



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Моральная философия. Генезис и развитие



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-7-24

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Проблема социабельности в моральной философии раннего Нового времени*

Р.Г. Апресян

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Идея социабельности – расположенности и способности человека к общению и к жизни в сообществе – проходит через всю историю философской мысли. Из-за особенности переводов этот термин и эта мыслительная традиция теряются для русскоязычного читателя. В статье рассматриваются некоторые тенденции в осмыслении идеи социабельности в ранненововой моральной философии. Ключом к этому рассмотрению можно считать произведение Ф. Хатчесона «Об естественной социабельности у людей», название которого содержит термин «социабельность» и в котором автор, по сути, представляет основные узловые моменты обсуждения этой проблемы в первой трети XVIII в. В дискуссиях на эту тему противостояли друг другу две позиции. Согласно одной, социабельность, обусловленная теми или другими природными потребностями людей, лежит в основе социальных отношений, и человек становится моральным как социальное существо (Г. Гроций, Т. Гоббс, С. Пуфендорф, Б. Мандевиль). Согласно другой, социабельность – проявление естественной склонности человека заботиться о благе других людей, и ее последовательное осуществление ведет к формированию сообщества, поддерживает его устойчивость (кембриджские платоники, Шафтсбери, Хатчесон,

* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Моральная философия раннего Нового времени: ключевые характеристики, основные идеи и тенденции», осуществляемого при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), грант № 18-011-00297.

Дж. Батлер, Д. Юм, А. Смит). Представители обеих позиций признавали противоречивость проявлений социабельности или ее природы. И. Кант теоретически преодолел противостояние двух названных подходов и концептуализировал эту противоречивость, связав ее с природой человека. «Асоциабельная социабельность», по Канту, выражается в том, что человек обладает склонностью к общительности, но также и склонностью к самоутверждению за счет других. При этом, несмотря на наличие у человека асоциабельных черт (злого начала), присущая ему социабельность (доброе начало) рассматривалась Кантом как неперемнная предпосылка формирования культуры и как одно из важнейших условий возможности морали.

Ключевые слова: социабельность, теории естественного права, теории морального чувства, себялюбие, благожелательность, «асоциабельная социабельность».

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора этики Института философии РАН; профессор кафедры философии, культурологии и социологии Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого.

apressyan@iph.ras.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2473-3909>

Для цитирования: *Апресян Р.Г.* Проблема социабельности в моральной философии раннего Нового времени // Философские науки. 2019. Т. 62. № 10. С. 7–24. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-7-24

The Issue of Sociability in the Early Modern Moral Philosophy*

R.G. Apressyan

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The idea of sociability – a person's disposition and ability to communicate and live in the community – goes through the whole history of philosophy. Due to the peculiarity of translations, this term and the whole tradition related to it have been lost to the Russian reader. The article discusses some

* The paper has been prepared within the research project “Early Modern