегося общества. «Перед лицом фрагментации все более сложного и специализированного общества, коммерциализации, бросившей вызов традиционным формам социальных связей, и потери Шотландией суверенитета <...> шотландские писатели и интеллектуалы 18 в., даже более, чем их английские коллеги, столкнулись с необходимостью обдумать и сформулировать ответы на вопрос о том, что собственно объединяет общество. Их первейшей задачей было исследовать или, еще проще, описать в текстах подходящие правила и модели для подражания»¹.

Сами они постоянно объединялись — во множество клубов и обществ. Одна из причин этого заключалась в том, что их было относительно немного и все они были связаны друг с другом социальными условиями. Однако, они еще и считали, что человек есть животное социальное: рожденный в и для общества, он развивается, проходя различные стадии от «грубости» до «утонченности», или, как шутили тогда, «от дикаря до шотландца»². «*Literati* Просвещения глубоко верили в человеческие контакты, как посредством личных связей, так и в публичных обсуждениях»³.

* * *

Восемнадцатый век был в экономическом отношении для Шотландии гораздо более успешным, чем век семнадцатый. В результате союза с Англией в начале века страна потеряла торговлю с Францией и страдала от возросших налогов. Настоящий экономический подъем начался позже, когда проявились преимущества торговли с Англией и колониями.

Союз с Англией имел, конечно, и более непосредственный эффект, чем экономический. Шотландское общество не хотело плестись в хвосте пере-

¹ *Harkin M. Mackenzie's Man of Feeling: Embalming Sensibility // English Literary History. Vol. 61. Issue 2 (Summer), 1994. P. 317.*

² *McElroy D.D. Scotland's Age of Improvement: A Survey of Eighteenth-Century Clubs and Societies. Pullman (Wash.), 1969. P. 164.*

³ *The Scottish Enlightenment 1730-1790: A Hotbed of Genius / Ed. by D. Daiches, P. Jones and J. Jones. Edinburgh, 1996. P. 34.*

дового южного соседа. Степень восприимчивости к его влияниям была велика. Политическое единство совмещалось с разнообразием «социальной этики»¹: централизация коснулась парламентской и фискальной сфер, а местная автономия осталась не только у церкви, но и у законодательства и сферы образования. Это было важно еще и потому, что к 1700 г. Шотландия достигла существенных успехов в рациональной реорганизации законодательства и образования. В конце 17 в. парламент принял несколько актов, способствовавших улучшению образования и воспитания населения. Программа «школа в каждом приходе» выполнялась по всей стране с помощью общественных фондов. Она позволяла дать основы образования даже самым бедным слоям населения. Национальная система образования, хотя на практике и не такая идеальная, как в концепции, позволяла сыновьям многих бедных родителей поступать в университеты так же хорошо подготовленными, как и их одноклассники из социально привилегированных слоев.

Шотландское Просвещение не было равномерно «распределено» по всей стране. Главным образом оно процветало в равнинном поясе, ограниченном на западе Глазго и Эдинбургом на востоке, а также в университетском Абердине. Это было городское движение, и его существование и прогресс зависели от социальных и интеллектуальных форм самовыражения участников — городских жителей. Средой шотландского Просвещения были университеты, а также юристы и церковные деятели разнообразных оттенков, поэтому главнейшую роль в нем играл Эдинбург — столица страны, университетский город, центр судебной власти, место, где ежегодно собиралась Генеральная Ассамблея Церкви Шотландии, центр социального и экономического притяжения для большинства образованных людей страны².

Хотя шотландская граница пролегла менее чем в трехстах милях от Лондона, еще в 1763 г. только один почтовый экипаж совершал регулярные рейсы между Эдинбургом и британской столицей. Такое путешествие длилось около двух недель, и те немногие, кто мог его себе позволить, часто перед его началом составляли завещания. Англичане же часто считали, что до Шотландии можно добраться только морем. Поскольку они были привычны именно к морским путешествиям, то зачастую гораздо лучше знали Африку и Индию, чем северные пределы Британии. Даже в середине 18 в. бывало, что в почтовом мешке, отправлявшимся из Лондона в Эдинбург, лежало лишь одно письмо.

Тем не менее, Лондон задавал стандарты и образцы социальной жизни для шотландского общества, в котором очень силен в то время был комплекс неполноценности, часто компенсировавшийся местной гордостью. Господствовало убеждение, что светская жизнь в Эдинбурге, несмотря на свою «простоту», имела своеобразную прелесть и теплоту. В провинциальной шотландской жизни смешивались две тенденции, два стандарта, два стиля — ценности местной «чистоты» и «простоты» (реальные или вообра-

¹ *Davie G. The Democratic Intellect: Scotland and Her Universities in the Nineteenth Century. Edinburgh, 1999. P. IX.*

² *Chitnis A.C. The Scottish Enlightenment: A Social History. L.; Totawa, 1976. P. 5.*

жаемые) и идеалы космополитической утонченности и изысканности. Для многих выбор только одной из этих концепций был слишком узок. Личности формировались, стремясь избежать отчуждения от источников высокой культуры и, одновременно, от местной, знакомой с детства культурной среды. Эти условия не могут, конечно, полностью объяснить появление гениев, но их необходимо принять во внимание, чтобы лучше понять, какие усилия требовались тогда от многих для формирования их мировоззрений, для поисков новых подходов к обновляющейся жизни, для развития творческой мысли¹.

Кроме Дэвида Юма в Шотландии восемнадцатого века не было профессиональных литераторов. Профессия «автор» не была известна в стране, и ее престиж одной из самых образованных наций в Европе многие годы поддерживался небольшим количеством выдающихся людей, которые занимались философией, наукой и литературой исключительно по призванию души, поскольку образованная публика Шотландии не была достаточно многочисленной, чтобы оплачивать труд профессиональных сочинителей. «... мыслители принадлежали к традиционной элите, т.е. были дворянами, священниками, государственными чиновниками, врачами или судейскими. Примерно таким же был круг читателей у авторов Просвещения <...> Эти люди и представляли «буржуазию старого режима», были «буржуа» в том смысле слова, который был привычен для 18 века и который современные словари определяют просто как «гражданин какого-то города»². Литературные и философские труды были по большей части побочным продуктом профессиональных юристов, университетских профессоров и священников.

Из трех перечисленных социальных групп наиболее важную роль, несомненно, играли всевозможные служители закона. Многие из них происходили из семей земельной аристократии, однако то, что Шотландия в объединенной Британии сохранила свою юридическую систему с центром в Эдинбурге, придавало им еще большую значимость.

Шотландские законы знали и изучали не только юристы. Согласно эдиктам шотландских королей и актам парламента все старшие сыновья землевладельцев должны были обучаться законам. Эта традиция, основанная еще в пятнадцатом и шестнадцатом веках и соединявшая шотландское дворянство со знанием законодательства, помогала упрочить влияние закона в обществе и благополучно сохранялась в веке восемнадцатом. Это позволило В. Блэкстоуну в 1758 г. выделить Шотландию как страну, где «трудно встретить человека с гуманитарным образованием, не разбираю-

¹ Clive J. The Social Background of the Scottish Renaissance // Scotland in the Age of Improvement. Essays in Scottish History in the Eighteenth Century / Ed. by N.T. Phillipson and R. Mitchison. Edinburgh, 1970. P. 240.

² Дарнтон Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М., 2002. С. 134, 136.

щегося в юридической науке, которая служит гарантом его естественных прав и сводом правил его гражданского поведения»¹.

Важнейшую роль в шотландской законодательной традиции играло Римское право, привнесенное с континента многими поколениями юристов, учившихся во Франции и Голландии. Изучение Римского права в сильной степени было связано с интересом к изучению истории.

В 16-17 вв. шотландские дворяне ездили за образованием, в основном, за границу. Большинство же студентов Эдинбурга происходили из других слоев общества и были теологами, причем уровень их обучения не был достаточно высоким. В 1690 г. Дэвид Грегори стал первым в Европе читать лекции по *Началам* Ньютона, а сэр Роберт Сиббалд основал Медицинскую школу, которая вскоре прославилась далеко за пределами Шотландии. Структура преподавания в университете все больше напоминала устройство университетов Утрехта и Лейдена. Церковь Шотландии в конце 17 в. меняла свой характер под влиянием либеральных течений голландской теологии, особенно работ Гуго Гроция. Университет Глазго начал посылать все большее количество своих выпускников-теологов в Голландию, что развивало дух религиозной терпимости и культуру откровенных теологических дискуссий². Шотландия еще более чем столетие после исчезновения ее политической самостоятельности продолжала сохранять и продуктивно использовать традиционные духовные связи с континентом.

Более полутора столетий продолжались споры о том, какова должна быть система шотландского образования. Традиционно университеты принимали студентов в возрасте шестнадцати или даже пятнадцати лет. Четыре года студенты получали общее образование, которое включало гуманитарные и точные науки и получало свое завершение в обязательном курсе философии. Эти четыре насыщенные философией года рассматривались как необходимая для всех основа. После этого студенты — по крайней мере, лучшие из них — продолжали обучение, уже ориентированное на будущую профессию. Однако многие разуверились в идее университета как места общего образования и в идее философии как главной, интегральной составляющей такого образования. Они указывали на Англию, где в университеты поступали с восемнадцати лет, обучаясь до этого в средних школах, где университетское образование было с самого начала специализированным, профессиональным, где не было вовсе обязательной философии. Таким образом, роль и место философии в образовании были центром этой длительной дискуссии, которая завершилась только после 1889 г. победой английской модели. Только в это время кончилась длившаяся еще со средних веков образовательная традиция, тесно связанная с континентальными образовательными нормами.

Университетское образование традиционно покоилось на триаде «философия — язык — наука». Философия еще со средних веков оставалась ос-

¹ *Blackstone W.* Commentaries on the Laws of England. Chicago, 1876. P. 4.

² *Clive J.* The Social Background of the Scottish Renaissance. P. 233-234.

новой шотландского образования, что поощряло размышления, воспитывало привычку к рассуждениям, облегчало обсуждение и восприятие новой философской мысли. Студенты в 18 — начале 19 вв. слушали логику и моральную философию, особое внимание уделяя центральным проблемам теории познания — перцепции, универсалиям, причинности. В результате в конце курса студенты чувствовали себя в философии весьма уверенно (если учесть еще, что латынь они изучали уже в школе) и могли обсуждать Юма и Беркли в то время, когда познания в математике и естественных науках у них были лишь первоначальными. Таким образом, философия занимала командные высоты в системе высшего образования, а другие дисциплины отвечали на эту ситуацию тем, что становились сами более философскими. Математики обращались к истории и к социальной значимости своей науки и необходимости ее для обычных людей, профессора греческого и латыни гораздо больше времени уделяли эстетическим аспектам поэзии и пониманию цивилизации древних, чем грамматическому разбору текстов. «В Шотландии <...> национальный вкус к философии, который поддерживался ее довольно тщательным изучением, окрашивал весь подход местных профессоров классики и математики к своим предметам и придавал их преподаванию <...> характерный гуманистический привкус»¹. Этот привкус еще более усиливался тем, что рассмотрение философских проблем не было противопоставлено обыденной жизни, наоборот, подчеркивалась их важность для мышления обычных людей.

Вот, например, какие темы предлагались в начале 19 в. для студенческих эссе в курсе логики: «Каково основание различия между свободными и механическими искусствами?», «Как можно сравнивать «Илиаду» и «Одиссею» и по какому принципу определяется предпочтение?», «Какие причины произвели абсолютную форму правления в Риме при Августе?» Профессор не только дает темы, но и указывает явно, что авторы эссе должны доводить свое обсуждение их до первых принципов. Так, при рассмотрении становления Римской империи необходимо было сослаться на некоторую общую теорию, трактовавшую экономические и социальные условия перехода от конституционализма к авторитаризму, то есть критически рассматривать некую общую теорию истории². Сохранившиеся в рукописях эссе эдинбургских слушателей курса логики середины 18 в. написаны на такие темы как «О природе и происхождении поэзии», «Об античной комедии», «Об образовании спартанцев», «Об образовании римлян», «О различии между математическими рассуждениями и философией». Даже специальные дисциплины были устроены схоже. Например, в 1823 г. было написано эссе на тему «Благотворное влияние астрономии на разум»³.

Такая тенденция проследить прямую связь первых принципов философии с повседневной жизнью людей, со здравым смыслом приводила к тому, что даже ученые-экспериментаторы, среди которых были такие зна-

¹ Davie G. The Democratic Intellect. P. 13.

² См.: Jardine G. Outlines of a Philosophical Education. Glasgow, 1818.

³ Davie G. The Democratic Intellect. P. 18.

менности как Брюстер и Максвелл, понимали философские проблемы своей области знания и считали академических коллег-философов не обскурантами, но союзниками. И юристы, и медики хорошо относились к философии как элементу юридического образования.

Указанная особенность шотландских университетов дополнялась другой, не менее важной. Было принято, что читающий лекции профессор проводил достаточно много времени в обсуждении со студентами изложенных им проблем. Эти обсуждения концентрировались по большей части на том, что можно назвать здравым смыслом, и на отношении рассматриваемых тем к жизни вообще. В таких дискуссиях вырабатывалось групповое мнение студентов, их мнение о достоинстве той или иной доктрины, которое могло и не совпадать с мнением профессора. Во многих практиковавшихся в университетах конкурсах, часто с денежными призами, решения принимались не профессорами, а голосованием студентов. Учащиеся, в силу протестантских традиций страны, очень интересовались интеллектуальными дискуссиями и с удовольствием оценивали, как их товарищи отвечали на вопросы преподавателей, а так же качество работы профессоров. Студенты, в некотором смысле, тоже обладали мерой интеллектуального авторитета, что побуждало профессоров при чтении курсов уделять большее внимание не сложным подробностям, но тому, что вызывало общий интерес у слушателей. Даже экзамен превращался в своего рода студенческий апелляционный суд. Такой внутренний демократический характер университетской системы, развившийся под влиянием пресвитерианизма, помогал развитию того типа ума, который в течение долгого времени ассоциировался с Шотландией¹. Таким образом, сильной стороной шотландского высшего образования была традиция занятий-дискуссий, в которых центральное внимание уделялось не столько практике, сколько теории, а главный интерес был в широком смысле философским, то есть включал в то время все аспекты естественных наук, психологии риторики и философии.

И светская образованная публика, и священники весьма часто обсуждали во времена Юма метафизические вопросы и философские взгляды Дж. Локка, Дж. Беркли, С. Кларка². Шотландская университетская культура удивительным образом сочетала *схоластический интеллектуализм* и систему обучения с опорой на публичное обсуждение первых принципов любой науки. Мысль о важности философии и интеллектуальной культуры была весьма обычной, даже ортодоксальной в тогдашней Шотландии³.

Огромную роль в становлении нового шотландского общества сыграла церковь и преобладание в ней деятелей умеренных, стремившихся вывести религиозные разногласия из сферы политики. Появилась большая группа «клерикальных *literati*», среди них, например, известный религиозный лидер и историк Вильям Робертсон. Велика была и роль обычных священников. Ярким примером их участия было создание знаменитого *Статисти-*

¹ *Davie G. The Democratic Intellect. P. 15.*

² *Davie G. The Scotch Metaphysics: A Century of Enlightenment in Scotland. L. and N.Y., 2001. P. 10.*

³ *Davie G. The Democratic Intellect. P. 17, 24.*

ческого описания Шотландии. Сэр Джон Синклер попросил сельских священников Церкви Шотландии ответить на анкету в 160 вопросов, чтобы не только узнать состояние страны, но и чтобы лучше приготовить общество к будущему, «удостовериться в количестве счастья, которым обладают ее обитатели, и в средствах для ее улучшения [improvement] в будущем». Он получил множество ответов, большинство из которых были хорошими и часто даже великолепными. Результаты многолетней работы были доложены Синклером на заседании Генеральной Ассамблеи Церкви Шотландии и опубликованы в двадцати томах¹.

* * *

Церковь Шотландии очень беспокоилась о падении нравов народа. В мае 1700 г. специальная комиссия доложила Генеральной Ассамблее Церкви об успешной деятельности специальных обществ по улучшению нравов, основанных в Англии и Ирландии. Решено было использовать хороший пример соседей. К сентябрю этого года в Эдинбурге уже действовали два «Общества улучшения нравов» [Societies for the Reformation of Manners], через пять месяцев их было уже одиннадцать, и количество их продолжало увеличиваться. Постепенно эти общества, каждое из которых первоначально работало только в своем приходе, объединили свои усилия, создав федерацию. Целью их было «следить за исполнением законов против роскоши и похоти, пьянства и распутства, намеренного клятвопреступления и повседневного сквернословия, нарушения обычаев и других серьезных нарушений морали»². Для достижения поставленной цели члены общества патрулировали улицы Эдинбурга, обычно в сопровождении констебля или иного официального лица. Поймав нарушителя закона, они сообщали о нем светским и церковным властям.

Другого типа объединение было создано в 1701 г. по инициативе горожан для организации религиозных школ в горных районах. «Общество распространения христианского знания» [The Society for Propagating Christian Knowledge] было поддержано церковью и королевской властью. Организованные Обществом школы были настолько успешны, что их стали создавать по всей Британии. Парламент считал, что религиозное просвещение горцев уменьшит вероятность их бунтов, поэтому он поддержал организацию еще 151 школы, устроенной по образцу, разработанному Обществом. В школах преподавались не только основы религии, но и различные ремесла, основы домашнего и сельского хозяйства, чтение, письмо³.

Таким образом, уже в самом начале 18 в. в Шотландии были созданы разнообразные общественные объединения, целями которых были «улучшения» [improvement] в различных областях жизни страны. В дальнейшем

¹ The Statistical Account of Scotland. 1791-1799. Ed. by Sir John Sinclair. In 20 Vols. / General Editors: D.J. Withrington and I.R. Grant. East Ardsley, 1983. Vol. 1. P. III.

² McElroy D. Scotland's Age of Improvement. P. 2.

³ Ibid. P. 7-8.

понятие «улучшение» стало ключевым как для теоретической, так и для практической деятельности шотландцев. Улучшать начали все и вся. Само время получило название «Эпохи Улучшения» [The Age of Improvement], характеризовали его три основные черты: стремление шотландцев к улучшению нации, их метод организации обществ для осуществления улучшения и их ориентация на английские образцы¹.

Представители высшего дворянства основали в 1723 г. «Благородное общество совершенствователей сельскохозяйственных знаний в Шотландии» [The Honourable Society of Improvers in the Knowledge of Agriculture in Scotland]. Общество призывало своих членов «прекратить употребление импортных спиртных напитков, чтобы тем самым поощрить отечественное производство» виски. Один из членов Общества взял в аренду у городских властей Эдинбурга заболоченное озеро, осушил его и превратил в Луга [Meadows] — прекрасное место отдыха горожан. Общество собиралось в этом месте раз в квартал, чтобы все его члены могли видеть реальные плоды политики «улучшения». Спустя двадцать лет в Обществе было 300 членов, в том числе многие известные люди. Профессионалов и ремесленников, которые могли помочь практическими советами, принимали в Общество бесплатно.

Английские влияния все сильнее сказывались на шотландском обществе, однако далеко не все его члены имели возможность напрямую ориентироваться на блестящий и богатый Лондон. Путешествия и заграничное образование открывали новые возможности жителям Эдинбурга. Шотландская столица все больше становилась центром светской жизни дворянства и горожан, чья культурная жизнь теперь поддерживалась клубами и обществами, членство в которых никак не было связано с политикой. Люди самых различных политических взглядов сохраняли свои официальные посты, общественное положение и могли быть членами одних и тех же клубов. Это говорило о том, что атмосфера гражданских и религиозных распрей ушла в прошлое. Среди *literati* господствовал дух терпимости и взаимного уважения. Этот дух был важнейшим элементом литературной жизни того времени и во многом объясняет очарование и привлекательность сообщества шотландских мыслителей.

Шотландские общества 18 века характеризовались интеллектуальным сотрудничеством. Врач, юрист, купец, чиновник встречались там с поэтом, историком, философом, политэкономом, химиком, инженером. Общества предоставляли форум для свободного обсуждения неограниченного поля тем и составляли серьезную аудиторию для любого писавшего. Только компетентные авторы могли получить одобрение такой аудитории. Результатом деятельности обществ были прекрасные книги, написанные их членами.

Из всех проблем, которые объединяли образованных людей в общества, самой важной была проблема языка. Образованные шотландцы были весьма озабочены необходимостью говорить и писать на хорошем английском.

¹ McElroy D. Scotland's Age of Improvement. P. 9.

Дворяне хотели избавиться от своего «провинциального» диалекта, заменив его «модным» «современным» английским. Изменения мало помалу проникали и в начальный уровень образования, что способствовало натурализации английского языка в Шотландии. Уже в 1738 г. учителям приходских школ отказывали от места, если они не могли преподавать английский.

Структура «Избранного общества» [The Select Society] прекрасно отражает тогдашний эдинбургский союз Закона и Муз. Общество было основано в 1754 г. для «проведения философских исследований и улучшения публичной речи». К 1759 г. общество уже включало практически всех городских *literati*, а также многих дворян. Список членов общества в этом году был длиной в 135 фамилий, из них по крайней мере 40 были связаны тем или иным образом с юридической профессией¹. Поколением раньше среди 19 членов «Ранкенианского клуба» [The Rankenian Club], философского общества «образованных и респектабельных», основанного в 1716 г., было 5 юристов, не менее 7 священников и только 4 университетских профессора².

Исследователь истории шотландских клубов и обществ Д. Макэлрой выделяет три периода их эволюции. В период «Подготовки» (1700-1745) общества формировались людьми, которые чувствовали необходимость объединения усилий и обмена идеями для улучшения всего, что, как им казалось, необходимо было улучшить. В период «Достижений» (1745-1770) общества делали акцент на свершениях, а члены обществ занимались публикацией своих материалов. В период «Признания» (1770-1800) общества часто получали официальные грамоты, которые позволяли им представлять к наградам тех, кто внес важный вклад в получение нового знания. Некоторые общества получали королевские грамоты, подобно той, которая была у «Лондонского королевского общества», а членство в них становилось честью, признаваемой во всем ученом мире³.

Два или три общества прошли все эти этапы развития, другие же распались или слились, некоторые постепенно преобразовались в узкопрофессиональные сообщества специалистов и ученых. Старейшее в Шотландии «Королевское медицинское общество», основанное в 1731 г. «для улучшения медицинских знаний», собиралось осенью и зимой каждую пятницу в семь часов вечера. Кандидатов, получивших рекомендации не менее шести членов Общества, выбирали двумя третями голосов. Первейшей своей целью Общество провозглашало публикацию интересных медицинских случаев, наблюдавшихся в больницах города. «Эдинбургское королевское общество», называвшееся при основании в 1739 г. «Философским», первоначально состояло из двух частей — физической и литературной. Затем из-за незначительного числа членов литературной части деление было упразднено. Собиралось оно с ноября по июнь каждые первый и третий понедельник месяца. Вступающий должен был иметь рекомендацию одного из членов общества и пройти выборы двумя третями голосов. К 1853 г. общество

¹ Clive J. The Social Background of the Scottish Renaissance. P. 228-237.

² *Ibid.* P. 228-229, 234.

³ McElroy D. Scotland's Age of Improvement. P. 14.

выпустило 16 томов своих «Записок». «Королевское физическое общество» было основано в 1771 г. и владело собственным домом, землей и большой библиотекой. Оно постепенно поглощало другие научные общества — «Медико-хирургическое», «Химическое», «Естественноисторическое», «Дидактическое» — и к середине 19 в. в нем насчитывалось более полутора тысяч членов. Кандидата на вступление должны были поддержать шесть членов общества и две трети голосов на выборах. Общество собиралось в университете в зимний сезон каждый вторник в 8 часов вечера. «Королевское шотландское общество искусств» появилось позже, лишь в 1821 г. Оно имела похожее расписание встреч и правила приема¹.

В Глазго и Абердине также существовали общества, подобные эдинбургскому «Философскому». В Глазго «Литературное общество» было основано в 1752 г., а «Философское общество Абердина» — в 1758 г. В обоих городах общества были тесно связаны с университетами — центрами интеллектуальной жизни. Однако членами «Литературного общества» были и несколько купцов и издателей. Общество, выросшее за два года до 31 члена, рассматривало на своих заседаниях такие работы как *Очерк космологии Мопертюи*, *О торговле и Естественная история религии Юма*, *О состоянии ума во сне и феномене сновидения Дюгалда Стюарта*, *О языке, Теория нравственных чувств* и *Богатство народов* Адама Смита. Юм, Стюарт, Смит и Томас Рид были активными членами Общества.

Шотландские дворяне и светская молодежь создавали множество клубов. «Королевское соединение лучников» [The Royal Company of Archers] было основано в 1676 г. «для распространения и развития стрельбы из лука». Со временем «Лучники» все больше и больше становились светским клубом и в этом качестве они развили собственную литературу. В 1792 г. «Лучники» назначили своим Бардом Роберта Бернса, избрав его почетным членом клуба, что современники считали, возможно, наибольшей честью, оказанной поэту в признании его гения. Наиболее известным клубом был «Легкий клуб» [The Easy Club], объединивший в 1712 г. молодых людей, которые, как они писали, «решили время от времени удаляться от всех других дел и встречаться в этом обществе, чтобы, улучшая друг друга в совместной беседе, наилучшим образом присоединяться к наиболее воспитанной части человечества и учиться, обмениваясь своими счастливыми наблюдениями»². Этот клуб, как и многие другие, сознательно ставил себя вне всякой политики. Члены клуба охотно демонстрировали свой ум и литературные таланты, обсуждая такие темы как «Остроумие», «Дружба», «Качества джентльмена». Они выбирали себе «патронов» из числа знаменитых людей и называли себя в клубе только их именами (среди которых был, например, «Сэр Исаак Ньютон»).

Хотя и не много, но были и женские клубы среди разнообразия шотландских обществ, например, «Прекрасное интеллектуальное общество

¹ См.: Evans A.I. The Learned Societies and Printing Clubs of the United Kingdom. L., 1853. P. 169-175.

² Цит. по: McElroy D. Scotland's Age of Improvement. P. 10-11.

Эдинбурга» [The Fair Intellectual Society of Edinburgh]. «Не только джентльмены, но и сами леди Эдинбурга объединялись в избранные и добровольные общества для улучшения своих знаний вместо развлечений и фантазий: они стремились, в одно и то же время, совершенствовать свою беседу, обогащать свое разумение и делать все более отточенными и приятными собственные манеры»¹.

Уже упомянутый «Ранкенианский клуб» серьезно и систематически занимался улучшением английского языка своих членов и совершенствованием их литературных навыков. Он просуществовал почти шестьдесят лет (до 1774 г.) и стал легендарным. Например, из уст в уста передавалась неподтвержденная документально история переписки ранкенианцев с епископом и философом Джорджем Беркли. Его члены ставили своей задачей серьезное и систематическое совершенствование своего английского языка и литературных навыков путем взаимопомощи, свободного общения и рациональных исследований. Клуб стремился «распространять в Шотландии свободу мысли и чувств, смелость изысканий, точность рассуждений, правильность вкуса и внимание к композиции»². «Джентльмены, составлявшие это общество, проводили время своих встреч в литературных беседах, рассматривая критически все сколько-нибудь значимые только что опубликованные труды; или они рассуждали о стиле, чувствах, манере известных авторов. Одного из коллег они просили сделать доклад на заранее оговоренную тему на их заседании; затем каждый из участников высказывался о достоинствах этого доклада»³. По крайней мере десять ранкенианцев были известными в то время писателями. Ранкенианцы выпустили более сотни публикаций, в том числе тридцать книг, три перевода, тридцать пять проповедей, одиннадцать памфлетов, пять диссертаций, два сборника поэзии, пьесу⁴. Похожим образом вели себя и многие члены других клубов. Как и многие другие клубы, ранкенианцы, видимо, не вели протоколов своих встреч, поскольку они были во многом неформальными. Так же, как и многие другие клубы, они произвели свое название от таверны, в которой еженедельно встречались: ее хозяина звали Томас Ранкен.

«Избранное общество» было придумано Аланом Рамсеем, известным художником и сыном известного поэта. В мае 1754 г. он обсудил свой план с друзьями — Дэвидом Юмом и Адамом Смитом. Они решили создать организационное собрание, на которое пришли еще полтора десятка участников, среди которых было много обладателей громких имен. Адам Смит объяснил цель создания Общества, состоявшую в стремлении к философскому исследованию и в совершенствовании искусства красноречия его членов. Это было единственным выступлением Смита на встречах Общества, Юм же не выступал вообще. Общество ожидал немедленный успех, через год оно удвоило количество членов, а еще через полгода их число достигло

¹ Hill A., Bond W. The Plain Dealer Being Select Essays on Several Curious Subjects. Vol. I. L., 1730. P. 393.

² McElroy D.D. Scotland's Age of Improvement. P. 22.

³ Bower A. History of the University of Edinburgh. Vol. II. Edinburgh, 1817. P. 313.

⁴ McElroy D. Scotland's Age of Improvement. P. 22-23.

восьмидесяти трех и продолжало расти. Общество объединило десятки известных людей Шотландии — аристократов, князей церкви, главных юристов, профессоров университета, ученых, знатных купцов.

Весной 1755 г. Юм, будучи казначеем «Избранного общества», докладывал Рамсею: «Оно приняло национальные масштабы. Молодые и старые, благородные и незнатные, остроумные и зануды, миряне и духовенство — все стремятся занять место среди нас, и каждый раз нас так одолевают кандидаты, как будто мы должны выбрать члена Парламента»¹. Процесс превращения кандидата в члена Общества был следующим. Он должен был заручиться поддержкой двух членов. Каждый член предоставлял список предпочитаемых им кандидатур. Затем все списки объединялись, и в присутствии не менее половины членов Общества проводились выборы. Сначала голосовали за тех кандидатов, которые упоминались в наибольшем количестве поданных списков, пока все вакансии не заполнялись. Наконец, избранными считались кандидаты, набравшие более трех четвертей голосов участвовавших в голосовании членов.

Дискуссии в Обществе велись очень простым манером: каждый член по очереди председательствовал; после обсуждения деловых проблем начиналось обсуждение вопроса, выдвинутого на прошлом заседании и избранного из книги, в которую записывались все поступившие предложения. Эта книга — «Вопросы для обсуждения Избранным Обществом» — раскрывает разнообразие проблем, привлекавших «Избранных». Общество также устанавливало почетные премии за вклад в искусство, литературу, науку, собирая для этого добровольные пожертвования. Не забыты были и «искусства практические»: премии вручались, в первую очередь, лучшим издателям книг и изготовителям бумаги, а затем и другим виртуозам местных ремесел — изготовителям текстиля, кружев, чулок, одеял, ковров, виски, пива. Для распределения премий создавались особые комитеты. Было создано даже вполне самостоятельное подразделение «Избранного общества» под названием «Эдинбургское общество поощрения искусств, наук, производства и сельского хозяйства в Шотландии» (или просто «Эдинбургское общество»). Такая схема с созданием самостоятельной организации использовалась затем неоднократно. Так возникло и «Общество поощрения искусств, промышленности и торговли», более известное как «Общество искусств», а позднее как «Королевское общество искусств» [The Royal Society of Arts].

Вот один из примеров эффективности подобных обществ. 20 мая 1757 г. в «Эдинбургском обществе» обсуждалась проблема: «Каков наилучший способ постройки и ремонта хороших дорог?» По окончании дискуссии Общество приготовило и опубликовало несколько статей, в которых выдвигались предложения по совершенствованию законов о дорогах, мостах и переправах, а в июне 1759 г. Общество обнародовало «План ремонта дорог». В результате этого общественного движения дороги в Шотландии вскоре стали так же хороши, как и в любом другом районе Британии.

¹ *McElroy D. Scotland's Age of Improvement. P. 50.*

В 1756 г. это Общество присудило 92 премии и медали, в 1757 — 120, в 1758 — 138 и в 1759 — 142¹. Списки лауреатов публиковались в местных журналах и газетах.

В 1761 г. «Избранное общество» начало кампанию по улучшению знания английского языка среди шотландцев, поскольку его члены были уверены, что будущее шотландской культуры и литературы связано именно с английским языком. Метод был тот же — основание нового общества, в данном случае его назвали «Общество по развитию чтения и письма на английском языке в Шотландии».

«Избранное общество» имело огромное влияние на интеллектуальную жизнь Эдинбурга. Дебаты в нем, по словам выдающегося шотландского философа Дюгалда Стюарта, были такие, «в которых достоинство выступавших не было унижено политическими интригами и фракционной нетерпимостью, в которых самые яркие таланты, когда-либо украшавшие эту страну, поднимались до своих лучших проявлений в либеральных и облагораживающих литературных и философских дискуссиях»².

Важной составляющей деятельности обществ и клубов, а иногда даже и основной причиной их основания и существования была издательская деятельность, которая особенно интенсивно продолжалась уже в 19 в. Основанный в 1823 г. в Эдинбурге для «печатания и публикации работ по истории, литературе и древностям Шотландии» клуб «Бэннэтайн» [The Bannatyne Club] за 38 лет своего существования издал 122 книги. «Мэйтлэнд клуб» [The Maitland Club], основанный в Глазго в 1828 г. с такими же целями, опубликовал 77 книг. Абердинский «Сполдинг клуб» [The Spalding Club], целью которого было «издание исторических, церковных, генеалогических, типографских и литературных архивов северо-восточных графств Шотландии», напечатал с 1839 по 1870 гг. 44 книги. Десятки других клубов по всей стране, записавших в своих уставах подобные намерения, издали сотни книг, причем почти каждый из них выпускал также сборники статей и эссе своих членов³.

К концу 18 в. была осознана общественная потребность в библиотеках, и по все стране, даже в сельских районах, стали основывать клубы читателей. Публичные библиотеки часто создавались с помощью общественной подписки. Самым известным и, возможно, лучше всего организованным книжным клубом в Шотландии — the Monkland Friendly Society — руководил Роберт Бернс.

Многие *literati* еще в университетах становились членами студенческих дискуссионных клубов, причем часто одних и тех же. Именно тогда они убеждались в огромной пользе, приносимой подобными обществами.

Знаменитый шотландский историк Вильям Робертсон вступил в дискуссионный клуб студентом. Будучи ректором Эдинбургского университета, он

¹ *McElroy D.* Scotland's Age of Improvement. P. 54.

² *Ibid.* P. 64.

³ *Terry C.S.* A Catalogue of the Publications of Scottish Historical and Kindred Clubs and Societies and of the volumes relative to Scottish History issued by His Majesty's Stationery Office. 1780-1908. Glasgow, 1909.

сам поощрял создание студенческих дискуссионных обществ. *Literati* часто становились их почетными членами. В 39 лет он присоединился к только что созданному «Избранному обществу». Два года подряд он избирался одним из президентов Общества, а когда оно решило заняться «развитием чтения и письма на английском языке в Шотландии», он стал одним из директоров этой программы. В 1782 г. он предложил идею создания в Шотландии своей Академии выдающихся людей. При поддержке «Философского общества» он получил королевскую грамоту на ее создание, и организованное «Эдинбургское королевское общество» избрало его одним из своих президентов.

Адам Смит состоял с 1751 г. в «Политэкономическом клубе» Глазго, основанном ректором университета Кохрэйном около 1743 г. Этот клуб был прямым результатом возрастающей торговой активности в городе и концентрировался исключительно на экономических проблемах, собираясь раз в неделю все тринадцать лет жизни Смита в Глазго. Члены клуба находили время и для философских аспектов экономических проблем. В 1755 г. Смит прочитал в клубе доклад о «естественных свободах в промышленности». Мыслитель сам получал в клубе много новых практических знаний, в чем не стеснялся признаваться. Например, он узнал много нового для себя о практике торговли, что позволило ему сформулировать и проиллюстрировать свою доктрину.

В 1752 г. Дэвид Юм был избран одним из секретарей «Философского общества». Когда Общество собралось издать в 1754 г. первый выпуск *Очерков и наблюдений, физических и литературных, прочитанных в Философском обществе Эдинбурга*, Юм написал к нему предисловие, в котором объяснял, что целью Общества является «развитие натуральной философии и литературы предъявлением публике диссертаций, написанных членами общества и другими авторами <...> Наш сборник будет того типа, в который факты и наблюдения — единственные средства подлинной индукции — будут помещены для целей философии»¹. Юм не определил весь спектр интересов Общества, но исключил из него теологию, мораль и политику. Среди авторов сборника были Б. Франклин, лорд Кеймс и др.

Сам Юм считал себя «послом государства ученых в государстве общения»². Он предпочитал «небольшое общество избранных, с которыми можно спокойно и мирно наслаждаться праздником разума», хотя и не отказывал себе в удовольствии участия в компаниях смешанных, проводящих время в изысканных беседах³.

Лорд Кеймс, возможно, к этому времени был одним из вице-президентов «Философского общества». Он считал, что лучший способ приобрести знания — это писать книги. Умение писать было общим интересом членов этого Общества. Успехи Общества во многом определялись именно организаторской деятельностью Кеймса, который в 1768 г. был избран президен-

¹ Цит. по: *McElroy D. Scotland's Age of Improvement*. P. 36.

² *Hume D. Essays Moral, Political, and Literary* / Ed. E.F. Miller. Indianapolis, 1985. P. 535.

³ *Ibid.* P. 626.

том. Кеймс был яростным и саркастическим спорщиком, и заседания могли бы часто перерасти в жаркие дискуссии, если бы не Юм, который всегда выступал в роли миротворца¹.

Literati не были единственными гражданами Шотландии, «клубившимися» в различных обществах. В стране было множество ярых любителей древностей, которые часто вызывали насмешки *literati*, но и сами не оставались в долгу. Основатель «Общества антиквариатов» Дэвид Эрскин критиковал *literati*, «которые, расхваливая друг друга, проклинают всякого образованного человека, не желающего подчиняться установленным ими стандартам»². Одним из объединений антиквариатов в Эдинбурге был «Клуб парика» [The Wig Club], известный своей нарочито фальшивой реликвией — париком, якобы изготовленным из волос служанок Клеопатры. Всевозможные антикварные общества сделали очень много на поприще собирания, изучения и сохранения культурного наследия Шотландии.

Кульминацией стремления к национальному «улучшению» среди шотландцев стало появление обществ, права которых были закреплены королевскими грамотами, — «Королевского общества Эдинбурга», «Королевского общества антиквариатов» [The Royal Society of Antiquaries], «Горного и сельскохозяйственного общества Шотландии» [The Highland and Agricultural Society of Scotland]. По мере роста и процветания таких обществ, они все больше специализировались и отказывались от бывшего демократизма. Интеллектуалы и представители высшего света все чаще демонстративно отделяли себя от среднего класса, который, наоборот, все больше демократизировался и создавал свои собственные общества и клубы, удовлетворявшие вкусы широких городских слоев, то есть служившие для развлечения публики.

Первым шотландским обществом, организовывавшем дебаты как публичные развлечения, стало общество «Пантеон» в Эдинбурге [The Pantheon Society of Edinburgh], основанное в 1773 г. «Пантеон» также ставил своей целью «улучшение публичной речи», а его дебаты были действительно популярным развлечением. Число зрителей, плативших за вход, составляло от одной до трех сотен, а сами диспуты успешно конкурировали с театром и цирком. Однако, обсуждавшиеся в «Пантеоне» темы вовсе не были развлекательными или фривольными, они варьировались от «Что более выгодно для Британии — расширение своих владений за рубежом или развитие производства и торговли в метрополии?» до «Красота или свойства ума более привлекают поклонников к молодой леди?». «Пантеон» имел репутацию серьезного собрания в течение по крайней мере семи лет. Женщин не только допускали — их усиленно завлекали на собрания, не брали с них платы, резервировали им места и угощали фруктами. Наиболее запомнилась публике дискуссия на тему «Благотворна ли для государства безмерная религиозная терпимость?» В ней участвовали около двадцати ораторов,

¹ McElroy D. Scotland's Age of Improvement. P. 37.

² *Ibid.* P. 77.

двенадцать из которых были священниками. Подавляющее большинство собравшихся выступили за терпимость. В 1790-е годы интерес к публичным дебатам упал, и «Пантеон» прекратил свое существование в 1800 г.¹

Существовал еще один вид клубов, в которых встречались практически все эдинбургские *literati*. Макэлрой называет их «застольными» [*convival*]². В них *literati* гораздо более свободно и даже, возможно, с гораздо большей пользой обсуждали вопросы, подобные тем, что звучали и в «Избранном обществе». Застольные клубы собирались в тавернах, чтобы наслаждаться не только беседой, но и едой и питьем. Иногда их очень трудно отличить от более формальных обществ, поскольку встречаться в тавернах было принято, и только к концу 18 в. формализованные общества стали собираться в своих собственных домах. В одних застольных обществах собиралось больше поэтов и музыкантов, в других — ученых и священников, в третьих — юристов. В этих обществах часто изобретали пародийные ритуалы, называли друг друга специально придуманными именами. Один из таких весьма популярных клубов — «Пятничный клуб» [*the Friday Club*] — был основан в 1803 г. Вальтером Скоттом.

Другой, наиболее известный из них, назывался «Кочерга» [*The Poker Club*]. Его деятельность отразилась в сохранившихся протоколах. Клуб встречался во время обеда раз в неделю, главным образом, в зимние месяцы, в эдинбургской таверне. На каждой встрече назначались два председательствующих на следующем собрании. За неявку полагался штраф — прогулявший оплачивал весь обед. Вот типичная лаконичная запись в протоколах: «Пятница 3-е августа 1781 г. Присутствовали д-р Робертсон, м-р Фергюсон, м-р Ламсен, м-р Дж. Фергюсон, член комитета. М-р Джордж Хоум, другой член комитета, отсутствовал, поэтому счет должен быть послан ему — по поводу чего все вышли по бокалу за м-ра Хоума»³. Клуб был создан в 1762 г. для осуществления плана создания милиции в Шотландии (это был вопрос важный и тонкий, особенно после восстаний шотландских горцев) и просуществовал до 1784 г. На третьем или четвертом собрании члены клуба решили дать ему имя, значимое для них, но не очень внятное для публики. Название «Кочерга» полностью удовлетворило участников. Вопрос создания милиции нечасто появляется в протоколах, однако из них можно заключить, что клуб занимался этим вопросом последовательно и постоянно. Здесь работал один из обычных механизмов социального действия в Шотландии: клуб «Кочерга» «шевелил угли» при помощи своих влиятельных членов. Сама атмосфера в клубе была характерно шотландская, в ней смешивались патриотическая цель, застольная беседа и ехидное «поджаривание» «клубящимися» друг друга. Многим эта последняя черта очень не нравилась, поскольку члены клуба, вдохновляемые Дэвидом Юмом и Вильямом Робертсоном, не зирали на ранги и лица, хотя и делали исключение для приезжих гостей. Члены клуба, тем не менее, отгачивали

¹ *McElroy D. Scotland's Age of Improvement. P. 89.*

² *Ibid. P. 144.*

³ *Ibid. P. 166.*

формы дружеской и ученой беседы, презирали педантизм, обменивались идеями и расширяли свой кругозор. В последних заседаниях «Кочерги» участвовал Вальтер Скотт.

Еще одним известным клубом была «Устрица» [The Oyster Club] — одно из любимых мест Адама Смита. В «Устрице» можно было видеть также известных ученых Джеймса Хаттона, Хью Блэра и Джозефа Блэка, Адама Фергюсона, архитектора Роберта Адама, Дюгалда Стюарта, Вильяма Робертсона и других ярких личностей. Все они были почти ровесниками, многие получили образование в одном университете, и их любимым занятием было вспоминать приключения и события своей юности. Сначала они встречались во второразрядной гостинице, потом, скрываясь от желающих вступить в их компанию, часто меняли места собраний.

В академических кругах Шотландии до сих пор повторяют следующий исторический анекдот об Адаме Смите. Незадолго до смерти Адам Смит уже не мог посещать заседания «Устрицы». Но однажды, когда ему стало немного лучше, он назначил встречу клуба прямо у себя дома. После обеда и приятной беседы с давними друзьями он, наконец, встал и с трудом подошел к двери. Обернувшись в последний раз, он сказал: «Друзья мои, я боюсь, что должен покинуть это счастливое собрание и что я никогда не встречу с вами больше; но я верю, что мы все встретимся в будущем в ином и лучшем мире»¹.

* * *

«Все рассказанное выше сводится к тому факту, что, как бы ни учитывали ранги и социальную иерархию граждане восемнадцатого века в своем обычном поведении, в клубной жизни они могли обретать различные степени свободы, не встречавшиеся на формальных обедах. Невозможно кратко определить, как такое положение вещей помогает понять Шотландское Просвещение; но ясно, что общественная беседа (напомним, что Давид Юм хотел, чтобы философия велась как беседа) была идеалом Просвещения, преодолевавшим социальные барьеры»². Шотландская философская традиция, непрерывно развивавшаяся со средневековья, всегда «производила не столько честолюбцев-индивидуалистов, сколько личностей в диалоге, каждая из которых побуждала других глубже заглядывать в свои души в поисках новых истин»³. *Literati* создали свою собственную среду, либеральную, толерантную «республику ученых». Но они были вписаны и в более широкий социальный контекст, в котором они «клубились». Клубы и общества можно назвать центральной чертой Шотландского Просвещения, а само это Просвещение определить как «процесс, при котором разум проявляет себя в свободных публичных дебатах». Улучшение жизни, прогресс, хотя

¹ *McElroy D. Scotland's Age of Improvement. P. 170.*

² *The Scottish Enlightenment 1730-1790: A Hotbed of Genius. P. 38.*

³ *Broadie A. Why Scottish Philosophy Matters. P. 14-15.*

и медленно, путем проб и ошибок, но верно наступает как результат свободных цивилизованных общественных дебатов перед судом разума¹.

Публичные обсуждения были одним из шагов социального действия, за которым обязательно следовали другие шаги: члены обществ и клубов были людьми влиятельными и проводили в жизнь идеи и проекты, обсужденные в собраниях. Фактически, это был *piecemeal engineering*, основной механизм социального прогресса [*improvement*].

Шотландский политик 20 века Уолтер Элиот назвал это социальное наследие страны *демократическим интеллектуализмом*. Таким образом, Просвещение возникло в Шотландии как движение *improvement* в стране, имевшей для этого человеческие возможности и социальные институты².

Маленькая и нищая Шотландия, не гнушаясь заимствованием чужих достижений, построила национально окрашенную структуру социальных взаимодействий и механизмов развития, позволившую ей за достаточно короткое время из отсталой окраины Европы превратиться в общепризнанный центр Просвещения, философии, науки, литературы, промышленности, теоретических и практических идей Нового времени. Шотландцы внесли значительный вклад в успех британцев, которым «удалось найти более эффективную замену сильной государственной власти, но это была не идея либерализма, а нечто более серьезное» — «создание целой системы институтов, обеспечивающих социальный порядок, и рынок является только одним из них. К этому необходимо добавить особенности судебной системы, формирование особого слоя публики — разнородной в социальном отношении группы людей, объединенных почтой, прессой, журналами, театрами, а главное — здравым смыслом <...>»³

Коллективные идентичности, к которым относится и множество *literati*, «воображаются, они существуют как стилизованные социальные явления», но они «конституируются не только воображаемым материалом, из которого они состоят, но также и материалом, лежащим вне них». Эти «коллективные идентичности становятся предпосылками к действию <...> Коллективная идентичность — вид производительной силы. Она предоставляет возможность деятельности и структурирует социальное поле, предлагая осуществлять те, а не иные действия»⁴. «Рассказывая группе людей, кто они такие и как должны действовать люди этого конкретного типа, можно связать из воедино и обеспечить коллективную деятельность»⁵. Социальная философия в Шотландии была создана и развивалась, в первую очередь, как основа такого «рассказа» и поэтому не может быть адекватно проинтерпретирована без учета ее основного предназначения.

¹ Brodie A. Introduction: What was the Scottish Enlightenment? // The Scottish Enlightenment: An Anthology / Ed. by A. Brodie. Edinburgh, 1997. P. 16-18.

² Chitnis A.C. The Scottish Enlightenment: A Social History. P. 7.

³ Марков Б.В. Между индивидуальностью и субъективностью // Рено А. Эра индивида: К истории субъективности. СПб., 2002. С. 443.

⁴ Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004. С. 14-15.

⁵ Там же. С. 15.

«ОБЩЕСТВЕННОСТЬ» И «ОБЩЕЕ ЧУВСТВО»

Необходимо сделать несколько замечаний о самом понятии «здорового смысла» — так обычно переводится на русский английский «*common sense*». Совершенно очевидно, что это не перевод, а некоторое весьма приблизительное соответствие, довольно давно ставшее традиционным.

В 18 в. в русском языке «здравый» — это не только «здоровый, благополучный, неповрежденный, целый», но и «истинный, разумный, резонный», то есть, как и в немецком — «*gesunder Menschenverstand*» — здоровый человеческий рассудок, разум¹. По В. Далю, *смысл* — это «способность понимания, постижение, разум; способность правильно судить, делать заключения», а *здравый, обиходный смысл* — «толк, рассудительный отчет в делах своих, или способность обсуждать причины и правильность действий, рассудок»². *Здравомыслие* или *здравомие* — «прямое толковое суждение, правильное понятие, основательное заключение и сама способность к тому»³. Таким образом, в русском языке основное содержание этого понятия есть умение правильно, толково, логично рассуждать и делать выводы на основании такого рассудочного, рассудительного понимания.

Здесь, конечно, не место для изучения истории понятия «здравый смысл» в разных европейских языках, однако надо упомянуть еще один из тех, что активно взаимодействовали с русским. Во французском языке слово *sens* имеет несколько «кластеров» значений. Первый — чувство (физиологическое качество), чувственность, некая интуитивная способность, инстинкт. Второй — способность суждения; *bon sens*, здравый смысл, способность здраво беспристрастно судить о том, что не может быть разрешено научно, разум, мудрость; *sens commun*, манера суждения, свойственная всем людям; способ, манера суждения, мнение. Третий — идея или совокупность идей, репрезентирующие знак или совокупность знаков; идея, посредством которой выявляется предмет мысли. Четвертый — направление; упорядоченное, направленное движение⁴. Интересно, что во французском языке первые два «кластера» практически не связаны друг с другом, разве что «ненаучное» суждение может быть «инстинктивным».

Совсем другая картина в английском языке (видимо, сказываются результаты долгой философской работы с рассматриваемым понятием). Здесь упомянутые два «кластера» очевидно взаимосвязаны. *Sense* в интересующем нас спектре значений — это 1) чувство, ощущение; 2) интуитивное осознание; 3) инстинктивное понимание, быстрое и точное («моральное чувство»); 4) привычка основывать свое поведение на таком инстинктивном понимании; 5) практическая мудрость, взгляд или решение; *common sense*. Данный ряд фактически содержит концепцию, разработанную систему смыслов, каждый из которых перетекает в соседний. Ключ здесь в том,

¹ Словарь русского языка XVIII века. Выпуск 8. СПб., 1995. С. 160.

² Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978. Т. IV. С. 240.

³ Там же. Т. I. С. 676.

⁴ Le nouveau petit Robert. P., 1994. P. 2071-2072.

что *sense* связан с *интуитивным чувством, пониманием, с интуитивно ухватываемым смыслом*, а не с рассуждениями и развернутой логикой.

Понятие *sensus communis* («общее чувство», «здравый смысл») имеет долгую историю в европейской гуманистической традиции¹. В истории философии существует множество интерпретаций этого понятия, иногда диаметрально противоположные². Чаще всего его понимают как «недотеоретические», стихийно складывающиеся в повседневной жизни взгляды людей. Эти взгляды традиционны, наивны, некритичны. Здравый смысл вырабатывается в непосредственно практических отношениях человека к миру, «он не поднимается до уровня научного и философского осмысления действительности, в чем и выражается его ограниченность»³. Однако при этом совокупность таких обыденных взглядов для данного общества является господствующей и служит основанием для практической деятельности и морали.

Рассматривая возможные основания гуманитарных наук, Х.-Г. Гадамер⁴ эксплицирует очень важный «докантовский» смысл понятия *sensus communis*.

Одним из тезисов античной, а затем и гуманистической традиции было противопоставление риторики и «школы», софистики и философии, риторики и схоластики, мудреца и «школьного ученого», «фронесис» и «софии», практического идеала и идеала теоретического. Риторика, понимаемая не только как искусство речи, но и как говорение правильного, то есть истинного, способна сообщать подлинную жизненную мудрость в противоположность праздным спекуляциям «софистов». Такое умение «правильного говорения о правильном» всегда особенно важно для правового искусства и юридической практики. Идеал жизненной мудрости недостижим теоретически, в рамках «школы». Речь идет об аристотелевском противопоставлении практического и теоретического знания. Практическое знание, «фронесис» — это другой тип знания, направленного на конкретную ситуацию. Оно требует учета бесконечно разнообразных «обстоятельств».

«Аристотелевское противопоставление имеет в виду и еще нечто иное, нежели только противоположность знания, основанного на общих принципах, и знания конкретного, нечто иное, нежели только способность подведения единичного суждения под общее, которую мы называем «способностью суждения». В нем скорее действует позитивный этический мотив, входящий в учение римских стоиков о здравом смысле. Осознание и чувственное преодоление конкретной ситуации требуют такого подведения под общее, то есть цели, которую преследуют, чтобы достичь того, что правильно»⁵. Различение подходящего и неподходящего всегда включает в себя и

¹ См. обзор философских интерпретаций здравого смысла в: Пукшианский Б.Я. Обыденное знание: Опыт философского осмысления. Л., 1987.

² См., например: *Common sense // The Oxford Companion to Philosophy.* / Ed. by T. Honderich. Oxford; N.Y., 1995. P. 142.

³ Здравый смысл // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 190.

⁴ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 44-75.

⁵ Там же. С. 63.

различение уместного и неуместного и подразумевает некоторую нравственную позицию.

В античном понятии мудрости заложено обращение к здоровому смыслу, к общественному чувству и к гуманистическому идеалу элоквенции. Мудрость древних, их стремление к рассудительности (*prudentia*) и красноречию (*eloquentia*) оказывается обращением к здоровому смыслу, питаемому не истинным, а вероятным. Красноречие основывается (например, Дж. Вико) на общем чувстве истины и права, которое в основе своей не является знанием, но позволяет находить путеводный свет. Воспитание, в котором красноречие играет важнейшую роль, не может идти путем критического исследования, оно нуждается в образах для развития фантазии и памяти.

Выводы из общего и доказательство по основаниям не могут быть достаточными, потому что решающее значение имеют обстоятельства. Возможности рационального доказательства и учения не полностью исчерпывают сферу познания. Существует собственно позитивное познание, опосредуемое здоровым смыслом. Существует, кроме теоретического разума, совершенно иной источник истины — история. Нельзя управлять человеческими страстями, пользуясь общими предписаниями разума. Для этого скорее подходят убедительные примеры, которые может предоставить только история. Ф. Бэкон называет историю, дающую такие примеры, другим путем философствующих [*alia ratio philosophandi*].

Здравый смысл в этой связи означает не только ту общую способность, которая есть у всякого человека, но одновременно и *чувство, порождающее общность. Направленность человеческой воле придает не абстрактная общность разума, а конкретное общее, общность группы, народа, нации или всего человеческого рода.* Развитие этого общего чувства тем самым получает решающее значение для жизни. Здравый смысл здесь — «это чувство правильности и общего блага, которое живет во всех людях, но еще в большей степени это *чувство, получаемое благодаря общности жизни*, благодаря ее укладу и целям»¹. Это «древнеримское понятие *sensus communis* в том виде, в каком оно предстает у римских классиков, которые в противоположность греческому образованию придерживались ценностей и смысла своих собственных традиций государственной и общественной жизни»². Моральное и историческое существование человека, обрисовывающееся в его трудах и деяниях, сам по себе решающим образом определяется здоровым смыслом. Здравый смысл в аристотелевско-скептической традиции концентрируется на обществе: «Он служит тому, чтобы направлять нас в общественных делах или в общественной жизни, когда наши способности к рассуждению покидают нас в темноте»³, то есть содержит основы моральной философии, удовлетворяющей жизненные потребности общества. «Здравый смысл — это момент гражданского нравственного бытия»⁴.

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 64.

² Там же.

³ Там же. С. 67.

⁴ Там же. С. 75.

То, что познание мира посредством чувств поднимается над всеми теоретическими проблемами и узаконивается в аспекте прагматики, представляет само по себе древний мотив скептицизма. Манера исследования чувств и познавательных достижений, почерпнутая из этой традиции призвана также служить лекарством от преувеличений в философских спекуляциях. Обращение к «общему чувству» выступает как целительное средство против излишнего упования на метафизику.

Гадамер замечает, что рассматриваемая моралистическая традиция философии была представлена прежде всего во Франции, классической стране здравого смысла, а «систематическая функция здравого смысла в рамках философии впервые прослеживается у Буффье (1704). Буффье возводит здравый смысл в ранг аксиомы, которая в такой же степени призвана служить основой для познания внешнего мира, *res extra nos*, в какой картезианское *cogito* — основой познания мира сознания»¹. В «Трактате о первоначальных истинах»² иезуит и теолог Клод Буффье объявил о существовании «первичных истин», утверждающих существование для нас внешнего мира и других людей. Эти истины постигаются особым «общим чувством» [*sens commune*] — специфическим качеством, присущим по их природе всем людям и позволяющим им иметь общие и общепонятные суждения. Если в таких суждениях и возможны ошибки, пишет Буффье, то они возникают не вследствие ошибок «общего чувства», а из-за неправильной его интерпретации в каждом отдельном случае. «Общее чувство» также ограничивает неумеренные претензии философии на интерпретацию мира. Сегодня Буффье интересен историкам главным образом вследствие использования его соображений философами шотландского Просвещения³.

Моральные мотивы в понятии здравого смысла или доброго смысла [*common sense, bon sens*] живы и сегодня, особенно в Англии и в романских странах, где здравый смысл еще обозначает общее качество граждан государства, однако указанная риторико-гуманистическая традиция уже в 17 и 18 вв. столкнулась с новой сильной альтернативой — методологией классической науки, а затем с немецкой философией эпохи Канта и Гете.

В Германии уже в 18 в. не приняли социально-политического содержания, подразумевавшегося в «здравом смысле» (за одним исключением — традиции пиетизма, например, швабского пиетиста Этингера), поскольку для этого как минимум отсутствовали общественные и политические условия. Понятие здравого смысла было принято, но при этом его полностью лишили политической значимости, и оно потеряло свое собственно-критическое значение. Теперь под здравым смыслом понималась всегонавсего теоретическая способность суждения, которая выступала наряду с нравственным сознанием (совестью) и вкусом. Кант высмеял в своей этике традиционное учение о здравом смысле и расставил в *Критике способности суждения* совершенно другие акценты. Основополагающий мораль-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 648.

² Buffier C. *Traité des premières vérités*. P., 1717.

³ Braunstein J.-F. Buffier // *Dictionnaire des philosophes*. T. A-J. P., 1993. P. 458-459.

ный смысл этого понятия у него теряет место в системе, «здравый смысл» полностью исключается им из нравственной философии.

* * *

Шефтсбери тесно связывает здравый смысл и умение общаться. В эссе *Sensus communis, или опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа, в письме другу*¹ (1709), он определяет *sensus communis* через процедуру свободной дружеской беседы.

Научить человека пользоваться разумом может только привычка рассуждать. И нет ничего лучшего для возникновения такой привычки, чем беседа, от которой участники получают удовольствие. Подобная философская беседа может стать истинно приятной и философской, если она ведется языком независимым, свободным, скромным, если каждое высказывание в ней может быть подвергнуто сомнению. Ограничение такого рода общения «будет разрушением добронравия, благовоспитанности и даже самого милосердия под предлогом их защиты»². Доброта и изысканность нравов именно и являются следствиями того рода общения, когда «мы сглаживаем острые углы и шероховатости, как бы по-приятельски толкаясь друг о друга»³. В делах рассуждения больше сделано за минуту или за две путем вопросов и ответов, чем в непрерывной речи, длящейся много часов. Речи годны для того, чтобы трогать чувства, а сила ораторской декламации — в устрашении, восхищении, восторге и возбуждении, не в убеждении и не в наставлении. Настоящая беседа переменчива, разнообразна. «Свободное обсуждение — это схватка врукопашную. По сравнению с ним все прочее — размахивание оружием и холостые выстрелы»⁴. Необходимое условие такой беседы — наличие небольшого круга, сообщества людей, хорошо знающих друг друга, то есть компании друзей. Под важным здесь понятием дружбы «имеется в виду то особое отношение, которое складывается благодаря взаимосогласию и гармонии умов, благодаря взаимному уважению, нежности и привязанности, — то отношение, которое мы подчеркнуто именует дружбой»⁵.

Теперь, когда механизм описан, Шефтсбери определяет *sensus communis* как «чувство общественного блага и общего интереса, любовь к общине, к обществу, естественные привязанности, гуманность, обязательность и тот род воспитанности, который происходит из справедливого ощущения общих прав всех людей и естественного равенства всех, кто принадлежит к единому роду человеческому»⁶.

¹ Шефтсбери. *Sensus communis*, или опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа, в письме другу // Шефтсбери. Эстетические опыты. М.: Искусство, 1975. С. 273-329.

² Там же. С. 278.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 281.

⁵ Там же. С. 299.

⁶ Там же. С. 302.

Таким образом, здравый смысл есть совокупность «общего чувства» и определенного рода воспитанности. Шефтсбери по-разному называет и описывает «общее чувство»: это и «дух общественности» [public spirit]¹, и «общественное чувство» [social feeling], и «чувство товарищества» [sense of partnership] со всем родом человеческим. Ключевым здесь является понятие «общественности» [public], поскольку человечество устроено так, что обладает естественным «стадным принципом» [herding principle] и склонностью к объединению [associating inclination]. В хорошо устроенном обществе люди разделяют друг с другом «общую склонность», «общую привязанность» [common affection], общественную любовь» [social love], они — партнеры [partners], они знают, в чем состоит «благо общественности» [public good], и подчиняются «закону человеческой солидарности или общности» [law of fellowship or community].

Этому естественному «общественному чувству» [sociableness] противостоит себялюбие [selfishness], которое приводит к нарушению этого естественного чувства и к «беспорядку во всем человеческом обществе»² [general society of mankind].

Это чувство и является основой морали и философии, поскольку они опираются на «такие моральные и философские истины, которые настолько очевидны сами по себе, что легче будет представить себе половину человечества совершенно сошедшей с ума и предающейся точь-в-точь одинаковой глупости, нежели допустить, чтобы правдой почиталась вещь, противопоставленная естественному знанию, основополагающему разуму и здравому смыслу»³.

Моральная истина постигается через историю. «Правду повествования, истории нельзя не ставить высоко, особенно если рассудить, как страдало человечество, глубоко заинтересованное в предметах подобного рода, от недостатка ясности в них»⁴.

Повествовать об истории необходимо, чтобы понять, например, как в Британии сложилось столь славно устроенное общество. «Что касается нас, британцев, то, хвала небу, у нас есть лучшее понятие о государственном правлении [sense of government] — понятие, переданное нам нашими предками. У нас есть понятие общественности [a public] и конституции и понятие об устройстве законодательной и исполнительной власти. Мы в этих вещах знаем вес и меру и можем справедливо рассуждать [reason justly] о равновесии власти и собственности. Принципы [maxims], выводимые нами отсюда, очевидны, как аксиомы математики. Растущее знание с каждым днем все больше и больше показывает нам, что такое здравый смысл [common sense] в политике, а это не может не вести нас к пониманию подобного

¹ Соответствующие английские термины, используемые Шефтсбери, цитируются по оригиналу эссе, опубликованному в: A Guide to the British Moralists / Selected and ed. by D.H. Monro. L., 1972. P. 91-101.

² Шефтсбери. Sensus communis. С. 306.

³ Там же. С. 328.

⁴ Там же. С. 327.

смысла [a like sense] и в морали — где основание [foundation] здравого смысла»¹.

Однако любовь к людям имеет свои масштабы и степени. Чем меньше масштабы сообщества, тем лучше люди его чувствуют и лучше понимают общий интерес и общее благо. В малом сообществе они интимно общаются и близки друг другу, они видят границы и протяженность своей общины [community], видят и в точности знают, чему они служат и для какой цели объединяются и сговариваются вместе [associate and conspire], какова доля участия каждого в этом конкретном объединяющем принципе [combining principle]. Самые благородные души более других склонны к объединению с другими людьми. «Ничто так не нравится им, как действовать сообща [move in concert], и они наиболее строго, если можно сказать так, чувствуют чары, сводящие людей в единое содружество [the force of the confederating charm]»².

В такой же отдаленной сфере, как государство, нет видимых уз, нет строгого объединения, но в связи приведены разные лица, разные слои, разные сословия людей. «Ибо здесь, быть может, лишь тысячная часть тех, чьи интересы затронуты, знает друг друга хотя бы в лицо»³. Причем почувствовать такое единство невозможно, утверждает Шефтсбери, оно утверждается лишь в идее, в представлении государства или общества всеобщего благополучия [a state or commonwealth]. Единая цель общества [the social aim] оказывается нарушенной, будучи лишена отчетливого вида целого [certain scope]. Взаимная симпатия [sympathy], объединяющая сила [conspiring virtue] у людей ослабевают в таких больших масштабах, если их не направлять идеологическими установками, «верным рассуждением» [right reason]. Чем шире общность [community], тем труднее разглядеть ее: не так легко постичь национальный интерес целого народа или государства.

Всемирное же благо [universal good], цели мира вообще — это уже предмет философский, весьма далекий и отвлеченный. К философии же Шефтсбери относится, мягко говоря, настороженно. «Правда заключается в том, — если только посмотреть, какие понятия о морали установились в мире, — что, скорее всего, честность мало выиграет от философии и глубоких рассуждений любого рода. Главное и лучшее — придерживаться здравого смысла и не идти ни на шаг дальше»⁴. Хороший поэт и правдивый историк — вот основные источники знания образованного благородного человека. Благо тому, кто имел мало дела с философами и философией, то есть с учеными педантами со всеми их трудами и томами комментариев. Философия так много говорит о природе и так слабо разбирается в ней.

Многие университеты не слишком успешно готовят к настоящей практической жизни, к верному познанию людей и вещей. Ведь ни ученые трактаты, ни шедевры красноречия не способны воспитать в человеке умение

¹ Шефтсбери. *Sensus communis*. С. 304.

² Там же. С. 307.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 319.

здрово рассуждать и принимать здравые решения. «В делах рассуждения больше сделано за минуту или за две путем вопросов и ответов, чем в непрерывной речи, длящейся много часов. Речи годны для того, чтобы трогать чувства, а сила ораторской декламации — в устрашении, восхищении, восторге и возбуждении, не в убеждении и не в наставлении»¹.

Таким образом, мы находим у Шефтсбери весь основной понятийный аппарат британского концептуального толкования здравого смысла. Его субъект — «благородный человек» — обязательно есть часть небольшого сообщества, с которым он практически взаимодействует в повседневной жизни; он обладает естественным чувством общности со своими партнерами по сообществу, чувством симпатии; он любезен и ведет себя в соответствии с принятыми в сообществе правилами; он развивает свой разум и обретает здравый смысл в дружеских беседах в этом сообществе; главными источниками знаний для него, кроме практики и общения в сообществе, являются литературные и исторические сочинения; к философии и отвлеченным рассуждениям он относится осторожно, считая область их применимости весьма ограниченной.

¹ Шефтсбери. *Sensus communis*. С. 281.

ГЛАВА 2

СУБЪЕКТ И СОЦИУМ

СУБЪЕКТ У ЮМА

Давид Юм — классик из классиков Просвещения вообще и шотландского Просвещения, в частности. Интерпретация его философии вполне ясна, с ней в основном «покончили» еще И. Кант¹, Г.В.Ф. Гегель² и Э. Гуссерль³ в Германии, Н.Д. Виноградов⁴, Г.Г. Шпет⁵, Н.О. Лосский⁶ в России. К Юму много раз обращались философы и историки философии как к классическому примеру философского скептицизма и, в то же время, интеллектуальной честности и решимости. Юм, по мнению многих, является образцом мыслителя, который не побоялся довести до конца свои принципы, не побоялся взглянуть на неизбежный и окончательный результат их развития. Поскольку в большинстве случаев аргументы Юма оказывались логически неопровержимыми, его оппоненты критиковали сами основания, на которых покоилась философская конструкция шотландского философа. К настоящему моменту место Юма в мировой философии определено: «философия Юма должна быть понята как

¹ Общезвестен подробный разбор концепции Юма Кантом в его «Пролегоменах», которые перевел на русский язык В.С. Соловьев (что демонстрирует прекрасное знакомство последнего с кантовской интерпретацией Юма). См.: *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. В.С. Соловьева. М., 1993. С. 10-18, 32-33, 41, 93, 97, 163-164, 170.

² *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья // *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. XI. М.-Л., 1935. С. 374-378.

³ *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. III (1). Логические исследования: Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001. С. 174-200.

⁴ *Виноградов Н.Д.* Философия Давида Юма. М., 1905-1911.

⁵ *Шпет Г.Г.* Проблема причинности у Юма и Канта. Киев, 1907.

⁶ *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991. С. 11-334.

раз в контексте полемики рационализма и эмпиризма <...> а также во внутренней идейной эволюции эмпиризма»¹, скептицизм его бесплоден сам по себе и имеет чисто историческое значение как постановка проблем, «разбудившая» критическую мысль Канта².

Разумеется, мировая традиция не сводит духовную работу Юма лишь к тем открытиям, которые он сделал в эпистемологии, отмечая его существенный вклад в этику, критику религии, эстетику, историософию, политэкономии — т.е. в разные сферы социальных наук.

Для российских мыслителей вообще характерно обращение внимания на индивидуальные особенности и социальные характеристики анализируемого ими философа³. Так, А.И. Герцен, еще будучи в новгородской ссылке, пытался представить себе Юма как «настоящего англичанина»⁴: «Начал своих Юм не избирал: он их нашел готовыми в современном ему мире, в своем отечестве; он к этим началам имел симпатию как человек практический, как англичанин; самый образ жизни вел его к ним: Юм был дипломат, историк, а прежде всего купец, несмотря на аристократическое происхождение. <...> Видали ли вы портрет Юма? Его черты поражают вас своей невозмущаемой ясностью и кротким покоем; весело сидит он в щегольском французском кафтане; лицо его полно, глаза блестят умом, все черты одушевлены, благородны, он несколько улыбается. <...> Это не только человек мысли, но и человек жизни. Таков он и был; он умел с высокой нравственностью и с высоким умом сочетать качества, привязывавшие к нему всех людей, близко к нему подходивших. Он был душою небольшой кучки друзей; в их числе был и великий Адам Смит, и некогда Ж.-Ж. Руссо <...> Юм остался верен себе до конца; он сделал перед смертью пир и весело расстался с жизнью, сжимая замиравшей рукой своей дружеские руки, улыбаясь прощальному тосту их. Это была цельная натура!»⁵. Герцен формулирует почти все составляющие подхода российских интеллигентов к шотланд-

¹ Перов Ю.В. «Самый независимый ум всего XVIII столетия» // Юм Д. О человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели. СПб., 2001. С. 7-8.

² Разумеется, исследование философии Юма не исчерпывается однозначным определением ее места в истории. На Западе существует огромная литература по философии шотландского Просвещения вообще и о Юме, в частности. Интерпретацию взглядов М. Хайдеггера и Ж. Делеза, например, можно найти в главе о «разложении субъекта» у Юма в недавно переведенной на русский язык монографии А. Рено (*Рено А. Эра индивида: К истории субъективности*. С. 236-251).

³ В России после вспышки интереса к Юму в конце 19 — начале 20 вв. и ясно сформулированным В.И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме» отношения к Юму интерес к нему был довольно слабым. Хотя Юм рассматривался в любом учебнике по истории философии, в советское время вышло лишь несколько работ, посвященных ему и шотландской философии (см., например, *Нарский И.С.* Давид Юм. М., 1973; *Грязнов А.Ф.* Философия Шотландской школы. М., 1979). В последнее время интерес в России к шотландской философии оживился, выходят новые издания текстов и исследования (см., например, *Абрамов М.А.* Шотландская философия века Просвещения. М., 2000). О восприятии и судьбе идей Юма в России см.: *Artemieva T.V., Mikeshin M.I.* Hume in Russia // *The Reception of Hume in Europe* / Ed. P. Jones (The Athlone Critical Tradition Series: The Reception of British Authors in Europe). L.; N.Y. (в печати).

⁴ Кстати, почти полное неразличение английской и шотландской мысли и культуры тоже является одной из характерных особенностей российского историко-философского дискурса.

⁵ *Герцен А.И.* Письма об изучении природы. Письмо восьмое. Реализм // *Герцен А.И.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1985. С. 389-390.

скому философу: уважение к этому человеку и самостоятельному мыслителю; акцентирование основных моментов его учения — скептицизм, эмпиризм, теорию восприятия, причинности и личности; умозрительное отношение к Юму; определение основной роли шотландца в истории философии как предтечи Канта, в противоречиях которого «виднелись улыбающиеся черты его учителя, Юма»¹.

Конечно, такие жизнеописания можно рассматривать как элемент беллетристический, однако даже Гегель не преминул отметить, что Юм «рассматривает философские материи как *образованный, мыслящий, светский человек*»².

Зачем нужны все эти внешние, светские, бытовые моменты в высоком разговоре об эпистемологии Юма? Гегель говорит далее, что они влияли на метод шотландца, который, будучи «светским человеком», трактует философские материи «не в систематической связи, а также не с тем охватом, который его мысли могли, собственно говоря, получить; он, наоборот, в некоторых рассуждениях выделял лишь отдельные стороны». И.И. Лапшин делает Юма одним из главных героев своего введения в историю философии, рисуя психологический портрет великого шотландца³. Он пытается понять, как черты натуры Юма порождали, объясняли его скептическую позицию в философии. Видимо, повседневная атмосфера, в которой мыслил философ, значима для самого духа его философии, ее стиля, однако, остается в какой-то мере внешней и не влияет на глубокую проблематику его эпистемологии.

От такой же посылки отталкивается и Г.Г. Шпет, что видно уже из самого названия его этюда *Скептик и его душа* (1919), в котором рассматривается скептицизм психологический, предшествующий философии, и скептицизм философский, следующий за философским изучением и исследованием. К последнему относится сомнение в непосредственной данности и очевидности я, — не просто как «я» *момента*, но именно как чего-то устойчивого, что констатируется как «носитель» или «субъект» сознания. Речь идет, разумеется, о теории «связки восприятий».

Однако далее Шпет высказывает мысль, которая, кажется, больше не встречается у российских философов в разговорах о Юме. Я позволю себе привести длинную цитату, поскольку считаю эту мысль чрезвычайно важной:

То, в чем, действительно, сомневается Юм, есть прежде всего субстанциальность я и отдельность его от переживаний. <...> Юм также сомневается в тождестве и непрерывности я. <...> Но одно следствие этого сомнения мы выдвигаем теперь на первый план: раз для я, констатирующего себя во всяком своем переживании, возможно сомнение в тождестве и непрерывности этого я, и раз единственный способ проверки для него заключается в обращении к чужому опыту, то тем са-

¹ Герцен А.И. Капризы и раздумье. III. Новые вариации на старые темы // Герцен А.И. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1985. С. 186

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. С. 374 (курсив мой. — М.М.).

³ Лапшин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. М., 1999.

мым признается, что *предмет* этого сомнения есть предмет *не только* для сомневающегося я, т.е. этот предмет — также «другого» или «других» сознаний; причем нет никаких оснований думать, что эти другие сознания, как единства, будут тождественны или даже подобны сомневающемуся сознанию, — напротив, если даже увериться в том, что я другого всегда сходно по виду с моим, то уже один факт нашего *общного сознания* говорит о какой-то новой, своеобразной форме сознания; и следовательно, мое я оказывается предметом *не только* для меня, — чем оно с самого начала решительно отличается от моих переживаний, которые могут быть *только* моими. Юм этих выводов не делал, хотя повод для направления его мысли в эту сторону у него был. Он предпочитал искать обоснования для своей теории «связки восприятий». <...> «Я», следовательно, у Юма, в конце концов, не может быть установлено даже, как имярек, хотя, разумеется, его действительности Юм не мог отрицать. Но зато он, наверное, восстал бы против нашего «идеального я», что с точки зрения такого крайнего номиналиста, каким был Юм, было бы только последовательно. Во всяком случае, в целом Юм отрицает я, как субъект, но не отрицает я, как объект. Следовательно, если и есть какая-то непосредственная данность я, то она — иного рода, чем та, которая констатируется субъективистами, признающими, что всякое сознание есть сознание, принадлежащее только я»¹.

Здесь Шпет говорит о моменте взаимодействия у Юма «я» с «другими», о «какой-то новой, своеобразной форме сознания». Если Шпет чувствует, что Юм вводит новое понятие субъекта, связанное с присутствием «другого», то В.Ф. Эрн тоже понимает, что у Юма нет «я», субъекта в обычном «классическом» смысле: «Юм без труда устранил все онтологическое из философии Беркли и холодно сделал из нее несколько необходимых выводов <...> Юм, устранив Абсолютного Духа, поставил на место Его привычку. Чью привычку? Привычку чего? Это уже не привычка с маленькой буквы — это Привычка с большой буквы. На месте φύσις античности с замечательной последовательностью мысли новая философия создает пышный *меонический миф*»². Оставляю без комментария утверждение о «холодности» Юма, но отмечу, что Эрн, не представляя себе иного субъекта, кроме индивидуальной души и Абсолютного Духа, задает важные вопросы о Привычке.

В *Трактате о человеческой природе*, первый раз упоминая о привычке, Юм говорит, что она «приобретена нами»³. Кто эти *мы*? Видимо, все мы — люди. Однако уже во введении к *Трактату* Юм явно производит разделение людей на «толпу, стоящую вне храма науки» и людей «здравомыслящих и ученых», «претендующих на то, чтобы открыть миру что-либо новое в области философии и наук», «причисляющих себя к знатокам науки и придающих должное значение всякой другой отрасли литературы» — иными словами, на обычных людей и интеллектуальную элиту. Очевидно, что *мы*, те, которым «часто приходилось <...> затрачивать труд на подобного

¹ Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 82-85.

² Эрн В.Ф. Беркли как родоначальник современного имманентизма // Сочинения. М., 1991. С. 46-47. *Меонический* — от греч. *me on*, не-сущее.

³ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1996 [далее — Трактат]. С. 80.

рода исследования», и есть мыслящая часть человечества, его ученая элита¹. Шотландский философ не берет на себя смелость говорить о всем человечестве или человеке вообще. Он обращается в своих сочинениях к своим коллегам, к определенному читателю.

А как же тогда знаменитый *здравый смысл* [common sense], «общее чувство», *sensus communis*, с которым постоянно имеет дело шотландская философия? Вряд ли и его можно приписать «простому народу» [common people]. В 18 в. под «простым народом», в отличие от тех, кто имел персональные привилегии, чаще всего понимали работающее население. Хотя оно и не было однородным, но в большинстве своем оно было бедным, а бедность тогда определялась отсутствием достаточной собственности. «Простой народ» не говорил от своего имени, о нем говорили те, кто были социально выше его. Главной характеристикой народа для Юма было невежество, причем оно не было случайностью или следствием неправильной политики, оно следовало из самой природы вещей. К пониманию философии предрасположены только люди «среднего сословия», но не очень богатые и не очень бедные. Богатые слишком погружены в удовольствия, что заглушает в них голос разума. «Нищета и тяжелый труд коверкают ум простых людей и делают их неспособными к какой-либо науке и искусной профессии»². Конечно, Юм не утверждал, что низшие и высшие классы отличаются генетически, однако все мы являемся продуктами того социального слоя, к которому принадлежим. Низшие классы живут вне цивилизационных и воспитывающих влияний той единственной культуры, которую признавал Юм, культуры «большой традиции» с ее высоким уровнем грамотности, знанием классических языков, опорой на античных аристократических авторов. Народ же «до-рационален», подобен не достигшим разумного возраста детям³. Он не может обладать в полной мере тем «смыслом», «чувством» [sense], которым занимается эпистемология. «Здравый смысл», «общее чувство» оказываются категориями экспертного знания.

«Привычка» же, по Юму, является механизмом перехода от одного объекта к другому, от одной идеи к другой. Это практический принцип, который необходим для сохранения индивидуума и для управления нашими действиями в мире⁴. Это спонтанная и ненамеренная *конвенция*, понимание которой осуществляется не рациональной рефлексией, но соучастием⁵. Само приобретение привычки происходит по мере того, как «мы собираем все возможные степени их [идей] количества и качества таким несовершенным образом, который может *годиться для житейских целей*»⁶. Давая

¹ Юм Д. Трактат. С. 54-55.

² Юм Д. О национальных характерах // Юм Д. Сочинения. Т. 2. М., 1996. С. 606.

³ О понимании Юмом «простого народа» и его роли в обществе см.: *Chisick H. David Hume and the Common People // The Science of Man in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and Their Contemporaries / Ed. by P. Jones. Edinburgh, 1989. P. 5-32.*

⁴ *Deleule D. Hume // Dictionnaire des philosophes. Т. 1. P., 1993. P. 1411.*

⁵ *Livingston D. Hume on the Natural History of Philosophical Consciousness // The Science of Man in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and Their Contemporaries / Ed. by P. Jones. Edinburgh, 1989. P. 80-81.*

⁶ Юм Д. Трактат. С. 79 (курсив мой. — М.М.).

имя сходным объектам, мы фиксируем в слове данную привычку. В дальнейшем это слово, услышанное или употребленное нами, не только пробуждает единичную идею, но и определенную привычку, которая может вызвать любую другую понадобившуюся нам единичную идею. Во многих случаях «привычка оказывает на ум такое же влияние, как и природа, запечатлевая в нем идею с такой же силой и энергией»¹. Используемые Юмом термины *habit* и *custom* имеют целый ряд оттенков, в которых зафиксирован не только личностные, но и социальные обертоны смыслов — *привычка*, *обычай*, *традиция*. Таким образом, Юм хочет внести социально-регулятивные элементы в сами глубинные механизмы нашего сознания, при помощи которых мы вырабатываем понятия, ориентируемся в мире, живем в обществе, пользуемся языком, сохраняем свою индивидуальность. Привычка, традиция, обычай, переносят наш опыт на случаи, которых мы еще не знаем, переводят нас во времени из одного момента в другой, осуществляют переход, который до сих пор гарантировал лишь картезианский Бог.

Итак, понятия «здравого смысла» и «привычки» содержат в себе, подразумевают довольно определенные социальные предпосылки, представления об обществе и его структуре.

О той же проблеме идет речь и при обращении Юма к художественной критике, где он утверждает важность *контекста*². Шотландцев волновала тогда проблема критики как самостоятельного жанра. Все эстетические замечания Юма сделаны им в контексте социальной жизни. Произведения искусства, в самом широком смысле, суть могущие дать удовольствие средства коммуникации между людьми, значит, к ним применимы все условия эффективности коммуникации. Не только художник должен учитывать возможности своей аудитории, но и зрители должны учитывать, как художник оценивает контекст своих усилий. Мы должны понять причины своего наслаждения, чтобы иметь возможность разделить его с другими людьми. Нам надо активно подключить свой разум, поскольку необходима интерпретация для определения смысла сделанного художником. Юм формулирует *семь первых вопросов* к любому тексту: кто написал его? для кого? о чем? как? когда? где? почему? Вопросы, которые задает аудитория, симметричны тем, которые задает себе сам автор текста, однако, *контексты* их несимметричны. Юма особенно беспокоит эта пропасть между «деятелем» и «наблюдателем». Его точка зрения (которую можно проследить во всей его *Истории Англии*) заключается в том, что «деятели» действуют, исходя из своих интенций, но результат для них непредсказуем. «Наблюдатели» же знают результат, но вынуждены лишь угадывать интенции, чтобы понять его. Этот парадокс можно сформулировать так: чем более беспристрастности, тем менее понимания. П. Джонс так описывает отношение Юма к контексту: «заветное желание гуманитариев — заменить текст контекстом. То есть текст рассматривается Юмом и ему подобными

¹ Юм Д. Трактаг. С. 142.

² Jones P. Hume and the Beginnings of Modern Aesthetics // The Science of Man in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and Their Contemporaries / Ed. by P. Jones. Edinburgh, 1989. P. 54-67.

как вполне безгласная и неадекватная запись или след богатого человеческого опыта, идей и откликов, которые его одушевляют; и никакой анализ только текста не может достичь того, что придает этому опыту жизнь и значение <...> это взгляд <...> присущ всей юмовской философии. События могут быть поняты только в их отношениях к другим событиям <...> только включением их в контекст — а не анализированием их в изоляции или рассматриванием их самих по себе через интеллектуальный микроскоп»¹. Разумеется, детальный и тщательный анализ не отрицается, но, как это утверждали и Ф. Бэкон, и энциклопедисты, необходим для последующего составления согласованной цельной картины событий. Для Юма размышления, рассуждения, вообще, и спекуляции «чистых» философов и метафизиков, «в частности», сами по себе инертны и не могут служить для кого-нибудь мотивациями. Они присущи человеку, и любое ответственное социальное действие требует их полного использования. Но наиболее ценным, определяющим человека является *действие*, а мышление должно быть поставлено ему на службу.

Что же касается общих правил и принципов, которыми люди ограничивают себя, то они не меняются, конечно, в зависимости от частных взглядов и интересов, однако, они специально придуманы для определенной цели и, вообще говоря, противоречат человеческой природе, которая обычно приспособливается к изменяющимся обстоятельствам и не опирается только на один постоянный метод действий. По Юму, мы используем прием перехода на неизменяемую и общую точку зрения для того, чтобы справиться с постоянно меняющейся ситуацией. Именно пренебрежение искусственностью и специфической применимостью общих принципов и понятий и приводит к весьма распространенным философским заблуждениям.

Уже во *Введении к Трактату* Юм обращает внимание на роль социальных условий построения науки о человеке: «Правда, моральной философии свойствен один специфический изъян, которого мы не находим в философии естественной, а именно, накапливая опыты, она не может производить их намеренно, предумышленно <...> такая рефлексия и такая предумышленность настолько нарушит действие моих естественных принципов, что вывести какое-либо правильное заключение из рассматриваемого явления станет невозможным. Поэтому в указанной науке мы должны подбирать наши опыты путем осторожного наблюдения над человеческой жизнью; нам следует брать их так, как они проявляются при обыденном течении жизни, в поведении людей, находящихся в обществе, занимающихся делами или предающихся развлечениям»². Это обращение к обыденной, обычной [common] жизни, к ее опыту оказывается необходимым условием возможности построения науки о человеке. Более того, Юм делает из этого весьма резкий вывод: «единственное прочное основание» такой науки, «все

¹ Jones P. Hume and the Beginnings of Modern Aesthetics. P. 61.

² Юм Д. Трактат. С. 58-59.

усовершенствования [improvements] в области разума и философии могут исходить только из страны терпимости и свободы»¹.

Разговор о свободе разума вообще характерен для Просвещения. Кант, как известно, вводит условие свободы в само определение Просвещения. Однако в этом вопросе хорошо видно, насколько интерпретация Канта может отличаться от интерпретации Юма. В самом деле, Кант говорит о Просвещении как о выходе человека из состояния несовершеннолетия, как о мужестве пользования собственным рассудком, но тут же добавляет, что каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, однако, «более чем возможно, что публика сама себя просветит, а если только предоставить ей свободу, так это почти неизбежно», хотя и через длительное время. «Для такого просвещения не требуется ничего, кроме свободы, причем самой безобидной из всего того, что может называться свободой, а именно, свободы во всех случаях публично пользоваться своим разумом». Под публичным применением разума Кант понимает, например, такое, которое осуществляет ученый, обращаясь к читающей публике. Необходима свобода «публично, т.е. посредством сочинений, делать свои замечания относительно ошибочности существующего устройства», «предлагать общественности для проверки свои суждения и взгляды», свои мысли о лучшем устройстве мира и критику существующего законодательства². В комментариях издателей мы читаем: «Кант различает публичное и частное применение разума. По сути дела под публичным применением разума имеется в виду способность рассуждать самостоятельно, если так можно выразиться, во «вне рабочее время» <...> новые принципы создаются в свободное время благодаря самостоятельному суждению, а затем превращаются в правила»³.

Кажется, Юм говорит о некотором ином оттенке свободы. Он говорит об *improvement* — о понятии, ставшем буквально лозунгом шотландского Просвещения. Оно довольно многозначно, среди его значений — *улучшение, усовершенствование, исправление, развитие, прогресс* и даже *перестройка*. *Улучшение* присутствует или возникает как ценность во всех проектах и начинаниях шотландцев того времени. Юмовский проект исправления и усовершенствования разума и учения о человеке в своем пафосе, в самой системе используемых понятий и в своей интенции строится как составляющая *improvement* — процесса улучшения жизни.

Теперь я могу точнее обозначить смысл юмовской категории *мы*. *Мы* — это структура индивидуумов, взаимодействующих между собой и с природой в социальном контексте с помощью вырабатываемых ими конвенций *привычки, обычая, традиции, здравого смысла, веры* и т.д. Именно в форме *мы* и наблюдается исследователями человек в опыте обыденной жизни. *Мы* — одновременно и исследуемые, и исследователи в науке о человеке-

¹ Юм Д. Трактат. С. 57.

² Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения / Изд. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлингом. Т. 1. М., 1994. С. 129-131, 139, 143.

³ Кант И. Сочинения / Изд. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлингом. Т. 1. С. 561.

ской природе. «Наилучшие» для этой науки *мы* — те, у которых наиболее развиты способности человеческого разума и стремление к использованию этого их свойства для *улучшения, развития*. В Шотландии такая структура существовала и называлась *literati*. Общество, в котором жил Юм, позволяло ему обращаться в своих рассуждениях к интеллектуальной элите, поскольку в Шотландии она была сравнительно многочисленна и действительно играла важнейшую социальную роль.

* * *

Классическая философия «стремилась *поднять* человека до чистого гносеологического субъекта, ибо видела в этом *путь к решению* кардинальных проблем человеческого существования»¹. Такое учение изымает познание из сферы отношений власти и авторитета, доверяя его только автономной человеческой личности. Но Юм не нуждался в таком мыслительном ходе, поскольку жил в особым образом устроенном обществе, основой развития которого был *демократически интеллектуализм*. Юмовский познающий субъект, трактованный как «классический» субъект классической философии, оказывается «пассивным» именно потому, что такая трактовка оказывается неполной.

Социальная жизнь, однако, выдвигает мыслителю свои серьезные условия. С одной стороны, от обоснованности, точности, аккуратности сегодняшней мысли и дискуссии непосредственно зависит завтрашняя повседневная жизнь. С другой стороны, в обществе сильны традиции интеллектуализма *схоластического*, метафизического, сильны еще влияния континентальных интеллектуальных традиций Франции, Голландии, Германии. А от «чисто философских рассуждений» недалеко и до большой «эксцентричности» в поступках². Впрочем, проблема может быть гораздо важнее простой «эксцентричности». Юм, конечно же, размышлял о причинах и возможности предотвращения фанатизма и жестокостей, на которые люди идут ради идеи или идеологической схемы. Юм не раз описывал в *Истории Англии*, как уверенность в правоте идеи или идеологии оказывалась деструктивной, а в абстракциях скрывалось насилие³.

Поэтому Юм задался целью исследовать глубины философского интеллекта. В нем он нашел два вида философской рефлексии — ложную и истинную. Просвещение оказалось не вполне просвещенным, а истинная философия такой же редкой, как истинная религия. Философия всегда стремится понять суть вещей, ведь мы никогда не удовлетворяемся познанием эмпирическим, но «ведем свои изыскания до тех пор, пока не доходим до первичного, окончательного принципа <...> Такова цель всех наших иссле-

¹ Сокулер З.А. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб., 2001. С. 210.

² Юм Д. Трактат. С. 316.

³ Век спустя такой подход породил американский прагматизм. См.: *Menand L. The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. N.Y., 2001.

дований и размышлений»¹. При этом радикальная автономия классической философии требует от философа быть не участником заблуждений повседневности, но их наблюдателем, стоять вне обыденной жизни. В *Трактате* Юм разворачивает трехактную философскую драму появления философской рефлексии из предрассудков повседневности, «естественную историю философского сознания»². Философия сначала воображает себя бесстрастным наблюдателем и абсолютным арбитром этих предрассудков, затем впадает в полное отчуждение и иррелевантность, наконец, достигает самознания и плодотворного взаимодействия с той повседневностью, из которой произошла: «мы можем отметить градацию трех мнений, которые постепенно возникают друг над другом по мере того, как образующие их лица продвигаются по пути разума и знания. Это мнения обыкновенных людей, ложной философии и философии истинной; при этом мы увидим, исследовав вопрос, что истинная философия ближе к взглядам (*sentiments*) обыкновенных людей, чем к мнениям ложного знания»³. Центральной мыслью Юма является тезис о том, что необходимо отказаться от традиционного понимания автономии философии. Философия, совершенно отрезанная от мира обыденности с его предрассудками, оказывается пустой и, если ее рассуждения довести до логического конца, превращается в тотальный скептицизм. Юм пишет: «рассудок, действующий самостоятельно и согласно своим наиболее общим принципам, безусловно подрывает себя самого и не оставляет ни малейшей очевидности ни одному суждению как в философии, так и в обыденной жизни». Это «полный скептицизм»⁴. Философы на самом деле не впадают в скептицизм потому, что непоследовательны в своей автономности и неявно протаскивают свои любимые предрассудки, которые и привносят содержание в их рассуждения. Автономия принадлежит не философии, а обычаю, традиции, привычке [*custom*]. Ложная философия считает обычай ложным, пока он не подтвержден автономной рефлексией. Юм же предлагает считать традицию истинной, пока не продемонстрировано обратное, но даже такая демонстрация не должна отвергать традицию вообще. Философская рефлексия может критиковать любой предрассудок сопоставлением его с другими предрассудками и в свете абстрактных принципов, идеалов и моделей, но эти последние следует трактовать как продукты существующей традиции, несущие ее отпечаток. Истинный философ — не наблюдатель и суверенный судья, но критически мыслящий участник той традиции, о которой он размышляет. Это критическая рефлексия *изнутри* изначальных традиций обыденной жизни. Данный юмовский принцип указывает на особый вид знания, а именно, знание через изначальное участие⁵. Во *Введении к Трактату* Юм говорит

¹ Юм Д. Трактат. С. 311.

² Livingston D. Hume on the Natural History of Philosophical Consciousness. P. 71.

³ Юм Д. Трактат. С. 271.

⁴ Там же. С. 312. Случай Юма — это, мне кажется, один из тех весьма распространенных случаев, когда критики обвиняют мыслителя в том, о чем он всеми своими трудами стремился предостеречь.

⁵ Livingston D. Hume on the Natural History of Philosophical Consciousness. P. 72.

об этом так: «Обнаружив, что нами достигнуты крайние пределы человеческого разума, мы чувствуем себя удовлетворенными, хотя вполне убеждаемся, лишь в своем невежестве и понимаем, что не можем дать иного обоснования своим самым общим и утонченным принципам, кроме нашего опыта, свидетельствующего об их реальности; но такое же обоснование дают и профаны...»¹

Ложная философия ложна не потому, что ее предложения не могут быть проверены реальностью. Она ложна, поскольку совершает ошибку в понимании самой себя. Ложное философское сознание не признает конструктивной роли своих собственных предрассудков и обычаев, проистекающих из повседневности, в которой философы вынуждены участвовать. Юм изучает это состояние в *Заключении* первой книги *Трактата*. На важнейшие философские вопросы мыслитель, имеющий ложное сознание, отвечает построением при помощи автономного разума теоретического мира, совершенно противоположного миру обыденному: «строит собственный мир и рисует совершенно новые события, существа и объекты»². Еще один пример Юм приводит в эссе *Скептик*: «Существует одна ошибка, в которой повинны почти все философы без исключения <...> Выдвинув какой-либо излюбленный принцип, который, быть может, соответствует многим действиям природы, философ расширяет применимость этого принципа на весь мир творения, сводя к нему путем насильственного и нелепого рассуждения любое явление». Юм сравнивает такие действия с магией и колдовством, при помощи которых философ-маг извлекает из обыденной жизни порядок реальности, действуя во имя того, что называется «разумом»³.

Истинный же философ является критически мыслящим участником человеческого мира, который есть совокупность спонтанно организованных конвенций — языка, законов, искусства, религии, морали. Путем рефлексии можно понять грамматику конвенций, которую мы неявно знаем посредством участия в них. Истинная философия, по Юму, есть конвенция для размышления о конвенциях, попытка раскрыть структуру разворачивающихся конвенций обычной жизни⁴.

«Итак, природа, по-видимому, указала человечеству смешанный образ жизни как наиболее для него подходящий, тайно предостерегая людей от излишнего увлечения каждой отдельной склонностью <...> Удовлетворяя свою страсть к науке, говорит она, но пусть твоя наука останется человеческой и сохранит прямое отношение к деятельной жизни и обществу <...> Будь философом, но, предаваясь философии, оставайся человеком»⁵.

Получается, что путь, которым пошел Кант, использовавший Юма как средство пробуждения от догматического сна, совсем не тот, которым желал бы пойти сам Юм. Вероятно, Юм даже категорически бы возражал про-

¹ Юм Д. Трактат. С. 58.

² Там же. С. 315.

³ Юм Д. Скептик // Юм Д. Сочинения. Т. 2. С. 578, 580.

⁴ Livingston D. Hume on the Natural History of Philosophical Consciousness. P. 80-81.

⁵ Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Сочинения. Т. 2. С. 8.

тив такого пути, поскольку всегда был против необоснованных претензий метафизики, против преувеличений, свойственных эпистемологическому рационализму. Этот критицизм был направлен, во-первых, на идеи безусловного требования абсолютной истины и возможности получения аподиктического знания (вне математики), во-вторых, на идею безусловного морального закона (впоследствии четко сформулированную Кантом). Юмовский натурализм и прагматизм подчеркивает случайный [contingent] характер человеческих усилий в познании и в достижении моральной ответственности¹. Юм считал людей иррациональными — кроме философов, пока они философствуют. Эта точка зрения лежит в основе всех писаний Юма². Как считал Дж. Ноксон, Юм критиковал обыденные мнения не столько за их здравый смысл, сколько за элементы картезианства. Кант также был в гораздо большей степени картезианцем, чем Юм³.

Современные же радикальные последователи Юма ценят мыслителя за его разработку концептов «чувствительность», «воображение», «доверие» в интерпретации человеческой социальности. Для них Юм «продемонстрировал, как люди формируют социальные группы: они обращаются к чувствительности [sentimentality] и, тем самым, привлекают образную [imaginative] идентификацию»⁴. «Юм был прав, когда говорил, что интересен контраст между теми, с кем вы можете чувствовать себя как дома, и теми, с кем вы не можете чувствовать себя как дома, — или между теми, которых вы можете вообразить существующими и теми, кого вы просто *не можете* вообразить существующими. Вот почему я думаю, — говорит Р. Рорти, — что, скорее, воображение и чувство, а не разум (рассматриваемый как способность обсуждать и доказывать) суть свойства, делающие возможным моральный прогресс. <...> я хочу быть нео-юмистом <...> Юм считает доверие [trust], отношение, подобное тому, что существует между членами нуклеарной семьи, фундаментальным моральным феноменом»⁵.

«БЕСПРИСТРАСТНЫЙ НАБЛЮДАТЕЛЬ» АДАМА СМИТА

Адам Смит широко известен в нашей стране прежде всего как один из отцов-классиков политэкономии. Гораздо менее он известен своими трудами по теории нравственности. Достаточно сказать, что его основной труд в этой области *Теория нравственных чувств* был переведен на русский язык лишь однажды — в 1868 г. — и перепечатан в 1997 г., хотя на родине Смита

¹ Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski. / Ed. by J. Niznik and J.T. Sanders. Westport (CN), L., 1996. P. 27.

² Agassi J. The Unity of Hume's Thought // Hume Studies. 10th Anniversary Issue, 1984. P 87-109.

³ Noxon J. Hume's Philosophical Development: A Study of His Method. Oxford, 1973, 1975.

⁴ Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski. / Ed. by J. Niznik and J.T. Sanders. Westport (CN), L., 1996. P. 48.

⁵ Ibid. P. 49.

он выдержал шесть только прижизненных изданий¹. Этот труд невозможно проигнорировать, если попытаться найти у Смита ответы на комплекс вопросов о субъекте его исследований, об устройстве общества, о взаимодействии общества и индивидуума.

В *Теории нравственных чувств* Смит использует два центральных понятия: «симпатия» [sympathy] и «беспристрастный наблюдатель» [impartial spectator]². Проследим, что говорит Смит о «наблюдателе».

Понятие «наблюдатель»

Никакое наблюдение не может открыть нам, что чувствует другой человек. Понятие о его чувствах может дать нам лишь воображение. Исходя из того, что мы чувствуем сами, мы должны представить себя в положении другого. Такую способность разделять какие бы то ни было чувствования других людей Смит называет «сочувствием» или «симпатией»³. При этом нас возбуждают не столько созерцание проявлений чужих страстей, сколько созерцание ситуации, их возбуждающей: мы представляем себе ощущения, каким мы сами испытали бы в таком положении. Чтобы оценить чувство, из которого вытекает поступок — свой собственный или другого, — мы должны не только понять его цель, но и выяснить причину возникшего чувства. Когда же мы судим «о чувстве по отношению к вызвавшей его причине, то у нас не имеется другого средства для этого, кроме сходства его с соответствующим ему нашим собственным стремлением»⁴. Следовательно, мы можем судить о других людях, их эмоциях, побуждениях и поступках только опираясь на свои эмоции и воображение. Иного способа не существует. Чужое мнение мы одобряем не столько вследствие его полезности, сколько потому, что разделяем его. Мы разделяем его — и поэтому приписываем ему справедливость, точность, истинность.

Однако одной способности недостаточно. Чтобы более или менее адекватно реагировать на другого, необходимо быть «наблюдателем», «внимательным свидетелем». Необходимо как можно точнее представить себя на месте другого человека. Тем не менее, ощущения наблюдателя, конечно,

¹ Подробнее об истории изданий А. Смита в России см.: Artemieva T.V. Adam Smith in Russian Translation // Critical Bibliography of Adam Smith / Ed. by K. Tribe and H. Mizuta. L., 2002. P. 153-167.

² Это отметил в своих комментариях к изданию *Смит А. Теория нравственных чувств*. М., 1997 А.Ф. Грязнов (С. 332), но во вступительной статье к этому же изданию Б.В. Мееровский успешно объяснил теорию Смита, ни разу не использовав понятие «беспристрастный наблюдатель». Западные же исследователи считают «гипотетического наблюдателя» основной особенностью теории Смита (см., напр., комментарии редакторов к британскому изданию: *Smith A. The Theory of Moral Sentiments* / Ed. by D.D. Raphael and A.L. Macfie. Oxford, 1976; из этого же издания мною взяты английские термины). Более того, этот теоретический конструкт Смита некоторые полемисты пытаются использовать для опровержения аргументов Р. Рорти и Ж. Деррида (см.: *Davie G. A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment 2*. Edinburgh, 1994. P. 136-149), другие же сравнивают «наблюдателя» с *superego* психоанализа (см.: *Zabieglik S. Adam Smith*. Warszawa, 2003. S. 51-52).

³ *Смит А. Теория нравственных чувств*. С. 33.

⁴ Там же. С. 40.

всегда будут слабее ощущений лично заинтересованного человека. Иными словами, симпатия несовершенна, однако ее «все-таки достаточно для установления в обществе гармонии и для поддержания возможной связи между несчастным человеком и свидетелем его страданий <...> природа научает постороннего человека воображать себя на месте несчастного, а последнего — представлять себя в положении свидетеля. Они постоянно переносятся мыслью один на место другого <...>»¹ Следовательно, симпатия есть чувство «двойное», взаимное. Оно требует соответствующих усилий как со стороны «страдающего» [the person principally concerned, the sufferer], так и со стороны «наблюдателя».

Теперь можно пойти еще дальше в различений лично заинтересованности «страдающего» и отстраненности «наблюдателя». При обсуждении добродетелей справедливости и благотворительности Смит уже впрямую вводит понятие «беспристрастный наблюдатель»², которое, на первый взгляд, кажется противоречивым, поскольку «наблюдатель», как следует из вышесказанного, должен вжиться в ситуацию «страдающего», чтобы возбудить в себе соответствующие эмоции. Более подробно этот концепт разъясняется Смитом при рассмотрении наших суждений о наших собственных поступках.

Чтобы судить о причинах, побудивших нас к поступку или вызвавших в нас некое чувство, мы должны отрешиться от самих себя и посмотреть на них с некоторого расстояния. «Необходимо, стало быть, взглянуть на них глазами постороннего человека и с такой точки зрения, с которой он, вероятно, посмотрел бы на них. <...> Мы стараемся взглянуть на наше поведение так, как на него посмотрел бы, по нашему мнению, беспристрастный и справедливый человек»³. Суждение о себе оказывается тесно связанным с возможным суждением о нас других людей. Это суждение мы можем получить таким образом: отрешимся от себя, поставим себя на место воображаемого «беспристрастного и справедливого человека», разделим руководящие им страсти и мотивы и взглянем на себя его глазами. «Мы представляем себя свидетелями собственных действий и пытаемся испытать впечатление, которое они оказали бы на нас в таком случае. Это единственное зеркало, при помощи которого мы можем судить о приличии наших собственных поступков»⁴. Мы пытаемся сами стать беспристрастными судьями своих поступков, стараясь посмотреть на них глазами другого. Этот беспристрастный посторонний человек «не увлекается, подобно наблюдаемому лицу, силой чувства, волнующего последнего, и он не подстрекается порывом страсти или действительного желания. Он смотрит одними и теми же

¹ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 43.

² Там же. С. 94. В других местах русского текста этот термин переведен как «беспристрастный зритель» (С. 45) и «посторонний свидетель» (С. 46, 98); неустойчивость терминов в переводе показывает, что переводчик (П.А. Бибииков, перевод опубликован в 1868 г.) не придал этому понятию особого значения, хотя в обоих случаях Смит использует одно и то же выражение — *impartial spectator*. А.Ф. Грязнов, который редактировал этот перевод для цитируемого издания, оставил в данном случае разную переводку без изменения.

³ Там же. С. 122.

⁴ Там же. С. 124.

глазами как на настоящее, так и на будущее положение наблюдаемого человека; он видит и то, и другое, так сказать, с одинакового расстояния и получает сходные между собой ощущения»¹.

Суд «воображаемого беспристрастного и просвещенного наблюдателя» становится судом высшей инстанции по сравнению с мнением реального ближнего. Это суд, «отыскиваемый каждым человеком в глубине своего сердца», «суд своей совести»². Наша совесть — это внутренний голос, который постоянно симпатизирует такому воображаемому беспристрастному наблюдателю нашего поведения, заменяет его внутри нас, становится его голосом и тем самым судит в душе нашей о добре и зле. «Совесть» не обозначает никакой нравственной способности, она предполагает существование такой способности и «выражает внутреннее ощущение, вызываемое согласием или несогласием поступка с правилами, открываемыми этой способностью»³.

Человек, поступающий правильно, «не позволяет себе ни движения, ни слова, которое не вызвало бы сочувствия в беспристрастном постороннем наблюдателе»⁴. Допустимые границы эмоций определяются тем, чтобы их «мог разделить беспристрастный посторонний наблюдатель»⁵. Чувства же, выказываемые всяким беспристрастным наблюдателем, суть чувства сознательные и потому неизменные и не находятся в зависимости от успеха или неудачи тех поступков, мотивы и причины которых оцениваются. «Если мы разберем различные побудительные причины нашей слабости или нашего самообладания в продолжение все нашей жизни, то мы непременно заметим, что это самообладание не может быть результатом победы ухищренных доводов рассудка, а является следствием одного из общих законов природы, по которому в нас развиваются все добродетели и по которому мы сочувствуем постороннему — присутствующему или воображаемому — свидетелю нашего поведения»⁶. «Правильный» человек ни на минуту не забывает о суде над ним беспристрастного наблюдателя, он привык смотреть на все «глазами этого внутреннего свидетеля», он фактически отождествляет себя с этим беспристрастным судьей, надзирает над самим собой. Это — «способность отождествлять себя с идеальным существом, находящимся внутри»⁷.

Мудрый человек может считать точку зрения беспристрастного наблюдателя взглядом бога, однако такое отождествление вовсе не является теоретически обязательным. Важно, что, подобно философу-стоику, «он не смотрит на себя как на нечто целое, отдельное и независимое от прочих частей мира, заслуживающее особенной и исключительной заботливости»,

¹ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 213.

² Там же. С. 137.

³ Там же. С. 315.

⁴ Там же. С. 234.

⁵ Там же. С. 236.

⁶ Там же. С. 148.

⁷ Там же. С. 151, 190.

он «считает себя за атом, за ничтожную пылинку беспредельного мира, которая входит и должна входить в различные сочетания для всеобщего благоденствия»¹.

Смит замечает однако, что такой «модельный» наблюдатель не является идеалом, образцом, поскольку, кроме него, мы естественным образом строим два других различных образца: «представление полного и всестороннего совершенства» и «та степень совершенства, которая обыкновенно достигается в жизни». Эти образцы постоянно совершенствуются, что и «составляет результат медленной, но непрерывной работы совести»², опирающейся на наблюдения над собственным характером и характерами других людей.

Таким образом, Смит представляет человека как активное, самоанализирующее существо, которое не может быть полностью объективным в оценке своих действий, которое находится в среде себе подобных и учитывает их присутствие, создавая анализом и обобщением повседневного жизненного опыта модельного наблюдателя.

Рассмотрев в Седьмой части своей книги различные системы нравственной философии, как древние, так и современные ему, Смит сделал вывод, что ни одна из них «не представляет и не пытается представить точного и неизменного закона, на основании которого мы судим о приличии или неприличии чувства, побуждающего нас к поступку: этот *точный закон может заключаться только в симпатическом чувстве беспристрастного и просвещенного наблюдателя*»³ (курсив мой. — М.М.).

Человек и общество

Как же возникает, как строится подобное, как говорят физики, «тело отсчета»?

Природа, утверждает Смит, создала человека для общественной жизни. «Человек может существовать только в обществе; природа, предназначившая его к такому положению, одарила его всем необходимым для этого»⁴. Устройство любого живого существа «соответствует двум великим целям природы: сохранению индивидуальности и распространению вида»⁵. Одно из фундаментальных свойств такого устройства у человека — «та общая симпатия, которую мы чувствуем ко всем нашим ближним как ближним»⁶. Теоретически возможно общество, в котором симпатия минимальна и которое поддерживается лишь корыстным обменом взаимными услугами, однако такое общество не может существовать долго и распадается. Хотя симпатия и составляет естественное свойство человека, все же его слишком мало в любом обществе, и не оно составляет главную основу общественного

¹ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 269.

² Там же. С. 242-243.

³ Там же. С. 284.

⁴ Там же. С. 101.

⁵ Там же. С. 102, 93.

⁶ Там же. С. 105.

устройства. Существование общества невозможно, если не будут соблюдаться хотя бы до известной степени законы справедливости. «Самые священные законы справедливости <...> суть <...> законы, охраняющие жизнь и личность человека; за ними следуют законы, охраняющие собственность и имущество; наконец, последнее место занимают законы, имеющие своим предметом охранение личных прав и обязательств, заключенных между гражданами»¹.

Наблюдения над людьми показывают, считает Смит, что наша озабоченность счастьем или несчастьем других вовсе не вытекает из нашей заботы о благосостоянии всего общества: «нас интересует единичный предмет вовсе не вследствие того, что нам интересно множество предметов того же рода. Наоборот, нас интересует весь класс таких предметов именно вследствие нашего внимания к каждому отдельному предмету этого класса»². Мы испытываем симпатию к каждому ближнему.

Итак, чтобы судить о причинах наших чувств и поступков, нам надо взглянуть на них глазами постороннего человека. Значит, выросший на необитаемом острове человек не имел бы возможности вынести суждение о своих чувствах и поступках, «он, так сказать, был бы лишен зеркала, которое отражало бы их. Но поместите такого человека в общество — и к нему вернется это зеркало: он найдет его, сопоставляя собственный образ и образ людей, с которыми он будет жить вместе»³. Замечу, что не сам человек есть зеркало, отражающее мир вокруг, но воображаемое «зеркало» создается человеком из повседневных наблюдений за реакцией окружающих для самооценки.

Более того, удовольствия и страдания человека станут источником новых удовольствий и страданий — ощущений, вызванных реакцией окружающих его в обществе людей, присутствием подобных нам существ как естественных судей наших чувств. «Природа, создавая человека для общественной жизни, одарила его желанием нравиться ближним и опасением оскорбить их. <...> Но этой потребности в желании одобрения и в опасении порицания было еще недостаточно, чтобы сделать человека годным для общественной жизни. Поэтому природа не ограничилась тем, что одарила его желанием одобрения, — она внушила ему еще и желание быть достойным одобрения. Первое могло бы побудить человека казаться годным к общественной жизни; второе было необходимо, чтобы действительно побудить его к приобретению свойств, требуемых подобной жизнью»⁴. В таком случае высшая цель поведения человека действительно мудрого состоит в том, чтобы оно состояло из поступков, заслуживающих одобрения как такового, т.е. одобрения «с точки зрения беспристрастного наблюдателя».

Голос совести напоминает нам, что мы лишь одно лицо среди множества других, что мы, быть может, ни в каком отношении не лучше другого.

¹ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 99.

² Там же. С. 105.

³ Там же. С. 123.

⁴ Там же. С. 128.

«Только в глазах совести, этого беспристрастного наблюдателя, обнаруживается все наше личное ничтожество и действительное значение окружающих нас предметов, а также исправляются естественные заблуждения, вытекающие из нашего пристрастия к самим себе»¹. Человек мудрый смотрит «на себя так, как смотрит на него беспристрастный посторонний наблюдатель, то есть как на единичную личность среди множества людей»².

Так создается и работает «эпистемологический инструмент» «беспристрастного наблюдателя».

Человек «просвещенный»

Желание обладать влиянием на ближних, их доверием и вниманием, а также заслужить сопровождающее их уважение кажется Смиту нашей сильнейшей естественной страстью. Быть может, на ней «основана и способность к речи — отличительная способность человеческой природы. Никакое другое животное не обладает этой способностью и не имеет желания управлять суждениями и поведением себе подобных»³.

Только свободный обмен чувствами и мыслями может привести к соответствию, гармонии между чувствами и мнениями людей, в общении которых, в таком случае, проявляется «та чарующая симпатия, которая обыкновенно порождается привычкой жить вместе»⁴. Поэтому «мыслитель чувствует себя на месте только в беседе с другим мыслителем, а член какого-нибудь клуба — среди людей, одинаково с ним настроенных»⁵. Доверие и уважение друзей более всего содействуют рассеянию сомнения, присущего до некоторой степени каждому человеку, в его способности получать внимание и одобрение других людей. Общество и беседа — лучшее средство для сохранения или возвращения «ровного и просветленного состояния, столь необходимого, чтобы быть веселым и довольным собою»⁶. Еще более светлое, веселое, но в то же время более осмотрительное расположение духа вызывает в нас женское общество: «ничто так не роняет в наших глазах человека, как его равнодушие к женщинам»⁷.

Чувство симпатии к ближнему, заложенное в нас природой, способно развиваться. Для дикаря мужество и твердость характера более необходимы, чем человеколюбие. Он воспитывается как спартаец, учится переносить лишения, опасности и жестокости, учится терпеть страдания и тяжелый труд, ничем не выказывая чувств, вызываемых такими страданиями. «У грубых и варварских народов <...> добродетели, основанные на господстве над своими страстями, пользуются большим уважением, нежели доб-

¹ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 142.

² Там же. С. 225.

³ Там же. С. 324.

⁴ Там же. С. 219.

⁵ Там же. С. 54.

⁶ Там же. С. 44.

⁷ Там же. С. 48.

родетели, зависящие от человеколюбия»¹. Для цивилизованного же человека «човеколюбие есть самая необходимая добродетель»², он способен на гораздо более сильное сочувствие ближним. «Просвещенные люди говорят между собою с прямодушием и откровенностью, как это принято обыкновенно у друзей»³. Привыкшие отдаваться естественным влечениям цивилизованные народы стали более открытыми, более прямодушными и искренними. «Страсти их более бурны и шумливы, но реже бывают смертельны; внешние их проявления имеют, по-видимому, главной целью *возбудить сочувствие и одобрение посторонних людей* и показаться им основательными»⁴ (курсив мой. — М.М.). Благоразумный, просвещенный человек обычно не расположен к широкому кругу общения, он редко участвует в шумных празднествах и собраниях и обычно не блистает на них. «Его дружба состоит в постоянной и неизменной привязанности к небольшому числу испытанных и избранных людей, в привязанности, основанной <...> на благоразумном уважении скромных добродетелей. <...> Если беседа его не всегда бывает занимательна и душевна, то она всегда умна и искренна»⁵.

«Наблюдатель» в других работах Смита

Использует ли Смит понятие «беспристрастный наблюдатель» в других своих трудах?

Взгляд Смита на объяснение существования правил морали противоположен уверенности в том, что они являются врожденными. По Смицу, мы создаем и развиваем их, чтобы хоть в какой-то степени избавиться от самообмана в оценке наших действий. Чтобы определить, насколько хорошо или плохо совершенное или задуманное нами действие, мы встаем на место воображаемого нами «беспристрастного наблюдателя» и спрашиваем себя, как бы он оценил это действие. Этот мысленный эксперимент позволяет нам преодолеть искажения самооценки, привносимые нашими страстями. Мы сравниваем наши оценки с оценками такого наблюдателя, которые мы получаем на основании собственных наблюдений над тем, что другие считают правильным или неправильным. Обобщая эти мнения, мы и формулируем общие правила поведения, которые и «имеет в виду» «беспристрастный наблюдатель» при воображаемой его оценке наших поступков. Так Смит утверждает, в противоположность Канту, что мы не судим о том, что хорошо и плохо, согласно существующим в нас правилам морали, но, наоборот, мы создаем наши правила морали исходя из того, что мы считаем хорошим или плохим. Более того, правила эти, выводимые нами из повседневной жизни прошлого и настоящего, видимо, заложены в нас природой для устройства общественной жизни и, как показывают рассуждения муд-

¹ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 204.

² Там же. С. 208.

³ Там же. С. 206.

⁴ Там же. С. 207.

⁵ Там же. С. 212.

рецов, являются законами, установленными Богом. Ведь главное, что требует, по Смиуту, религия, — это выполнение моральных обязательств¹.

Смит использует понятие «беспристрастный наблюдатель» в своих *Лекциях по юриспруденции*², например, в разделе о правах собственности. Мы можем считать, пишет Смит, что нам нанесен вред, только в том случае, если и «беспристрастный наблюдатель» заключил бы, что ему нанесен вред. Мы должны защищать свою собственность от посягательства в том случае, когда и «беспристрастный наблюдатель» заключил бы, что это его собственность и на нее незаконно посягают³.

Замечу также, что в самом знаменитом труде Смита *Богатство народов* «наблюдатель» встречается только дважды. В первом случае «наблюдатель» [spectator] вообще пропадает в стандартном русском переводе. В главе о разделении труда (Книга 1, Глава 1) Смит отмечает, что в небольших мануфактурах рабочие «часто могут быть соединены в одной мастерской и находиться все сразу на виду»⁴ (по-английски — «placed at once under the view of the spectator», т.е. буквально «помещены сразу под взором наблюдателя»). Во втором случае, уже в самом конце сочинения (Книга 5, Глава 3), Смит рассуждает, что фракционный, партийный дух в больших странах менее развит на периферии, чем в столице, поскольку провинции, отдаленные от центра политических амбиций, «становятся более равнодушными и беспристрастными наблюдателями» [more indifferent and impartial spectators] на сцене партийной борьбы.

В *Богатстве народов*, этом описании человечества «в его обычной деловой жизни»⁵, позиция Смита не сводится к предположению, что люди действуют лишь исходя из своих собственных эгоистических интересов. Смит добавляет историческое измерение, он рассматривает четыре стадии развития общества и устанавливает связь между типами экономики и социальными структурами. Рассуждая как экономист, Смит интересуется имеющими историю институциональными структурами, пытается выявить связь между экономическим развитием и формами правления. Исторический процесс является результатом индивидуальной активности людей, которые не осознают вполне последствия своих действий, а результатом является новая экономическая и политическая среда, в которой стремления человека получают новые глубоко значимые формы выражения. Смит настаивает на моральном измерении этого процесса, предполагая, что людям должно быть позволено пожинать плоды своих усилий, особенно в современном обществе, где разрушены старые феодальные и аграрные зависи-

¹ См.: Broadie A. *Introductions // The Scottish Enlightenment: An Anthology*. Edinburgh, 1997. P. 285-287.

² *Lectures on Jurisprudence* никогда не издавались в русском переводе, хотя возможно, что идеи и материалы этих лекций Смита использовались его русскими учениками С.Е. Десницким и И.А. Третьяковым. См. об этом: Artemieva T. V. *Adam Smith in Russian Translation*. P. 152-153.

³ *Smith A. Lectures on Jurisprudence / Ed. by R.L. Meek, D.D. Raphael and P.G. Stein*. Oxford, 1978. P. 16-18.

⁴ *Smith A.* Исследование о природе и причинах богатства народа (Отдельные главы) // *Петту В., Смит А., Рикардо Д., Кейнс Дж., Фридмен М.* Классика экономической мысли: Сочинения. М., 2000. С. 79.

⁵ *Marshall A. Principles of Economics*. L., 1956. P. 12.

мости. Смит видит опасность такого положения дел и настаивал на том, что для стабильного развития общества необходимо, чтобы, преследуя собственные интересы, каждый уважал интересы и нужды других. Все наши действия, включая экономические, находятся под пристальным вниманием как других, так и нашим собственным и подчиняются, следовательно правилам социального поведения и моральной оценки. Эту комплексную социальную психологию себялюбия и моральных оценок Смит и разбирает подробно в *Теории нравственных чувств*.

Главные приложения социально-психологических положений Смита можно найти именно в его обращении с экономическими проблемами, в том, как, по его мнению, этика связана с политэкономией. Обращаясь к явлениям экономическим, Смит концентрирует свое внимание на мотивах «Я», на том, что эгоистическая погоня за богатством имеет социальные последствия. Он связывает эту погоню с желанием человека улучшить условия своего существования: «Большинство людей предполагает и желает улучшить свое положение посредством увеличения своего имущества»¹. В экономике, промышленности, науке каждый действует, исходя из своих собственных интересов, тем не менее, всеобщая оценка таких действий может быть весьма положительна. Однако любой человек в погоне за своими целями учитывает интересы и мнения других людей — и, главным образом, потому что, по Смицу, главный импульс к улучшению нашей жизни мы черпаем из природного желания заслужить внимание и одобрение окружающих. Таким образом, Смит подвергает анализу одно из основных понятий шотландского Просвещения — понятия «улучшения» [improvement]. Он указывает, на чем основано стремление к улучшению и разбирает далее различные его варианты. По наблюдениям Смита «удачное сочетание предметов для нашего удобства или удовольствия»² часто важнее, чем само удобство или удовольствие, от которых зависит их ценность. Порядок и удобство, составляющее для нас цель этого порядка, средства и механизмы, доставляющие или могущие доставить нам пользу или удовольствие, оказываются для нас чаще важнее и интереснее, чем те цели, для которых порядок и средства создаются. Люди завидуют богатым, поскольку считают, что те обладают множеством средств и предметов, могущих доставлять им удовольствие, то есть обладают большими средствами быть счастливыми. Власть и могущество оцениваются как «огромные и сложные машины, предназначенные доставить несколько пустых удобств»³. Смит называет такое чувство «любовью к системности». «Улучшение в управлении, успехи в торговле и промышленности представляют цели важные и благородные: мы любим заниматься ими, мы принимаем их близко к сердцу, они составляют часть всей правительственной системы и заставляют двигаться колеса политической машины с большей легкостью и согласием. Нам доставляет удовольствие усовершенствование такой огромной и такой прекрасной сис-

¹ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народа. С. 372.

² Смит А. Теория нравственных чувств. С. 181.

³ Там же. С. 183.

темы, и мы стараемся устранить все препятствия, которые могут нарушить ее порядок и ее действие». «Любовь к системности», при всей своей полезности, может быть чрезвычайно опасна, поскольку желание усовершенствовать систему часто совершенно подменяет собой проблемы тех, «кому придется испытать на себе ее выгоды или неудобства. Вот почему нередко можно встретить людей, весьма озабоченных общественным благом, которые в прочих отношениях почти утратили чувство человеколюбия, и, напротив, самых человеколюбивых людей, которые лишены всякого чутья относительно общественного блага»¹. Ярчайшим примером «любителя системности» для Смита является «законодатель Московии» Петр I.

В одно и то же время человек проявляет свои эгоистические и альтруистические склонности. Общие правила морали, понимаемые каждым человеком из опыта поведения и общения, могут служить для него ориентирами. Чем более каждый человек учитывает эти правила в моменты принятия своих решений, тем более процветающим и счастливым становится общество, в котором он живет. Самый эффективный способ улучшить мораль общества — избегать ненужного вмешательства в благоразумное поведение среднего человека². Смит добавляет «экономическому человеку» моральное измерение и обращается к проблеме индивидуального выбора как к проблеме социальных ограничений экономических решений. Здесь и кроется основная внутренняя опасность современного Смиту общества: экономическое развитие и рост материального благосостояния могут войти в противоречие с моралью и другими формами человеческой самооценки. Еще более усложняет ситуацию присутствие конкуренции и коллективных интересов различных социальных групп.

В *Лекциях по риторике и литературе* предметом рассмотрения Смита было то, что и как язык позволяет нам увидеть «сквозь себя», поскольку для Смита важнее именно эта «прозрачность», а не те факты и чувства, которые язык переносит. Слова — не только удобное средство, они такие же члены сообщества [community] или некоторой его специфической части, как и граждане³. Язык относится не только к абстрактной мысли, он несет отпечаток природы говорящего⁴. Сила и красота языка проявляется во всем объеме в том и только в том случае, когда чувство говорящего выражено в точной, ясной, простой и разумной манере, когда ясно продемонстрирована симпатия говорящего к слушателю, из-за которой и появляется стремление это чувство передать⁵. Стиль передает особое качество духа автора. В центре эстетики Смита — соответствие, отношение, средство.

¹ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 185-186.

² Dwyer J. The civic world of Adam Smith // Adam Smith Reviewed / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992. P. 199.

³ См.: Smith A. Lectures on Rhetoric and Belles Lettres / Ed. by J.C. Bryce. Oxford, 1983. I, 5-6.

⁴ Bryce J.C. Lectures on rhetoric and belles lettres // Adam Smith Reviewed / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992. P. 6, 9-10.

⁵ См.: Smith A. Lectures on Rhetoric and Belles Lettres. I, 56, 73, 79.

Подобно тому, как мы действуем под взглядом внутреннего «беспристрастного наблюдателя», мы создаем воображаемую свою проекцию в другом, чьи стандарты и отклики мы реконструируем с помощью симпатии, или способности чувствовать как он, поэтому язык может передавать наши мысли и аффекты, поскольку мы способны предсказать его влияние на слушателя.

Лекции по риторике и *Теория нравственных чувств* составляют, таким образом, две части одной системы: симпатия становится инструментом риторики, речь и личность находятся в органическом единстве.

Смит гораздо чаще говорит об обмене чувствами и настроениями, чем идеями и фактами. Его интересуют виды эффективной коммуникации, способы передачи смыслов при помощи произведений искусства. Отсюда частое использования понятий «вразумительности», «ясности», «понимания». Единые правила действуют и в критике, и в морали, и основываются они на правилах здравого смысла¹. До самого конца жизни Смит лелеял идею написать *opus magnum*, из двух частей, первая была бы посвящена юриспруденции, вторая — философической истории различных отраслей литературы, философии, поэзии и красноречия; он даже успел собрать и относительно упорядочить большое количество материалов для этого труда². Для Смита и в морали, и в искусстве особая, критическая роль принадлежит наблюдателю, который должен правильно определить первоначальный контекст и намерение говорящего и сопоставить его со своим собственным контекстом. В любом сообществе надо приобретать и развивать способность к эффективной и разумной коммуникации, так же как и способность быть ответственным гражданином³.

* * *

Смит жил и писал в климате «собственнического индивидуализма» с упором на права собственности, где должен был быть возможен свободный, рациональный и экономический выбор; в этом климате священникам еще остается образовательная роль, но защитником повседневной нравственности стал юрист, вооруженный общим правом; юристы заменили иезуитов в качестве экспертов. Одной из центральных характеристик этого климата является акцент на автономии индивидуального морального сознания. По самой своей природе человек имеет в себе «чувство права». В отличие от Канта, для которого индивидуальная совесть выражает себя через суждения индивидуального разума, для Смита совесть выражает себя в чувстве. При этом закон видится как нечто внешнее по отношению к индивидуальному «Я», поэтому, с одной стороны, требуется все время держать в гармонии право и совесть, а с другой — можно считать правильным наличие экспер-

¹ См.: Bryce J.C. Lectures on rhetoric and belles lettres. P. 11.

² См.: Smith A. Correspondence / Ed. by E.C. Mossner and I.S. Ross. Oxford, 1977. Letter 248.

³ Jones P. The aesthetics of Adam Smith // Adam Smith Reviewed / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992. P. 70, 77.

тов, оценивающих конкретное применение законов. Раз законы определяют лишь внешние рамки, они не нарушают индивидуальную автономию субъекта¹.

Смит рассматривал все свои лекции и опубликованные труды как части единого целого. В работах по этике, праву, риторике и экономике он с различных сторон рассматривал один предмет — деятельность человека в обществе.

Смит видел реальную проблему — противоречие между этикой и экономикой. Выгоды рынка и его движущей силы — разумного эгоистического интереса приводят к риску морального вреда и иллюзии ценности роскоши. Главную причину порчи морали Смит видел в поклонении богатству и власти². Однако классическая традиция прочтения *Богатства народов* стала развивать теоретическую элегантность и точность его идей, теряя его реализм и понимание роли субъективного в науке. Экономике стали мыслить отдельно от этики и истории, чем затемнили истинные цели Смита. Аналитическая сила экономической теории Смита затмила его философский и исторический методы, на которые он возлагал столько надежды³.

Итак, в основе описания Смитом взаимодействий людей в обществе лежит эмпирический подход. Он считает, что все вводимые им сущности и силы эмпирически наблюдаемы и есть обобщения полученного в повседневной жизни опыта. По Смицу, существует некая «человеческая природа», то есть совокупность природных свойств человека, из которых его особенно интересуют те, которые определяют характер общественной жизни. К таким природным качествам Смит относит симпатию людей друг к другу и желание человека привлечь внимание и одобрение других людей. Эти естественные силы осуществляют свое действие посредством некоего механизма, «эпистемологического конструкта», выявляемого Смитом. Симпатия «работает», поскольку человек проецирует себя в другого, уподобляя его чувства и мотивы своим. Свое же поведение и мотивы человек оценивает, сверяясь с обобщенной проекцией других в себя, т.е. с «беспристрастным наблюдателем». Как видим, в такой структуре нет никаких абсолютов, все связи и оценки лишь относительны. Они не только могут меняться, но и обязательно меняются в зависимости от каждой конкретной ситуации.

Такая изменчивость имеет не только ситуационный, но и исторический характер. В большом масштабе времени общество проходит определенные состояния, стадии. При этом наиболее поздняя стадия — современное Смицу общество — отнюдь не является во всех смыслах наилучшим. При развитии торговли, промышленности, гражданских свобод, при почти всеобщем стремлении к улучшению условий жизни и росту богатства такое общество подстерегает опасность падения нравов и общего ухудшения морального состояния.

¹ См.: *Downie R.S. Ethics and casuistry in Adam Smith // Adam Smith Reviewed / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992. P. 129-133.*

² *Смит А. Теория нравственных чувств. С. 78.*

³ *Skinner A.S. Adam Smith and his Scottish predecessors // Adam Smith Reviewed. P. 240-241.*

Очевидно, что Смит обсуждает все главные социально-философские темы шотландского Просвещения¹. Он объясняет, почему «Я» не может существовать без «других», каковы причины стремления к «улучшению» [improvement] и в чем его опасности, почему важно «клубное» общение с себе подобными и как его необходимость обосновать теоретически.

Богатство народов часто рассматривается как классическая работа по философии экономического либерализма. Однако взгляды Смита не сводились к простым допущениям, что экономика не нуждается ни в чем, кроме индивидуальностей с неограниченным преследованием собственных интересов, и что государство в общем случае препятствует процветанию. Творение Смита, конечно, критически относится к государственному вмешательству в экономику, однако написано оно про *иную* экономику и *иное* государство — меркантилистское и весьма недемократическое. На самом деле, Смит был против описания любого государства, частных интересов и общественных интересов как вечных и постоянных противников. Например, «свободное», т.е. демократическое государство в общем случае не является препятствием для экономического развития. Важно, что различие политического и экономического подразумевает разделение и культурных ценностей. Экономическая свобода теперь отличается от политической свободы, экономическое равенство — от политического равенства, экономическая справедливость — от политической. Значит, в принципе, одно можно иметь без другого.

Принцип *laissez-faire* предполагает, что «невидимая рука» производит не просто порядок, но порядок благотворный. Преследование частного интереса поднимается выше простого эгоизма до акта, в результате которого выгоду получают все: это загадочная иллюзия, в согласии с которой индивидуумы верят, что то, что лучше всего для них, в то же время лучше всего и для других людей, и для общества. Свобода индивидуумов тогда интерпретируется как невмешательство в их жизнь сторонних сил, а преследование частного интереса происходит в среде рынка. «Невидимая рука» требует и хороших институций, и хороших норм, чтобы индивидуумы могли следовать своим интересам по хорошо определенным правилам игры. Смит, видимо, верил, что люди обычно стараются не использовать грубые насильственные методы для достижения своих целей, но хотят жить в обществе без подавления и лишений, хотят быть благопристойными. В этом и лежат основания системы экономической свободы. Для Смита упорядоченное общество и экономика, организованная с соблюдением интересов всех ее участников, требуют определенных нравственных чувств и просвещенного поведения, которые неотделимы от экономических задач. Экономические отношения, как и нравственные, «пропитаны» чувствами [sentiments]. Необходимым элементом нравственной жизни является понимание чувств других людей, способность к симпатии. Нравственная жизнь столь же рефлекс-

¹ См.: Микешин М.И. Социальная философия Давида Юма // Вопросы философии, 2003, № 8. С. 132-143.

сивна, как и экономическая: обдумывать экономические решения означает думать о том, как думают другие.

* * *

Одним из главных вопросов, которым задался А. Смит в *Теории нравственных чувств*, является вопрос: как и посредством чего получается, что разум [mind] выбирает ту или иную линию поведения. Ответ включает сложную серию предположений о свойствах и склонностях человека, важнейшим из которых является «чувство партнерства» [fellow-feeling]. Смит акцентирует также важность общих правил поведения, в связи с которыми возникает справедливость [justice] — одна из главных опор общества. Содержание таких общих правил необходимо соотносить с опытом, а любая система положительного права может рассматриваться как более или менее несовершенная попытка приближения к системе естественной юриспруденции. Такие системы положительного права, хотя они и обладают величайшим авторитетом как фиксации человеческих чувств [sentiments] различных эпох и народов, не могут рассматриваться как точные системы правил естественной справедливости [natural justice]. В этой же книге Смит предположил, что социальный порядок в гражданском обществе был бы невозможен без некоторой системы управления или администрирования. Только в *Лекциях по юриспруденции* он попытался объяснить происхождение управления в обществе и изменение его характера со временем, предлагая гипотезу четырех социально-экономических стадий — Эпохи Охотников, Эпохи Пастухов, Сельскохозяйственной Эпохи и Коммерческой Эпохи [the Age of Hunters, the Age of Shepherds, the Age of Agriculture, the Age of Commerce]¹. Первая стадия — самая низшая, ее можно обнаружить у племен Северной Америки. Сообщества [communities] здесь небольших размеров и с большой степенью личной свободы (поскольку отсутствует какая-либо форма экономической зависимости). Вторая стадия характеризуется более крупными сообществами, определенной формой собственности и первым регулярным управлением [regular government]. В третьей стадии, как и во второй, основой власти является собственность. Четвертая же наиболее сильно отличается от всех предыдущих по уровню экономической активности. Идею четырех стадий Смит обсуждает и в *Богатстве народов*. Он утверждает, что развитие торговли и мануфактур постепенно приводит к порядку в обществе и к хорошему управлению, а с ними и к индивидуальной свободе. Власть в таком обществе распределена более равномерно или, говоря словами Джона Миллара, «власть, обычный спутник богатства, будет в определенной степени распределена на всех членов сообщества [community]»². Смит понимал, что последовательность стадий совсем не всегда разворачивается в заданном порядке. Очень важны, например, при-

¹ Smith A. Lectures on Jurisprudence. P. 14.

² Millar J. The Origin of the Distinction of Ranks // Lehmann W.C. John Millar of Glasgow 1735-1801: His Life and Thought and his Contributions to Sociological Analysis. Cambridge, 1960. P. 292.

родные характеристики данной страны — плодородность почвы, возможность хороших коммуникаций и т.д. Теоретический результат получается примерно таким: при выполнении необходимых условий можно ожидать некоторые последовательные стадии развития. Эта схема предполагает, что в некотором смысле развитие производительных сил связано с качественными социальными изменениями. С другой стороны, четырехчастная схема не содержит объяснения перехода между стадиями и не раскрывает адекватно происходящее в конкретных исторических обстоятельствах. Смит прекрасно понимал эту проблему, поэтому особенно важно, что его схема четырех стадий на самом деле является частью исторического нарратива о происхождении и природе существующих ныне в Европе установлений и учреждений. Отсюда ясно, что его теория истории гораздо более сложна, чем отдельно взятая схема стадий¹.

В Книге III *Богатства народов* Смит отмечает, что при переходе к четвертой, коммерческой стадии большую роль играли города, которые развивались в общности [commonality] или корпорации. В них постепенно устанавливались порядок и хорошее управление, а также свобода и безопасность личности. Главным стимулом экономического роста городов была международная торговля. При этом важнейшим моментом, считает Смит, было то, что «революция величайшей важности, направленная к общему счастью», была произведена двумя различными социальными группами, которые ни в малейшей степени не намеревались служить обществу. Крупные собственники руководствовались лишь собственным тщеславием, а купцы и ремесленники преследовали лишь свой корыстный интерес, зарабатывая копейку где и как только было возможно. Смит подчеркивает важность учета в широком смысле экономических сил для понимания исторических событий и роли закона и юридических институтов в социальном хозяйстве.

Англия была для Смита неким особым случаем, поскольку только она избежала абсолютизма — благодаря ее естественным экономическим преимуществам и другим, неэкономическим, факторам. Пример этот показывает как важность экономических факторов, так и роль политики, отдельных личностей, природы, чистого случая — всего, что облегчает описание характеристик четвертой экономической стадии, но делает невозможным предсказание социального устройства и политической структуры государства. «Если мы будем рассуждать на основании фактов и опыта, то обнаружим, что торговля и промышленность лучше всего процветают при республиканской форме правления или при наиболее близких к ней. <...> возможно одной из главных причин этого является тот факт, что в этих формах ведение юридических дел наиболее единообразно, и, следовательно, фактически имелось больше свободы: я говорю «фактически», потому что <...> свобода совместима и с монархией, и с демократией; я не утверждаю,

¹ Skinner A. A Scottish Contribution to Marxist Sociology? P. 93.

что пользование свободой одинаково доступно при той и другой»¹. В Англии исторически сложилась особая «система свободы», из чего можно сделать вывод, что существует предпочтительная форма правления, которая может максимизировать возможности экономического роста. Сама природа коммерческого общества, его сложность нуждаются в «мудром государстве», которое имеет постоянную армию, в котором судебная власть отделена совершенно от исполнительной, которое, например, устанавливает некоторые стандарты для высших и низших классов общества, чтобы облегчить социальные последствия разделения труда. Смит понимает, что законодательство и его органы могут принимать в конкретных случаях множество различных форм, что они открыты амбициям и конкуренции, чувствительны к общественному мнению и, как показывает британская модель, подвержены сильному давлению меркантильных интересов. Все эти факторы влияют на сущность законодательства и, следовательно, на направления дальнейшего развития общества.

Модель Смита предполагает, что рациональное, экономически целесообразное и свободное формирование общественных институций возможно только как результат ряда сознательных решений, а гармонизация экономики и политики в коммерческом обществе, по Смицу, есть задача законодателя.

Таким образом, схема четырех стадий дает историческому нарративу некий категориальный аппарат, а нарратив позволяет дать некоторое объяснение процессу перехода от одной стадии к другой. Историческое изменение в трудах Смита нельзя корректно интерпретировать как всего лишь отклонения и иллюстрации к его главным аналитическим темам².

Н. Маккормик резюмирует следующим образом: «Общая позиция Смита кажется мне самосогласованной. Чем больше мы знаем и понимаем свои обстоятельства, тем больше мы можем принять по-настоящему рациональных решений, направляемых хорошо обоснованной интерпретацией индивидуальных или коллективных интересов. Следовательно, мы должны стремиться понимать наши обстоятельства как можно лучше и принимать такие решения, которые в сильной степени зависят от нашего необходимо несовершенного, но всегда поддающегося улучшению понимания этих обстоятельств. То, что Смит не выдвинул никаких предсказаний о том, что будет после коммерческого общества, является скорее силой, чем слабостью его подхода, поскольку наша способность предвидеть случайные результаты того, что мы делаем сейчас по соображениям, которые кажутся нашему ограниченному пониманию хорошими, на практике и в принципе несовершенна»³.

¹ *Steuart J. An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* / Ed. A.S. Skinner. Edinburgh; Chicago, 1966. Vol. 2. P. 211.

² *Skinner A. A Scottish Contribution to Marxist Sociology?* P. 99, 106, 110.

³ Цит. по: *Ibid.* P. 111.

СУБЪЕКТ В ФИЛОСОФИИ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА

Подлинно центральную систематическую функцию получило понятие здравого смысла в философии *шотландской школы*, которая полемически направлена против метафизики, а также против ее разбавленного скептицизмом варианта и строит свою новую схему на основе изначального и естественного суждения о здравом смысле. Признанный глава этой школы Томас Рид направил свои основные усилия на борьбу с последовательным скептицизмом Юма.

Рид, как и многие его современники, был «шокирован крайностями скептицизма Юма, вынуждающего признать самого «себя голым и лишенным всех качеств, больше того, лишенным даже своей самости»¹. Уже в *Посвящении* трактата *Исследования человеческого ума на принципах здравого смысла* Рид ясно и четко обозначает свою позицию. Ужасная скептическая философия Юма, построения которой кажутся непроверяемыми, заставляет его искать ошибку в другом — в основаниях этой философии, в тех принципах, на которых она основана. Почему система Юма так отвратительна Риду? Потому что «абсолютный скептицизм одинаково разрушает веру Христианина, науку философа и благоразумие человека здравого разума»². Вера же, по Риду, — это то, на чем держатся все социальные и индивидуальные связи и эмоции. Веру Рид трактует широко, не сводя ее только к вере религиозной. Он включает в это понятие и уверенность человека в том, что подсказывает ему жизненный опыт, и доверие другому человеку. Рид считает, что фундаментальная ошибка Юма, как и многих других, кроется в опоре на «очень древнюю гипотезу» — теорию идей, утверждающую, что «ничто не воспринимаемо, за исключением того, что есть в уме, который воспринимает это»³. Поскольку, как убедительно доказал Юм, принятие такой гипотезы неизбежно приводит к ниспровержению всякой философии, всякой религии и добродетели, а также здравого смысла, Рид решил исследовать человеческое восприятие и операции человеческого ума заново. В качестве объекта анализа для Рида выступает, конечно, его собственный ум, который он «наблюдает» над которым он и проводит мысленные эксперименты. Итак, главная тема исследования Рида — структура человеческого разума как ее создал Бог.

Рид принимается «анатомировать разум», чтобы открыть его способности и принципы, поскольку, как очевидно уже всем во времена Рида, чтобы стоять на прочном фундаменте, науки должны быть построены на принципах человеческой природы. Ясно также, что существует лишь только один способ познания творений природы — наблюдение и эксперимент. Возведение отдельных фактов и наблюдений до уровня общих правил — эта про-

¹ Милотин Ю.Е. Философия здравого смысла Томаса Рида // Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / Пер. с англ. Ю.Е. Милотина. СПб., 2000. С. 32-33.

² Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / Пер. с англ. Ю.Е. Милотина. СПб., 2000. С. 89.

³ Там же. С. 90.

цедура познания, по Риду, не только «знакома каждому человеку в обычных житейских делах», но и «является единственным способом какого-либо реального открытия в философии, которое может быть сделано»¹. О *существовании* качеств говорит нам здравый смысл, но он не говорит нам об их природе. *Исследование* качеств — дело философии.

Итак, первый принцип, на котором покоится концепция Рида, состоит в том, что настоящая философия есть философия, основанная на правилах здравого смысла.

Если метод столь прост и так хорошо известен, почему же осуществление его в случае «анатомирования разума» очень трудно, даже практически невозможно? «Анатом разума» может исследовать с некоторой точностью только свой собственный разум, только в него он может заглянуть.

Это — второй принцип, используемый Ридом: человек способен исследовать непосредственно свой и только свой разум. Возможно смотреть внутрь себя и рассматривать свой разум.

Однако различие индивидуальных умов чрезвычайно велико, разнообразие духовного огромно, человеческая природа многообразна в своих индивидуальных проявлениях, поэтому очень трудно обнаружить «общие принципы вида». Откуда же такое разнообразие? Как искажаются те начала, «которые лежат скрытыми в первобытном состоянии», те «первоначальные восприятия и представления ума», которые мы получили из рук природы «в их простом и естественном виде»? Эти «простые и первоначальные принципы своего устройства, которыми не может быть дано никакого другого объяснения, как только воля нашего Создателя»², запутываются и перетасовываются нашими привычками, ассоциациями и абстракциями, то есть культурой. Привычка невнимания усилилась с тех пор, как люди стали размышлять. Деление на «естественное» как наиболее богатое, полноценное и насыщенное смыслом, хотя и простое и ясное, и «искусственное» как искаженное, а потому бедное, бесстрастное, дефектное, демонстрирует Рид на примере обыденного языка.

Это третий принцип Рида: первоначальные принципы устройства человека и его разума создаются Богом и искажаются затем культурой.

Следствием «культурной порчи» является и язык философов, который также «сшит» в широко распространенной системе, поэтому «едва ли можно сделать какое-либо нововведение в нашей философии относительно разума и его операций, не используя новые слова и фразы, или наделяя иным значением те, которые уже усвоены»³. Работа ума всегда отягощена инстинктами, привычками, ассоциациями и другими принципами, которыми наполнена культура и которые мы сами приобретаем за свою жизнь, будучи воспитанными «во всех предубеждениях образования, моды и философии». «Рефлексия — единственный инструмент, посредством которого мы можем различать возможности ума — приходит слишком поздно». Главный наш

¹ Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. С. 92.

² Там же. С. 97.

³ Там же. С. 95.

враг здесь — творческое воображение. «Именно гений, а не его нехватка фальсифицирует философию и наполняет ее ошибкой и ложной теорией»¹. Воображение, по Риду, презирает неблагодарный ежедневный труд «по подготовке места для фундамента, удаления мусора и переноса материалов». Гений строит свое прекрасное и полностью сфантазированное здание практически без всякого фундамента. Фантазия хороша для создания рыцарских романов, а не для философии. Фантазии в философии — это ложь.

Отсюда — **четвертый принцип Риды**: *наш разум и рефлексия испорчены культурой и разыгрывающейся на ее материале фантазией, требуется колоссальный кропотливый труд, чтоб очистить разум от всех культурных «наслоений» и получить «чистый» инструмент.*

Здравый смысл — это единственное, что спасает нас от абсолютного скептицизма. Ни Декарт, ни Мальбранш, ни Локк своим гением и искусством не смогли «дать простолюдинам основания для веры в те вещи, которым человечество верило без каких-либо оснований для этой веры», им «не удалось из всех сокровищ философии вытянуть хотя бы один аргумент, который был бы достаточным, чтобы убедить рассуждающего человека в существовании любой вещи вне его». А раз так, то Рид презирает философию и отказывается от ее руководства, оставаясь со Здравым Смыслом. Самоуверенная философия решила бесцеремонно выйти за свои границы и пересмотреть положения, «которые непреодолимо управляют верой и поведением всего человечества в обычных делах жизни. Однако «Здравый смысл не содержит в себе ничего философского и не нуждается в помощи философии», наоборот, философия имеет своими корнями принципы здравого смысла, поэтому, чтобы она действительно служила счастью человечества, нужно правильно очертить ее границы². Если философия и здравый смысл расходятся, то виновата в этом философия. Рид же решил всегда придерживаться «требований здравого смысла и не уклоняться от них без абсолютной необходимости».

Пятый принцип Риды: *философия имеет своими основаниями принципы здравого смысла и не должна выходить за свои границы, подвергая переинтерпретации эти свои основания.*

Чтобы освободиться от искажающих «наслоений», Рид начинает свои рассуждения с «простейшего» — с рассмотрения пяти внешних чувств. Рассматриваемое абстрактно, ощущение есть «простое и первоначальное действие чувств на разум, вместе с тем невыразимое и необъяснимое». Ощущение не может существовать, если оно не воспринимается, значит, воспринимающий с необходимостью должен верить, что ощущение реально существует. Ощущение может быть представлено разуму тремя различными путями: ощущение может непосредственно восприниматься (тогда оно сопровождается верой в его настоящее существование), его можно помнить (тогда оно сопровождается верой в его прошлое существование) и его можно

¹ Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. С. 96-97.

² Там же. С. 100-108.

предположить, представить, вообразить (здесь нет веры вообще). Такое проявление или отсутствие веры, по Риду, не может быть объяснено философией, можно лишь констатировать, что такова природа этих операций, поскольку они «простые, изначальные, а поэтому необъяснимые акты ума». Итак, делает вывод Рид: «Ощущение и память <...> есть простые, первоначальные и совершенно особые операции ума и обе они — первоначальные принципы веры. Воображение отлично от обоих и не является принципом веры <...> воображение рассматривает свой объект обнаженным и без какой-либо веры в его существование или несуществованием». Первично не элементарное, «голое» представление, но «представление, сопровождаемое верой и знанием». Элементарные же представления могут быть получены только разложением и анализом естественного и первичного суждения. «Природа не выставляет эти элементы отдельно <...> Она выставляет их смешанными и соединенными в конкретные тела, и только благодаря искусству и химическому анализу они могут быть отделены»¹. Вера же есть простой акт ума, который нельзя определить. Восприятие объекта включает в себя веру в его настоящее существование; эта вера не есть результат аргументации и рассуждения, она — непосредственное следствие человеческой конституции. Эта вера «отчеканена самой Природой». Эта вера дана нам Творцом прежде, чем «открылись глаза рассудка», она служит нам проводником там, где рассудок оставляет нас в потемках². Эта вера подтверждается для Рида постоянством законов природы. Бог так же не обманывает Рида, как и Декарта.

«Очевидность чувства, очевидность памяти и очевидность необходимых связей вещей» суть первые принципы, рожденные из здравого смысла. Попытка их доказательства кажется Риду столь же абсурдной, как и их отрицание. «Связь между нашими ощущениями и пониманием и верой во внешние экзистенции не может быть вызвана привычкой, опытом, образованием <...> эта связь есть следствие нашей конституции и должна рассматриваться как первичный принцип человеческой природы»³.

Наиболее очевидные заключения, выведенные рассудком из восприятия, составляют здоровое понимание, используемое в обыденной жизни. Оно так близко к восприятию, что порой их трудно разграничить. Наиболее отдаленные выводы, сделанные из восприятий посредством разума, называются наукой. Она так близка «к здоровому размышлению, что мы не можем отличить, где последнее заканчивается, а первая начинается». В этом древе познания восприятие — корень, здравый разум — ствол, а науки — ветви»⁴.

Шестой принцип Рида состоит в том, что «существуют определенные принципы <...> которым устройство нашей природы заставляет нас верить, и которые мы вынуждены принимать в повседневности жизни»

¹ Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. С. 114-115.

² Там же. С. 287, 289.

³ Там же. С. 153.

⁴ Там же. С. 293-294.

ни, не будучи способными дать им обоснование, — это те, которые мы называем принципами здравого смысла; а то, что очевидно противоречит им, мы называем абсурдом»¹.

Человечество имеет «сильную и непреодолимую веру в то, что мысль должна иметь предмет и быть актом некоторого мыслящего существа». Каждый человек верит также в то, что он сам есть нечто, отличное от его идей и впечатлений, что он продолжает оставаться тождественным себе независимо от изменений его идей и впечатлений. Ощущения обозначают чувствующее существо или разум, которому они принадлежат. Это существо имеет постоянное существование, остается неизменным, хотя его ощущения постоянно меняются. Мы не знаем, как первое понимание разума и вера в него внушена каждому мыслящему человеку.

Это — **седьмой принцип**: *есть неизменное, тождественное самому себе, отличное от идей существо, или ум — индивидуальный разум.*

(Далее Рид начинает и в самом деле говорить об уме и разуме как полноценном живом существе: ум начинает «жаждать принципов», разум «удовлетворен» и т.д.)²

Автором нарисованной Ридом картины он полагает Всемогущего Творца, устроившего и Здравый смысл, и Разум на основах постоянства, единообразия и красоты.

Рид объясняет свой подход следующим образом: «Всякое рассуждение должно исходить из первых принципов; а для первых принципов не может быть другого основания, кроме того, которое дается нам природой, мы вынуждены с необходимостью соглашаться с ними. Такие принципы являются частью нашей конституции не в меньшей степени, чем способность мыслить. Рассудок не может ни создать, ни разрушить их; он ничего не может сделать без них»³.

Первые принципы работают у Рида везде. Например, при рассказе о зрении: «Природа предназначила видимой фигуре быть знаком осязаемой фигуры и расположении тел. И природа научила нас посредством определенного инстинкта всегда использовать ее именно так»⁴. То есть «существует внутренний принцип», по которому совершается «перескок» разума, который незаметно для себя переходит от знака к обозначаемой вещи: «по своей природе мы видим только визуальное проявление объектов по природе. Но мы научаемся посредством привычки интерпретировать эти проявления и понимать их значение. И когда этот визуальный язык выучивается и становится близким, мы обращаем внимание только на обозначаемые вещи <...> и мы видим моментально, без вмешательства какого-либо знака постигаем обозначаемую вещь»⁵.

¹ Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. С. 118-119.

² Там же. С. 127.

³ Там же. С. 166.

⁴ Там же. С. 202.

⁵ Там же. С. 285.

Мы постоянно замечаем следующие одну за другой вещи, не будучи в состоянии раскрыть и объяснить цепь, которая их соединяет. Именно таким связям мы даем название законов природы. Подобно тому, как существуют законы, управляющие материальной системой, существуют и законы, регламентирующие операции ума. Мы совершенно напрасно пытаемся объяснить различия в способах восприятия из принципов натурфилософии или анатомии. Их можно объяснить лишь тем, что такова была воля нашего Творца, который приспособил органы восприятия и законы природы к своим мудрым намерениям¹.

«В природе нет феномена более необъяснимого, чем связь, поддерживаемая между разумом и внешним миром»². Человечество, однако, произвело, говорит Рид, только одну гипотезу, попытавшуюся объяснить этот феномен, которая и была универсально принята. Она заключается в том, что разум подобен зеркалу и получает образы вещей извне посредством чувств. Адепты «идеальной философии», т.е. теории идей как образов вещей в разуме, никогда не выдвигали никакого серьезного доказательства в пользу существования таких идей, которые, тем самым, «являются простыми фикциями и гипотезами, изобретенными, чтобы объяснить феномен человеческого разума». Эта гипотеза об идеях как образах вещей в разуме и есть «причина тех многих парадоксов, которые так шокируют здравый смысл, а также является причиной скептицизма». Главный принцип «идеальной системы» состоит в том, что каждый объект мысли должен быть впечатлением или идеей, то есть тусклой копией предшествующего впечатления». Триумф этого принципа Рид увидел в *Трактате о человеческой природе* Юма, превратившего идеи и впечатления в единственные экзистенции универсума.

Рид признает, что Юм первым заметил, «что наша вера в постоянство законов природы не может быть основана ни на знании, ни на правдоподобию. Но будучи далеким от понимания ее как первоначального принципа разума, он пытается объяснить ее из своей любимой гипотезы <...>»³

Сам Рид считал главной своей заслугой в философии именно критику «обычной теории о том, что идеи, или образы вещей в уме являются единственными объектами мысли; теории, основанной на естественных предрассудках и столь общепринятой, что она вплетена даже в саму структуру языка»⁴.

Итак, Томас Рид объявил веру своим «первым принципом», а от традиционной гипотезы идей отказался, как от «измышленной». При этом вся юмовская и смитовская теоретическая и практическая опора на социум исчезла, вернее, свелась к непосредственному восхождению от здравого смысла — к Богу. Единственно, где Рид использовал социальность, — это в аналогии между нашей верой в существование ощущаемых природных

¹ Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. С. 230.

² Там же. С. 188.

³ Там же. С. 323.

⁴ Reid T. Letter XXI to James Gregory // The Works of Thomas Reid, D.D. with Notes and Supplementary Dissertations by Sir William Hamilton. Vol. 1. Edinburgh, 1895. P. 88.

объектов и правдивостью и взаимным доверием людей в общении¹. Последователи Рида, интерпретировавшие Юма с позиций школы здравого смысла, как и сам Рид, не проявили никакого интереса ко вкладу Юма в науку об обществе. В самом деле, зачем нужна социальная философия при так, как у Рида, понимаемых месте и роли здравого смысла и Бога?

Замечание Юма о Риде в письме Блэру — «Я хочу, чтобы пасторы ограничивали себя их традиционным занятием, надоедая один другому, предоставив возможность философам спорить темпераментно, с выдержкой и хорошими манерами»² — кажется мне ключевым. Юм видит в Риде «пастора», то есть теолога, а не профессионального философа. Такой взгляд не противоречит достаточно тонкому философскому анализу, который мы встречаем у Рида, поскольку многие пасторы того времени в Шотландии, получив университетское образование, были весьма образованными людьми. Однако дело не столько в анализе, сколько в основаниях аргументации и в явных и неявных предпосылках самого Рида.

Рид использует аргументы «от здравого смысла» и «от обыденного языка» именно как протестантский теолог. Мир и Бог даны каждому человеку непосредственно и не заслонены завесой идей. По Риду, «необразованные люди гораздо ближе к истокам и замыслам Творца природы, чем ученые. Так же как естественный (обыденный) язык точнее выражает этот замысел, нежели язык философов»³.

Если Юм использует здравый смысл как мнение граждан, занимающихся социальной практикой и ее обсуждающих, принимающих общие решения и осуществляющих их, то Рид апеллирует к здравому смыслу как к *vox populi — vox Dei*.

PRINCIPIA СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ

Не было, вероятно, ни одного *literati*, который не выразил бы свое восхищения достижениями гения Исаака Ньютона и не провозгласил бы себя его верным учеником. Последователями Ньютона считали себя и естествоиспытатели, и экономисты, и моралисты, и метафизики. Во *Введении к Трактату* Юм отмечает, что уже прошло более ста лет с тех пор, как экспериментальная философия была применена к предметам естественным⁴.

¹ Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. С. 317-319.

² Цит. по: Милотин Ю.Е. Философия здравого смысла Томаса Рида. С. 13.

³ Там же. С. 36.

⁴ См.: Юм Д. Трактат. С. 57. В примечаниях к этому изданию, составленных И.С. Нарским с использованием примечаний С.И. Церетели, разъясняется, что под естественной философией в *Трактате* «понимается философия, свободная от спекуляций», наука о человеке равнозначна моральной философии, а *experimental philosophy* «в большинстве случаев означает у Юма философию, основанную на опыте» (С. 696) С.И. Церетели употребляла в переводе те или иные категории, исходя именно из таких соображений. Мне представляется, что такой перевод и комментарий навязывают вполне определенную интерпретацию мыслей Юма. Сам же он, кажется, вполне сознательно использовал в данном тексте соответствующие английские термины. «Его цель состоит в построении философии на совершенно новом основании, начальным пунктом ее

После блестящей разработки научной методологии Бойлем и Ньютоном настала пора применить ее к человеку.

Главную роль в успехе сыграло стремление Ньютона строить теоретическое знание только на основе того, что получено в наблюдениях, опытах, тщательных и точных экспериментах. На место некоторого неопределенного «опытного метода», идеи которого пришли в английскую науку от Ф. Бэкона, он ставит эксперимент, т.е. практическое, систематизированное, количественное, математически точное исследование явлений действительности. Именно на таком понимании опыта основаны его «метод принципов» и отношение к гипотезе. Суть его «метода принципов» состоит в том, что на основании экспериментально полученных данных о свойствах и отношениях тел формулируются общие принципы, из которых развертывается система теоретических высказываний. «...Вывести два или три общих начала движения из явлений и после этого изложить, каким образом свойства и действия всех телесных вещей вытекают из этих явных начал — было бы очень важным шагом в философии, *хотя бы причины этих начал и не были еще открыты*»¹. Несмотря на категорическое *hypotheses non fingo*, отношение Ньютона к гипотезам было весьма многогранным. Это выражение следует толковать не в смысле «не измышляю гипотез» вообще, но как «не измышляю произвольных и фантастических гипотез». В действительности Ньютон широко пользовался гипотезой и как методом, и как формой научного знания, но предъявлял при этом к ней требования быть обоснованной и проверенной с помощью экспериментальных данных. Существовал целый ряд социокультурных факторов, в том числе религиозных, объясняющих отношение к гипотезе у Ньютона² и последующую популярность такого отношения. Возможность строить науку, «не делая гипотез» по поводу природы вещей, позволяла мыслителям, в частности, оставить за скобками теологические вопросы и споры, столь часто приводившие в период недавней гражданской войны на Британских островах к кровавым конфликтам.

Принципиально новое понимание отношения эмпирического и теоретического в науке, а также осознание условий состоятельности научной гипотезы явились главными методологическими предпосылками создания новой формы знания — научной теории. Именно эти методологические нормативы объективно привели ученого к «принципу ограничения», суть которого в том, что Ньютон впервые в истории науки решил положить в основу теории то, что может быть получено и проверено на опыте, зафик-

является человеческая природа, а методом ее — метод научный. Поскольку он предполагает применить научный метод и поскольку этот метод будет применен в исследовании человеческой природы, не удивительно, что Юм описывает свою цель как *науку о человеке*» (Broadie A. David Hume: The Science of Man // The Scottish Enlightenment: An Anthology / Ed. A. Broadie. Edinburgh, 1997. P. 35).

¹ Ньютон И. Оптика. М.-Л., 1927. С. 311-312.

² См.: Микешина Л.А., Микешин М.И. Социокультурные аспекты становления научной формы знания в механике Ньютона // Диалектический материализм и философские вопросы естествознания. Сборник научных трудов. М., 1981. С. 23-36.

сировано в математических формулах, но в данный момент еще необъяснимо и непонятно (например, существование тяготения). Этим он получил огромный методологический «выигрыш» (по сравнению, например, с Декартом). Принимая только такое знание, которое может быть проверено в опыте, он, во-первых, мог для доказательства и обоснования применить процедуры измерения и математический аппарат; во-вторых, мог обойтись без умозрительных построений; в-третьих, поскольку он не ставил перед собой задачи обязательно выяснить причины того, что пока непонятно (например, тяготения), постольку и не вступал на «территорию» метафизики или, что хуже, теологии. Так Ньютон осознал и обозначил пределы своей теоретической мысли, не превратив ее в «космическую натурфилософию».

Методологические достижения великого англичанина были восприняты шотландскими *literati* в общенаучном и общепhilософском смысле. Они поняли, что так же, как и в науках естественных, в науках социальных эмпирические исследования не дадут знания сущности, однако помогут образовать представления о силах и качествах, то есть описать устройство человеческой природы, как Ньютон понял устройство физических систем, описывая свойства тел и силы взаимодействия между ними и не измышляя гипотез по поводу природы этих свойств и сил. «Но если эту невозможность объяснения первых начал сочтут недостатком науки о человеке, то я решу утверждать, — говорит Юм, — что она разделяет этот недостаток со всеми другими науками и искусствами...»

Юм в *Трактате* ясно описывает свой методологический подход как ньютонизм:

<...> у меня никогда и не было намерения проникнуть в природу тел или объяснить скрытые причины их действий. Ибо, помимо того что это не относится к преследуемой мной сейчас цели, я боюсь, что подобное предприятие выходит за пределы досягаемости человеческого ума и что мы никак не можем претендовать на знание тел иначе чем с помощью тех их внешних свойств, которые открываются нашим чувствам <...> я довольствуюсь совершенным знанием того способа, каким объекты действуют на мои чувства, а также знанием связей этих объектов друг с другом, поскольку опыт знакомит меня с ними. Этого достаточно для практической жизни, достаточно для моей философии <...> Пока мы ограничиваем свои умозрения явлениями объектов нашим чувствам, не входя в исследование их реальной природы и реальных действий, мы ограждены от всяких затруднений <...> Способ явления объектов нашим чувствам всегда постоянен, и трудности могут возникнуть лишь в силу неясности употребляемых нами слов. Если же мы перенесем свое исследование за пределы явлений объектов нашим чувствам, то боюсь, что большинство наших заключений окажется полным скептицизмом и неопределенности <...> Правильно понятая философия Ньютона именно это и подразумевает <...> Ничто так не свойственно этой философии, как до известной степени скромный скептицизм и откровенное признание невежества в вопросах, лежащих за пределами всякой человеческой способности¹.

¹ Юм Д. Трактат. С. 121-122.

Здесь видно, что методологический ньютонианизм для Юма — это то же, что «здравый смысл», «эмпиризм» и «скромный скептицизм». Ньютон

был очень осторожен в выводах, стремясь допускать только те принципы, которые подтверждаются экспериментами, но если они подтверждались, то он решительно принимал всякий из них, каким бы смелым и необычным он ни был <...> Хотя Ньютон, казалось, сбросил все покровы с некоторых тайн природы, он в то же время обнаружил несовершенство механической философии и тем самым возвратил изначальные тайны в тот мрак, в котором они всегда пребывали и будут пребывать¹.

В полном соответствии с ньютоновским *методом принципов* Юм провозглашает *методологический* принцип *единообразия* (однородности, постоянства [uniformity]) в изучении человеческой природы и силу *симпатии*, которая может быть наблюдаема в опыте и описана, но (пока) не объяснена.

Разъясняя свое понимание подхода Юма к человеческой природе, о ньютоновских принципах в философии, по существу, говорит и Делез:

<...> весь смысл [человеческой] природы в том, чтобы качественно определять воображение. Ассоциация — это закон [человеческой] природы; и — как всякий закон — она задается собственными результатами действий [effets], а не причиной. Сходным образом, но в совершенно ином плане, Причиной может быть назван Бог; с не меньшим успехом можно обратиться к предустановленной гармонии и целесообразности. <...> философия — как наука о человеке — не нуждается в поиске причины; ей, скорее, следовало бы выявлять следствия. Причина не может быть известна; у принципов нет ни причины, ни источника их могущества. Изначален лишь результат их действия на воображение².

* * *

Адам Смит также оказывается «методологическим ньютонианцем».

В четвертом издании *Теории нравственных чувств* (1774) Смит добавляет к заглавию работы подзаголовок: *Опыт анализа принципов, согласно которым люди естественным образом судят о поведении и характере сначала своих соседей, а затем и своих собственных*. Это — точное описание метода, которым он разрабатывает свою главную тему — моральное суждение³.

Смит построил свою философию морали на эмпирически наблюдаемом феномене «симпатии». Часто он просто констатирует существование тех

¹ Юм Д. История Англии (извлечения) // Юм Д. Сочинения. Т. 2. С. 732.

² Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза: Пер. с франц. М., 2001. С. 11.

³ Raphael D.D. The man recalled; the philosopher revived // Adam Smith Reviewed / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992. P. 110. В русском переводе 1868 (1997) г. подзаголовок звучит несколько иначе: *Опыт исследования законов, управляющих суждениями, естественно составляемыми нами сначала о поступках прочих людей, а затем и о своих собственных*. Мне кажется, что замена «принципов» на «законы» здесь недопустима, поскольку Смит в самом труде явно показывает разницу между ними.

или иных качеств людей их страстей и поступков. Доказательства своих утверждений он ищет в многочисленных наблюдениях. «Постоянные наблюдения над чужими поступками открывают нам некоторые общие правила», — пишет Смит. — «Общие правила нравственности <...> могут быть выявлены только наблюдениями над самими поступками <...> общие правила закрепляются в нашей памяти путем привычки»¹. Общие правила нравственности, подобно всем общим правилам, составляют результат опыта и индукции, а поскольку «индукция принимается за операцию разума, из чего делают заключение, что общие правила и идеи исходят от разума»². Разум, конечно, формулирует общие правила, однако первоначальные представления о справедливости и несправедливости являются предметом непосредственного чувства и переживания (соотношение ролей разума и чувства в этом случае точно исследовал Хатчесон).

Современник сравнивал смитовское описание важнейших явлений мира морали с помощью одного фундаментального принципа симпатии с описанием материального мира Ньютоном при помощи закона гравитации³. Красота системности, понимаемой как объяснение великого разнообразия явлений при помощи одного общего принципа, привлекала Смита с того времени, когда он еще студентом изучал в Глазго математику и натуральную философию по руководством профессора Роберта Симсона. Эту «идею системы» Смит описал затем в своей *Истории астрономии*⁴. В лекции, посвященной «дидактическому» методу науки и философии, он истолковывает идею системы следующим образом. Можно пытаться объяснять явления одно за другим, шаг за шагом, используя новый принцип для каждого встретившегося совершенно нового события. Так делал, например, Вергилий в *Георгиках*, следовавшей аристотелевской процедуре. Однако следует делать так, как продемонстрировал Ньютон: заложить в основу объяснений некоторые известные или доказанные принципы, с помощью которых и описывать явления, связывая их тем самым в единую цепь⁵. В *Лекциях по риторике* Смит ставит себе задачу заменить старый вздор о «фигурах речи», «характеристиках стиля», «элементах дискурса» на «ньютоновское», философское объяснение красоты письменного стиля⁶.

Смит уверен, что «более тренированная мысль философа, который проводит всю свою жизнь в изучении связующих принципов природы, часто чувствует разницу двух объектов там, где более поверхностные наблюдатели видят жесткую связь». Роль философии, по Смит, заключается в том, чтобы продемонстрировать невидимые связи, которые соединяют разрознен-

¹ *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 160-162.

² Там же. С. 308-309.

³ Glasgow University Library, Murray MS 506, 169.

⁴ *Smith A.* The History of Astronomy // *Smith A.* Essays on Philosophical Subjects / Ed. by W.P.D. Wightman. Oxford, 1980. IV, 19. Впервые напечатано в 1795 г., через 5 лет после смерти Смита, под полным названием *The Principles which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy.*

⁵ *Smith A.* Lectures on Rhetoric and Belles Lettres. II, 132-134.

⁶ *Bryce J.C.* Lectures on rhetoric and belles lettres. P. 18.

ные элементы опыта, чтобы упорядочивать хаос и успокаивать разгул воображения. Смит даже ставит себе следующую задачу: «Давайте же исследуем все различные системы природы, которые в этих западных частях мира <...> принимались одна за другой учеными и мудрецами; и, не принимая во внимание <...> их согласие или соответствие истине и реальности, давайте ограничим себя вопросом, насколько каждая из них подходит для успокоения воображения и для превращения театра природы в более самосогласованное и, тем самым, более величественное зрелище»¹. Очевидно, конечно, что «успокаивать воображение» надо до известной степени, поскольку полное его отсутствие — смерть всякой философии.

Смит оставляет открытым вопрос, являются ли принципы Ньютона «всего лишь игрой воображения» или «великой цепью наиважнейших и величайших истин», вернее, для него они не совсем то и не совсем другое. Такая оценка связана с самим подходом Смита к истории науки — подходом, скорее, социального психолога, чем философа науки². Любая философская система для него есть не более чем конструкция воображения, выраженная в словах и символах, однако система Ньютона настолько превышает все остальные, что, признается Смит, он почти отождествил ее с реальностью.

Усилия Смита находились вполне в русле становления и развития «эпистемологии обыденного опыта» [epistemology of common experience]³. Его подход был преимущественно эмпирическим, он довольно отрицательно относился к метафизике и абстрактным построениям. «При изучении внутренней природы человека и общества Смит хочет избежать роли «инженера», конструирующего согласно некоторой цели. Скорее он видит себя в роли «просвещенного механика», который обращает внимание на действие частей, чтобы понять, как эти детали реально функционируют. Он занимается составляющими, а не целями»⁴.

Особенно Смит критиковал попытки сделать неоправданно точные заключения за счет вольной интерпретации фактов или даже пренебрежении ими. «Излишняя точность⁵ <...> неизбежно служит источником опасных заблуждений»⁶. Попытки же многих религиозных авторов как можно точнее сформулировать моральные правила кажутся ему бесполезными, поскольку невозможно судить с огромной объективной точностью о том, что обычно определяется внутренним личным решением. Правильное и приличное поведение индивидуума не может быть точно определено набором

¹ Smith A. The History of Astronomy. P. 44-46.

² См.: Longuet-Higgins H.Ch. 'The History of Astronomy': a twentieth-century view // Adam Smith Reviewed / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992. P. 90-91.

³ Stewart L. The Rise of Public Science: Rhetoric, Technology, and Natural Philosophy in Newtonian Britain, 1660-1750. Cambridge, 1992. P. xxi.

⁴ Myers M.L. Adam Smith as Critic of Ideas // Journal of the History of Ideas, 1975. Vol. 36. Issue 2 (April-June). P. 295.

⁵ В оригинале это звучит лучше: «frivolous accuracy» — несерьезная, легкомысленная, поверхностная, неважная, пустяковая точность.

⁶ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 328.

внешних правил. Причина этого заключается в том, что релевантность поведения может измениться при малейшем изменении ситуации, с которой сталкивается индивидуум. Для всех работ Смита характерен осторожный подход, основанный на здравом смысле. Его философия основана на наблюдаемом и обычном, на межличностных проблемах повседневности.

Для объяснения функционирования человеческого разума Смит моделирует мир как «великий механизм вселенной», устроенный так, «дабы он производил наибольшее количество счастья». При этом он оставляет Богу заботу о порядке вселенной и о всемирном благополучии, назначение же человека Смит считает более ограниченным: «Он должен заботиться о собственном счастье, о благосостоянии своего семейства, своих друзей, своей страны. Самые возвышенные размышления ни в коем случае не могут освободить его от его скромных обязанностей»¹. Это мир есть плотно подогнанная система причин и следствий. Значит, и принципы, руководящие разумом должны быть в какой-то степени эквиваленты тем, которые управляют движением мира. Однако Смит не делает из такой грубой аналогии столь же грубые онтологические выводы и не уподобляет, например, любовь гравитации. Он считает, что аналогия может дать разуму лишь самое общее направление для его дальнейшей работы, особенно в совершенно новой области².

* * *

Как я уже отмечал, и Томас Рид объявил себя сторонником философского ньютонианства — такого, в котором роль «первого принципа» играла вера, а «теория идей» оказалась «измышленной» гипотезой. Рид заявил, что он еще более правоверный ньютонианец, чем Юм, поскольку не измышлял гипотез о вере, а принял ее за первоначальный принцип, подобно тому как Ньютон действовал в отношении гравитации.

Рид рассуждал так³. Мы говорим о причине и следствии, не зная как они связаны. Не зная причину гравитации, мы называем ее законом природы; установить эту причину можно лишь благодаря открытию некоторого более общего закона. Законы природы — это наиболее общие феномены, которых мы можем в данный момент достичь, это наиболее общие факты. Когда же открывается еще более общая закономерность, то она сразу становится законом природы, а менее общая включается и объясняется им. Ньютон показал пример всем философам, отделив свои предположения от выводов и написав их отдельно в скромной форме вопросов в «Оптике». Если мы имеем дело с феноменом, многие попытки объяснить который были безуспешны, значит мы имеем дело либо с первичным законом, либо со следствием некоего более общего закона, который пока не открыт.

¹ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 232-233.

² См.: Myers M.L. Adam Smith as Critic of Ideas. P. 284-285.

³ Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. С. 89-92.

Однако, Рид идет еще дальше. Он также утверждает, что вершина философии — ньютоновские *regulae philosophandi* — суть, по Риду, «принципы здравого смысла, употребляемые ежедневно в обычной жизни», известные всем и каждому, единственно верная методология философии. Гипотезы и теории — создания людей, они всегда непохожи на творения Бога. «Точная интерпретация природы — единственная здравая и общепринятая философия: что бы мы ни добавляли от себя, все будет недостоверно и некомпетентно»¹.

Исходя из этого, Риду и пришлось исследовать человеческое восприятие и операции человеческого ума заново, «не изобретая гипотез», на правилах здравого смысла, которые лучше всего сформулировал Ньютон.

Ньютоновскую методологию шотландцы с успехом применяли не только при обсуждении природы человека и принципов познания, но и — подобно Д. Юму и А. Фергюсону — для построения философии истории.

¹ Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. С. 92-93.

ГЛАВА 3

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

ДАВИД ЮМ: СЕНТИМЕНТАЛЬНЫЙ ИСТОРИК

Давида Юма критики часто обвиняют в том, что он неправильно понимал природу исторической науки. Его ошибка разделялась всеми историками, жившими в 18 веке, и заключалась в трактовке природы человека [human nature]. Наиболее часто при этом цитируются следующие слова из *Исследования о человеческом познании*: «Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового или необычного. Ее главная польза состоит лишь в том, что она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы, показывая нам людей в самых разнообразных условиях и положениях, и доставляет нам тот материал, на основании которого мы можем делать наблюдения и знакомиться с принципами, регулирующими действия и поступки людей»¹. Это заблуждение можно назвать «ошибкой универсального человека» [the fallacy of the universal man²]. Эта ошибка совершается, когда историк исходит из предположения, что люди, несмотря на социальный характер их жизни, остаются интеллектуально и психологически одинаковыми во все времена, во всех местах и обстоятельствах. Данное предположение не исходит из исторических предпосылок, тогда как историческое суждение или заключение должно быть основано на исторических утверждениях, а не на внеисторических, априорных предположениях, подобных вышеназванному. Такое

¹ Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 71.

² Wertz S.K. Hume, History, and Human Nature // Journal of the History of Ideas. Vol. 36. № 3. July-September, 1975. P. 481.

описание основы историософии Юма является общепринятым и может быть названо «стандартной интерпретацией», например: «Юм не смог понять основания проблемы [исторического объяснения], поскольку он придерживался, как на самом деле все философы восемнадцатого века, того взгляда, что человеческая природа неизменно одинакова во все времена и в любом месте»¹. Однако, из этого ясно, что критики Юма согласны, что концепт «человеческая природа» является центральным для его идеи истории (в этом его часто связывают с его современниками Монтескье и Вольтером). Возможна ли разумная концепция *человеческой природы* самой по себе или эта природа слишком разнообразна и изменчива, слишком зависит от контекстов и не может быть понята с помощью генерализующего конструкта?

Об этом же, кажется, размышляет и Делез:

Юм предполагает создать науку о человеке. В чем же суть его фундаментального проекта? <...> тут речь идет о замещении психологии души [esprit] психологией привязанностей [affections] души. Психология души невозможна, ее нельзя учредить, поскольку она не в состоянии обнаружить в собственном объекте необходимых постоянства и всеобщности; одна лишь психология привязанностей сможет установить подлинную науку о человеке. В этом смысле Юм прежде всего — моралист и социолог, а потом уже психолог: *Трактат* показывает, что те две формы, под которыми душа подвергается воздействию [affecte], по существу являются аффективной [passional] и социальной формами. Эти две формы подразумевают друг друга, удостоверяя единство объекта аутентичной науки. С одной стороны, общество требует и ожидает от каждого из своих членов выполнения постоянных ответных действий, оно требует наличия аффектов [passions], способных производить мотивы и цели, а также наличия коллективных или частных свойств. <...> аффекты подразумевают общество в качестве косвенного средства для своего удовлетворения. Наконец, — в истории — согласованность аффективного и социального раскрывается как внутреннее единство: история в качестве собственного объекта имеет политические организации и институты, она изучает отношения между мотивом и действием в самых разных обстоятельствах, а также манифестирует единообразие человеческих аффектов. Короче, выбор психолога мог бы быть выражен следующим парадоксальным образом: чтобы быть психологом, нужно быть моралистом, социологом или историком прежде, чем быть психологом. Тут содержание проекта науки о человеке воссоединяется с тем условием, которое делает возможным познание вообще: на душу должно оказываться воздействие, она должна аффектироваться. Сама по себе и в себе душа не является природой; она — не объект науки. Значит, проблема, которая будет занимать Юма, такова: как же душа становится человеческой природой? <...> Верно, что аффективная и социальная привязанность — лишь одна часть человеческой природы. Еще есть рассудок и ассоциация идей. Но тут мы говорим только о конвенции: подлинный смысл рассудка, сообщает Юм, именно в том, чтобы сделать аффекты социально приемлемыми, а интерес — социальным. Рассудок отображает интерес. С другой стороны, ничто не мешает нам рассматривать рассудок как что-то отдельное, например так, как это делает физик, разлагающий движение [на составляющие], но, одновременно, признающий, что само движение неделимо и не является составным. Следовательно, не нужно забывать, что у Юма сосуществуют

¹ Black J.B. The Art of History: A Study of Four Great Historians of the Eighteenth Century. N.Y., 1965. P. 86.

две точки зрения: аффекты и рассудок представляются — и нужно еще прояснить, каким образом, — как две разные части; но сам по себе рассудок — это только движение аффекта, становящегося социальным¹.

Видимо, не следует преувеличивать разнообразие и изменчивость исторических событий:

Общепризнано, что существует значительное единообразие в поступках людей всех наций и эпох и что человеческая природа всегда остается одинаковой во всех своих принципах и действиях. Одинаковые мотивы всегда порождают одни и те же поступки, одинаковые явления вытекают из одинаковых причин. Честолюбие, скупость, себялюбие, тщеславие, дружба, великодушие, патриотизм — все эти аффекты, смешанные в различной степени и распределенные среди людей, с начала мира были и теперь еще остаются источником всех действий и предприятий, какие только когда-либо наблюдались среди человечества. <...> Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового или необычного. Ее главная польза состоит лишь в том, что она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы, показывая нам людей в самых разнообразных условиях и положениях, и доставляет нам материал, на основании которого мы можем делать наблюдения и знакомиться с принципами, регулирующими действия и поступки людей².

Все постоянные свойства, которые историк наблюдает в данный период времени или в данном народе, он обнаруживает благодаря *симпатии*, универсальность же *симпатии* определяет единообразие, утверждает историческая эпистемология Юма:

Данному принципу [симпатии] мы должны приписать то большое единообразие [uniformity], которое можно заметить в темпераменте и образе мыслей людей, принадлежащих к одной и той же нации; и гораздо более вероятно, что сходство это основано на симпатии, чем на влиянии почвы и климата: ведь последние всегда остаются неизменными, а между тем они не могут сохранить без изменения характер нации в течение хотя бы одного столетия³.

В самом деле, «взаимная зависимость людей во всяком обществе так велика, что вряд ли какой-нибудь человеческий поступок представляет собой нечто вполне законченное и не находится в каком-либо отношении к поступкам других людей, необходимым для того, чтобы данный поступок вполне отвечал намерениям действующего лица <...> По мере того как люди расширяют свои предприятия и вступают в более сложные сношения с другими людьми, они включают в свои житейские планы все большее количество разнообразных волевых актов, ожидая в силу надлежащих мотивов, что такие акты будут содействовать их собственным поступкам. Во всех этих заключениях они руководствуются прошлым опытом». Формирование привычек и обычаев — при всем их громадном разнообразии — является

¹ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. С. 5-8.

² Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 70-71.

³ Там же. С. 367.

частью человеческой природы, постоянным ее принципом, опирающимся на единообразие и упорядоченность как природного, так и социального миров.

«Самые необычные и неожиданные решения людей часто могут быть объяснены теми, кто знает каждую частную черту их характера и особенность их положения <...> Внутренние принципы и мотивы могут действовать единообразно, несмотря на эти кажущиеся неправильности»¹, подобно погоде, которая трудно предсказуема, хотя атмосферные движения имеют, конечно, свои строгие и постоянные законы. История предоставляет «запись экспериментов», анализ которых и дает возможность политике или «моральному философу» сформулировать принципы своей науки. Неверно утверждать, что «для Юма специфичность практик неважна, поскольку человеческие действия и мотивы постоянны и единообразны»², так же как неверно утверждать, что знание законов природы освобождает ученых от необходимости обращения к экспериментам. И так же, как в естественных науках, в юмовской концепции истории есть эксперименты различной «информационной емкости»: обнаруживаемое наблюдениями сходство событий и лиц в различные времена не является главным, важнейшие исторические данные — это то новое, необычное и замечательное, что характеризует изменения в обществе и их последствия.

Такой вид объяснения — через нарративное описание [narrative description]³ — вполне отлично от объяснения через принцип единообразия или регулярности, часто приписываемый Юму. Юм применил здесь основные принципы ньютонианизма и добился успеха в применении ньютоновского научного подхода в изучении человека, что и отличает его как историка. Единообразие, однородность, постоянство [uniformity], на которое он опирался, позволило ему превратить изучение человека в дисциплину, подобную другим отраслям новой науки, а историю — в уважаемую часть «моральных наук». Принцип симпатии же стал у Юма основным, подобно принципу тяготения в ньютоновском естествознании. В *Трактате* содержатся как различные значения термина *uniformity*, соответствующие юмовской трактовке, так и краткое описание философии истории Юма:

Кожа, поры, мускулы и нервы у поденщика совсем другие, чем у знатного человека; то же самое можно сказать о его чувствованиях, поступках и манерах. Различие в положении оказывает влияние на всю организацию [человека], как внешнюю, так и внутреннюю; а это различие в положении возникает необходимо, ибо единообразно, из необходимых и единообразных принципов человеческой природы. Люди не могут жить без общества и не могут жить общественной жизнью без правительства. Правительство учреждает имущественные различия и устанавливает разнообразные классы людей. Это порождает занятия ремеслами, торговлю, фабрики, судебные процессы, войны, лиги, союзы, мореплавание, путешествия, города, флоты, порты — вообще все те действия и объекты, которые вносят

¹ Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 74-76.

² Berry Ch.J. Hume on Rationality in History and Social Life // *History and Theory*. Vol. 21. № 2. May, 1982. P. 245.

³ Wertz S.K. Hume, History, and Human Nature. P. 486.

в человеческую жизнь такое разнообразие и вместе с тем утверждают такое ее единство¹.

Юм не идентифицирует постоянство человеческой природы с неизменностью исторических событий, его *постоянство* — не субстанциальное, а методологическое. Существенный вклад в историю делается именно тогда, когда историк обнаруживает последствия иррегулярных изменений, которые влияют на человеческую историю. Историк *объясняет*, когда показывает, что иррегулярное регулярно. Ни один народ, признает, например, Юм в *Истории*, не претерпел такого резкого и полного изменения в своих манерах, чем английская нация в 17 веке. Более того, анализ характеров, принципов и мотивов поступков исторических деятелей того времени показывает, что новизна в истории происходит из индивидуальных людских действий. «Постоянство [constancy] человеческой природы для Юма есть методологический принцип, который делает историю возможной; т.е. делает возможными связность [consistency] и правдоподобие [credibility] того, что говорит историк»². Таким образом, *единообразие*, в полном соответствии с открытым Ньютоном философским *методом принципов*, есть регулятивный эпистемологический принцип, дозволенный к применению в истории как в любой другой науке, это вовсе не онтологическое утверждение о неизменности человеческих характеров и идей и их независимости от места и времени. Без принципов *симпатии* и *единообразия* невозможно было бы никакое понимание прошлого.

На основе двух названных принципов Юм считает возможным подключить свое воображение к построению исторического нарратива, интерпретировать связи и мотивы событий, вкладывать в головы исторических персонажей мысли и намерения — лишь бы они не противоречили «физической и моральной необходимости». Кроме того, в таких продуктах воображения есть и прагматический элемент — они позволяют сделать рассказ интересным и связать факты, часто разрозненные. В 18 веке история была жанром литературы, поэтому ее «интересности» придавалось первостепенное значение, однако, это не означало, что историк мог позволить себе произвольные занимательные выдумки «в промежутках» между установленными фактами. Симпатия и то, что Юм называет *конъектура* [conjecture], — единственные способы понимания исторических данных. Обращение же к общему, обыденному опыту дает стандарт, или критерий. Юмовский лозунг «обращайся к обыденному опыту» направляет историка в его применении воображения к имеющимся данным:

С помощью этого руководителя (т.е. принципов человеческой природы. — М.М.) мы достигаем знания человеческих наклонностей и управляющих людьми мотивов на основании поступков, выражений и даже жестов людей и, наоборот, приходим к толкованию их поступков, исходя из знания их мотивов и наклонностей.

¹ Юм Д. Трактат. С. 445-446.

² Wertz S.K. Hume, History, and Human Nature. P. 491.

Общие наблюдения, накопленные при помощи ряда опытов, дают нам ключ к человеческой природе и учат нас разбираться во всех ее запутанных проявлениях¹.

Таким образом, цивилизация отличается от варварства не изменениями в человеческой природе, а знаниями и умениями организовывать природу и общество. Даже в обществах просвещенных и утонченных, там где такие знания и умения не применяются или применяются ненадлежащим образом, можно встретить сколь угодно варварские, дикие проявления человеческой природы.

* * *

Как и у Адама Смита, концепция симпатии играет центральную и систематическую роль в «моральной философии» Юма. Симпатия более всего известна и проанализирована как центральный конструкт его теории «морального чувства» [moral sense] в этике, которую он развивал вслед за Шефтсбери и Френсисом Хатчесоном. Однако Юм использует симпатию и в более широком пространстве человеческих действий, артефактов и языка. Таким образом, симпатия несет огромную теоретическую нагрузку, являясь основой всех вторичных чувств и мотиваций, которые зависят от взаимодействия с людьми друг с другом. Симпатия есть основа социальной организации и взаимодействия. «Симпатия — главный источник нравственных различий»². Короче, на симпатии основываются множество человеческих мотиваций и социальных взаимодействий, оценок и пониманий. Многие положения «моральной философии» и «моральных наук» Юма связаны с его трактовкой симпатии. Он первым объяснил природу симпатии в ее эмпирическом, генетическом аспекте³. Это ему удалось в результате обращения к понятию коммуникации и теории ассоциации идей. Важнейшая его идея состоит в том, что Юм понимает **симпатию как принцип коммуникации**⁴ (расходясь с А. Смитом, Э. Берком и Ж.-Ж. Руссо). Юм утверждает, что «самое замечательное из всех качеств человеческой природы как само по себе, так и по своим следствиям — это присущая нам склонность [propensity] симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения [communication] их наклонности и чувства»⁵. Как принцип коммуникации симпатия помогает страстям приобрести свою силу, но эти страсти не являются сами по себе симпатией. Посредством симпатии мы получаем довольно большое количество разнообразных «вещей»: больше всего Юм говорит о «чувствах» [feelings, sentiments, affections, passions, emotions,

¹ Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 72.

² Юм Д. О торговле // Юм Д. Сочинения. Т. 2. С. 652.

³ Scheler M. The Nature of Sympathy. L., 1954. P. xlvii.

⁴ Эта интерпретация юмовского подхода к симпатии подробно изложена в статье Джеймса Фарра (Farr J. Hume, Hermeneutics, and History: A «Sympathetic» Account // History and Theory. Vol. 17. № 3. October, 1978. P. 285-310), на которую я здесь и опираюсь. Фарр связывает «симпатию» Юма с дальнейшим развитием герменевтической проблематики и, в частности, с понятием «verstehen».

⁵ Юм Д. Трактат. С. 367.

pains and pleasures], но также мы получаем чужие «мнения», «принципы», «интересы», «склонности», «мотивы», «резоны» [opinions, principles, concerns, inclinations, motives, reasons, interests]. Именно в этом смысле «души [minds] людей являются друг для друга зеркалами» и отражают «лучи аффектов, чувствований и мнений»¹. Принцип симпатии объясняет, почему согласие между людьми усиливает каждого из них². Очевидно, что для Юма симпатия включает передачу и чувств, и мыслей — осуществляется и эмоциональная, и когнитивная коммуникация.

Когнитивную составляющую симпатической коммуникации следует подчеркнуть особо, поскольку Юм акцентирует свое внимание на эмоциональной составляющей. Это связано с общим стремлением философа подчеркнуть первенство эмоций над разумом в процессе «понимания» [understanding] и в этике. Кроме того, фоном для его рассуждений служила полемика с метафизикой того времени и с картезианцами, в частности.

Юм обнаруживает у разума, суждения и воображения ряд регулятивных функций. Чувства обычно сопровождаются рассуждениями и мнениями. Симпатия и разум взаимосвязаны явно:

Но нет ничего естественнее для нас, как разделять мнения других людей в данном отношении: с одной стороны, благодаря симпатии, которая делает все их чувствования столь непосредственно близкими нам, с другой — в силу размышления [reasoning], заставляющего нас считать их суждения о нас как бы своего рода доказательством того, что они утверждают. Эти два принципа — чужой авторитет и симпатия — влияют почти на все наши мнения³.

Итак, во-первых, симпатия — это не чувство или страсть, но вид коммуникации; во-вторых, симпатия есть категория юмовской эпистемологии, включающей передачу идей; в-третьих, передаются не только чувства и страсти, но и мнения, суждения и принципы.

Юм попытался объяснить, как посредством коммуникации (симпатии) мы передаем и получаем различные состояния души [mind]. Его попытка не была целиком успешна, но его намерения вполне ясны:

Когда какой-нибудь аффект [affection] возбуждается в нас посредством симпатии, мы сперва знаем о нем только на основании его действий, т.е. тех внешних признаков, проявляющихся в выражении лица и разговоре, которые сообщают нам его идею. Эта идея тотчас же переходит во впечатление [impression] и приобретает такую степень силы и живости, что превращается в сам аффект [passion] и порождает такую же эмоцию, как любое первичное чувствование [affection]. Но, как ни мгновенен этот переход идеи во впечатление, он является следствием некоторого созерцания [views] и размышлений [reflections], которые не ускользают от

¹ Юм Д. Трактат. С. 411. Следует заметить, что и в данном случае особенности русского перевода, сделанного еще в 19 в. и оставленного практически без изменения в последних изданиях, затрудняют понимание мыслей Юма. Так, например, «communication» переводится как «сообщение», а «mind» — как «душа».

² Jones P. Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context. Edinburgh, 1982. P. 78.

³ Юм Д. Трактат. С. 370.

тщательного исследования философа, хотя и могут ускользнуть от самого лица, им предающегося¹.

Здесь показаны две стадии коммуникации. На первой стадии мы должны декодировать знаки или эффекты чужих идей, затем мы начинаем разделять не только эти идеи, но и связанные с ними впечатления. Важно, что симпатия или коммуникация предполагает как центральный момент интерпретацию знаков и/или анализ внешних признаков (эффектов). Эти знаки могут быть воплощены в каких-то жестах, выражениях лица, произносимых словах и т.д. или записаны в текстах — литературных или исторических. Мы составляем знание о человеческих наклонностях и мотивах из действий, выражений и даже жестов людей, набирая свой опыт в течение всей жизни, посредством этого знания мы и интерпретируем затем действия других. На второй стадии включается внутренний физиологический механизм порождения собственной эмоции, запущенный интерпретацией внешних знаков — внешнего вида, манеры общения, выражений лица, жестов и т.д.

Юм заключает, что «симпатия в точности соответствует операциям нашего ума [understanding]»². На основании своей теории он дает определение: «симпатия <...> есть не что иное, как превращение идеи во впечатлительное посредством силы нашего воображения»³. Однако, Юм в конце концов решает, что, подобно ньютоновскому тяготению, симпатия может быть зафиксирована и описана, но не может быть — по крайней мере, пока — объяснена эмпирической наукой. «Бесполезно заводить наши исследования так далеко, чтобы задаваться вопросом, почему мы проявляем человеколюбие [humanity] и симпатию по отношению к другим людям. Достаточно того, что это воспринимается в процессе опыта как принцип человеческой природы. Нам следует где-то остановиться в нашем исследовании причин, и в каждой науке существуют некоторые общие принципы, за пределами которых мы не можем надеяться найти какой-то еще более общий принцип»⁴. Симпатия есть необходимая предпосылка моральных наук и предел нашего возможного изучения моральных феноменов. Симпатия есть форма сопереживания вследствие успешной коммуникации. В широком смысле, симпатия — это вид понимания, идентификации или ассоциации с другими моральными агентами⁵. Юм признает, что мы активны в нашей симпатии к другим, мы ее можем контролировать и регулировать, поскольку она связана с воображением — активной, креативной и регулятивной способностью человека, расширяющей наши привычки и рассуждения за пределы перцепций. Видимо, можно утверждать, что у Юма была теория ментальной

¹ Юм Д. Трактат. С. 367.

² Там же. С. 370.

³ Там же. С. 468.

⁴ Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Сочинения. Т. 2. С. 222.

⁵ Farr J. Hume, Hermeneutics, and History: A «Sympathetic» Account. P. 295.

активности, включавшая такие категории как «симпатия», «воображение», «привычка», «обычай», «чувство».

Наиболее важное следствие из юмовского понимания симпатии состоит в том, что симпатия является формой понимания, специфической для исследования моральных явлений. «Моральное» противопоставлялось в то время «природному» или «физическому», к нему относили мир слов, деяний, институций и произведений искусства — всего, что сформировано людьми. Следовательно, если «моральный» ученый пытается объяснить человеческое действие, он должен обратиться за помощью к симпатии, чтобы декодировать внешние знаки и, тем самым, открыть мотивы, максимы и принципы, придающие значение этому действию. Без принципа симпатии «моральные» (т.е. социальные и гуманитарные) науки невозможны.

Постоянная симпатия к действующим лицам характерна не только для истории, но и для литературы, особенно для эпической и драматической поэзии. Однако, Юм различает литературу и историю, утверждая, что функции фактических свидетельств в них различны, так же как и нарративы.

Позиция Юма приводит к вполне закономерному выводу, связывающему общее знание и персональный опыт: «мы никогда не замечаем в других какого-нибудь аффекта или принципа, аналога которых мы не могли бы в той или другой степени обнаружить в самих себе»¹. Вот это «в той или другой степени» и позволяет Юму утверждать, что симпатия — «очень могущественный принцип человеческой природы» — «заставляет нас так далеко выходить за пределы своего я»². Человеческая же природа — это просто внешний предел симпатии. Симпатия делает возможным понимание, понимание делает возможным моральную оценку. Следовательно, задача «морального» исследователя тем сложнее, чем более отдаленные от его собственных формы жизни он должен реконструировать и интерпретировать. (Заметим, кстати, что поэтому чем более абстрактна и обща теория, из которой исходит исследователь, тем менее верна будет его интерпретация.) Он должен попытаться понять резоны и мотивы действия, исходя из терминов и представлений самого агента и окружавших того правил, норм и конвенций. «Симпатические» науки должны быть внимательны к контексту. Симпатия (коммуникация) с мотивами, резонами, чувствами, мнениями, максимами, принципами и т.д. других основывается на интерпретации знаков, вложенных в контекстуальные системы — лингвистические, поведенческие, культурные и исторические. Одна симпатия открывает и переплетает эти размерности «моральной» жизни. Без всякого анахронизма мы можем считать *Трактат* юмовской методологией социальных наук³.

В отличие от Адама Смита, Юм, объясняя симпатию, никогда не говорит об эмпатии, проекции, постановке себя на место другого. Юм говорит о коммуникации с помощью знаков, а не об эмпатической проекции⁴, например:

¹ Юм Д. Трактат. С. 368.

² Там же. С. 614, 616.

³ Passmore J. Hume's Intentions. Cambridge, 1962. P. 6.

⁴ Farr J. Hume, Hermeneutics, and History: A «Sympathetic» Account. P. 306.

Если бы мне пришлось присутствовать при одной из самых ужасных хирургических операций, то несомненно, что уже до ее начала само приготовление инструментов, приведение в порядок бинтов, накаливание железа, а также все признаки страха или сочувствия, проявляемые пациентом или присутствующими, очень сильно повлияли бы на мой дух и возбудили бы во мне самые сильные чувствования жалости и ужаса. Ни один чужой аффект не доступен непосредственному наблюдению нашего духа; мы воспринимаем только его причины и действия; от них мы заключаем к аффекту, а следовательно, *они-то* и дают начало нашей симпатии¹.

Для Юма «симпатическое» понимание — это коммуникативное понимание. Мы не можем довольствоваться эмпатией и психологической проекцией при объяснении действий других людей, нам необходимо знать их мысли, чувства и т.д., причем в соответствующих контекстах, чтобы симпатизировать им. Мы должны попасть «внутрь» культуры и форм жизни тех, кого мы изучаем, оказаться «включенным», беспристрастным, симпатизирующим наблюдателем. Понимание здесь имеет дело не столько с частными психологическими эпизодами, сколько с общими, публично разделяемыми смыслами. Общество рассматривается как коммуницирующее сообщество [communications community], и коммуникация оказывается в основании гуманитарных и социальных наук, предоставляя средства для научного исследования и составляя его объекты.

Юм выделяет историю как типичную науку, основывающуюся на симпатии. Изучение истории возможно, поскольку симпатия очень разнообразна. «Несомненно, что симпатия не всегда ограничена наличным моментом и что чужие страдания и удовольствия часто сообщаются нам и тогда, когда они еще не существуют, а лишь предугадываются нами при помощи силы нашего воображения <...> мы можем переживать страдания и удовольствия, не принадлежащие нам и даже совсем не существующие в действительности в настоящий момент <...> живость представления не ограничивается лишь непосредственным объектом, но распространяет свое влияние на все связанные с ним идеи и дает мне представление о всех условиях жизни этого лица — прошлых, настоящих или будущих, возможных, вероятных и достоверных»². Мы можем использовать симпатию как критерий правдоподобия того или иного исторического или компаративного исследования: симпатия позволяет нам отбросить мнимые объяснения. Без применения симпатии история осталась бы набором сказок и басен. В *Истории Англии* Юм применяет на практике свою «симпатическую» методологию, выделяя установленные в то время принципы правления, манеры и нормы поведения, язык, религиозные принципы, обычаи и вкусы.

* * *

¹ Юм Д. Трактат. С. 613.

² Там же. С. 430-431.

Дэвид Юм довольно рано стал заниматься писанием истории и анализом современного ему коммерческого общества. Его наиболее популярные труды демонстрируют глубокое историческое размышление о двойной необходимости стоящей перед человечеством: необходимости «мира и порядка» и необходимости «свободы». В эссе *О происхождении правления* он пишет: «При всех системах правления имеет место постоянная, открытая или тайная, внутренняя борьба между властью [Authority] и свободой [Liberty]; и ни одна из них никогда не может добиться абсолютного превосходства в этом соревновании <...> В данном смысле необходимо признать, что свобода есть совершенствование (perfection) гражданского общества; но все же следует согласиться и с тем, что власть необходима для самого его существования <...>»¹ Возможно, это главный мотив написания *Истории Англии*. Юм, как и другие шотландские literati, считал людей существами с ограниченной доброжелательностью, помещенными в среду, ресурсы которой ограничены. Он сознавал, что социальные и политические институты необходимо понимать как развивающиеся в ответ на тяжелые условия человеческой жизни. Теории рационалистического типа — например, естественного права и социального контракта — он рассматривал как успокоительные измышления без всякого исторического обоснования². Более того, он подчеркивал, что происхождение политической власти было само по себе исключительно историческим.

История Англии Юма оказалась для его современников произведением весьма изощренным и весьма неудобным, поскольку более привычными для них были истории, написанные с той или иной партийной позиции. Сегодняшние же критики склоняются более к тому, чтобы согласиться с самооценкой Юма, описавшего свой труд как первую философски независимую историю эпохи Просвещения. Написанные первыми два тома, посвященные эпохе Стюартов (17 век), вышли в 1754 и 1756 годах под названием *История Великобритании*³, затем они были включены в шеститомную *Историю Англии (1754-1762)* как два последних тома. Фактически описание эпохи Стюартов было для Юма главным и самым совершенным во всем предприятии, задуманном как история становления современной свободы. Он был первым, если не единственным, историком, сделавшим политическое восхождение палаты общин центральным процессом развития конституциональной истории Англии при Стюартах.

Превращаясь в историка, Юм хотел достичь многого, в том числе предоставить британской аудитории историческое повествование, которое было бы приятно и интересно читать. Юм вполне уверен в своих силах и осознает значимость поставленной перед собой цели: «на английском Парнасе самое свободное из почетных мест — это История; стиль, разумение, бес-

¹ Юм Д. О происхождении правления // Юм Д. Сочинения. Т. 2. С. 510-511.

² Becker M. The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century. P. 104.

³ The History of Great Britain, Volume One, Containing the Reigns of James I and Charles I (1754) и The History of Great Britain Containing the Commonwealth, and the Reigns of Charles II and James II (1756, датирован 1757 г.).

пристрастность, тщательность — всего этого не хватает нашим историкам»¹. Юм не скрывал также, что его целью был литературный успех, что он жаждет славы писателя.

В 20 веке многие философы истории стали весьма скептически относиться к возможности совершенно объективной исторической науки, что привело их интерес к изучению соотношения юмовского скептицизма и его взглядов на историю. Существует довольно простой и применяемый многими исследователями способ понимания используемой Юмом философии истории. Для этого необходимо лишь наложить на его рассказ социальную теорию, изложенную в его *Эссе*, написанных ранее или в то же время, что и история. Однако, все оказывается гораздо сложнее, поскольку Юм всегда оставляет место для исторических случайностей [contingencies] характеров и действий, с описанием которых он справляется уже своим художественным талантом писателя и стилиста. Бесспорно, однако, что стремление Юма написать историю связано с тем, что он был философом. По крайней мере, он стремился показать, насколько современные ему исторические произведения были полны некритическими предположениями и заявлениями. Ему надо было развеять хотя бы некоторые исторические мифы: «философ нашел пространство, где он мог быть столь же скептическим в истории, как он был в философии»². Юм даже добавил новое измерение к своей философской позиции, получив удовольствие именно как эпистемолог-скептик, хотя многие обвинили его как раз в том, что он предал позицию скептика и обратился в философствующего историка³.

Юм много раз заявлял, что своей главной задачей при написании истории Англии он видел преодоление партийных предрассудков и предубеждений. Мало того, что те или иные политические позиции историков влияли на их оценку исторических деятелей и событий, они еще и приводили к анахронизмам в использовании и понимании языка политики, который постоянно эволюционирует. Юм обсуждает концептуальную эволюцию таких терминов как «толерантность», «конституция» и «партия». Для Юма ключ к пониманию мотивов того или иного поведения британцев в то или иное время часто лежит в социально-политическом устройстве страны, как они его тогда понимали.

Вольтер именно беспристрастность выше всего ценил в *Истории* Юма: «У этого нового историка, вместо предрассудков, мы находим ум, господствующий над материалом; он говорит о слабостях, ошибках и жестокостях как врач говорит об эпидемических болезнях»⁴.

¹ Hume to John Clephane, 5 January 1753 // *The Letters of David Hume* / Ed. J.Y.T. Greig. L., 1932. Vol. I. № 170.

² *Wexler V.G.* David Hume's Discovery of a New Scene of Historical Thought // *Eighteenth-Century Studies*. Vol. 10. № 2. Winter. 1976-1977. P. 189.

³ См., например: *Becker C.* The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophes. New Haven, 1932. P. 83; *Noxon J.* Hume's Philosophical Development: A Study of His Methods. Oxford, 1973. P. 25-26.

⁴ *Voltaire.* Œuvres complètes / Ed. Louise Moland. P., 1877-1885. Vol. XXV. P. 173 (рецензия Вольтера в *La Gazette Littéraire*, май 1764 г.).

Стремление историка к беспристрастности противоречиво. С одной стороны, Юм пишет, что он заслуживает названия «партийного писателя»¹, с другой стороны, если он критикует сторонников парламента, это не означает его поддержку роялистов. Нельзя согласиться, что Юм рассматривал приключения английской конституции с позиции отстраненного «философского» наблюдателя², ведь *История* — очень личностная и полемическая работа, и именно благодаря этому она достигла широкой известности. Значит ли это, что Юм лишь «притворялся» беспристрастным? Само понимание «беспристрастности» несколько изменилось со времен Юма. Он заявлял не об *объективности*, а о *независимости*: «Мне казалось, что я буду единственным историком, презревшим одновременно власть, выгоду, авторитет и голос народных предрассудков»³. Это не была позиция воздерживающегося от суждений хроникера, он, скорее, считал себя честным судьей, беспристрастным согласно своим собственным критериям. Разумеется, такая независимость часто могла, хотя и в отрицательном смысле, определяться теми авторитетами, от которых провозглашалась независимость, и возможно, что, пользуясь своим блестящим красноречием, он часто превращался из судьи в очень опытного адвоката, склоняясь к интерпретации истории как вечного конфликта между свободой и властью⁴.

История, по Юму, — это особый опыт двух наблюдателей — историка и его читателя, а идеальный наблюдатель [spectator] одновременно беспристрастный [impartial] и симпатизирующий, рациональный и чувствующий⁵. «Первое качество историка — быть правдивым и беспристрастным; второе — быть интересным»⁶. Такое объединение качеств и делает историка сентиментальным в точном, «шотландском» смысле этого слова (а не ироническим или скептическим, каким часто ошибочно считают Юма).

Одним из мифов, с которым столкнулся Юм, был миф о «древней конституции», согласно которому в Англии с незапамятных времен существовал план регулярного парламентского управления. Понимание того, что реальная феодальная система сильно отличалась от общепринятого представления, было затруднено тем, что многие теоретики того времени размышляли в традициях общего права [common law], которое считалось ядром «древней конституции» и воплощением истинного разума. Именно поэтому феодальная система была «открыта» сначала во Франции, а затем в Шотландии людьми, обучавшимися праву гражданскому [civil law]. Юм связал феодальные институты с «манерами» и экономической жизнью описываемого времени. Обращение к этим факторам дало ему возможность

¹ Hume to Gilbert Eliot of Minto, 12 March 1763 // *New Letters of David Hume* / Ed. R. Klibansky and E.C. Mossner. L., 1954. P. 70.

² Данная точка зрения высказана в: *Forbes D. Hume's Philosophical Politics*. Cambridge, 1975.

³ Юм Д. Трактат. С. 47.

⁴ См.: *Stockton C.N. Hume — Historian of the English Constitution* // *Eighteenth-Century Studies*. Vol. 4. № 3. Spring, 1971. P. 289-293.

⁵ *Hilson J.C. Hume: The Historian as Man of Feeling* // *Augustan Worlds: Essays in Honour of R.A. Humphreys* / Ed. J.C. Hilson, M.M.B. Jones and J.R. Watson. Leicester, 1978. P. 209.

⁶ Hume to William Mure, 24 October 1754 // *The Letters of David Hume*. Vol. I. № 102.

сделать следующий шаг — попытаться объяснить упадок феодализма и развитие новых институтов. Ведь «тогдашняя английская конституция представляла собой внутренне противоречивую систему, нестройные и несогласные элементы которой должны были вскоре разрушить друг друга и на развалинах старой формы правления породить новую, более упорядоченную и единообразную»¹.

Индивидуальные мотивы людей получили свою интерпретацию на фоне этих процессов. Борьба индивидуальных мотивов и эмоций, в том числе, вполне разумных, приводит к непредсказуемым последствиям. Читатель постоянно чувствует напряжения между стремлениями индивидуумов и «порядком вещей». Для Юма самая главная проблема эпохи Стюартов состоит в расхождении частных и публичных я монархов и экономических, социальных и конституционных событий, в потоке которых они оказывались. Так, казненный Карл I потерпел поражение именно потому, что не смог изменить свои унаследованные и исторически обоснованные представления о королевской прерогативе в свете изменяющихся обстоятельств: «судьба определила ему жить в эпоху, когда прецеденты многих предшествующих царствований несли в себе явные следы деспотической власти, а дух народа сильнее всего тяготел к свободе»². Ошибку же короля Якова Юм видит в том, что тот сделал свое частное я и близкий круг (т.е. свой характер и тех, с кем он секретно консультировался) основными пружинами государственной администрации, публичный же его образ был лишь маской. Очень опасно, когда *королевское я* совершенно поглощается *частным я*, что не только вредит самой личности и частной жизни монарха, но и приводит к пренебрежению «благородным искусством управления», к узурпации сферы публичной сферой частной. Соответственно, «величие» означает интуитивное соответствие частных страстей главной тенденции времени, способность приспособить свое я к ведущей общественной рациональности, поставить свои личные качества на службу обществу.

Кроме того, Юм фактически прослеживает социальную историю религиозного фанатизма, что позволило многим критикам посчитать, что *История* есть лишь расширение философского исследования, проведенного Юмом в *Естественной истории религии*, показывающее типы поведения британского народа в историческом контексте. Юм исследует странную энергию энтузиазма и фанатизма, его источник в непомерном и ненормальном чувстве собственной личности. Ярчайшим примером здесь служит Кромвель — сверх-я, созданное из фанатизма и амбиции. Кромвель не подпадает под обычную схему соответствия или несоответствия частного человека и общественных потребностей, поскольку у Кромвеля нет собственно-частного я, отличного от общественного фанатизма. Такой фанатизм — «самый нелепый из предрассудков, скрывающихся под маской разума, са-

¹ Юм Д. Англия под властью дома Стюартов / Пер. А.А. Васильева, ред. С.Е. Федорова. Т. 1. СПб., 2001. С. 52.

² Там же. С. 449.

мая преступная из страстей, прикрытых личиной долга»¹ — гораздо чаще является искренним, чем притворным и, как совокупность действий чрезмерного индивидуализма, ведет к развалу социального порядка. Однако, групповое поведение фанатиков не сводится к индивидуальному, а имеет свою собственную энергию. Групповое поведение особенно интересует Юма. Массовый фанатизм, «мощный поток народных настроений»² он исследует как явление, связанное с самой природой общества. Юм описывает феномены общественной паники и массовой истерии, используя при этом сильные метафоры: «Демократический дух, овладевший тогда всей нацией, был столь пылким и неистовым, что следовало опасаться полного смешения всех званий и сословий»; «овладевшая тогда народом ярость, словно бурный поток, смела все эти преграды, сровняв с землей все бастионы монаршей власти»³. Они могут использовать лозунги, изобретенные людьми образованными, но питают себя сами, на самом деле не нуждаясь во внешних обоснованиях и объяснениях. «К тому же, и это самое главное, повсеместно распространявшийся дух религиозного фанатизма сводил на нет все расчеты человеческого благоразумия и расстраивал действие всех мотивов, которые обыкновенно влияют на общество»⁴. Но что интересно, как обнаруживает Юм, всевозможные вспышки английского фанатизма почти всегда ведут к увеличению гражданских свобод [civil liberty], к усилению «любви к свободе, столь необходимой для совершенствования человеческого общества»⁵. «Дух свободы уже завладел палатой [общин] <...> они стремились в большей степени не к сохранению старинной конституции, но к созданию новой, лучшей и более свободной»⁶. Доктрина веротерпимости, в частности, «была обязана своим происхождением отнюдь не размышлению, но предельной степени безрассудства и фанатизма»⁷. Даже Кромвель явился примером такого перехода, поскольку «ту власть, к которой шел он через насилие и обман, Кромвель сумел использовать разумно»⁸. Нация совершает «большой скачок семнадцатого века в специфически английский хаос фанатизма и свободы»⁹. Этому много способствовало «замечательное благоразумие и сдержанность», которые весьма часто проявлял в важнейших вопросах парламент, ведь «многие его члены держались более широких взглядов и должным образом учитывали гражданские интересы общества»¹⁰. В этом историк видит отклонение Англии от магистрального пути европейских стран, которые во время приведшей к расширению общест-

¹ Юм Д. Англия под властью дома Стюартов. Т. 1. С. 28.

² Там же. С. 300.

³ Там же. С. 300, 309.

⁴ Там же. С. 185.

⁵ Там же. С. 82.

⁶ Там же. С. 37.

⁷ Там же. С. 367.

⁸ Там же. С. 373-374.

⁹ O'Brien K. Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon. Cambridge, 1997. P. 87.

¹⁰ Юм Д. Англия под властью дома Стюартов. С. 399.

венных свобод гражданской войны в Англии двигались к цивилизованным абсолютным монархиям. Именно тогда отличие от Европы становится заметным, и Британия начала превращаться в особый культурный мир, в основе которого «лежало представление о том, что любой английский подданный имеет полное право свободно распоряжаться своими поступками, при условии, что он не причиняет вреда другим подданным и что ограничить эту свободу может лишь авторитет законов, но отнюдь не королевская прерогатива или власть какого-либо должностного лица. Полное осуществление этого замечательного принципа вместе со всеми естественно вытекающими из него следствиями и породило в конце концов, после долгой и упорной борьбы, ту единственную в своем роде счастливую систему правления, при которой живем мы ныне»¹.

Юм ясно высказался о своем отношении к принципам свободы и к тем, кто были их адептами в Англии 17 века: «Я допускаю, что дело свободы <...> благородно и великодушно; однако большинство приверженцев этого дела в прошлом веке дискредитировали его насилием, а также своим ханжеством, лицемерием и фанатизмом, которые, кажется, гораздо более, чем принципы гражданской свободы, были мотивами всех их действий. Если бы эти принципы всегда появлялись в привлекательном свете <...> невозможно было бы им противостоять»². Многие события, по Юму, происходили из цепи случайностей и неизбежного стечения обстоятельств и вовсе не были следствиями мудрых мыслей, решений и поступков членов английских парламентов. Цена большей свободы — разрушение того равновесия, которое сама свобода помогла когда-то создать.

Фактически два тома *Истории* эпохи Стюартов есть детальное образцовое описание социальной революции, со всеми ее подъемами, спадами и поворотами.

Единство всей многотомной истории Юма придавало космополитическое видение ее автором. «Именно европейское измерение прогресса цивилизации придает *Истории Англии* Юма, как целому, характерное для нее тематическое единство»³. Юм помещает материалы политической и конституциональной истории Британии в социальные и национальные общеевропейские сети каузальных связей. Основанный на таком подходе философский взгляд на историю Британии позволяет ему найти независимую точку зрения, развить собственную форму исторического космополитизма. Этот космополитизм еще практически отсутствует в рассказе об эпохе Стюартов, который больше похож на классическую историю, обсуждающую успехи и неудачи в поисках способов «разумного управления государством» [prudent statecraft]⁴. «Юм пришел к сравнительной европейской перспективе в поисках беспристрастного [impartial] исторического подхода к бри-

¹ Юм Д. Англия под властью дома Стюартов. С. 96-97.

² Hume to Catherine Macaulay, 29 March 1764 // *New Letters of David Hume*. P. 81-82.

³ Forbes D. The European, or Cosmopolitan Dimension in Hume's Science of Politics // *British Journal for Eighteenth-Century Studies*, № 1, 1978. P. 59.

⁴ Обсуждение понятия «prudent statecraft» см. в: Phillipson N. Hume. L., 1989. P. 76-82.

танской конституциональной истории»¹. Юм выдвигал модель европейской стабильности, основанную на балансе интересов автономных государств. Без такой системы баланса сама человеческая природа и более широкая симпатия, на которую она способна, искажаются в атмосфере международного соперничества.

История Юма долгое время пользовалась всеобщим уважением и стала считаться устаревшей только во второй четверти 19 в. Однако, спустя более чем век интерес к ней опять возрос, его интерпретация истории Англии стала казаться все более адекватной и современной.

АДАМ ФЕРГЮСОН: ОТКРЫТАЯ ИСТОРИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

В своих важнейших четырех опубликованных работах² и множестве неопубликованных Адам Фергюсон исследовал большое разнообразие ключевых проблем эпохи, составив своего рода их компендиум. Это позволяет некоторым историкам идей считать его полным противоречий эклектиком и сожалеть об отсутствии в его трудах серьезной синтезирующей концепции³. В самом деле, в 1792 г. Фергюсон писал книгопродавцу Томасу Каделлу, отвечая на вопрос о новом издании *Опыта истории гражданского общества*: «на самом деле это введение, побуждающее к изучению описанного в нем предмета»⁴. Книга стала популярной именно потому, что комментировала вопросы, находившиеся в центре общественного интереса того времени. Фергюсон был интересен тем, что он отверг теоретические априорные предположения о том, что для общества «естественно». Он попытался определить, как и куда движется общество, не обращаясь к какой-либо сверхъестественной силе и мудрости. Он первым использовал в английском языке термин «гражданское общество» для написания систематического трактата по его истории⁵.

Триумф и развитие коммерческой цивилизации вызвали у него реакцию, вполне близкую к реакции многих его современников. Он считал, что наступил новый период в развитии общества, когда силу оружия заменила сила рассуждений и красноречия. Однако, есть много неприятного в том, что администрирование из рук государственных мужей и военных переходит в руки клерков и бухгалтеров.

¹ O'Brien K. Narratives of Enlightenment. P. 59, 69.

² Четыре основных труда А. Фергюсона: Опыт истории гражданского общества (An Essay on the History of Civil Society, 1767), Институты моральной философии (Institutes of Moral Philosophy, 1768), История прогресса и падения Римской республики (History of the Progress and Termination of the Roman Republic, 1783) и Принципы моральной и политической науки (Principles of Moral and Political Science, 1792).

³ См., например: Hecht J. Introduction // Ferguson A. Principles of Moral and Political Science. Hildesheim; N.Y., 1975. P. II-V.

⁴ The Correspondence of Adam Ferguson. Vol. 1 (1745-1780). L., 1995. P. xl.

⁵ См. об этом: Becker M. The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century.

Стремление к выгоде заглушает стремление к совершенству. Разделение труда и профессий дает свою выгоду, но ослабляет связи в обществе, отдаляет людей от той сферы жизни, где обычно применяются чувства и разум. Люди не знают и не интересуются хорошими качествами и умениями друг друга, общество распадается на части, которые не одушевляются общими интересами всего общества.

По Фергюсону, Шотландия — один из примеров современного Западного общества — за последнее время превратилось «в нацию мануфактурщиков, в которой каждый занимается конкретным делом, утонув в привычках и частностях своего ремесла. При этом мы ориентируемся на успешную работу, но пренебрегаем свойственными человеческой природе приличиями: мы обеспечиваем хорошую работу, но воспитываем людей грубых, отвратительных, лишенных чувств и манер»¹.

«Начиная с самых ранних произведений, Фергюсон определяет свою задачу как преодоление напряжения между традицией гражданского гуманизма и современным либеральным коммерческим обществом»². Этому была посвящена вся его научная карьера. В *Опыте* он пишет, что частное богатство и общественная добродетель противостоят друг другу лишь только по ошибке, что следует сосредоточиться на институциональных механизмах, политических решениях и культурных изменениях, которые могли бы предотвратить эту ошибку. Он занялся изучением антиномических структур современных обществ, исследуя исторический характер, социально-экономические истоки и политические последствия взаимодействия либерального коммерческого общества с республиканскими ценностями. Оригинальность Фергюсона — в переописании такого взаимодействия. Он переинтерпретировал напряжение между республиканизмом и либерализмом как конфликт между политической и индивидуальной автономией и правами. Для него принципами республиканизма являются демократическая легитимация и общественный суверенитет, а коммерческое рыночное общество означает частную собственность и частный экономический интерес.

Политическая власть [authority] понимается Фергюсоном как власть [power] государства монополизировать использование насилия. Демократический же режим дает метод преобразования силы в легитимную практику. Фергюсон видел коммерческое общество как общество индивидуальной автономии, определяемой принципом частного интереса и частной выгоды. В то время как политические права дают гражданину некоторую долю управления страной, индивидуальные права в каждом конкретном случае должны состоять в обеспечении честно обретенных условий, какими бы неравными они ни были. Полная реализация одних прав угрожает существованию других. Частная автономия порождает огромное неравенство, новые примеры подчинения и доминирования, которые подрывают моральные и институциональные условия свободного политического сообщества.

¹ Kalyvas A., Katznelson I. Adam Ferguson Returns: Liberalism Through a Glass, Darkly // *Political Theory*, Volume 26, Issue 2 (Apr., 1998). P. 175.

² Цит. по: *Ibid.*

Построенное на чрезвычайном экономическом неравенстве, политическое равенство превращается в пустое и формальное. По Фергюсону, индивидуальные свободы не связаны органично с демократией, наоборот, принципиальные возражения против демократического или народного управления происходят от неравенства, возникшего в результате применения искусства коммерции.

Молодой Фергюсон предлагал организовать специальную «милицию» для поддержания общественных добродетелей и общей пользы. Зрелый Фергюсон, находясь под сильным влиянием Монтескье, считал конституционную монархию лучшим инструментом для сочетания частного богатства с политической свободой при помощи организационного принципа чести. Происхождение и титулы, репутация смелости, хороших манер и возвышенного ума будут способствовать демократическому порыву к всеобщему равенству, к однородности общества, к искоренению социальных неравенств и иерархий. В то же время, они будут уравнивать эффекты «ослабленности» и умиротворения, развивающиеся от «обуржуазивания» среднего класса, его потери воинственного духа, его отказа от общего блага и преданности национальному величию.

Однако, такое решение было проблематичным, и Фергюсону пришлось искать другое. В *Принципах моральной и политической науки* он подходит к проблеме иначе, находя источник тирании (видимо, под влиянием Юма) не в неограниченном стремлении к выгоде, преобладании частных интересов или углублении экономического неравенства, но в «господстве демократической власти», при котором характерно «насилие общественных собраний и их буйство». Государство не следует опираться на мораль. Политика не может служить противовесом социальной раздробленности и моральной испорченности. Ее задача сводится к защите собственности и стабилизации рыночной экономики. Теперь он трактует неравенство как начало подчинения и управления, необходимых для безопасности индивидуумов и мирного развития.

Это тоже был неудачный подход, как и предыдущие два. Источник трех неудач был один: переводя оппозицию между политической и индивидуальной автономией в наиболее абстрактный и исторически строго определенный антагонизм между традицией и современностью, Фергюсон сильно ограничил свои возможности. Он понимал демократию такой, какой она была в прошлом, совершенно не используя современные проявления демократии, какими они были в Американской и Французской революциях¹.

Адам Фергюсон был одним из тех людей, которых он сам определил как виртуозов, ученых, людей со вкусом, то есть одним «из той категории людей, что научились проводить свой досуг без ущерба для окружающих и для которых сами по себе приобретения или произведения их собственного авторства являются, в некоторых отношениях, такими же бесполезными, как сумма для скряги или касса для игрока, вступающего в игру для того лишь,

¹ Kalyvas A., Katznelson I. Adam Ferguson Returns: Liberalism Through a Glass, Darkly. P. 180.

чтобы рассеяться и не выбирающего между игрой на уменье и игрой на удачу»¹. Он задавал себе те же вопросы, что были характерны для многих шотландцев того времени: совместимы ли экономическое могущество и традиционные общественные ценности? можно ли соединить воинственный дух нации и политику, определяемую коммерцией? совместимы ли стремления к богатству и к добродетели? Он сам был вовлечен во многие события современной ему общественной жизни. Философствование для него было частью общественной жизни и направлялось его пониманием социальной ответственности. Он собирал знания, необходимые, по его мнению, для ведения успешной, добродетельной и счастливой жизни, а для него «успех, добродетель и счастье были сопутствующими продуктами полезной жизни, посвященной практической социальной активности»².

С теоретической точки зрения, задачей не только А. Фергюсона, но и В. Робертсона, лорда Кеймса, Дж. Миллара как историков и теоретиков общества было создание категориального аппарата для объяснения материального, социального и экономического прогресса. Нужно было либо радикально изменить старые гражданские добродетели, приспособив их к новой социальной этике коммерции и свободы под эгидой закона, либо доказать, что они пригодны и в новой социальной реальности. Фергюсон решил пойти вторым путем. Для него торговец, ремесленник или космополит должны оставаться гражданами. Коммерциализованное общество следует строить так, чтобы дать место идеям гражданской добродетели, поскольку сами основания гражданского общества — общественные связи и добродетели — древнее отношений собственности³.

Уподобление рода человеческого индивиду заставляет многих предположить, что человечество в своем «младенчестве» находилось в некотором «естественном» состоянии. Для Фергюсона подобное рассуждение является одним из примеров «безумных предположений», оставляющих «без внимания человека, каким он является нашему непосредственному наблюдению и каким сходит он со страниц истории»⁴. Нельзя подменять реальные факты гипотезами и допускать смешение фантазии и науки. Люди всегда жили в сообществах и наблюдаются всегда в сообществах, следовательно, эмпирический, то есть научный подход и требует рассматривать человека как представителя общественного вида, и все свойства этого вида могут быть обнаружены в настоящем — как и в любой другой предшествовавшей эпохе. Развитие человека — это не только развитие индивидов, до и всего вида: «общество предстает таким же древним, как и индивид, а использование языка столь же всеобщим, сколь использование рук или ног»⁵. То, что человек всегда жил в сообществах, есть просто эмпирический, природ-

¹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М., 2000. С. 95-96.

² Kettler D. The Social and Political Thought of Adam Ferguson. Ohio, 1965. P. 6.

³ Oz-Salzberger F. Introduction // Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society. Cambridge, 1995. P. xiii-xviii.

⁴ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 33.

⁵ Там же. С. 37.

ный факт и, следовательно, он не требует теоретического обоснования¹. Человеческие сообщества всегда характеризуются некоей солидарностью, определенной организацией, взаимной зависимостью и дружескими отношениями членов, хотя, конечно, конфликты между группами и внутри групп всегда играют важную роль в обществе. Человек уже рождается в обществе, он обладает «врожденной социальностью», и само его существование зависит от общества. Любая его активность, любые его цели и стремления предполагают существование других членов общества и взаимодействие с ними.

«Гражданское общество» [civil society] как политическое сообщество [community] людей было всегда, когда существовало человечество. Общество не может быть отделено от своей формы правления, а экономический человек оторван — на практике или в абстракции — от человека политического. Существует разительное отличие фергюсоновского «гражданского общества» от его немецкого двойника — «bürgerliche Gesellschaft», получившего распространение еще при жизни Фергюсона. Важно отметить, что гегелевское различие «гражданского общества» и «государства», то есть частной сферы занимающихся коммерцией и социально взаимодействующих индивидуумов и общественной сферы управления и закона, совершенно чуждо шотландской традиции (хотя Гегель читал и широко использовал труд Фергюсона)².

Фергюсон категорически против методологии изобретения «первобытных состояний» человека и проведения аналогий между человеком и другими животными. Безусловно, человечество меняется, но не до такой степени, чтобы нельзя было увидеть сегодня все важные качества, присущие ему как виду и имевшиеся в любой предшествующей эпохе. Мы можем вникнуть в природу человека во всех подробностях и имея на руках самые достоверные сегодняшние данные. Фергюсона больше интересует наличное состояние и его последствия, нежели происхождение и способ формирования. «Можем ли мы объяснить принципы, исходя из которых человечество отдает предпочтение тем или иным характерам, исходя из которых оно предается столь неистовым эмоциям восхищения или презрения?»³ — спрашивает Фергюсон. Если же мы не можем пока указать такие принципы, будут ли обнаруженные нами факты менее истинными? Философское ньютоновство, как его понимали тогда в Шотландии, помогает Фергюсону проинтерпретировать создавшееся положение: мы можем двигаться в своих социальных наблюдениях и экспериментах дальше, оставив поиск объяснительных принципов потомкам (как и в случае с законом всемирного тяготения).

Подобным же образом Фергюсон относится к проблеме различия и взаимодействия души и тела. Описывая удовольствия и страдания, он утверждает, что приводимые им факты не опираются ни на какие теоретические положения и остаются верными независимо от той или иной трактов-

¹ *Ferguson A. Principles of Moral and Political Science. P. 26.*

² *Oz-Salzberger F. Introduction. P. xix.*

³ *Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 73-74.*

ки проблемы души и тела. Мы лишь описываем, разнообразные человеческие функции и операции, часть из которых осуществляются с помощью множества видимых органов, а часть — не соотносится с какими-либо телесными органами¹.

Фергюсон делает небольшое отступление, чтобы пояснить, как можно получить общее знание о каком-либо социальном явлении или процессе. Чтобы получить общее и всестороннее знание о целом, следует выявить различные формы данного явления, отсеять всевозможные подробности и частности, сконцентрировать внимание на тех пунктах, в которых достигается согласие многих, и тем самым установить несколько общих позиций, с которых данный предмет может быть тщательно рассмотрен. После того, как отмечены характеристики, которые формируют общие точки совпадения, как прослежены их последствия в различных социальных сферах и институтах, получаем знание, которое, хотя и не заменяет необходимость опыта, может направлять исследования и предоставлять метод упорядочивания частных наблюдений².

Человек всегда активен, он «в определенной мере является демиургом [artificer] собственного облика, равно как и собственной судьбы, будучи с первых шагов своего бытия предопределен к изобретательству и ухищрениям». «Он всегда вносит усовершенствования в предмет своей деятельности, сохраняя данное отношение к нему везде, где бы он ни находился — и на улицах многонаселенного города, и в лесных дебрях». Само искусство является естественным для человека. Он предрасположен к самосовершенствованию. Характер его деятельности постоянно меняется, «его девиз — живой поток».

Итак, «естественное состояние» человека всегда здесь. Все его обстоятельства будут естественны, пока человек будет иметь возможность проявлять собственные способности и воздействовать на окружающие предметы. Значит, понятия «естественный» и «неестественный» несущественны, то есть формулируют ложную дилемму. Следовательно, «правильные состояния» человеческой природы, состояния совершенства и счастья — не те, что были в прошлом, до того, как человек применял свои способности, а те, к которым человек может прийти *благодаря* применению своих способностей³.

«Природа» у Фергюсона — это мир, характеризующийся постоянством и порядком. Человек предназначен и экипирован к своей роли самой Природой. Поскольку его жизнь есть общение с себе подобными, он по природе наделен соответствующими органами и способностями. Определенный жить в обществе, он обладает свойством социальности. Обреченный вести жизнь-борьбу, он имеет такие свойства души, которые совершенствуются в

¹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 90-91.

² Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society. P. 65. См. также: Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 115.

³ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 38-43.

борьбе. Фергюсону, как эмпирику, для его рассуждений не важно, создана ли такая природа человека Богом или естественным путем¹.

Казалось бы, сегодня мы гораздо более образованы и знаем неизмеримо больше, чем, например, древние римляне и греки. История, кажется, многому должна была нас научить. Однако Фергюсон оценивает народы и людей исходя не из их познаний, а из того, что они способны осуществить. Именно у греков, в суматохе их активной жизни, «среди пота и пыли», дух человеческий максимально полно развил свои способности. Современную же Европу Фергюсон упрекает в чрезмерной приверженности к метафизическим спекуляциям. Жизнь — это игра, ее непредсказуемость вызывает сеговования участников, но если устранить эту непредсказуемость, то игра перестает увлекать².

Люди объединяются в общество инстинктивно, их поведение в обществе во многом определяется добрыми и дружественными чувствами, они вызывают друг у друга чувство сострадания. Совокупность всех тех чувств, которые составляют отношение благорасположения, если не побуждает их делать добро, то, по крайней мере, лишает их желания причинять вред ближнему. Общительность, дружелюбие, коллективизм представляются Фергюсону исконными свойствами рода человеческого. Результатом развития и культивирования человека было не внушение ему таких свойств, а устранение издержек игры страстей, эксцессов ожесточения и неконтролируемого насилия. Многие свидетельствуют, что человечество находится во власти своекорыстных интересов, это особенно верно в отношении торговых наций, однако, из этого не следует, что эти интересы противостоят обществу и чувству взаимного расположения даже там, где торжествует корысть³. Если общество имеет свое начало в природе индивидуального человека, то индивидуум, тем самым, происходит из, определяется и контролируется той группой, членом которой он является, той социальной структурой, в которую он интегрирован, культурными ценностями, которые не он создавал. Все черты, которые делают человека человеком, не являются дарами природы, но суть результаты его участия в социальных и культурных ситуациях, приобретения им привычек [habits] и навыков. Следовательно, и интеллект, и способности рассуждать и судить для своего развития нуждаются в обществе. Разумение [understanding] не только зависит от собирания и сравнения индивидуального опыта, но оно и невозможно без языка⁴.

Этот «принцип человечности», даже когда ему не удается стать руководящим принципом поведения человека, определяет его поощрительные или осуждающие оценки, помогает определить, какие черты характера являются наиболее желательными. Следовательно, «общепринятым критерием оценки внешних действий является предполагаемое воздействие этих

¹ *Lehmann W.C.* Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology. N.Y.;L., 1930. P. 164-165.

² *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. С. 86.

³ Там же. С. 153, 76.

⁴ См. обсуждение этих положений Фергюсона в: *Kettler D.* The Social and Political Thought of Adam Ferguson. P. 192-194.

действий на всеобщее благо». В этом принципе находит достаточное основание для всех своих действий человек, считающий, что он сам, как индивид, есть не более чем часть нуждающегося в его заботе целого. Справедливость же «представляет собой, возможно, лишь другое название для блага человечества, обеспечение которого является задачей добродетельных людей». Такой настоящий человеческий характер может быть сформирован только «там, где главную роль играют характеры людей, а не их общественное положение и состояние»¹.

Для самой природы человека характерно постоянное совершенствование и улучшение условий жизни, в котором он находит сферу приложения своих талантов, трудов и внимания. Природа требует от человека все время быть занятым чем-либо. «Душа, как и тело, имеет свои законы, проявляющиеся в деятельности людей»², в их общении. Для улучшения своего состояния и для собственной безопасности люди вынуждены считаться со своими согражданами и выбирать соответствующие формы общения, некоторые модели поведения в повседневной жизни. Последовательные улучшения и приспособления, которые устраивают люди, приводят к общим результатам, которые невозможно предвидеть и целиком осмыслить ввиду их необычайной сложности: «люди, преследуя в обществе различные цели и придерживаясь различных взглядов, обеспечивают широкое распределение власти и волей случая приходят к гражданскому устройству, более благоприятному для человеческой природы, нежели то, к которому способна прийти человеческая мудрость»³. Так называемые «торговые нации», характеризующиеся неравенством и обменом, состоят из людей, которые не знают ничего, кроме собственного узкого ремесла, и тем не менее эти люди оказались способными «вносить свой вклад в сохранение и преумножение общего достояния, не превращая это общее дело в объект собственного внимания, собственной заботы»⁴. В этих же странах производители достигают наибольшего процветания, если организуют производство так, что от большинства работников требуется минимальное участие ума и не нужно большого воображения. Размышления же становятся особой отраслью труда, особой специальностью, плоды которой также выбрасываются на рынок и вносят свой, «духовный» вклад в непредсказуемый общий результат. При этом следует отметить, что само упражнение ума и чувств становится отдельной профессией, а объектами исследований оказываются вопросы, имеющие мало связи с практической жизнью.

Одна из ярких особенностей Фергюсона — умение видеть, что одни и те же общественные силы, действующие в разных состояниях общества, могут приводить к совершенно различным последствиям. Могучие силы, сформировавшие общество, могут начать разобщать его или побуждать людей к продолжению общения уже после того, как разорваны узы привязанности.

¹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 79-81.

² Там же. С. 251.

³ Там же. С. 336.

⁴ Там же. С. 264.

Особенно это важно для современного Фергюсону коммерческого общества, «где можно ожидать от индивидов полной заинтересованности в сохранении своей страны. Но именно здесь, как нигде, можно встретить людей уединенных и обособившихся: людей, нашедших некий объект, составляющий предмет его конкуренции со своими же собратьями — и тогда он начинает относиться к ним как к своему скоту или земле, рассматривая их с точки зрения приносимой ими прибыли»¹. Люди объединяются для совместного ведения дел, а своекорыстные интересы разобщают их. Они могут торговать без всякого формального договора, однако, чтобы обеспечить свою безопасность, им необходимо национальное согласие. Таким образом, важнейшую роль в формировании гражданского общества играют соперничество наций и войны.

Человечество продолжает развиваться поступательно, однако руководствуется оно теми представлениями, которые имеет в каждый данный момент. Оно стремится устранить неудобства и развить преимущества, но не в состоянии предвидеть результатов своей активности. Даже в век просвещенный движения множества людей осуществляются с полной слепотой относительно будущего. Массы руководствуются в своих поступках наличной ситуацией, и прежде всякой философии, из инстинктов, а не из спекуляций происходят новые общественные формы. Великие революции случались без всякого стремления к таким переменам, ни одно общественное устройство или форма правления не осуществляются по плану — другое дело, что реальные события часто преподносятся как воплощение замыслов великих людей².

Фергюсон описывает то, что можно назвать «мерцающей кластерной структурой общества»: возникновение и исчезновение различных «самостоятельных общностей», фракционная вражда членов различных обществ и балансирование их между различными вождями, рост общностей, достижение ими своих количественных пределов. В этой борьбе (или возне) соблюдение общественного интереса обеспечивается не тем, что за него выступают все люди, а тем, что каждый отстаивает свой индивидуальный интерес — в республике граждане настойчиво утверждают принцип равенства и умеряют притязания сограждан, в монархии представители сословий заботятся о своей личной и сословной чести. Свобода возникает и поддерживается именно благодаря постоянным противоречиям и столкновениям групп людей, которые приходят к различным интерпретациям самого понятия «свобода», причем разные народы склонны воображать, что вкладывают в него свой, неповторимый смысл. В каждом обществе появляются также стихийные зависимости, не связанные напрямую с формальными общественными установлениями и институциями. Именно такие зависимости и придают странам их специфический облик, индивидуальный характер. Деятельность людей, их успехи и неудачи зависят от того, имеют ли люди

¹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 55.

² Там же. С. 188-191.

стимулы поступать в соответствии с принципами свободы и справедливости или они вынуждены вести себя как рабы. Достигнутое ими всегда рассматривается как случайное и несущественное и лишь изредка попадает в область целей государственной политики. Смешно требовать, пишет Фергюсон, чтобы политические институты были всерьез озабочены развитием человеческих талантов и либерального духа. Считается, что обычным людям для вдохновения нужны корыстные стимулы и внешние преимущества. Поэтому естественней ожидать, что государство будет пренебрегать умением распоряжаться талантами и будет проводить политику, направленную на поддержание общественной безопасности, свободу личности и неприкосновенности частной собственности. Между тем, в случае успеха всегда «сила государства заключалась в руках горстки людей, где люди обладали собственной ценностью, не связанной с их сословным и имущественным положением»¹. Свободолюбивый народ всегда лучше следует естеству, чем любой государственный департамент, поэтому лучшее, что может сделать государство, это не навредить тем интересам и процессам, которым оно не в состоянии существенно способствовать. Например, торговцу не нужно от государства ничего, кроме защиты. Он действует по законам торговли, в соответствии с общечеловеческими принципами и часто является наиболее разумным и уважаемым гражданином. Преследуя собственный интерес, купец охраняет тем самым и интересы самой коммерции. Торговля, как и многие другие частные профессии, есть удел опытных практиков, а не резонеров. «Когда же искушенный политик начинает активно во все вмешиваться, он лишь мешает и вызывает нарекания; когда купец забывает о собственной выгоде и начинает думать за всю страну, подобное знаменует приближение периода фантазий и химер и подрыв основ коммерции». С одной стороны, «жизнь показывает, что частный интерес — лучший проводник коммерции и изобилия, чем все ухищрения государства», с другой стороны, работы исследователей, рассуждавших о коммерции и богатстве, предостерегают «против превращения коммерции и богатства в главные цели государства и сведения счастья наций к эти двум понятиям»². Видимо, важнейшая ошибка кроется в самом противопоставлении этих двух аспектов: вопросов богатства и народонаселения — и вопросов морали и национальных добродетелей. Даже при должном внимании к этим двум аспектам нет гарантии успешного противостояния порочной и корыстной части общества.

Интересна трактовка Фергюсоном проблемы счастья. Ошибочно полагать, что удовольствие и страдание охватывают все стороны счастья и несчастья, особенно если сводить эти понятия к простым ощущениям, связанным с внешними предметами. Не положение, в котором находятся люди, делает их счастливыми или несчастными. Счастье зависит не от обстоятельств, в которых мы действуем, не от предметов и орудий, которыми мы

¹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 209.

² Там же. С. 216-217.

действуем, но «от того, насколько правильно употребляем мы свою душу»¹. Характеры людей и их занятия можно подразделить на эгоистические и социальные. Фергюсон склонен полагать, что источником болезненных и жестоких страстей является забота человека о самом себе, однако проблема здесь не в излишней заботе, а в неправильном выборе объекта: счастье надо искать не вне себя, а лишь в свойствах собственной души. Будучи существом общественным, человек желает привлечь к себе внимание, заслужить расположение. Данный мотив подталкивает его к контактам с окружающими, которые часто рассматриваются лишь как инструменты удовлетворения тщеславия и получения удовольствий, а не как объекты любви и доброй воли. По-видимому, «счастье человека как раз и заключается в превращении своего социального положения в главную движущую силу его деятельности, в утверждение себя в качестве члена сообщества, в сердце которого неистовым пламенем горит забота об общем благе, отгесняя на задний план все те личные озабоченности, которые являются основой болезненных опасений, страха, ревности и зависти»². Человек становится счастливым, если выбирает правильную линию поведения; правильный выбор приводит его к утрате чувства личной выгоды в делах общественных, а занимаясь проблемами общества как целого, он подавляет беспокойство, связанное с ним самим как частью этого целого. Основу наслаждений и самого существования людей Фергюсон видит в благожелательности и в удовлетворении других.

Постоянно приводя примеры из античности, Фергюсон сравнивает отношения граждан в древних и в современных государствах. Греки и римляне думали о себе прежде всего как о членах сообщества, для представителей же современных наций индивид часто есть все, а общество — ничто. Современный тип правления организован так, что каждый индивид наделяется своим определенным статусом и достоинством, которые он должен за собой сохранять, государство же есть только совокупность департаментов. Спокойствие, которого добиваются подавлением беспорядков в современном обществе, используется не на развитие почитания законов и защищающей их формы правления, а на развитие индивидуальных методов личного продвижения и извлечения прибыли — коммерция рассматривается как важнейшая часть жизни человечества, а личный успех — самым достойным предметом забот. Такой способ измерения счастья является неправомерным в приложении к отдельным личностям, каждая из которых есть лишь часть целого и с этой точки зрения не принадлежит самому себе. Но то же относится и к целым нациям, ибо если главной целью существования гражданина является благо общества, то и «великой целью гражданского общества является счастье индивидов»³. Фергюсон находит в истории лишь один уникальный пример страны — Спарта в определенный период ее существования, — где добродетель была целью государства. Обычно же приходится довольствоваться другим источником свободы — ограничениями, устанав-

¹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 95.

² Там же. С. 101.

³ Там же. С. 106.

ливаемые властями для поддержания социальной справедливости, и законами, защищающими имущество и личность. Угроза свободе может исходить как от власти, посягающей на права людей, так и от самого народа, легко становящегося орудием узурпации и тирании.

Величайшими примерами обществ-законодателей для Фергюсона являются Рим и Англия. Если первый «оставил в наследство Европе основы и большую часть надстройки своего гражданского кодекса», то вторая «у себя на острове довела до такого совершенства авторитет и главенство закона, какого не знала вся предыдущая история человечества». Однако и история Англии показывает, что «самые справедливые законы, существующие лишь на бумаге, совместимы с самым отпетым деспотизмом на практике»¹.

Закон природы относится к государствам примерно так же, как к индивидам: сообщества занимаются самосохранением, поддерживают свое существование и развитие. Однако, проявляется и толкуется этот закон совершенно по-разному. Государства, подобно людям, объединяются в группы и компании. К нациям применимы понятия молодости и старости, у них, как у людей, есть своя продолжительность жизни. К предметам, занимающим внимание наций, относятся общественная безопасность, государственные интересы, притязания различных партий, коммерция, ремесла. Сила нации, как и индивидуума, вытекает из ее характера, а не из ее богатства или величины. «Народ в целом, как и индивиды, из которых он состоит, действует под влиянием временных настроений, радужных надежд и неистовой вражды <...> Страсти, подобно эпидемиям, нарастают и затихают; и поводом для них могут служить как тривиальные, так и важные вопросы»². Славой же своей «народы по большей части обязаны не содержанию своей истории, а манерой ее подачи и способностям своих историков и других писателей»³. Оценка же преимуществ той или иной нации часто следует из анализа тех особенностей, которые не связаны со спецификой национального характера и не способствуют благосостоянию человечества. Часто больше ценятся не умения совершенствующие природу человечества, а навыки, увеличивающие его богатство. Не может существовать форма правления, подходящая человечеству во всех случаях. Формы эти должны меняться в зависимости от характера, манеры поведения и способа обеспечения существования каждой нации. Тем не менее, оговаривается Фергюсон, причинами прекращения свободных дебатов между людьми, обладающими правами в управлении государством, могут быть только рабство и развращенность. Несомненно, люди различаются сами по себе и играют разные роли, но все они от природы обладают равными правами, хотя и приспособлены к различным ситуациям. Та или иная форма правления, то есть и форма подчинения необходима людям, как необходимо само общество. Однако, когда люди свободны и ничто не мешает их творчеству, прогресс не останавливается несмотря на изменение настроения общества, а получен-

¹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 243-244.

² Там же. С. 303.

³ Там же. С. 281.

ные на некотором этапе достижения редко впоследствии полностью утрачиваются.

Уподобление нации индивидууму — «это подходящий образ, им не редко можно пользоваться, говоря об истории человечества. Но должно быть очевидно, что нации — это совсем не то, что отдельные люди»¹. В каждом отдельном случае мы должны спрашивать себя: можно ли сравнить общество с отдельно взятым человеком?

Фергюсона чрезвычайно волнует состояние современного ему «торгово-го общества», он неоднократно возвращается к анализу проблем последнего. Коммерческая практика приводит к резкому усилению всяческого неравенства. «Всякое следующее занятие, посредством которого индивид учится улучшать свое материальное положение, на деле являет собой некое дополнение к его частным занятиям, некое новое отклонение от общества»². По мере того, как люди становятся все более узкими профессионалами, они перестают быть гражданами. В первобытные времена любовь к родине, партии или группировке была одним и тем же, поскольку общество представляло собой единство близких друзей, а все остальное человечество было врагами.

Теперь многие считают, что любой диспут свободного народа равносителен беспорядкам и наносит ущерб национальному спокойствию. Таким образом, суживается представление о том, что позволительно делать людям в соответствии с общественным порядком. Наше представление о порядке в гражданском обществе страдает от ложной аналогии с порядком в мире неодушевленных предметов, активность и возбужденность считаются противоречащими порядку. Порядок в обществе означает иное: «нахождение каждого человека на том месте, на котором он способен оптимальным образом действовать». «Стремясь установить в обществе порядок бездействия и спокойствия, мы забываем о природе данного предмета — в результате мы имеем порядок для рабов, а не для свободных людей»³.

Разумеется, некоторые нации во многом обязаны своим сохранением, порядком и процветанием имеющимся у них политическим институтам, которые не позволяют одним гражданам совершать преступления, а других вынуждают к участию в общественных делах. Такие институты дают возможность нации сносно жить при самой разной степени испорченности и единства общества. Однако «тот, кто в условиях прочного политического устройства посвящает себя безмятежному наслаждению своим достоинством, тем самым фактически превращает в источник испорченности те преимущества, которые были добыты для него добродетельностью другого человека». Опасно просто «вкушать свободу», не проявляя индивидуальной бдительности и не предпринимая никаких усилий для сохранения собственной безопасности. Ведь «то основание, на котором высилась свобода, может стать оплотом тирании; то, что некогда усиливало устремления подданных,

¹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 300.

² Там же. С. 359.

³ Там же. С. 376.

укрепляло их веру в себя, впоследствии может вовлечь их в рабство»¹. Правовые процедуры и законы могут, утратив первоначальный дух, превратиться в прикрытия для беззакония. Фергюсон не рассматривает «опасности, которыми чревата свобода», но предупреждает, что «ничто не делает их столь вероятными, как предполагаемая нерадивость народа, от личных усилий которого зависит ее сохранение, так же, как зависело от их усилий установление ее. Этот дар надежен ровно настолько, насколько ответственны обладающие им люди». «Забываясь об улучшении своей судьбы, люди часто забывают о себе самих»². Опасно считать, что свобода уже гарантирована, и смотреть на общество лишь как на сферу извлечения прибыли, ради которой иногда приходится жертвовать некоторыми своими правами. Опасно также мерить счастье нации милостью ее государя или спокойствием, достигнутым правильным управлением. Решение проблем гражданского общества предполагает не только использование власти, но и индивидуальных талантов, мудрости, сил воображения и убеждения. Выгоды, вытекающие из обладания свободой, совсем иного рода. Они являются «самой передачей добродетели многим людям и таким распределением функций в гражданском обществе, при котором многие получают возможность заниматься тем, что наиболее соответствует их природе»³.

Сильна та нация, которая состоит из людей энергичных, решительных, болеющих за общество. Между тем, человечество слишком склонно считать лучшими государственным деятелями клерков и счетоводов. Хорошая профессиональная подготовка государственных деятелей не гарантирует силу государственного аппарата: в решительные моменты и в минуты опасности весьма трудно найти необходимых стране лидеров. Фергюсон считает, что «разделение на две разные профессии искусства гражданина и государственного деятеля, искусства политика и военного, является попыткой расчленить на части человеческую личность и разрушить те самые навыки, которые мы хотели бы усовершенствовать. Этим разделением мы фактически лишаем свободных людей необходимых средств обеспечения собственной безопасности», т.е. средств против узурпации власти в стране. Именно такова была одна из важнейших причин гибели Рима: его граждане в определенных, весьма суровых обстоятельствах «на деле отказались от своих политических прав и допустили появление владыки, стоящего над государством»⁴.

История общества, по Фергюсону, неопределенна и открыта. Его хорошее государственное правление — не теоретический артефакт, помещенный в неясное будущее, но несовершенная реальность, наблюдавшаяся в одно время в древних Спарте и Риме и развивающаяся в современной Британии. Ни одна философия не может описать его, ни одна система законов не может его гарантировать. Единственный путь добиться его — постоянная гражданская бдительность и активность.

¹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 368.

² Там же. С. 316-319.

³ Там же. С. 377.

⁴ Там же. С. 325, 327.

Вклад Фергюсона в науку об обществе может быть оценен, по крайней мере, в следующем: он по-новому поставил факт существования и значение общества в центр внимания; он применил к анализу общества метод, являющийся реалистическим, критическим и эмпирическим; он настаивал на органической природе общества и социоисторическом процессе в его статическом и динамическом аспектах; он развил концепцию разделения труда в обществе; он отметил взаимозависимость различных областей человеческих интересов и деятельности; он работал в плоскости гуманистических и культурных интерпретаций; он заложил основы теории конфликтов в обществе¹. Фергюсон энергично отрицает теорию социального контракта, предлагая вместо нее концепцию культурной эволюции, основанную на динамике человеческой природы. «Общество — одна из самых четких реальностей жизни; но эта реальность, скорее, концептуальна, чем онтологична. Общество — это краткая формула сложно взаимодействующего поведения множества индивидуумов, а не некая добавочная реальность»².

¹ *Lehmann W.C.* Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology. P. 26-27.

² *Ibid.* P. 157.

ГЛАВА 4

РЕЦЕПЦИИ ШОТЛАНДСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ: СЛУЧАИ АМЕРИКИ И РОССИИ

Шотландская социальная философия стала известна миру весьма быстро, поскольку интерес в Европе и Америке в эпоху Просвещения к Британии и к Шотландии был достаточно велик. Шотландское Просвещение включало не только интенсивные процессы внутри шотландского общества, но и прогрессивное расширение горизонтов во всех направлениях — в экономическом, интеллектуальном и культурном, в особенности. Без этого процесса было бы странно, если бы какая-нибудь страна, новая или старая, проявила хоть какой-нибудь интерес к тому, что журнал *Эдинбургское обозрение* назвал как-то «маленьким жалким тощим уголком далекого острова, с климатом, в котором и яблоко не может вызреть»¹.

Французские мыслители, в силу многовековых культурных связей двух стран, по их собственному признанию, внимательно прислушивались ко всем новым идеям, обсуждавшимся их северными коллегами. Особого внимания заслуживает влияние шотландцев на гениев классической немецкой традиции². Другие европейские страны также обсуждали передовую философскую и социальную мысль Шотландии³.

¹ «...a little shabby scraggy corner of a remote island, with a climate which cannot ripen an apple» (*Edinburgh Review*. XL, 1824. P. 432-3).

² См., например, работы: *Kuehn M. Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy*. Kingston and Montreal, 1987; *Oz-Salzberger F. Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. Oxford, 1995.

³ См., например, исследования последнего времени об этом: *Critical Bibliography of Adam Smith*. L., 2002; *The Reception of Hume in Europe*. L.; N.Y. (в печати).

В данном исследовании я остановлюсь на двух, в каком-то смысле противоположных, примерах движения идей — на потоке шотландской мысли в Америку и на одной из капель, просочившихся в Россию.

Сравнение с Америкой вообще привычно России уже многие годы, а кроме того, в истории идейных влияний Шотландии на Америку оказывается весьма много поучительного. Аккуратная компаративистика и здесь может придать новый объем, открыть новые повороты темы.

РЕЦЕПЦИЯ ШОТЛАНДСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В АМЕРИКЕ

Важная проблема поджидает любого исследователя культурных связей, а именно, проблема определения: что же, собственно, составляет такие связи? Самый простой ответ — миграция людей. Однако, такое определение неадекватно, оно описывает «культурный долг», а не связи. Присутствие иммигрантов ничего не доказывает. Если книга имеется на полке, это не значит, что ее читают¹. Главные факторы, которые помогли создать идеальную *ситуацию* для переноса культурных ценностей из Шотландии в Америку в данном случае были следующие:

- экономические связи Глазго и табачных колоний;
- шотландская эмиграция в Америку;
- большой процент шотландцев среди колониальной администрации;
- американские студенты в шотландских университетах.

Шотландский же вклад в культуру Америки был уже следствием такой ситуации.

До революции в Америке был заложен фундамент шотландского культурного влияния. Американская революция (1777-1783) сильно уменьшила американо-шотландские связи, но не прервала их и даже, похоже, не изменила их качественно.

С политической точки зрения шотландцы были самой непопулярной национальной группой в колониях. Претензии к ним были следующие: 1) шотландцы всегда поддерживали друг друга, никогда не расставались со своими клановыми инстинктами и всегда были склонны доверять только своим; 2) шотландцы были весьма успешны в постепенном захватывании торговли и бизнеса в Америке, например, торговли табаком в Вирджинии. В колониях в начавшуюся войну за независимость нападали на шотландцев и выгоняли их из их домов. Немаловажно при этом было то, что многие шотландцы были роялистами. Антишотландские настроения в Америке были очень сильны.

Поскольку рассматриваемые отношения всегда формировались внутри англоязычного мира и даже долгое время в пределах одной империи, то

¹ Hook A. Scotland and America. A Study of Cultural Relations. 1750-1835. Glasgow & L., 1975. P. 17.

двусторонние отношения Америки и Шотландии практически всегда имели в виду третью сторону, поэтому важна также идентификация шотландцев и американцев по отношению к доминирующей культуре Англии. Кстати, несмотря на географическую близость, практически Шотландия была почти так же удалена от Англии в 18 в., как и Америка: в 1763 г., например, только одна карета в месяц отправлялась из Лондона в Эдинбург, причем путешествие длилось от 12 до 16 дней.

Англичане тоже часто не любили шотландцев и практически за то же самое. Они считали, что беспринципные шотландцы жиреют за счет своих английских соседей. И англичане, и американцы видели в шотландском восстании 1745 г. и поддержке Стюартов стремление к тирании и реакции, поскольку это было, как считали многие, посягательством на традиционные принципы свободы, олицетворяемые английской конституцией. Американцы часто считали, что именно влияние шотландцев в правящих кругах Британии разжигает вражду между Британией и Америкой, что влияние «шотландской политики» ослепляет британское правительство и парламент. В американском конгрессе произносились речи, избобличавшие шотландские вероломство, тиранию и враждебность. Практически все шотландцы в британском парламенте поддерживали короля в его политике по отношению к Америке. Купцы в Глазго сначала были против войны, но когда в Шотландии поняли, что быстро эти столкновения не закончатся, Глазго и Эдинбург предложили сформировать по полку от каждого города, чтобы послать их в Америку. Большая часть рекрутского набора вообще для отправки на войну производилась в горах Шотландии: в 1777-1778 годах не менее шести новых полков горцев были добавлены к регулярной армии.

Многие считали тогда, что в основе всего движения за независимость Штатов лежит пресвитерианская доктрина. Американскую революцию иногда называли пресвитерианской. Однако в критическом 1776 г. ректор Эдинбургского университета Робертсон и его партия Умеренных [Moderates] смогли сгладить все противоречия между пресвитерианской церковью и властью в единогласно одобренном Генеральной Ассамблеей Церкви Шотландии традиционном послании королю. Это послание вызвало сильное разочарование в Америке. Хотя, конечно, на самом деле, в Церкви не было абсолютного единства в вопросе о войне в колониях и британской колониальной политике.

Некоторые *literati* высказывали симпатии по отношению к Америке или, по крайней мере, были в оппозиции к политике правительства. Юм энергично критиковал эту политику, Адам Смит выступал за представительство колоний в британском парламенте, подобных же взглядов придерживался лорд Кеймс. Джон Миллар активно выступал за права колонистов. Позицию Робертсона определить гораздо труднее, но он явно не был готов принять идею американской независимости. Однако, друзья Америки говорили только сами за себя. Никакой организованной оппозиции курсу правительства в Шотландии не было.

В такой обстановке культурные связи между Шотландией и Америкой сильно страдали, многие контакты прервались. Табачная торговля между Америкой и Глазго прекратилась, шотландская эмиграция была приостановлена. Связь церковью ослабла. С другой стороны, повторю, ничего принципиально не изменилось.

Американская культура оставалась удивительно восприимчивой к шотландскому влиянию.

* * *

Духовная жизнь Америки всегда была напряженной и полной противоречий. В этом новом обществе социально значимые противоречия чаще всего проявлялись в интерпретации социального порядка, индивидуальных устремлений и их взаимоотношений. Так, пуританские принципы легко переходили в принципы Просвещения по двум основаниям:

(1) Пуританизм сделал Бога интеллигибельным в терминах искусства и контракта, на принципах общего порядка и разума. В Европе и, в частности, в Шотландии кальвинизм был превращен из абсолютистской теократической системы в нечто похожее на конституционализм и республиканизм. В британском пуританизме философский платонизм и политическая реформа были тесно связаны. В Америке такая связь развилась в интегрированную систему.

(2) Делая акцент на «договоре» «церковь-общество», пуританизм нарушил и поставил в подчиненное положение «договор благодати», или индивидуальную избранность. Индивидуализм постоянно приносился в жертву «церковному порядку». Справедливость Божия ясно воплощалась и проявлялась в социальном порядке и естественном законе. Таким образом, пуритане были готовы интерпретировать естественный закон как божественный порядок и социальные обязанности как божественный закон.

В отличие от пуритан, протестантские левые — квакеры, анабаптисты и др. — подчиняли закон откровению и общий порядок — индивидуальному вдохновению. Чем больше эти группы досаждали пуританам, тем более последние становились «здоровомыслящими», выделяющими «просвещенный ум» в противоположность «сильным аффектам», осуждающими мистицизм, индивидуальные откровения и религиозный индивидуализм вообще. Таков был основной конфликт между индивидуализмом и воцерковленностью [ecclesiasticism]¹.

Однако в этой стране мы встречаемся с особенностью, очень похожей на некоторые представления о своей стране мыслителей... России. Так, историк американской философии высказывает мысль, которую уместно было бы поместить — с изменением, разве что, названия страны — в учебник по истории философии русской:

¹ См.: *Schneider H.W. A History of American Philosophy. N.Y., 1946. P. 11-12.*

Эпоха Просвещения не определяется по философским признакам, особенно в Америке, где она была наименее литературна и наиболее активна. В этой стране не было систематической формулировки человеческого разума — ни *Encyclopédie*, ни *philosophes*, ни *esprit de la système*; и все же не было другого периода в нашей истории, когда общественные интересы людей были так непосредственно связаны с философскими проблемами. Чтобы восстановить интеллектуальную жизнь революционного поколения в Америке, мы должны обратиться не к академическим текстам или системам теологии и этики или другим продуктам одинокой рефлексии, но в центр дел общественных — к государственным документам и политическим платформам, прессе и проповедям. Никогда в Америке философское мышление и социальное действие не были так тесно связаны. Хотя философовали по большей частью *ad hoc*, находя универсальные решения частных проблем, это не значит, что следует отвергнуть философскую мысль Просвещения как всего лишь рационализацию. Важнейшим фактом тогдашней американской жизни было то, что не только взгляды и надежды всего мира были направлены на Америку, но и американские деловые люди сами были заинтересованы в более широких, если не всемирных, следствиях своих интересов и дел. Они действительно испытывали «подобающее уважение к мнениям человечества». Удивительно, как далеко в прошлое и в будущее они заглядывали, чтобы понять свое настоящее. Никогда еще история не делалась так осознанно и добросовестно, и редко еще со времен классической Греции философия имела такую возможность нести общественную ответственность.

Невозможно читать и писать бесстрастно об американском Просвещении, поскольку оно содержит самую суть наследия нашего народа и нашу глубочайшую связь с остальным человечеством. Америка была тогда космополитической границей в двух смыслах: она собирала и воплощала в действие размышления и страсти нескольких поколений европейских мыслителей, а также прокладывала путь к смелым политическим, религиозным и моральным экспериментам, в которых весь мир с той поры участвует. Историк философии чувствует некоторое смущение, когда указывает на Джона Адамса, Бенджамина Франклина, Томаса Джефферсона и Джеймса Мэдисона как на ярких мирового значения выразителей философии Просвещения, а затем вынужден признать, что их труды полны общих мест, а умы — беспорядка. У них не было системы мысли, они сознательно заимствовали большинство идей, которые превращали в действие. Они — плохой материал для школьных учебников, но, тем не менее, они до сих пор являются движущими силами и классическими символами американской философии. При таких условиях, невозможность представить американское Просвещение как «славную революцию» в мысли и реальности будет неудачей историка, а не самого Просвещения¹.

Для процветающих, склонных к независимости янки было достаточно просто отбросить их пуританскую веру в полную зависимость от Бога, стать почти республиканцами и приготовить удивительно светскую декларацию независимости. Поэтому в колониях быстро распространилась секуляризованное представление об истории и прогрессе. Одним из самых популярных и сильных выражений этой концепции было найдено в *Очерке истории гражданского общества* Адама Фергюсона. Американец вместо грехопадения получил примитивное животное, вместо возрождения — постепенный

¹ *Schneider H.W. A History of American Philosophy. P. 35-36.*

прогресс, вместо божественного плана искупления в истории — историю самостоятельного развития человеческого разума, вместо коллективного договора паствы с Богом — человека, естественным образом рожденного в обществе и просто живущего в нем. Общество стало пониматься как человеческое искусство и природное состояние.

Подобная сквозная секуляризация разума и морали у Бенджамин Франклина делает его действительно революционной фигурой для Америки.

* * *

В 18 в. в Шотландии побывали многие американцы, большинство — с сугубо практическими целями. Однако, Бенджамин Франклин из Филадельфии здесь — ключевая фигура. Он был в Шотландии два раза: в 1759 и в 1771 гг. Еще и до своих визитов он переписывался со многими шотландцами, например, со своим другом Вильямом Страханом, который уехал из Эдинбурга, чтобы стать одним из главных издателей и продавцов книг в Лондоне.

Еще до появления в Шотландии, в Лондоне, в «Британской кофейне», которая была местом встреч живших в городе шотландских интеллектуалов, Франклин мог видеть своего друга сэра Джона Прингла, в дальнейшем президента Королевского общества, и других шотландцев: Смоллета, Джона Хоума, Александра Карлайла, Эндрю и Вильяма Хантеров, Джеймса Бозвела.

Франклин прибыл в Эдинбург с сыном Вильямом в начале сентября 1759 г.¹ Немедленно его сделали Почетным гражданином города. В следующие дни он целиком погрузился в светскую жизнь. Его принимали: Давид Юм, лорд Кеймс, Адам Фергюсон, оба Монро, Джозеф Блэк, доктора Каллен и Рассел, Вильям Робертсон и Адам Смит. Профессор Джон Андерсон повез Франклина в горы.

В 1759 г. Франклин стал почетным Доктором Права университета в Сент-Эндрюс за свои работы по электричеству, его там знали и встретили с глубоким уважением. Он возобновил свое знакомство с профессором математики Дэвидом. Там же он познакомился с Дэвидом Эрскином. Вернувшись в Эдинбург, Франклин провел несколько дней в имении лорда Кеймса в Бервикшире.

В промежутке между двумя визитами Франклин продолжал переписываться со своими шотландскими друзьями, например, с Юмом.

Через двенадцать лет Франклин приехал опять. Мало что изменилось внешне в интеллектуальной и светской жизни Эдинбурга. Франклин теперь жил у Юма, встречался с ректором Робертсоном, лордом Кеймсом, Адамом Фергюсоном, Калленами, Монро и Блэком. В Глазго он ужинал с Джоном Милларом. В последние дни пребывания Франклина в Эдинбурге Юм дал в честь него большой обед, на котором были лорд Кеймс, Блэк, Рассел, Адам

¹ Интересно сравнить визиты Франклина с известным пребыванием в Эдинбурге княгини Е.Р. Дашковой с сыном и дочерью (1776-1779). См. о визите Дашковой далее в этой главе.

Фергюсон. На следующий день Франклин и Юм обедали у Кеймса, а через день — у Фергюсона, где присутствовали также Кеймс, Рассел, Блэк и Робертсон.

Франклин был прекрасным послом своей страны. Везде, где бывал, он оставлял о себе хорошее впечатление. Поддерживая личные отношения с многими влиятельными людьми, он не скупился и на рекомендации, которые получали от него многие будущие студенты и путешественники. Во многом именно влиянием Франклина объясняется то, что американские студенты ехали больше в Эдинбург, чем на континент.

Франклин также сыграл свою роль в развитии религиозных связей между Америкой и Шотландией. Америке нужны были образованные священники, университеты же Оксбриджа были в сильной степени связаны с господствующей англиканской церковью. И здесь стала важна личная дружба Франклина с ректором Робертсоном. В 1765 г. Франклин обратился к Робертсону с просьбой предоставить возможность получить степень доктора теологии Эзре Стайлсу, который позже стал Президентом Йельского университета. В 1767 г. последовало обращение по поводу Сэмюэля Купера из Бостона, который потом стал членом управляющего совета Гарварда. С помощью Франклина удалось пригласить в Америку шотландского священника Джона Витерспуна [John Witherspoon], ставшего впоследствии Президентом колледжа в Принстоне, Нью-Джерси.

* * *

Образованные врачи, священники и учителя — вот в ком больше всего нуждалась Америка и кого она в достаточно большом количестве получала из Шотландии или обучала в Шотландии.

В колониальный период из-за своей прославленной медицинской школы университет Эдинбурга привлек больше американских студентов, чем какой-либо другой из британских университетов: приблизительно около сотни. В это же время в университете Глазго учились около 20, а в Абердине — 16. Первая же американская медицинская школа была основана в университете Пенсильвании в 1765 г. по образцу Эдинбурга, а ее первыми профессорами стали выпускники Эдинбургского университета.

С самого начала 18 в. существовали официальные связи между Церковью Шотландии и Пресвитерианской Церковью в Америке. Кроме денег, Церковь Шотландии снабжала Пресвитерианскую Церковь в Америке обученными священниками. Религиозные связи между Шотландией и Америкой всегда включали особый интерес к проблемам образования. Шотландские учителя в довольно большом количестве приезжали в Американские колонии, а несколько шотландцев внесли весомый индивидуальный вклад в развитие американских университетов.

Важной чертой шотландских философов 18 в. были их спекуляции по поводу происхождения идей прекрасного и вкуса. Наиболее известным результатом такого интереса стали, вероятно, *Очерки природы и принципов*

вкуса Арчибальда Алисона [Archibald Alison. *Essays on the Nature and Principles of Taste*], опубликованные в 1790 г., однако Александр Джерард, профессор теологии в Абердине, напечатал свой *Очерк о вкусе* [Alexander Gerard. *Essay on Taste*] еще в 1759 г. К тому времени Джон Стивенсон [John Stevenson], профессор логики в Эдинбурге с 1730 по 1775 г., уже почти двадцать лет читал лекции о природе вкуса и изяществе литературной композиции. С 1748 по 1751 г. в Эдинбурге, а потом в университете Глазго Адам Смит читал курс лекций на ту же тему. *Основы критицизма* [Elements of Criticism] лорда Кеймса (1762) продолжили такие исследования; и, конечно, курс Хью Блэра в Эдинбурге следовал примеру Смита в течение более чем двадцати лет до того, как его *Лекции по риторике* [Lectures on Rhetoric] были опубликованы в 1783 г. Смит и Кеймс были тогда наиболее известны как философы, а их изучение риторики — происхождения красоты, вкуса и стиля — имело явно философский оттенок. Однако работа Блэра показала, что это изучение в своей основе было абсолютно практическим. Совсем не случайно риторика стала специализацией «северных британцев». Многие из них стремились писать по-английски с легкостью и изяществом; признавая, что это являлось необходимым условием их соответствия английским культурным стандартам. Отсюда ясно, почему шотландцы были особенно заинтересованы в *обучении* тому, как писать легко и элегантно. Тесная связь между риторикой и философией в шотландской интеллектуальной традиции 18 века привела к тому, что в Америке восприимчивость к влиянию шотландских риториков была параллельна, если не напрямую связана, с восприимчивостью к философии.

Под руководством уже упомянутого Джона Витерспуна одним из самых влиятельных образовательных учреждений в Америке стал Принстон. Более того, Витерспун привнес в университет Принстона интеллектуальный фон и сам образовательный процесс, характерные для шотландского Просвещения¹. Особенно это было хорошо видно в преподавании двух предметов: философии и риторики, или литературы (*belles-lettres*). «Витерспун совершенно ясно понимал, что положение Америки по отношению к доминирующей, являющейся образцом английской культуре, очень похоже на положение Шотландии. Несомненно также, что желание правильно писать разделялось обеими странами. Однако способы обучения «правильности» были развиты почти исключительно в Шотландии. Поэтому не удивительно, что Витерспун ввел их в Америке. А вскоре Витерспун стал играть важную роль во всей педагогической, интеллектуальной и политической жизни в стране»².

Витерспун внес наибольший вклад и во введение в Америку шотландской философии. Сам он не был оригинальным мыслителем. Как теолог он оставался предан строго ортодоксальному кальвинизму, но как моральный

¹ См.: Witherspoon J. Account of the College of New Jersey, 1772. // American Higher Education. A Documentary History. / Ed. by R. Hofstadter and W. Smith. Vol. I. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1961. P. 137-146.

² Hook A. Scotland and America. P. 36.

философ он был далек от враждебности по отношению к рациональным идеалам Просвещения, его главной задачей было показать, что эти идеалы могут быть согласованы с догматами пресвитерианизма. Указание пути к такому решительному объединению и было его главным вкладом в интеллектуальную жизнь страны. То, что Витерспун несет ответственность по крайней мере за введение шотландской философии в Принстоне, признавали уже самые ранние комментаторы. «Он произвел важную революцию в системе образования, принятой в этой школе. Он расширил изучение математических наук, ввел в курс преподавание натуральной философии, многие улучшения, которые мало были известны в большинстве американских колледжей, а в особенности в этом. Он ввел план преподавания моральной философии на новом и улучшенном основании; и был первым, как считается, кто преподавал в Америке суть тех доктрин философии человеческого разума [the Human Mind], которые д-р Рид впоследствии развил с таким большим успехом»¹. Об этом же свидетельствуют и воспоминания студентов 1790-х годов: «<...> в колледже Принстона, в котором мы учились, за причудливой, подобной философской мечте теорией епископа Беркли последовали вытеснившие ее принципы Рида и других шотландских метафизиков <...>»²

Ясно, что шотландские философы были известны в Америке и до Витерспуна. Например, в колледже Нью-Джерси сочинения Кеймса читались в 1760 г., сочинения Хатчесона были в библиотеке Принстона и использовались в 1756 г. в философской школе Филадельфийской академии. Сочинения Юма в Америке были известны уже в 1755 г. Ф. Хатчесон сам был в переписке с американцами. Упоминания о шотландской философии находятся уже в письмах 1751 г. Однако Витерспун сформировал идеальный канал для проникновения в Америку шотландской мысли. Ученики его потом были связаны со многими учебными заведениями Америки.

Значительной вехой в культурных отношениях Шотландии и США после революции стало приглашение в 1785 г. Чарльза Нисбета [Nisbet], священника из Шотландии, на должность Президента Диккинсон-колледжа [Dickinson] в Карлайле, Пенсильвания. Нисбет читал в колледже четыре курса лекций. Сами их названия явно шотландского происхождения: Логика, Философия разума [mind], Моральная философия, Литература [Belles-Lettres]. Его курс литературы включал изучение Блэра и Кеймса, курс философии разума — Рида, моральной философии — Хатчесона, Битти и Бальфура [Balfour], логики — Вильяма Дункана [Duncan]. Принстон и Диккинсон, управляемые шотландцами, были, возможно, первыми колледжами, находившимися под влиянием шотландского Просвещения в самом типе образования, но вскоре этот тип в различных своих аспектах стал появляться и в других местах: в колледжах Вирджинии, в Йейле. В последнем, например, *Риторика* Блэра служила учебником с 1785 по 1824 г. В Гарварде

¹ Miller S. A Brief Retrospect of the Eighteenth Century: Part First. N.Y., 1803. II, p. 377.

² Beasley F. A Search of Truth in the Science of Human Mind. Part First. Philadelphia, 1822. P. ii.

Блэра ввели в 1788 г., в колледже Род-Айленда Кеймса начали изучать в 1783 г.

Гарвард был еще одним местом, где студентам открывалось эдинбургское Просвещение. Большое влияние здесь имели Хатчесон и Фергюсон. Хатчесон демонстрировал, что святость [holiness] может быть естественным свойством человека, а Фергюсон предлагал считать искупление постепенным и социальным процессом.

Шотландское Просвещение было, вероятно, самой мощной единой традицией в американском Просвещении. От Хатчесона до Фергюсона, включая Юма и Адама Смита, пришел целый корпус философской литературы, которая пробудила людей от их догматического сна по обе стороны Атлантики. Шотландцы и ирландцы в Америке были удивительно восприимчивы к просвещению, исходившему из этого источника, поскольку, лишённые религиозных и социальных корней, они были относительно свободны, чтобы прислушиваться к «разуму» и «моральному смыслу» своих соотечественников. Основанная на платонизме Эдинбургская школа, как она обычно называлась, обязана своей привлекательностью систематическому изложению разума и моральных чувств как дополняющих друг друга факторов человеческой жизни и как заменяющих сверхъестественную благодать и откровение.

* * *

Фундаментальный вопрос для исследования трансатлантических влияний — появление в Америке шотландских книг и издание в там книг шотландских авторов. Книги часто дарили в библиотеки колледжей, поскольку последние не были столь обеспечены, чтобы покупать их в достаточном количестве. В 1770 г. *История Карла V* Робертсона была издана в Филадельфии. Там же в 1773 г. издали *Гражданское общество* Фергюсона. Наибольшее количество изданных в Америке до революции книг шотландских авторов — это книги по теологии. Шотландская светская литература, поскольку она получила английское общее одобрение, тоже часто появлялась в Америке.

В частных библиотеках Америки того времени, как свидетельствуют исследования, шотландские книги все же были относительно редки. Существовало лишь одно исключение: библиотека Томаса Джефферсона. Он имел книги почти всех ведущих деятелей шотландского Просвещения: Френсиса Хатчесона, Дэвида Юма, Адама Смита, Адама Фергюсона, Дюгалда Стюарта, лорда Кеймса, Хью Блэра, Вильяма Робертсона, Дэвида Грегори, Колина Маклорина [Colin Maclaurin], Вильяма Каллена. Причиной этого было, вероятно, то, что Джефферсон находился под прямым шотландским интеллектуальным влиянием в годы своей учебы. В *Автобиографии* он пишет, что шотландский священник м-р Дуглас преподавал ему греческий, латынь и французский, а шотландский профессор Вильям Смолл в колледже Виль-

яма и Мери, где учился Джефферсон, определил во многом главные цели его жизни¹.

Очень интересны события 1782 г. В этом году Джеймс Мэдисон, Витерспун и Джон Лоуэлл по заданию американского Конгресса приготовили список книг, собрание которых и легло затем в основание Библиотеки Конгресса. Из 550 книг в списке огромное большинство отражало различные аспекты жизни и положения Америки. Лишь около дюжины книг принадлежали шотландским авторам. Однако при всей своей немногочисленности это были самые главные книги первого поколения шотландского Просвещения. Список включал, например, следующие сочинения: *Система моральной философии* Хатчесона, *Институты моральной философии* и *Очерк гражданского общества* Адама Фергюсона, *Карл V*, *История Шотландии* и *История Америки* Робертсона, *История Англии* и *Очерки и трактаты по нескольким предметам* [Essays and Treatises on Several Subjects] Юма, *Начало разделения сословий* [The Origin of the Distinctions of Ranks] Миллара, *Богатство народов* Смита, *Диссертация о размерах человечества* [A Dissertation on the Numbers of Mankind] Роберта Уоллеса [Wallace], *Исследование принципов политической экономии* [Inquiry into the Principles of Political Economy] сэра Джеймса Стюарта [Steuart], *Новая географическая, историческая и коммерческая грамматика* [A New Geographical, Historical, and Commercial Grammar] Вильяма Гютри [Guthrie]². С одной стороны, это показывает, что все перечисленные шотландские мыслители были известны и уважаемы в Америке. С другой стороны, включение этих книг в список будущей Библиотеки Конгресса доказывает, что в 1782 г. они еще не были широко доступны.

Во время войны и революции шотландские книги продолжали печататься в Америке: *Шесть набросков истории человека* [Six Sketches of the History of Man] лорда Кеймса и *Жизнь Дэвида Юма, философа и историка, описанная им самим* были опубликованы в Филадельфии в 1776 и 1778 годах, соответственно. Сохранились и многие личные связи между американскими и шотландскими мыслителями.

Независимость Америки имела огромное символическое значение. Родился новый мир свободы и надежды. Эта мифология какое-то время была так сильна, что американцы, в том числе Джефферсон в 1785 г., даже считали, что не следует лояльному американскому гражданину ехать в испорченную тираническую Европу. Однако это отношение продержалось очень недолго, и американский путешественник стал в Европе привычной фигурой. Шотландское влияние в это время было столь безоговорочно, что ни один американец не мог считать свой европейский вояж полным, если он не посетил Шотландию. После войны продолжала расти среди американцев и репутация Эдинбургского университета. В 1791 г. тот же Джефферсон называл его лучшим университетом в мире.

¹ Autobiography of Thomas Jefferson, with an Introduction by Dumas Malone. N.Y., 1959. P. 20.

² Hook A. Scotland and America. P. 42.

Использование книг шотландцев в образовательном процессе привело к тому, что их публикации в Америке начала 19 в. необычайно выросли. После революции американские колледжи продолжали получать книги из Шотландии в виде пожертвований. Издавались и распространялись работы всех ведущих деятелей шотландского Просвещения, даже второстепенные авторы не были забыты¹. Чаще всех издавались и наиболее широко распространялись труды Кеймса и Хью Блэра. Их популярность свидетельствует о смещении акцентов от теологии и философии к литературе и литературной критике. *Лекции по риторике* Блэра имели еще и сугубо практическое значение, они служили прекрасным пособием для американских политиков, юристов, проповедников.

Ясно, что большое количество текстов шотландских авторов привело к признанию в Америке интеллектуальных достижений Шотландии в 18 в. Американские критики с уверенностью называли Юма и Робертсона великими историками, особенно выделяя их стили: красоту и блеск у Юма и чистоту и достоинство у Робертсона. Робертсон был самым читаемым историком в Америке в то время. Из философов наибольшим вниманием пользовался Дюгалд Стюарт, хотя признавали, что он обязан всей шотландской школе. Стюарта часто рассматривали как более элегантного и обработанного Томаса Рида и очень хвалили за красоту его языка и стиля. Славой, особенно в результате посмертной публикации его лекций, пользовался и занявший после Стюарта место профессора моральной философии в Эдинбурге Томас Браун [Brown]. Имена Юма, Рида, Стюарта, Адама Смита, Брауна, Кеймса и Блэра часто упоминаются в американских журналах и дискуссиях того времени.

Важную роль в начале 19 в. играли и шотландские журналы, например, очень популярное *Эдинбургское обозрение*, публикация которого была организована в Америке. В 1823 г. его тираж там составлял 4000 экземпляров и был равен тиражу *Североамериканского обозрения* [*North American Review*] — самого лучшего из местных журналов (смоделированного, кстати, с эдинбургского). Шотландский журнал пользовался большим уважением, можно сказать, что его читала вся образованная публика. *Эдинбургское обозрение* в целом высоко оценивало деятельность американцев и прекрасно относилось к Америке, и американцы ценили такое отношение. Например, статья в *Эдинбургском обозрении*, опубликованная в 1812 г., утверждала, что война Британии с Америкой началась из-за широко распространенных антиамериканских настроений. Война была широко поддержана в империи, потому что американцы были менее уважаемы и менее популярны, «чем низкие и фанатичные португальцы или свирепые и невежественные русские». Единственным основанием такого отношения, утверждалось в статье, была шовинистская уверенность в превосходстве британской культуры над американской². Американская культура, особенно в первые десяти-

¹ Однако антирелигиозная направленность философии Юма сильно ограничивала распространность его книг. Наиболее популярна была его *История Англии*.

² См.: *Edinburgh Review*. XX, 1812. P. 460.

тилетия существования республики, чрезвычайно интересовалась каждым мнением или комментарием, высказанным в Европе по поводу американского эксперимента, и была очень чувствительна к критике в свой адрес.

Таким образом, Шотландия была к концу 18 в. в Америке признана как центр науки и образования, ее там весьма часто хвалили за интеллектуальные достижения. Эта репутация привела к использованию Шотландии как стандарта, по отношению к которому оценивались достижения других стран, особенно в области образования. Контраст шотландских интеллектуальных достижений с бедностью ее естественных ресурсов стал в Америке общим местом. Традиционный интерес Шотландии к Америке был также еще достаточно силен.

В начале 19 в. в Шотландию поехал американец нового типа. Он ехал не за образованием в буквальном смысле слова, он посещал Эдинбург как культурную столицу Европы, он ехал почувствовать его интеллектуальную энергию. Например, Бенджамин Силлимэн [Benjamin Silliman], профессор химии и натуральной истории из Йейла, один из ведущих американских ученых, провел в Эдинбурге полгода в 1805-1806 гг. Он писал: «Эдинбург представляет собой созвездие ученых и литераторов и, в пропорции ко всему его населению, превосходит в этом отношении любой другой город в Британии, а возможно, и мира». Другой американский ученый, Бенджамин Раш [Rush] описывал Эдинбург как «самый рациональный и возможно самый просвещенный город в мире»¹. Американцы научились ценить в Эдинбурге сочетание интеллектуальных и светских прелестей.

* * *

До 1820 г. философию в Америке принято было делить на натуральную и моральную; программы колледжей отражали это деление. Логика, метафизика и естественная теология, подобно риторике и критике, обычно преподавались как отдельные предметы и редко включались в философию. В курсах натуральной философии студенты изучали естественные науки (какими они тогда были). Предпочтительными текстами были *Philosophia Britannica* Бенджамина Мартина [Benjamin Martin], *Установления натуральной философии* Вильяма Энфилда [William Enfield. *Institutes of Natural Philosophy*], *Натуральная философия* Вильяма Николсона [William Nicholson. *Natural Philosophy*] и *Философия естественной истории* Вильяма Смелли [William Smellie. *Philosophy of Natural History*]. Лекции и семинары обычно сопровождалась курсом лабораторных работ, который назывался «экспериментальной философией» и проводился в помещении, которое часто называлось «философской палатой» [the philosophy chamber]. Моральная философия включала политическую философию, естественное право [natural law] и политическую экономию. В этой области предпочтительными были тексты Хатчесона, Пейли [Paley], Фергюсона, *Принципы естественного*

¹ Цит. по: Hook A. Scotland and America. P. 176.

права Ваттеля [Vattel. *Principles of Natural Law*] (1723), Пуфендорф, Гроций и Цицерон. Часто в программу входил, наряду с *Критикой Кеймса* [Kames' *criticism*], курс, обозначившийся просто как *Локк* или *Локк о понимании* [Locke on the *Understanding*]¹.

В 1810-х годах завершилась начавшаяся в 1800-х годах серьезная революция в самой идее философии и ее изучения. Шотландская философия здравого смысла захватила Америку, вытеснив старые тексты 18 в. *Интеллектуальные и активные силы* [Intellectual and Active Powers] Томаса Рида (как две его работы обычно коротко называли), *Элементы философии человеческого разума* [Elements of the Philosophy of the Human mind] (которые часто называли *Интеллектуальной философией* [Intellectual Philosophy]) и *Активные и моральные силы* [The Active and Moral Powers] Дюгалда Стюарта установили образец для нового разделения философии на умственную [mental]² и моральную [moral].

Изучение Локка, Беркли и Юма было теперь включено в курс, называвшийся умственной, или интеллектуальной философией, или наукой человеческого ума [mind]. Вместе с ним читался курс моральной философии, или науки морали [science of morals]. Натуральная философия распалась на некоторое количество физических наук; натуральная теология обычно вообще не читалась и заменялась «Христианскими свидетельствами» [Christian evidences]; а политические и экономические науки или читались вообще независимо от курса моральной философии, который был посвящен «моральным и активным» качествам ума, или включались в психологическую этику в форме практической этики или теории обязанностей [duties]. В центре внимания была новая психология способностей [faculty psychology], или теория сил разума [the powers of the mind]³.

Курсы по рациональной философии [Philosophy of the Human Mind] стали обычным явлением вскоре после публикации первого тома *Элементов философии человеческого разума* Стюарта в 1792 г. Немедленный прием Стюарта в стандартные авторитеты был связан с тем, что он считался последователем Рида, тогда уже авторитета признанного. «Философия здравого смысла шотландского Просвещения глубоко проникла во все сферы американской культурной и интеллектуальной жизни. Стандарты американского образования находились под ее непосредственным влиянием. Американская ученая культура фактически приняла ее принципы критики и вкуса. Даже американская политическая мысль подверглась ее влиянию»⁴. Шотландские тексты служили источниками вдохновения для новой американской академической ортодоксии, и появился целый поток амери-

¹ См.: Schneider H. A History of American Philosophy. P. 238.

² Некоторые американские мыслители называли ментальную философию «пневматологией» [pneumatology], например, Фредерик Бисли [Frederick Beasley] — выпускник Принстона, священник епископальной церкви и проректор университета Пенсильвании, написавший труд *Поиск истины в науке о человеческом уме* [A Search of Truth in the Science of the Human Mind] (1822).

³ См.: Schneider H. A History of American Philosophy. P. 239.

⁴ Hook A. Scotland and America. P. 77.

канских текстов по их общему образцу. Между 1837 и 1857 годами американские учебники по ментальной философии появлялись с частотой примерно один в год.

В 1803 г. Сэмюэль Миллер опубликовал свою *Краткую ретроспективу восемнадцатого столетия*¹ — первую попытку систематической интеллектуальной истории новой республики. В двух томах своего труда Миллер делает обзор прогресса знания в предыдущем столетии, собирая и оценивая результаты проделанной работы в таких областях как механическая философия, медицина, география, математика, сельское хозяйство, физиогномика, философия человеческого ума и литература. Пресвитерианский священник, обучавшийся в Принстоне на принципах теории здравого смысла, Миллер, конечно, высоко ценит шотландцев. Он характеризует движение реализма (здорового смысла) как восстание против скептических выводов, которые Беркли и Юм сделали из старой теории восприятия.

Томас Купер определил в 1831 г. в точных и резких терминах, чем шотландская реалистическая философия привлекала американцев. «Господа Рид, Освальд, Битти, Дюгалд Стюарт и Томас Браун устарели. Их предпочитают священники, поскольку они относятся к ортодоксальной школе идеологии; они онтологи и психологи; они не оскорбляют никаких общественных предрассудков; они не идут против никаких клерикальных доктрин; они выражают надлежащий ужас по поводу тенденций неортодоксальной метафизики; стиль их писаний большей частью хорош и часто отмечен элегантностью и вкусом; а догматизм, который преобладает на их заполненных бессмыслицей страницах, рассчитан на воздействие на большое количество читателей, любящих читать не думая»². Значительная часть думающей американской публики, однако, считала, что шотландцы имели монополию на «факты», «ясный смысл» и «точность языка». Философия здравого смысла была так хорошо защищена, что выступать против нее означало выступать против большинства установлений общественного порядка — ортодоксальной религии, общего морального климата общества, уверенности, порожденной консерватизмом.

Когда установилась эта реакция, когда и в Шотландии, и в Америке пресвитериане пришли к власти в университетах, их эксплуатация здравого смысла сделала школы Абердина и Принстона центрами традиционализма, подобно тому как ранее Эдинбург и Гарвард были центрами секуляризма и критицизма.

Сердцевиной Просвещения было соединение естествознания с моралью и религией. Системы Брауна и Эразма Дарвина были основанием для научной работы в физиологической психологии и биологии, но они не вносили никакого вклада в знание моральное и религиозное. Пути теперь разделились. Рид, Битти и школа здравого смысла (реализма) восстановили основания моральной и религиозной истины, но исключили более критически

¹ Miller S. A Brief Retrospect of the Eighteenth Century.

² Cooper T. Outline of the Association of Ideas // Broussais F.J.V. *On Irritation and Insanity* / Translated by T. Cooper. Columbia, S.C., 1831. P. 380.

настроенных ученых-естественников. Шотландский здравый смысл использовал философский разум как моральное успокоительное, которое прописывалось священниками в американских колледжах в излишних дозах в надежде, что оно станет противоядием от мощных стимуляторов экспериментальных наук. Литература шотландского здравого смысла в Америке была скучной не только потому, что она была академичной, в конце концов, все эдинбургские лекции тоже были академическими, но потому, что она была педантской. Не было хорошим вкусом одевать здравый смысл в академические одежды науки, но еще большим педантством было одевание устаревших догм в одежды здравого смысла¹. Шотландская философия перестала быть критическим стимулятором в обществе и стала чисто педагогической дисциплиной.

Президент Принстона Джеймс Маккош пытался во второй половине 19 в. объяснить престиж шотландского реализма следующим образом:

Америка теперь находится в той стадии, когда у нее появилось определенное количество мужчин и женщин, имеющих свободное время и вкус для развития свободных искусств и высших форм цивилизации. Она не заявляет, что за век или два достигла того же, для чего Европе понадобилось вдвое больше времени <...> И все же, теперь она стоит наравне с любой другой нацией в области литературы, науки и искусства <...> У нее есть значительное число способных философских мыслителей. Можно сомневаться, имеет ли любая другая страна более искусственного метафизика, чем Джонатан Эдвардс, чьи взгляды и свершения были ограничены лишь недостатком книг и столкновениями с другими мыслителями. Теологи Америки постоянно использовали философские принципы при защите своих доктринальных позиций; но мыслящие люди не сформировали здесь особой школы, в отличие от французов, англичан, шотландцев или немцев. В прошлом столетии и в начале этого они следовали за Локком или Ридом, или за тем и другим, всегда самостоятельно используя хорошее и тщательно отмежевываясь от их сенсуалистских тенденций. В прошлом наша мыслящая молодежь сильно увлекалась Кантом и его школой, а некоторая ее часть попала в сети к Гегелю. В настоящее время некоторые следуют за Джоном Миллем, Бейном и Гербертом Спенсером. И все это при том, что у нас никогда не было особой американской философии.

Я считаю, что пришло время Америке заявить о своей независимости в философии <...> Конечно, ей потребуется философия с собственным характером. Ей лучше не заниматься конструированием новых теорий мироздания на основе разума. Мир уже устал от этого <...>

Оригинальная американская философия должна отражать гений своего народа. Янки отличаются от большинства других людей своей практической наблюдательностью и изобретательностью. Они совершенно ясно осознают, чем является та или иная вещь, и если эта вещь имеет ценность для них, они стремятся ее использовать.

Отсюда следует, что если должна быть американская философия, то она должна быть реалистической <...> противостоящей, с одной стороны, идеализму, а с другой — агностицизму².

¹ *Schneider H.* A History of American Philosophy. P. 246-248.

² *McCosh J.* Realistic Philosophy. Vol. I. L., 1887. P. 1-4.

Несмотря на разительное сходство данной аргументации с идеями адептов русской национальной философии, это блестящее определение реализма в смысле ортодоксии. Идеализм и агностицизм были мощными силами в американской мысли, хотя и не имели опоры в академических кругах. Безопасная же и здравая система шотландского реализма была идеальным средством для удерживания юных от их впадения в спекулятивные крайности.

* * *

Среди исследователей существует согласие в том, что шотландская философия здравого смысла сыграла важнейшую роль в становлении американского сознания. Шотландский реализм оказался, как я уже отмечал, инструментом философского консерватизма, чему способствовало его свойство быть просвещенным, но безопасным. Это замечательно подходило к программам колледжей, которые тогда спонсировались, главным образом, религиозными конфессиями¹. Реализм привлекал многих профессоров философии, пневматологии, риторики и особенно теологии. Ведущие мыслители американского кальвинизма на грани веков остро нуждались в апологетике. Шотландская философия здравого смысла дала им как раз то, что было нужно. Поэтому она стала частью курсов теологии в религиозных школах и семинариях. Выпускники Принстона разнесли ее по всей стране по школам и церквям. Это учение, избегавшее всяких философских тонкостей и отклонений, могло прекрасно передаваться в проповедях и трактатах. Замечательная живучесть шотландского реализма свидетельствовала о силе американского желания убедиться в том, что все хорошо, все стабильно, безопасно и прекрасно работает. В самом деле, например, Кеймс привлек внимание к великим и возвышенным предметам, для всех приятным и наднациональным. Тот факт, что величественные объекты могут быть обнаружены специфически и конкретно в Америке, побудил американцев к исследованию их собственной культуры как способу достижения универсальных стандартов вкуса. Кеймс позволил американцам быть универсальными, будучи частными². Американские издания и версии Брауна, Стюарта и особенно Блэра и Кеймса в огромной степени способствовали расширению шотландского влияния. Было множество сокращенных изданий и книг американских авторов по ментальной и моральной философии в шотландском духе.

В качестве пример можно привести трактат пресвитерианского пастора из Филадельфии Эзры Стайлса *Эли Беседы о науке человеческого ума*. Сре-

¹ Один из активных деятелей американского образования того времени писал, например: «Почти каждая секта хочет иметь свой колледж, по крайней мере по одному в каждом штате. Почти все колледжи <...> сектантские, за исключением двух или трех». См.: Philip Lindsley on the Problems of the College in a Sectarian Age, 1829. // *American Higher Education. A Documentary History* / Ed. by R. Hofstadter and W. Smith. Vol. I. Chicago, 1961. P. 233.

² *Martin T. The Instructed Vision: Scottish Common Sense Philosophy and the Origins of American Fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1961. P. 24.

ди «знаменитых авторов» он указывает Локка, Юма, Кеймса, Рида, Стюарта и Битти. Свой трактат он адресует студентам юридических, медицинских и теологических отделений и «самым разумным молодым леди». Он презирает всякую метафизику, кроме метафизики здравого смысла. Он признается, что считал все метафизические рассуждения непонятными и бесполезными, особенно те, которые касались человеческой души, пока не изучил работы Рида и Стюарта¹. Для некоторых американцев «здравый смысл» и «философия» — это просто «разные способы утверждать те же самые факты»². Для многих же главный предмет философии — моральное основание социального порядка. Поэтому мыслители в то время оказывали в американском обществе огромное влияние на общественное мнение, а успех и процветание страны, как считалось, зависел от превосходства ума [the supremacy of the mind], развития интеллекта и распространения знания и искусств.

Таким образом, непосредственное влияние идей на публику приобретает неизбежность психологического процесса. Идеи имеют социальный, общественный смысл. И здесь можно увидеть различие между шотландской мыслью (как она существует в работах Рида, Стюарта, Кеймса, Брауна) и тем, как она была понята американцами. Различие, в основном, проявлялось в акценте на социальное. Это не значит, что шотландцы не беспокоились о социальном измерении своей философии, наоборот, социальный аспект имел у них большое значение. Но американцы применили всю эту совокупность мысли прямо и непосредственно в Америке, они преобразовали теорию в практику. Превращенная в практику теория оказалась такой хорошей, что дала рациональные основания почти всему, чем так хотели быть прославлены американцы: трезвому уму, надежности и безопасности, а также прогрессу, процветанию и перспективе. Она позволила американцам мечтать о будущем, не будучи мистиками и фантазерами, включая даже эти мечты — контролируемые и безопасные — в поддержку желаемой стабильности.

Американцы хотели быть свободными от прошлого, они хотели начать сначала. Те, кто мог начать сначала, обладали неоспоримым преимуществом перед всем человечеством. Американцы действительно жили в новом мире. Французская революция продемонстрировала всю ошибочность попыток «начать сначала» в мире старом. Видимо, из-за того, что американцы определяли себя негативно, они с такой радостью ухватились за консервативную мысль здравого смысла. Они отнюдь не считали себя инфантильными, а новое начало — примитивным. Американцы хотели начать сначала уже взрослыми. В шотландском реализме они смогли найти удобную аргументацию, чтобы поздравить себя с тем, что счастливо избежали культурного детства. Более того, эта философия дала им моральные основания консерватизма, когда они были лишены других традиционных оснований. Она стабилизировала, она была безопасна, она плохо относилась к ненужным

¹ Ely E.S. *Conversations on the Science of the Human Mind*. Philadelphia, 1819. Preface. P. v.

² Everett A.H. *History of Intellectual Philosophy* // *North American Review*. XXIX, 1829. P. 97.

спекуляциям, ее можно было применять в обществе как связующую силу. Тот, кто проходил школу шотландского здравого смысла, становился странной аномалией, которая и требовалась Америке: человеком, избежавшим сетей прошлого, но чьей главной заботой было сохранение социального порядка. Почти «охранитель, которому нечего охранять». Этот парадокс находился в центре американского опыта. Не имевшей институтов «прошлых веков», предрассудков, ограничивающих и деформирующих разум, привилегированных установлений, наследственных превосходств, государственной церкви Америке философия здравого смысла давала безграничную надежду на будущее. Она служила нуждам американцев, беря на себя ответственность за их надежды и заботы¹.

* * *

Мощное влияние определенной философской позиции не могло не сказаться на других формах национального культурного опыта и, прежде всего, на литературе и литературной критике.

Шотландская философия здравого смысла с подозрением относилась к воображению и возможному опыту. Уверенная в том, что есть реальность, эта метафизика не сомневалась и в том, как надо относиться к тому, что не является реальностью. Она определяла реальное как актуальное, внося свой вклад в недоверчивое отношение американцев к опыту воображения.

Рид, а за ним Дюгалд Стюарт и Вильям Гамильтон², стремились восстановить ценность человеческой перцепции. То, что человек видит, слышит и чувствует — реально. Это — конкретная, внешняя, внементальная реальность. Рид различает два типа реальности и считает, что творения Господа (внементальная реальность) имеют гораздо большую степень реальности, чем плоды человеческого воображения. «Возможный объект», — писал Гамильтон, — есть лишь фабрикация человеческого ума³. Возможное является подчиненным, зависимым, более низким, неполным, несовершенным, недостаточным. Вопрос об объективно существующей возможности в данных терминах просто не возникал. Философия реализма сконцентрировалась на материальных, индивидуальных объектах. Эти объекты были для нее лучшим, самым доступным доказательством существования экстраментальной реальности, они были также свидетельством здравого смысла. Все последователи Рида, как бы они не расходились с ним в частности, унаследовали от него метод доказательства существования внешнего мира обращением к индивидуальному объектам в нем.

Заниматься *возможным* стало опасно: можно было впасть в ересь Беркли или Юма. Для американского критика возможное бытие, воображение, способность создавать реальность по собственному вкусу, опасны, потому

¹ См.: *Martin T. The Instructed Vision*. P. 47-52.

² Вильям Гамильтон (1788-1856), с 1821 г. профессор всемирной истории, а с 1836 г. — логики и метафизики в Эдинбурге.

³ *The Works of Thomas Reid, D.D.*, in 2 vols. / Ed. and comm. by W. Hamilton. Edinburgh, 1853. II, P. 810.

что в искаженном понимании реальности, которое они дают, нельзя или очень трудно обнаружить истину. С этим согласен и Стюарт. Он считает, что в потере связи с реальностью виноват, в первую очередь, интеллект, который подвержен заблуждениям идеализма. Философия здравого смысла настаивает на том, что интеллект должен постоянно держать связь с объективной реальностью. Актуальный порядок — это не только основание знания, но и постоянные коррективы для идеалистических тенденций интеллекта, а воображение может совсем увести ум от реальности.

Эта тема антиинтеллектуализма в то время в Америке была достаточно сильна. Еще Рид заметил, что философия здравого смысла гораздо лучше отрицала, чем утверждала. Она не была хорошо приспособлена для построения положительной философской системы, автономной метафизики. Это была философия вежливого протеста [*polite protest*]. Из-за фундаментального различия актуальности и возможности Стюарт не мог рассматривать фиктивный или возможный опыт как нечто, что может быть переведено или ассимилировано актуальным опытом. Человек привыкает к жизни в воображении и при обращении к жизни актуальной, он встречается с ситуациями гораздо менее совершенными, поскольку они динамичны и актуальны, значит, его реакции будут неадекватными, то есть менее моральными, чем должны быть. Следовательно, прекрасные образы, созданные воображением, чрезвычайно опасны для морального поведения и для самой моральной структуры общества¹.

Американский критицизм был, главным образом, моралистическим как по тону, так и по намерению; однако важно, что он имел метафизическую санкцию. Вероятно, американский критик — священник, учитель, юрист — разделял пуританскую тенденцию рассматривать все действия в терминах непосредственной значимости: хорошо или плохо, правильно или неправильно, рай или ад. В любом случае, моральный элемент в его работе абсолютно преобладал, а проблемы критики, метафизики, эпистемологии не отделялись от проблем морали. Критик видел мир и его проблемы в единстве — в моральном единстве. Таким же образом и шотландская философия здравого смысла рассматривала проблемы знания, бытия, критики, морали как единые. Ошибка в критике или метафизике имеет моральные последствия. Работа лорда Кеймса особенно хорошо демонстрирует альянс морали и критики. «Вкус в искусстве, — пишет Кеймс, — идет рука об руку с моральным чувством, с которым на самом деле он тесно связан. Оба они открывают, что хорошо, а что плохо <...> Оба они не являются произвольными или локальными. Они укоренены в человеческой природе и управляются принципами, общими для всего человечества»².

Все это имело большое влияние на американское воображение. Считалось, что чтение романов заключает в себе большую опасность, что фантазии приносят ложные концепции жизни, несчастье, разочарование в повсе-

¹ Подобные же взгляды высказывает и Джеймс Битти в *Моральных и критических диссертациях* [*Dissertations Moral and Critical*] (1783).

² *Home Kames H. Elements of Criticism. Edinburgh, 1762. I. P. 7.*

дневном существовании, возможно даже криминальные наклонности. Роман в таком контексте рассматривается как «искусственный стимулятор», «наркотик», привыкание к которому опасно. Критик же призван предупредить общество об этом. В результате появился страх перед воображаемым опытом, который бросает вызов стабильности и безопасности в обществе.

Если этот ужас не может быть элиминирован, его хотя бы следует поставить под контроль здравого смысла. И тогда, считает, например, Стюарт, под контролем интеллекта воображение может добавить желаемую меру удовольствия в человеческую жизнь. Если уж допускать литературу, то под контролем, как социоморального агента, а самый простой и непосредственный метод контроля, конечно, дидактический: принципы социальной и моральной организации общества должны сделаться принципами реальности, на которых строится мир романа. Воображение в американской литературе теперь работало в контексте механистической концепции воображения и шотландской метафизики с производным акцентом на практику, социальную и моральную стабильность. Возникло то, что можно назвать «метафизической ортодоксией», которая и была основанием обвинений против беллетристики.

Все критики, которые нападали на роман в Америке, имели общие метафизические основания, более того, эти критики считали, что эти представления о реальности разделяет с ними и публика, и что все вместе они правы. Хотя, конечно, критики не писали метафизических работ, они занимались моралистической критикой, намерением которой было влияние на поведение людей, устремление их к добру и отвращение их от зла. Однако их моралистские намерения были санкционированы метафизикой¹.

Понимание воображения в школе здравого смысла была изначально механистичным и не могло быть совместимо с признанием творческого характера воображения. Значит, оправдание романа требовало некой «метафизической революции». Реакция на ортодоксально «реалистическую» трактовку воображения и развитие взглядов на воображение как креативную динамическую силу началось уже с 1830-х годов.

* * *

К концу 18 в. Америка перестает быть революционным обществом. Кроме того, в Америке не было такой политической и интеллектуальной реакции, как в Европе в пост-наполеоновскую эпоху. В эпоху наполеоновских войн Америка увеличивала свою территорию и мощь и ощущала это время как «эру хорошего самочувствия». Материальный прогресс Америки имел романтический характер. Не было такой классовой борьбы и мешавших Европе феодальных идей и институций. Америка также слабо реагировала на бентамовскую реакцию против принципов Просвещения и на буржуазное и гедонистическое разнообразие утилитаризма. Поэтому вера в творче-

¹ См.: *Martin T. The Instructed Vision. P. 94-117.*

скую силу разума и принципы секулярного морализма были взяты из эпохи Просвещения и перенесены в трансцендентализм без всякого шока или реакции. Романтический идеализм мог «построить свой мир» на основаниях, а не на развалинах романтической веры в разум. Интеллектуальная и моральная ситуация в Америке после 1815 г. была такова, что вера Просвещения легко трансформировалась в проповедь собственной культуры, уверенности в своих силах, как национальных, так и индивидуальных. Америка начинает предпочитать романтизм безопасный, лучшие образцы которого она нашла все в той же Шотландии, и вскоре к интеллектуальному и светскому образу шотландского общества добавился еще один чрезвычайно сильный привкус, который постепенно стал господствующим.

Мода на Оссиана в Америке началась не ранее 1790-х годов. Первое его издание было там выпущено в 1790 г. вместе с *Критической диссертацией о поэмах Оссиана* [*Critical Dissertation on the Poems of Ossian*] Хью Блэра, хотя Оссиана читали там и раньше. С годами слава Оссиана возрастала. Во многом эта популярность была связана с тем, что Оссиан противопоставлен культуре Англии, бросает ей вызов. Однако главным, конечно, было постепенное появление в Америке новой романтической чувствительности, которой как нельзя более импонировали эмоции ностальгические, элегические; эпический героизм. Оссиан был ответом на преобразование жизни горцев по образцу юга. Это было стремление наложить на Шотландию, на ее самую характерную традицию романтический образ дикого величия и героической простоты, поэтического прошлого. Такое усилие не прошло даром, Оссиан, а потом демократический Бернс и сэр Вальтер Скотт помогли создать в Америке образы великих, героических и романтических Шотландии и шотландцев.

Вальтер Скотт был оглушительно успешен в Америке. Романы Скотта стали в Америке в 1820-х годах достоянием массовой публики. Как и в Британии, они тут же адаптировались для сцены, иногда превращаясь в полуперы с шотландскими песнями, в том числе, на стихи Бернса или имитирующих его местных поэтов. Популярность Скотта за океаном превысила популярность любого писателя того времени. Его важность для американской литературной и социальной истории признавалась всегда, а глубина его воздействия на американскую культуру огромна и не вызывает сомнения. Скотт был так популярен, потому что являлся вершиной хорошо знакомой и любимой в Америке литературной традиции. Он подтвердил и усилил те идеи и черты образа Шотландии, которые заложили уже его предшественники. Скотт поместил Шотландию в центр романтической карты Европы, и она окончательно стала землей романтики¹.

В 1830-50-х годах Шотландия была переоткрыта, почти переизобретена вокруг необычной фигуры Горца. «Точное место, которую Шотландия занимает в истории романтического движения, никогда не было адекватно определено. Однако ясно, что по всей Европе и Америке Шотландия стала

¹ «Scotland, the land of romance».

ассоциироваться с некоторыми важнейшими чертами романтизма в большей степени, чем какая-либо иная страна. Шотландия со своими историей, ландшафтом, народом и литературой стала архетипической иллюстрацией того, что означает романтизм»¹. В 1830-х годах к достижениям Эдинбурга добавился и романтический вид самого города. Даже Италия и Греция несколько померкли в глазах американских путешественников, приезжавших в Европу, после появления романов Вальтера Скотта.

Экстравагантно романтический образ Шотландии предполагал совершенно другой вид влияния Шотландии на Америку, чем тот, который был оказан интеллектуальными северными британцами. Однако в течение некоторого времени привлекательность Шотландии как места высших интеллектуальных достижений и ее привлекательность как места романтического, скорее, поддерживали друг друга, чем соперничали, хотя равновесие было динамическим. За последние сто лет, — писали в 1829 г. в Америке, — какая еще страна породила столько благодетелей человечества? Историки: Робертсон и Юм; философы: Рид, Битти и Стюарт; математические философы: Маклорин, Симсон, Робисон, Плэйфейр; критики и риторика: Кеймс, Блэр и Кэмпбелл; Смит, который «создал новую науку»; профессора-медики Мунро, Каллен, Хантер, Грегори; Блэк, который «проложил дорогу к блестящим достижениям современной химии»; поэты: Рамсей, Бернс, Макнейл; «могучий волшебник» Скотт; журнал *Эдинбургское обозрение...* Разум, воображение, разрушение предрассудков, оригинальное мышление, практичность, стремление к лучшему обществу — вот в чем Шотландия в последние сто лет проявила себя больше, чем какая-либо иная нация в Европе².

Литературный успех Шотландии подавал особый пример Америке. При создании литературы, которая совершенно отказалась от какого-либо рабского подражания стандартным английским моделям в стиле и предмете, Шотландия вместо этого обратилась к своим собственным ресурсам, как новым, так и традиционным. Шотландцы произвели то, что требовалось американцам — явно выраженную национальную литературу. И американцы признали, что Шотландия указала им путь.

* * *

В конце концов, романтический образ Шотландии победил образ интеллектуальный. Разумеется, этот новый образ можно интерпретировать как ее ответ на потерю политической национальности. Возвращение к народным традициям и традициям высокой культуры, новое осознание мельчайших подробностей местного колорита привели к созданию живой и вечно ценной литературы. Однако новый образ содержал в себе большую опасность. Около ста лет шотландская культура прогрессировала. С некоторых пор шотландцы стали себя очень уважать и хвалить, что привело к уга-

¹ Hook A. Scotland and America. P. 163-4.

² Ibid. P. 166-7.

санию их культурной активности. Энергия и здоровье шотландской культуры постепенно выродились в сентиментальную, потакающую своим желанием провинциальность. В конце 1830-х годов шотландская культура сама стала разрушаться. Стали проявляться ее внутренние опасности. Ее «классический» статус оказался недолговечным. Ориентировка на Шотландию оставалась у самых ортодоксов, но и они должны были принять во внимание Шеллинга и Гегеля, тем более, что уже перед Гражданской войной стало модным среди американских профессоров с амбициями проводить хотя бы год в немецких университетах.

Конечно, именно шотландская литература, а не шотландская социально-философская мысль ответственна за создание положительного образа Шотландии в популярной культуре Америки. И в середине, и во второй половине 19 в. влияние Шотландии продолжается. Ключевой фигурой становится историк и философ шотландец Томас Карлайл, который был тесно связан с американцем Ральфом Эмерсоном¹. Карлайл внес большой вклад в развитие трансцендентализма в Америке, вплоть до Гражданской войны задававшего тон интеллектуальной и культурной жизни. Это была реакция на ценности Просвещения. Затем, несмотря на усилия некоторых шотландцев, например, Эндрю Карнеги, влияние Шотландии на Америку стало уменьшаться. Однако ясно, что в журналистике, промышленной технологии, профсоюзном движении шотландцы продолжали вносить свой большой вклад в трансатлантические контакты.

КНЯГИНЯ ДАШКОВА И ДАВИД ЮМ

В октябре 1776 г. княгиня Екатерина Романовна Дашкова во второй раз приехала в Британию. Главной целью ее поездки было дать образование сыну Павлу. Выбор княгини пал на очень известный тогда Эдинбургский университет. В Эдинбурге Дашкова с сыном и дочерью провели два с половиной года — с начала декабря 1776 по начало июня 1779 г.²

Известно, что Дашкова тщательно готовилась к этой поездке, выбор места и типа образования тоже был хорошо ею продуман. В частности, княгиня переписывалась с тогдашним ректором Эдинбургского университета известным историком Вильямом Робертсоном. В письме ректору, опубликованном А.И. Герценом вместе с *Записками Дашковой*³, она подробно излагает предполагаемую программу обучения сына, поручая его заботам Робертсона.

¹ См., например: *Moran M. Emerson, Ralph Waldo* // *The Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by P. Edwards. Vol. 1. N.Y.-L.: Macmillan, 1972. P. 477-479.

² О том, как Павел Дашков проводил время в Британии см.: *Кросс Э. Павел Дашков: Новые и малоизвестные британские страницы биографии* // *Е.Р. Дашкова: Портрет в контексте истории*. М., 2004. С. 20-34.

³ *Записки княгини Е.Р. Дашковой*. М., 1990. Письмо Робертсону см. с. 336-339.

Однако Робертсон был, видимо, не первым известным шотландским историком и воспитателем, на которого обратила внимание Екатерина Романовна. В своих очень кратких *Сведениях для жизнеописания княгини Екатерины Романовны Дашковой А.Ф.* Малиновский, известный историограф и муж внучатой племянницы и воспитанницы Дашковой А.П. Исленьевой, тем не менее не преминул отметить, что «окончательное воспитание сына своего она [княгиня] предполагала препоручить жившему в Шотландии знаменитому историографу Гюму»¹. Это означает, что Дашкова не только слышала о Давиде Юме, но и должна была иметь о нем достаточно подробные сведения как о человеке и педагоге, читать его труды.

К сожалению, княгине так и не удалось лично встретиться с Юмом и вернуть ему своего сына, поскольку мыслитель скончался 25 августа 1776 г., т.е. за несколько месяцев до ее прибытия в Эдинбург. Э.Г. Кросс в своем описании обоих путешествий Дашковой по Британии не упоминает имени Юма². Дашкова написала свое первое письмо Робертсону как раз в том же месяце, когда умер Юм.

В библиотеке Дашковой среди 520 книг на английском языке, как указано в опубликованном А.И. Воронцовым-Дашковым описании³, было некоторое количество сочинений Юма, например, *Hume on Education*⁴ (*Юм об образовании*). Разумеется, сведения о Шотландии княгиня собирала и во время своей первой поездки в Европу в 1769-1773 гг., и находила их в других книгах, имевшихся в ее библиотеке (из них на английском языке — *History of Scotland, Богатство народов Адама Смита, A History of Edinburgh, Institution of the Law of Scotland* и др.)

В промежутке между двумя поездками в Британию Дашкова переводит *Опыты о торговле, г-на Гюма*, которые публикует в первом номере *Опыта трудов Вольного Российского собрания* (1774)⁵ — там же, где опубликовано ее *Письмо к другу* и перевод двух отрывков из Гольбаха. В следующем номере этого же издания опубликовано *Путешествие одной Российской знатной Госпожи по некоторым Аглинским провинциям*⁶. По возвращении из второго путешествия по Европе Дашкова печатает статью *О смысле*

¹ Малиновский А.Ф. Сведения для жизнеописания княгини Екатерины Романовны Дашковой / Публикация С.Р. Долговой // Екатерина Романовна Дашкова: Исследования и материалы. СПб., 1996. С. 77. См. также второе издание этого текста: Долгова С.Р. Княгиня Е.Р. Дашкова и семья Малиновских. М., 2002. С. 169-173.

² Кросс Э.Г. Поездки княгини Е.Р. Дашковой в Великобританию (1770 и 1776-1780 гг.) и ее «Небольшое путешествие в горную Шотландию» (1777) // XVIII век. Сборник 19. СПб., 1995. С. 223-238.

³ Воронцов-Дашков А.И. Московская библиотека княгини Е.Р. Дашковой // Екатерина Романовна Дашкова: Исследования и материалы. СПб., 1996. С. 135.

⁴ Воронцов-Дашков А.И. Московская библиотека княгини Е.Р. Дашковой. С. 139.

⁵ Опыт о торговле, Г. Гюма / Перевод Е.Р. Дашковой // Опыт трудов Вольного Российского собрания при имп. Московском университете. Ч. 1. 1774. С. 87-112.

⁶ [Дашкова Е.Р.] Путешествие одной Российской знатной Госпожи, по некоторым Аглинским провинциям // Опыт трудов Вольного Российского собрания при имп. Московском университете. Ч. 2. 1775. С. 105-144.

слова *воспитание*¹. Э.Г. Кросс опубликовал в 1995 году список поденных записей, сделанных Дашковой во время путешествия ее в горную Шотландию².

Исследовательница «англофильства» Дашковой Е.П. Зыкова проанализировала указанные тексты и считает, что многие «наблюдения Дашковой подтверждают мысли Юма»³. Можно считать исчерпывающим объяснением такого совпадения то, что оба они опирались на всем известную просветительскую концепцию «разумного эгоиста», заключившего «общественный договор» с другими «разумными эгоистами»⁴. Однако такой ход не будет для меня объяснением, поскольку указанная «просветительская концепция» есть позднейшая теоретическая обобщающая абстракция, отвлекающаяся от конкретных деталей. Я же рассматриваю вполне конкретный исторический случай, поэтому конкретные детали особенно существенны.

Переведенное Дашковой эссе Юма *О торговле* является одним из наиболее важных и известных (оно впервые издано в 1752 году)⁵. Что же привлекло Дашкову в этом тексте, почему она сделала его перевод и опубликовала его в период между двумя путешествиями в Британию и вместе с двумя отрывками из Гольбаха? Мне кажется, что совершенно права Е.П. Зыкова, которая рассматривает эти тексты в комплексе с публикациями, сделанными Дашковой по ее возвращению из второго путешествия в Британию, то есть в 1783 году. Однако к первому письму *Из Звенигорода*, к которому прилагалась работа *О смысле слова воспитание*⁶, я бы добавил и опубликованное в следующей, третьей части *Собеседника* в том же 1783 году второе письмо *Из Звенигорода*, в котором звучит призыв изъяснить слово «чувствительность»⁷. Этот последний короткий текст позволяет, на мой взгляд, замкнуть логику Дашковой. Я предлагаю интерпретацию этой логики.

* * *

Письмо к другу служит предисловием переводчика. В нем Дашкова определяет свою позицию и цель публикации: «сколь не избытен наш язык, он в сем роде сочинений еще нов», — пишет Дашкова. Поиски красоты сло-

¹ [Дашкова Е.П.] О смысле слова воспитание // *Собеседник любителей русского слова*. Часть II. 1783. С. 12-28; *Словарь русских писателей XVIII века*. Выпуск 1 (А-И). Л., 1988. С. 244.

² Дашкова Е.П. Небольшое путешествие в горную Шотландию / Публикация Э.Г. Кросса // XVIII век. Сборник 19. СПб., 1995. С. 239-268.

³ Зыкова Е.П. Англофильство Е.П. Дашковой в контексте русской культуры XVIII века // Е.П. Дашкова и российское общество XVIII столетия. М., 2001. С. 94.

⁴ Зыкова Е.П. Англофильство Е.П. Дашковой. С. 92.

⁵ Юм Д. О торговле // *Сочинения*. Т. 2. С. 642-656.

⁶ Н.Д. Кочеткова считает, что указанное письмо написано Екатериной II (см.: Кочеткова Н.Д. Дашкова и «Собеседник любителей российского слова» // Екатерина Романовна Дашкова: Исследования и материалы. СПб., 1996. С. 141-142), однако не приводит этому убедительных доказательств. Я могу лишь заметить, что в данном случае принадлежность письма не имеет большого значения: если рассматриваемые мною тексты родились в дискуссии между двумя Екатеринами, это несколько не умаляет их достоинств.

⁷ [Дашкова Е.П.] Письмо Из Звенигорода от 12 июля 1783 года... // *Собеседник любителей русского слова*. Часть III. 1783. С. 154-159.

га она оставляет будущим поколениям, себя же она видит писателем, «который пишет для того, чтобы умножить сведения своих сограждан». Она надеется, что читатель ее текст «прочтет и получит понятия, коих он до него не имел»¹. Итак, задача сформулирована: ввести новые сведения и понятия, то есть новую для российского читателя концепцию. О чем же она?

Она — о соотношении и взаимодействии человека и общества. Первый переведенный Дашковой отрывок из Гольбаха называется *Общество должно делать благополучие своих членов* и разъясняет, что должно быть основанием хорошо устроенного общества:

Общежитие тогда только полезно человеку, когда оно ему доставляет наслаждение тех благ, коих естество человеку желать велит. Чем более общество их утверждает ему, тем более оно совершенно <...> одним словом, рассудительная, или, так сказать, просвещенная любовь самого себя, есть основание общественных добродетелей, и подвиг всего того, что человек делает для своих собратий. Добродетель ничто иное, как польза людей, живущих в сообществе².

Второй же отрывок кратко и четко формулирует главное «общественное условие»: «Если человек обязан сообществу, то и сообщество равным образом принимает с ним на себя обязательства»³.

Теперь, установив взаимные обязательства между личностью и обществом, введя понятия «естественные блага», «просвещенная любовь самого себя», «общеежитие», «взаимное обязательство», «общественная добродетель», «совершенство общества», Дашкова переходит к эссе Юма.

В этом эссе Юм кратко описал то, что можно назвать его политэкономией. Мы привыкли, что политэкономом был друг Юма Адам Смит, однако и Юм внес немалый вклад в развитие этой науки. Начиная с некоторого краткого теоретического введения, смысл которого я сейчас опущу, Юм затем переходит к проблеме связи могущества государства и благосостояния подданных. Рассматриваются различные исторические варианты такой зависимости — государство, в котором преобладают земледельцы; государство, где много торговцев и ремесленников, изготавливающих предметы потребления; государство, в котором преобладают, как в Спарте и раннем Риме, дисциплина и армия. Мы узнаем, что существует «естественный и обычный ход вещей», «люди такие, каковы они есть», «естественные принципы»⁴. Государственное насилие, показывает Юм, не приводит к настоящему и длительному процветанию государства, общества, личности. «Государь, должен брать людей такими, каковы они есть, и не может стремиться к насильственному преобразованию их принципов и приемов мышления.

¹ [Дашкова Е.Р.] Письмо к другу // Опыт трудов Вольного Российского собрания при имп. Московском университете. Ч. 1. 1774. С. 78-80.

² [Гольбах П.] Общество должно делать благополучие своих членов / Перевод Е.Р. Дашковой // Опыт трудов Вольного Российского собрания при имп. Московском университете. Ч. 1. 1774. С. 80-81.

³ [Гольбах П.] Об общественном условии / Перевод Е.Р. Дашковой // Опыт трудов Вольного Российского собрания при имп. Московском университете. Ч. 1. 1774. С. 85.

⁴ Юм Д. О торговле. С. 647, 648.

Нужен длинный период времени и известные обстоятельства и события, чтобы произвести эти великие революции, так глубоко меняющие характер человеческой деятельности. Мало того, чем менее естественны те принципы, на которые опирается данное общество, тем труднее законодателю повысить культурный уровень этого общества»¹. Чтобы объяснить все приведенные им примеры, Юм утверждает, что «все на свете приобретается посредством труда, и наши аффекты суть единственная причина труда», и «чем значительнее излишек труда сверх того, что безусловно необходимо для существования, тем могущественнее государство, потому что лица, занятые этим трудом, легко могут быть привлечены на общественную службу», при этом они не лишаются необходимого для их существования минимума. «Чем значительнее запас труда во всех его видах, тем значительнее та часть его, которую можно вычестить из общей суммы, не произведя тем самым чувствительной перемены. <...> Торговля и промышленность представляют собой в сущности не что иное, как запас труда, который в мирное время служит удовлетворению нужд и желаний отдельных лиц, а в минуту государственных трудностей может быть частично употреблен на государственные нужды»². Наиболее полное удовлетворение «естественных склонностей человеческого духа» выгодно как отдельным людям, так и государству. Важно и распределение в обществе результатов труда и богатств. «Существование слишком большого неравенства между гражданами ослабляет государство»³. Юм приводит примеры влияния климата страны, наличия и отсутствия в ней природных богатств.

Таким образом, в эссе Юма, как и в отрывках из Гольбаха, речь идет о соотношении интересов отдельных людей, общества и государства, связанных между собой в политэкономическом смысле через количество труда. Гармония и спокойное развитие общества может быть достигнуто только при учете естественных аффектов и склонностей людей.

Если Дашкова, переведя и опубликовав это эссе Юма, пожелала затем сделать шотландца воспитателем своего сына, значит, с ее точки зрения, взгляды Юма были важны не только для теоретического осмысления устройства общества, но и для воспитания. И действительно, следующий цикл публикаций княгини начинается с эссе *О смысле слова воспитание*.

В этом эссе Дашкова рассматривает три составляющие воспитания: физическую, нравственную и школьную. Она «особенно изъясняет» каждую часть, «коих союз выполняет совершенное воспитание». Нравственное воспитание, по Дашковой, есть приучение детей к правилам чести, то есть к подчинению закону, одинаковому для «всех степеней и состояний». Этот закон подразумевает не только «почтение к законам церковным и гражданским», но, главное, «омерзение к Егоизму, по коему всё относится только к себе, и кое отторгая члена от общества, прерывает ту цепь, которая общество с ним соединила». И далее, как у Гольбаха, «справедливость, коею, как

¹ Юм Д. О торговле. С. 648.

² Там же. С. 649, 650, 651.

³ Там же. С. 653.

разумом одаренная тварь, человек обязан противу всех собратий своих, есть основание, на коем все добродетели устроиваются»¹. Однако откуда должно взяться это «омерзение к Егоисму»? Дашкова думала об этом и предложила следующий шаг — как раз во втором письме *Из Звенигорода*. Княгиня предлагает «изъяснить слово *чувствительность*». В своем «изъяснении» она вводит модельное представление, которое можно найти у многих, например, у Адама Смита в его важнейшем труде *Теория нравственных чувств* (1759). Дашкова пишет:

Благородная, или похвальная *чувствительность* есть ничто иное, как внутренний в душе и совести нашей Монитор (уведатель), который остерегает нас противу поступка или слов, кои могут кому-нибудь нанести зло или оскорбление; она осязательно и поспешно представляет воображению нашему, сколь бы таковой поступок или слово огорчило дух наш; по чему и претит нам оное противу ближнего соделовать; одним словом: благородная чувствительность есть дочь чистой и недремлющей совести².

Смит также использует в своей этике два центральных понятия: «симпатия» и «беспристрастный наблюдатель»³. Чувствительность для Дашковой «есть одно из главных орудий, коими воспитание создается». Помимо «благородной чувствительности» существует и ложная чувствительность. «Ложная чувствительность относит всё только к себе; по чему я, — пишет княгиня, — одну отраслю Егоисма, а другую дочь божественной добродетели почитаю»⁴. Основу морали, связывающей людей в обществе, и у Юма, и у Смита, и у Хатчесона — а теперь и у Дашковой — составляет нравственное чувство, а нравственность выводится из свойственного природе человека чувства симпатии, то есть способности представлять себе и разделять чувства других людей. Мы можем судить о своем или чужом поведении, пишет Смит, если вообразим себя беспристрастным и просвещенным сторонним наблюдателем.

Я пропустил в рассказе об эссе *О смысле слова воспитание* не только критику Дашковой безобразных традиций российского воспитания, но и те разделы, в которых княгиня смогла привести блестящие примеры. Она осудила «разврат, которому предаются дети наши, путешествуя без иного намерения, окромя веселия, без рассудка, без нужного примечания»⁵. Княгиня, конечно, на своем опыте знает, как и зачем надо брать детей в заграничное путешествие. Этот опыт она ярко описала, рассказывая о школьном, или классическом, разделе воспитания. Здесь помещается подробный рассказ о том, какие науки надо сдавать в Эдинбургском университете и о том как «некоторый молодой соотечественник наш» (то есть молодой князь Па-

¹ [Дашкова Е.П.] О смысле слова воспитание. С. 23-25.

² [Дашкова Е.П. Письмо] Из Звенигорода от 12 июля 1783 года. С. 156-157.

³ Smith A. The Theory of Moral Sentiments. Vol. 1-2. L., 1759. Первый русский перевод был опубликован в 1895 г. Современное издание: Смит А. Теория нравственных чувств. М., 1997.

⁴ [Дашкова Е.П. Письмо] Из Звенигорода от 12 июля 1783 года... С. 157.

⁵ [Дашкова Е.П.] О смысле слова воспитание. С. 17.

вел Дашков) «окончал [*sic.* — *М.М.*] классическое свое воспитание с удивительным успехом»¹.

Описание же Дашковой своих путешествий по Англии и горной Шотландии, мне кажется, не выходят за пределы дневников обычных в то время просвещенных светских *Grand Tour*'ов, когда принято было не только посещать загородные усадьбы знати и места светских развлечений, но и интересоваться устройством и обычаями страны, ее техническими достижениями, центрами ремесла и торговли.

* * *

Не столько дневники путешествий, сколько вся совокупность рассмотренных текстов Дашковой показывает, что интерес княгини к Британии был многообразным. Ее поездки были, конечно, подобны многим другим светским поездкам по Европе разного рода аристократов. Этими поездками и порожденными ими текстами она осуществляла свою практическую политику, как за границей, так и, главным образом, в России. Однако интерес княгини к Британии определялся для нее, в первую очередь, стремлением дать своему сыну лучшее в тогдашнем мире образование. К сожалению, в силу особенностей ее характера отношения княгини с детьми сложились неудачно. Ее усилия фактически давали обратный эффект и закончились трагически, когда сын Павел умер, так и не использовав те возможности, которые она так старалась ему предоставить.

Тем не менее, Дашкова пыталась и теоретически осмыслить свой опыт, выстроив с опорой на самую передовую мысль того времени собственную концепцию образования, в которой ученик не только учился понимать, как соотносятся его эгоистические интересы с интересами общества и государства, но и получал эффективный инструмент интерпретации своего и чужого поведения, а также самосовершенствования.

¹ [Дашкова *Е.Р.*] О смысле слова воспитание. С. 27, примечание.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ



особое внимание к проблемам гражданского общества обращается сегодня в связи с падением коммунизма и с выбором многими странами пути своего развития. Ряд стран пока не могут развить институции и формы общения, которые могли бы заложить основы гражданского порядка. Тоталитарная система и ее союзники превозносят государственную власть как способ уничтожения конкурирующих форм экономической и общественной жизни — как раз тех, что были двигателями и мотивами гражданского общества, институциями между личностью и государством, тех, без которых невозможно создать рыночную экономику. Проводятся компаративные исследования различных обществ и путей их развития. Ю. Хабермас красноречиво, но абстрактно описал появление гражданского общества¹.

История маленькой островной нации на севере Европы за очень короткий период привела к практическому и теоретическому «*переоткрытию человеческой общности [rediscovery of the community]*» в терминах мысли 18 в.»², к созданию «новой науки гражданского общества»³. Современникам бросались в глаза быстрые изменения в обычаях, ритуалах, привычках, повседневности. «Не найдется в Европе страны, которая бы за каких-нибудь полвека с небольшим так совершенно изменилась, как шотландское коро-

¹ *Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge, Mass., 1989* (оригинал: *Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied, 1962*).

² *Skinner A. A Scottish Contribution to Marxist Sociology?* P. 108.

³ *Pascal R. Property and Society: the Scottish Contribution of the Eighteenth Century // Modern Quarterly, 1938. Vol. 1. P. 169.* При этом появление такой науки Р. Паскаль обуславливает как минимум двумя факторами: 1) последствиями быстрых экономических и социальных перемен и 2) доступностью информации о народах, сохранивших примитивные формы жизни, — как достаточно диких шотландских горцев, так и североамериканских индейцев.

левство»¹, — писал Вальтер Скотт в одном из самых известных своих романах. Союз с Англией помог шотландцам пройти меньше чем за век тот путь, который англичане прошли более чем за два века. Между 1740-ми и 1770-ми годами Шотландия развила передовую систему частных банков. За эти три десятилетия их активы увеличились в 8 раз. Адам Смит заметил, что к 1760 г. в Шотландии банк был практически в каждом средней величины городе и даже в некоторых деревнях. К середине века впервые в Шотландии голод перестал быть неизбежным, даже в неурожайные годы. С 1755 по 1821 гг. население Глазго увеличилось с 27451 до 147043 человек (в 5,4 раза), Эдинбурга — с 52720 до 138235 человек (в 2,6 раза). Все население Шотландии составляло в 1755 г. 1263380, в 1821 — около 2100000 (рост в 1,7 раза).

Многие политики протестовали не против неизбежности преобразований, а против их слишком большой скорости². При этом существовало еще множество отсталых сельских поселений, архаичных отношений в коммунах и консервативной публики, голоса которой были внятно слышны в обществе. Конечно, собственность считалась необходимой предпосылкой нормального общества, но для широкого круга *literati* собственность не описывалась узким локковским смыслом, ее необходимо было концептуализировать так, чтобы люди оставались в воображении, эмоционально и психологически укоренены в земле.

Большую роль играла память: в 18 в. и шотландцы, и англичане хорошо помнили ужасы гражданской и религиозной войны 17 в. Была потеряна вера в героизм, в религиозный фанатизм и безоглядное рыцарство. Юм хорошо показал в своей *Истории*, куда завели англичан их сильные и бесконтрольные страсти. Кончили они, однако, установлением сбалансированной и максимально свободной формы правления. Совокупностью исторических событий на свет было произведено — случайно или нет — то, что было осмыслено как «гражданское» или «коммерческое» общество.

Все большее следование идее гражданского общества выявило, что в общем случае частный интерес и общественное благо не являются противоположностями. Во времена, предшествовавшие французской революции, многие верили, что прогресс цивилизации, искусств, наук — это плоды развития коммерции. Однако, например, и Скотт, и Гете считали новый мир передовой коммерции и гражданского общества менее гуманным и менее поэтичным. Это был мир, более озабоченный обществом, чем отдельной личностью, ее духовным образованием и моральным ростом. Движение, безусловно, выражалось в сокращении традиционных обязательств и ответственностей. Процветала и эпистемологическая скромность, избегали слишком амбициозных утопических социальных и политических схем. В Шотландии гражданское общество проявлялось в гражданской культуре, предоставлявшей достаточно пространства, в котором купцы, землевладельцы, дворяне, юристы, врачи и священники встречались во многих доб-

¹ Скотт В. Уэверли // Скотт В. Собр. соч. в 20 тт. Т. 1. М.-Л., 1960. С. 594-595.

² Подобную же мысль высказывал известный деятель российского Просвещения историк князь М.М. Щербатов. См. об этом: *Артемяева Т.В.* Михаил Щербатов. СПб., 1994. С. 36-46.

ровольных собраниях, процветавших в городах. Свободный от государственного присмотра, дискурс перемещался из аристотелианского мира университета и теологического мира церкви в новые места. Менялись и университеты, и церковь. Дебаты в клубах и обществах велись не столько о том, что правильно и морально, а о том, что хорошо, подходяще для общества как целого. От предметов метафизических, теологических, политических уходило к предметам историческим и социологическим: такая более нейтральная, менее ангажированная почва была более удобна для столкновения мнений. В этом была самая сущность гражданского общества. Значит, это не «триумф критического разума самого по себе», а победа ограниченных постановок вопроса и исторического анализа.

Именно в 17 и 18 вв. появилось второе значение слова «общество» [society]. Теперь это была новая сущность, отличная от дружеской или деловой компании. Например, термин «society» Юм использует в *Enquiry Concerning the Principles of Morals* в двух значениях: в старом («компания друзей») — 25 раз и в новом («система общей жизни») — 110 раз. Он явно предпочитает новое значение, а вместо старого, где может, использует «компания»¹.

Все более осознавалась дистанция между частной и публичной жизнью, создавалось более богатое социальное пространство. Постепенно пространство между двумя этими полюсами заполнялось новыми формами добровольных ассоциаций. Современные исследователи выделяют такое развитие как специфическую черту политической и экономической жизни 18 в. Эти ассоциации были посредниками между сферами семьи и государства. Именно на этой территории зародилось гражданское общество.

Первоначально *societas civilis* было синонимом государства, но начиная с конца 17 в. росло осознание разницы между государством и обществом. Все более гражданское общество описывалось ссылками на основные права собственности, институции-посредники, рыночную экономику и свободную игру интересов, защищенную от вмешательства государства. Растущая уверенность в общественных институтах (страхование, банки) уменьшала необходимость в опоре на родственные и патронатные связи. Связи становились менее личностными. Проявлялась тенденция к уменьшению тяжести обязательств в публичной жизни. «Лучшие люди» стремились выйти из-под власти местного контекста — традиций, языка, культуры. Появилось и стремление к космополитизму и унификации языка.

Теперь не желали усиленно демонстрировать свою парадную жизнь, гостеприимство, обмен дарами и услугами. Такое более скромное поведение считалось важным для здоровья и богатства общества. Появились так удивлявшие современников английские свободные и индифферентные манеры отношений. Священники с удовольствием стремились к статусу джентльмена, поскольку теология не преподавалась теперь в университе-

¹ Becker M. The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century: A privileged moment in the history of England, Scotland, and France. Bloomington and Indianapolis, 1994. P. 54.

тах, они и не изучали ее. Их обязанности не были тяжелыми, а легкое морализаторство описывало Христа как лучшего и счастливейшего человека.

Вместо общинных и корпоративных организаций возникали новые свободные формы общественной жизни, выражавшие стремление к солидарности. Клубы и общества открыли публичную сферу для выражения общественного мнения. Термин «мнение» получил в 18 в. новое понимание в связи с понятием «публика». «Общественное мнение» теперь не выражало нестабильность и удаление от истины, оно выражало нечто большее, чем просто узкие предрассудки. Оно все более понималось как коллективное выражение «рациональной объективности».

Esprit de société, а не *esprit de corps* все более выражался и во французском Просвещении. Идея *community* поддерживалась и развивалась многими французскими философами-просветителями. «Традиционные академические формы ученого сообщества были призваны породить первоначальные типы демократической организации, которая выражала поиски автономии гражданского общества»¹. Огромную роль здесь играли и масонские ложи как убежища от формальностей статусного общества.

Образцом «гражданской смелости» становится юрист, который определяет факты и внимательно читает документы год за годом, чтобы проследить, что правосудие осуществляется.

Гражданское общество все более противопоставляется государству и все более трактуется как «цивилизованное общество». Для этого общества нужна не только новая практика и новая теория, но и новые публичные пространства. Этими пространствами становятся не только клубы, но и общественные здания, кварталы, городские районы, например, Новый город в Эдинбурге.

Гражданское общество не только работало на безопасность обязательств по сделкам, собственности, торговли и дохода, но и облегчало политику баланса интересов. Эти интересы были разнообразными и не могли быть упрощенно классифицированы в дихотомии «деньги против земли». Политический консенсус относительно «улучшения» [improvement] превалировал над резким размежеванием интересов.

Гражданское общество — общество менее интимное, более абстрактное, общество, не одобряющее вмешательство государства и регулирование экономической жизни. Все общественные институты хотели быть защищены от вторжения государства, желали и умели управляться своими членами.

В Шотландии требования гражданского общества привели к пересмотру традиционной этики в трудах Хатчесона, Юма и Смита). Добродетель [virtue] следовало теперь определять негативно, освобождая ее от классической связи с благоразумием, справедливостью, умеренностью и стойкостью [prudence, justice, temperance, fortitude], а также от наследия христианской трактовки [benevolence]. Преследование собственного интереса теперь прямо предполагалось, мораль стала делом здравого смысла [common sense].

¹ Becker M. The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century. P. 5.

Этика же и ее проблемы не могли быть рассмотрены и обоснованы вне более общей социальной и гуманитарной ситуации. Человечество признало, что шотландцам удалось высказать много важнейших философской идей, касавшихся человека, его социальной природы, становления и развития гражданского общества с его достижениями и провалами. В этой книге я постарался обратить внимание благосклонного читателя на те их философские идеи, которые считаю актуальными, и показать, насколько они были связаны с социальной практикой шотландского Просвещения.

**БИБЛИОГРАФИЯ.
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ
И ОСНОВНОЙ ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

ИСТОЧНИКИ

1. *Beasley F.* A Search of Truth in the Science of Human Mind. Part First. Philadelphia, 1822.
2. *Beattie J.* Dissertations Moral and Critical. Edinburgh, 1783.
3. *Blackstone W.* Commentaries on the Laws of England. Chicago, 1876.
4. *Bower A.* History of the University of Edinburgh. Vol. II. Edinburgh, 1817.
5. *Bryce J.C.* Lectures on rhetoric and belles lettres // Adam Smith Reviewed / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992.
6. *Buffier C.* Traité des premières vérités. P., 1717.
7. *Cooper T.* Outline of the Association of Ideas // Broussais F.J.V. On Irritation and Insanity / Translated by T. Cooper. Columbia, S.C., 1831.
8. The Correspondence of Adam Ferguson. Vol. 1 (1745-1780). L., 1995.
9. Edinburgh Review. XX, 1812.
10. Edinburgh Review. XL, 1824.
11. *Ely E.S.* Conversations on the Science of the Human Mind. Philadelphia, 1819.
12. *Everett A.H.* History of Intellectual Philosophy // North American Review. XXIX, 1829.
13. *Ferguson A.* An Essay on the History of Civil Society. Cambridge, 1995.
14. *Ferguson A.* Principles of Moral and Political Science. Hildesheim; N.Y., 1975 (Репринт издания 1792 г.)
15. A Guide to the British Moralists / Selected and ed. by D.H. Monro. L., 1972.
16. *Habermas J.* The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge, Mass., 1989
17. *Hill A., Bond W.* The Plain Dealer Being Select Essays on Several Curious Subjects. Vol. I. L., 1730.

18. *Home Kames H.* Elements of Criticism. Edinburgh, 1762.
19. *Hume D.* Essays Moral, Political, and Literary / Ed. E.F. Miller. Indianapolis, 1985.
20. *Jardine G.* Outlines of a Philosophical Education. Glasgow, 1818.
21. The Letters of David Hume / Ed. J.Y.T. Greig. L., 1932.
22. *McCosh J.* Realistic Philosophy. Vol. I. L., 1887.
23. *Millar J.* The Origin of the Distinction of Ranks // Lehmann W.C. John Millar of Glasgow 1735-1801: His Life and Thought and his Contributions to Sociological Analysis. Cambridge, 1960. P. 175-295.
24. *Miller S.* A Brief Retrospect of the Eighteenth Century. 2 vols. N.Y., 1803.
25. Murray MS, Glasgow University Library.
26. New Letters of David Hume / Ed. R. Klibansky and E.C. Mossner. L., 1954.
27. Philip Lindsley on the Problems of the College in a Sectarian Age, 1829. // American Higher Education. A Documentary History / Ed. by R. Hofstadter and W. Smith. Vol. I. Chicago, 1961.
28. *Reid T.* The Works of Thomas Reid, D.D., in 2 vols. / Ed. & comm. by W. Hamilton. Edinburgh, 1853.
29. The Scottish Enlightenment: An Anthology / Ed. A. Broadie. Edinburgh, 1997.
30. *Smith A.* Correspondence / Ed. by E.C. Mossner and I.S. Ross. Oxford, 1977.
31. *Smith A.* Essays on Philosophical Subjects / Ed. by W.P.D. Wightman. Oxford, 1980.
32. *Smith A.* The History of Astronomy // *Smith A.* Essays on Philosophical Subjects / Ed. by W.P.D. Wightman. Oxford, 1980.
33. *Smith A.* Lectures on Jurisprudence / Ed. R.L. Meek, D.D. Rafael, P.G. Stein. Oxford, 1978.
34. *Smith A.* Lectures on Rhetoric and Belles Lettres / Ed. by J.C. Bryce. Oxford, 1983.
35. *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments / Ed. by D.D. Raphael and A.L. Macfie. Oxford, 1976.
36. The Statistical Account of Scotland. 1791-1799. Ed. by Sir John Sinclair. In 20 Vols. / General Editors: D.J. Withrington and I.R. Grant. Vol. 1. East Ardsley, 1983.
37. *Steuart J.* An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy / Ed. A.S. Skinner. 2 vols. Edinburgh; Chicago, 1966.
38. *Voltaire.* Œuvres complètes / Ed. Louise Moland. P., 1877-1885.
39. *Witherspoon J.* Account of the College of New Jersey, 1772 // American Higher Education. A Documentary History / Ed. by R. Hofstadter and W. Smith. Vol. I. Chicago, 1961. P. 137-146.
40. The Works of Thomas Reid, D.D., in 2 vols. / Ed. and comm. by W. Hamilton. Edinburgh, 1853.
41. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
42. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья // *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. XI. М.-Л., 1935.
43. *Герцен А.И.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1985.

44. [Гольбах П.] Об общественном условии / Перевод Е.Р. Дашковой // Опыт трудов Вольного Российского собрания при имп. Московском университете. Ч. 1. 1774.
45. [Гольбах П.] Общество должно делать благополучие своих членов / Перевод Е.Р. Дашковой // Опыт трудов Вольного Российского собрания при имп. Московском университете. Ч. 1. 1774. С. 80-81.
46. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. III (1). Логические исследования: Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001.
47. Дашкова Е.Р. Записки княгини Е.Р. Дашковой. М., 1990 (Репринтное воспроизведение издания Вольной русской типографии А.И. Герцена и Н.П. Огарева, Лондон, 1859).
48. Дашкова Е.Р. Небольшое путешествие в горную Шотландию / Публикация Э.Г. Кросса // XVIII век. Сборник 19. СПб., 1995. С. 239-268.
49. [Дашкова Е.Р.] О смысле слова воспитание // Собеседник любителей русского слова. Часть II. 1783. С. 12-28.
50. [Дашкова Е.Р. Письмо] Из Звенигорода от 12 июля 1783 года... // Собеседник любителей русского слова. Часть III. 1783. С. 154-159.
51. [Дашкова Е.Р.] Письмо к другу // Опыт трудов Вольного Российского собрания при имп. Московском университете. Ч. 1. 1774. С. 78-80.
52. [Дашкова Е.Р.] Путешествие одной Российской знатной Госпожи, по некоторым Аглинским провинциям // Опыт трудов Вольного Российского собрания при имп. Московском университете. Ч. 2. 1775. С. 105-144.
53. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза: Пер. с франц. М., 2001.
54. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. В.С. Соловьева. М., 1993.
55. Кант И. Сочинения / Изд. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлингом. Т. 1. М., 1994.
56. Лапшин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. М., 1999.
57. Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.
58. Малиновский А.Ф. Сведения для жизнеописания княгини Екатерины Романовны Дашковой / Публикация С.Р. Долговой // Екатерина Романовна Дашкова: Исследования и материалы. СПб., 1996.
59. Ньютон И. Оптика. М.-Л., 1927.
60. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. / Пер. с англ. Ю.Е. Милютина. СПб., 2000.
61. Рид Т. Лекции об изящных искусствах // Из истории английской эстетики XVIII века: Поп. Аддисон. Джерард. Рид. / Под общ. ред. И.С. Нарского. М., 1982. С. 271-312.
62. Рид Т. Опыт об умственных способностях // Из истории английской эстетики XVIII века: Поп. Аддисон. Джерард. Рид. / Под общ. ред. И.С. Нарского. М., 1982. С. 313-321.
63. Скотт В. Уэверли // Скотт В. Собр. соч. в 20 тт. Т. 1. М.-Л., 1960.

64. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народа (Отдельные главы) // Петти В., Смит А., Рикардо Д., Кейнс Дж., Фридмен М. Классика экономической мысли: Сочинения. М., 2000.
65. Смит А. Теория нравственных чувств. М., 1997.
66. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М., 2000.
67. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
68. Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика / Под общ. ред. Б.В. Мееровского и И.С. Нарского. М., 1973.
69. Шпет Г.Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Киев, 1907.
70. Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994.
71. Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991.
72. Шефтсбери. Эстетические опыты. М., 1975.
73. Юм Д. Англия под властью дома Стюартов / Пер. А.А. Васильева, ред. С.Е. Федорова. Т. 1. СПб., 2001.
74. [Юм Д.] Опыт о торге, Г. Гюма / Перевод Е.Р. Дашковой // Опыт трудов Вольного Российского собрания при имп. Московском университете. Ч. 1. 1774. С. 87-112.
75. Юм Д. О человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели. СПб., 2001.
76. Юм Д. Сочинения в двух томах. М., 1996.

ЛИТЕРАТУРА

77. Agassi J. The Unity of Hume's Thought // Hume Studies. 10th Anniversary Issue, 1984.
78. Artemieva T.V. Adam Smith in Russian Translation // Critical Bibliography of Adam Smith / Ed. by K. Tribe and H. Mizuta. L., 2002.
79. Artemieva T.V., Mikeshin M.I. Hume in Russia // The Reception of Hume in Europe / Ed. P. Jones (The Athlone Critical Tradition Series: The Reception of British Authors in Europe). L.; N.Y. (в печати).
80. Autobiography of Thomas Jefferson, with an Introduction by Dumas Malone. N.Y., 1959.
81. Becker C. The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophes. New Haven, 1932.
82. Becker M. The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century: A privileged moment in the history of England, Scotland, and France. Bloomington and Indianapolis, 1994.
83. Berry Ch.J. Hume on Rationality in History and Social Life // History and Theory. Vol. 21. № 2. May, 1982.
84. Black J.B. The Art of History: A Study of Four Great Historians of the Eighteenth Century. N.Y., 1965.
85. Braunstein J.-F. Buffier // Dictionnaire des philosophes. T. A-J. P., 1993.
86. Broadie A. David Hume: The Science of Man // The Scottish Enlightenment: An Anthology / Ed. A. Broadie. Edinburgh, 1997.

87. *Broadie A.* Introduction: What was the Scottish Enlightenment? // *The Scottish Enlightenment: An Anthology* / Ed. by A. Broadie. Edinburgh, 1997.
88. *Broadie A.* Why Scottish Philosophy Matters. Edinburgh, 2000.
89. *Chisick H.* David Hume and the Common People // *The Science of Man in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and Their Contemporaries* / Ed. by P. Jones. Edinburgh, 1989.
90. *Chitnis A.C.* The Scottish Enlightenment: A Social History. L.; Totawa, 1976.
91. *Clive J.* The Social Background of the Scottish Renaissance // *Scotland in the Age of Improvement. Essays in Scottish History in the Eighteenth Century* / Ed. by N.T. Phillipson and R. Mitchison. Edinburgh, 1970.
92. *Craig D.* Scottish Literature and the Scottish People, 1680–1830. L., 1961.
93. *Daiches D.* The Paradox of Scottish Culture: The Eighteenth-Century Experience. L., 1964.
94. *Davie G.* The Democratic Intellect: Scotland and Her Universities in the Nineteenth Century. Edinburgh, 1999.
95. *Davie G.* A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment 2. Edinburgh, 1994.
96. *Davie G.* The Scotch Metaphysics: A Century of Enlightenment in Scotland. L.; N.Y., 2001.
97. Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski. / Ed. by J. Niznik and J.T. Sanders. Westport (CN), L., 1996.
98. *Deleule D.* Hume // *Dictionnaire des philosophes*. T. 1. P., 1993.
99. *Downie R.S.* Ethics and casuistry in Adam Smith // *Adam Smith Reviewed* / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992.
100. *Dwyer J.* The civic world of Adam Smith // *Adam Smith Reviewed* / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992.
101. *The Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by P. Edwards. N.Y.-L., 1972.
102. *Evans A.I.* The Learned Societies and Printing Clubs of the United Kingdom. L., 1853.
103. *Farr J.* Hume, Hermeneutics, and History: A «Sympathetic» Account // *History and Theory*. Vol. 17. № 3. October, 1978.
104. *Forbes D.* The European, or Cosmopolitan Dimension in Hume's Science of Politics // *British Journal for Eighteenth-Century Studies*, № 1, 1978.
105. *Forbes D.* Hume's Philosophical Politics. Cambridge, 1975.
106. *Harkin M.* Mackenzie's Man of Feeling: Embalming Sensibility // *Journal of English Literary History*. Vol. 61. Issue 2 (Summer, 1994). P. 317-340.
107. *Hecht J.* Introduction // *Ferguson A.* Principles of Moral and Political Science. Hildesheim; N.Y., 1975.
108. *Hilson J.C.* Hume: The Historian as Man of Feeling // *Augustan Worlds: Essays in Honour of R.A. Humphreys* / Ed. J.C. Hilson, M.M.B. Jones and J.R. Watson. Leicester, 1978.
109. *Hook A.* Scotland and America: A Study of Cultural Relations 1750-1835. Glasgow; L., 1975.
110. *Jones P.* The aesthetics of Adam Smith // *Adam Smith Reviewed* / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992.

111. *Jones P.* Hume and the Beginnings of Modern Aesthetics // *The Science of Man in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and Their Contemporaries* / Ed. by P. Jones. Edinburgh, 1989.
112. *Jones P.* Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context. Edinburgh, 1982.
113. *Kalyvas A., Katznelson I.* Adam Ferguson Returns: Liberalism Through a Glass, Darkly // *Political Theory*, Volume 26, Issue 2 (Apr., 1998). P. 173-197 [http://links.jstor.org]
114. *Kettler D.* The Social and Political Thought of Adam Ferguson. Ohio, 1965.
115. *Kuehn M.* Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy. Kingston and Montreal, 1987.
116. *Lehmann W.C.* Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology. N.Y.;L., 1930.
117. *Lehmann W.C.* John Millar of Glasgow 1735-1801: His Life and Thought and his Contributions to Sociological Analysis. Cambridge, 1960.
118. *Livingston D.* Hume on the Natural History of Philosophical Consciousness // *The Science of Man in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and Their Contemporaries* / Ed. by P. Jones. Edinburgh, 1989.
119. *Longuet-Higgins H.Ch.* "The History of Astronomy": a twentieth-century view // *Adam Smith Reviewed* / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992.
120. *Marshall A.* Principles of Economics. L., 1956.
121. *Martin T.* The Instructed Vision: Scottish Common Sense Philosophy and the Origins of American Fiction. Bloomington, 1961.
122. *McElroy D.D.* Scotland's Age of Improvement: A Survey of Eighteenth-Century Clubs and Societies. Pullman, 1969.
123. *Meek R.L.* Social Science and the Ignoble Savage. Cambridge, 1976.
124. *Menand L.* The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America. N.Y., 2001.
125. *Moran M.* Emerson, Ralph Waldo // *The Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by P. Edwards. Vol. 1. N.Y.-L., 1972.
126. *Morgan K.O.* Divided We Stand // *History Today*, Vol. 49. Issue 5. May 1999. P. 24-26.
127. *Myers M.L.* Adam Smith as Critic of Ideas // *Journal of the History of Ideas*, 1975. Vol. 36. Issue 2 (April-June).
128. *Le nouveau petit Robert*. P., 1994.
129. *Noxon J.* Hume's Philosophical Development: A Study of His Method. Oxford, 1973, 1975.
130. *O'Brien K.* Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon. Cambridge, 1997.
131. *The Oxford Companion to Philosophy* / Ed. by T. Honderich. Oxford; N.Y., 1995.
132. *Oz-Salzberger F.* Introduction // *Ferguson A.* An Essay on the History of Civil Society. Cambridge, 1995.
133. *Oz-Salzberger F.* Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany. Oxford, 1995.

134. *Pascal R.* Property and Society: the Scottish Contribution of the Eighteenth Century // *Modern Quarterly*, 1938. Vol. 1. P. 167-179.
135. *Passmore J.* Hume's Intentions. Cambridge, 1962.
136. *People and Society in Scotland. A Social History of Modern Scotland in Three Volumes. Vol. I. 1760–1830* / Ed. by T.M. Devine and R. Mitchison. Edinburgh, 1988.
137. *Pettit P.* Social philosophy // *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford, N.Y., 1995. P. 831-834.
138. *Phillipson N.* Hume. L., 1989.
139. *Raphael D.D.* The man recalled; the philosopher revived // *Adam Smith Reviewed* / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992.
140. *Schneider H.W.* A History of American Philosophy. N.Y., 1946.
141. *The Science of Man in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and Their Contemporaries* / Ed. by P. Jones. Edinburgh, 1989.
142. *Scotland in the Age of Improvement. Essays in Scottish History in the Eighteenth Century* / Ed. by N.T. Phillipson and R. Mitchison. Edinburgh, 1970.
143. *Scottish Culture and Scottish Education, 1800–1980.* / Ed. by Humes W.M., Paterson H.M. Edinburgh, 1983.
144. *The Scottish Enlightenment 1730-1790: A Hotbed of Genius* / Ed. by D. Daiches, P. Jones and J. Jones. Edinburgh, 1996.
145. *Scheler M.* The Nature of Sympathy. L., 1954.
146. *Schneider H.W.* A History of American Philosophy. N.Y., 1946.
147. *Sher R.B.* Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh. Edinburgh; Princeton, 1985.
148. *Skinner A.S.* Adam Smith and his Scottish predecessors // *Adam Smith Reviewed* / Ed. by P. Jones and A.S. Skinner. Edinburgh, 1992.
149. *Skinner A.* A Scottish Contribution to Marxist Sociology? // *Classical and Marxian Political Economy: Essays in Honour of Ronald L. Meek*. L., 1982. P. 79-114.
150. *Smith J.V.* Manners, Morals and Mentalities: Reflections on the Popular Enlightenment of Early Nineteenth-Century Scotland // *Scottish Culture and Scottish Education, 1800–1980* / Humes W.M., Paterson H.M. (eds.). Edinburgh, 1983. P. 25–54.
151. *Stewart L.* The Rise of Public Science: Rhetoric, Technology, and Natural Philosophy in Newtonian Britain, 1660-1750. Cambridge, 1992.
152. *Stockton C.N.* Hume — Historian of the English Constitution // *Eighteenth-Century Studies*. Vol. 4. № 3. Spring, 1971.
153. *Terry C.S.* A Catalogue of the Publications of Scottish Historical and Kindred Clubs and Societies and of the volumes relative to Scottish History issued by His Majesty's Stationery Office. 1780-1908. Glasgow, 1909.
154. *Wertz S.K.* Hume, History, and Human Nature // *Journal of the History of Ideas*. Vol. 36. № 3. July-September, 1975.
155. *Wexler V.G.* David Hume's Discovery of a New Scene of Historical Thought // *Eighteenth-Century Studies*. Vol. 10. № 2. Winter. 1976-1977.
156. *Zabieglik S.* Adam Smith. Warszawa, 2003.

157. *Абрамов М.А.* Шотландская философия века Просвещения. М., 2000.
158. *Абрамов М.А.* Юм // Новая философская энциклопедия. Т. 4. Т-Я. М., 2001. С. 491-492.
159. *Артемьева Т.В.* Михаил Щербатов. СПб., 1994.
160. *Артемьева Т.В.* Науки о человеке в первых изданиях Британской энциклопедии // Человек, № 6, 2003. С. 70-85.
161. *Артемьева Т.В., Микешин М.И.* Плоды «энциклопедического древа», или два великих проекта // Философский век. Альманах. Вып. 27. Энциклопедия как форма универсального знания: от эпохи Просвещения к эпохе Интернета. СПб., 2004. С. 13-24.
162. *Виноградов Н.Д.* Философия Давида Юма. М., 1905-1911.
163. *Воронцов-Дашков А.И.* Московская библиотека княгини Е.Р. Дашковой // Екатерина Романовна Дашкова: Исследования и материалы. СПб., 1996.
164. *Грязнов А.Ф.* Философия Шотландской школы. М., 1979.
165. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978.
166. *Дарнтон Р.* Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М., 2002.
167. *Долгова С.Р.* Княгиня Е.Р. Дашкова и семья Малиновских. М., 2002.
168. *Зыкова Е.П.* Англофильство Е.Р. Дашковой в контексте русской культуры XVIII века // Е.Р. Дашкова и российское общество XVIII столетия. М., 2001.
169. *Кочеткова Н.Д.* Дашкова и «Собеседник любителей русского слова» // Екатерина Романовна Дашкова: Исследования и материалы. СПб., 1996. С. 140-146.
170. *Кросс Э.* Павел Дашков: Новые и малоизвестные британские страницы биографии // Е.Р. Дашкова: Портрет в контексте истории. М., 2004. С. 20-34.
171. *Кросс Э.* Поездки княгини Е.Р. Дашковой в Великобританию (1770 и 1776-1780 гг.) и ее «Небольшое путешествие в горную Шотландию» (1777) // XVIII век. Сборник 19. СПб., 1995.
172. *Микешина Л.А., Микешин М.И.* Социокультурные аспекты становления научной формы знания в механике Ньютона // Диалектический материализм и философские вопросы естествознания. Сборник научных трудов. М., 1981. С. 23-36.
173. *Микешин М.И.* Социальная философия Давида Юма // Вопросы философии, 2003, № 8.
174. *Милютин Ю.Е.* Философия «здорового смысла» в контексте культуры английского Просвещения. СПб., 2002.
175. *Милютин Ю.Е.* Философия здравого смысла Томаса Рида. // Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. / Пер. с англ. Ю.Е. Милютин. СПб., 2000. С. 6-85.
176. *Нарский И.С.* Давид Юм. М., 1973.

-
177. Нарский И.С. Пути английской эстетики XVIII века // Из истории английской эстетики XVIII века: Поп. Аддисон. Джерард. Рид. / Под общ. ред. И.С. Нарского. М., 1982. С. 7-39.
 178. Нарский И.С. Эстетика Давида Юма и Адама Смита // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика / Под общ. ред. Б.В. Мееровского и И.С. Нарского. М., 1973. С. 270-299.
 179. Наука и кризисы: Историко-сравнительные очерки / Ред.-сост. Э.И. Колчинский. СПб., 2003.
 180. Новая философская энциклопедия. Т. 4. Т-Я. М., 2001.
 181. Новейший философский словарь. 3-е изд. Мн., 2003.
 182. Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.
 183. Перов Ю.В. «Самый независимый ум всего XVIII столетия» // Юм Д. О человеческой природе. СПб., 2001. С. 5-24.
 184. Пукшанский Б.Я. Обыденное знание: Опыт философского осмысления. Л., 1987.
 185. Рено А. Эра индивида: К истории субъективности. СПб., 2002.
 186. Словарь русских писателей XVIII века. Выпуск 1 (А-И). Л., 1988.
 187. Словарь русского языка XVIII века. Выпуск 8. СПб., 1995.
 188. Сокулер З.А. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб., 2001.
 189. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Адамс, Джон, 121
Алисон, Арчибальд, 124
Бенгам, Джереми, 4
Берк, Эдмунд, 91
Беркли, Джордж, 22, 23, 28, 47, 125, 130, 131, 135
Бернс, Роберт, 12, 18, 27, 30, 138, 139
Бисли, Фредерик, 130
Битти, Джеймс, 125, 131, 134, 136, 139
Блэк, Джозеф, 34, 122, 123
Блэкстоун, Вильям, 10, 20
Блэр, Хью, 34, 78, 124, 125, 126, 128, 133, 138, 139
Бойль, Роберт, 79
Браун, Томас, 128, 131, 133, 134
Брентано, Франц, 4
Броди, Александр, 16, 17, 34, 35, 63, 79
Брэдли, Френсис Герберт, 4
Брюстер, Дэвид, 23
Буффье, Клод, 39
Бэкон, Френсис, 38, 50, 79
Вергилий, Публий Марон, 82
Вико, Джамбаттиста, 38
Витерспун, Джон, 123, 124, 125, 127
Вольтер, 87, 97, 100
Гадамер, Ханс-Георг, 37, 38, 39
Гаман, Иоганн Георг, 4
Гамильтон, Вильям, 77, 135
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих, 5, 6, 7, 44, 46, 106, 132, 140
Герцен, Александр Иванович, 45, 46, 140

- Гете, Иоганн Вольфганг, 39, 148
Гиббон, Эдвард, 100
Гольбах, Поль Анри, 141, 142, 143
Грегори, Джон, 15
Грегори, Дэвид, 21
Гроций, Гуго, 21, 130
Гуссерль, Эдмунд, 4, 44
Гютри, Вильям, 127
Даламбер, Жан-Лерон, 15
Дарвин, Эразм, 131
Дашков, Павел Михайлович, князь, 140, 146
Дашкова, Екатерина Романовна, княгиня, 122, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146
Декарт, Рене, 74, 75, 80
Делез, Жиль, 4, 45, 81, 88
Деррида, Жак, 56
Десницкий, Семен Ефимович, 63
Джерард, Александр, 124
Джефферсон, Томас, 121, 126, 127
Джонс, Питер, 18, 45, 48, 49, 50, 65, 66, 67, 81, 83, 92, 98
Дидро, Дени, 4, 15
Дункан, Вильям, 125
Дунс Скот, Иоанн, 17
Екатерина II, 142
Кант, Иммануил, 4, 5, 6, 7, 39, 44, 45, 46, 51, 54, 55, 62, 66, 132
Карлайл, Томас, 140
Карнеги, Эндрю, 140
Кеймс, Генри Хоум, лорд, 10, 11, 31, 32, 105, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 133, 134, 136, 139
Кемпбелл, Джордж, 15
Кларк, Сэмюель, 23
Кондорсе, Мари-Жан, 8
Кромвель, Оливер, 99, 100
Кросс, Энтони Гленн, 141, 142
Куайн, Уиллард, 4
Купер, Сэмюель, 123
Купер, Томас, 131
Лапшин, Иван Иванович, 46
Ленин, Владимир Ильич, 45
Локк, Джон, 4, 23, 74, 130, 132, 134
Лосский, Николай Онуфриевич, 44
Лоуэлл, Джон, 127
Майр, Джон, 17
Маккош, Джеймс, 132
Максвелл, Джеймс, 18, 23
Малиновский, Алексей Федорович, 141

- Мальбранш, Никола, 74
Мартин, Бенджамин, 129
Миллар, Джон, 69, 105, 119, 127
Миллер, Сэмюель, 131
Милль, Джон Стюарт, 4, 132
Монтескье, Шарль Луи, 11, 87, 104
Мопертюи, Пьер Луи, 27
Мэдисон, Джеймс, 121, 127
Николсон, Вильям, 129
Нисбет, Чарльз, 125
Ньютон, Исаак, 21, 27, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 90
Оссиан, 138
Петр I, 65
Прингл, Джон, 122
Пуфендорф, Сэмюель, 130
Рамсей, Алан, 28
Рассел, Бертран, 4
Раш, Бенджамин, 129
Рид, Томас, 15, 17, 27, 48, 49, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 84, 85, 125, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 139, 159
Робертсон, Вильям, 10, 14, 18, 23, 30, 33, 34, 105, 119, 122, 123, 126, 127, 139, 140, 141
Рорти, Ричард, 55, 56
Руссо, Жан-Жак, 4, 45, 91
Сиббалд, Роберт, 21
Силлимэн, Бенджамин, 129
Симсон, Роберт, 82
Синклер, Джон, 24
Скотт, Вальтер, 16, 18, 33, 34, 138, 139, 148
Смелли, Вильям, 15, 129
Смит, Адам, 4, 6, 8, 9, 10, 11, 16, 18, 27, 28, 31, 34, 45, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 81, 82, 83, 84, 91, 94, 117, 119, 122, 124, 126, 127, 128, 139, 141, 143, 145, 148, 150
Смолл, Вильям, 126
Соловьев, Владимир Сергеевич, 44
Спенсер, Герберт, 132
Стивенсон, Джон, 124
Страхан, Вильям, 122
Стюарт, Джеймс, 71, 127
Стюарт, Дюгалд, 27, 30, 34, 126, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139
Третьяков, Иван Андреевич, 63
Уатт, Джеймс, 18
Уоллес, Роберт, 127
Фергюсон, Адам, 11, 12, 18, 33, 34, 85, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 126, 127, 129

-
- Франклин, Бенджамин, 31, 121, 122, 123
Хабермас, Юрген, 11, 55, 147
Хайдеггер, Мартин, 45
Хаттон, Джеймс, 34
Хатчесон, Френсис, 82, 91, 125, 126, 127, 129, 150
Цицерон, Марк Туллий, 130
Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф, 140
Шефтсбери, Энтони Эшли Купер, 40, 41, 42, 43, 91
Шпет, Август Августович, 4, 44, 46, 47
Щербатов, Михаил Михайлович, князь, 148
Эли, Эзра Стайлс, 123, 133
Элиот, Уолтер, 35
Эмерсон, Ральф, 140
Энфилд, Вильям, 129
Эрн, Владимир Францевич, 47
Эрскин, Дэвид, 32, 122
Юм, Давид, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 18, 20, 22, 23, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 68, 72, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 117, 119,
122, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 134, 135, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 148,
149, 150

Научное издание

Михаил Игоревич Микешин

Социальная философия шотландского Просвещения

Монография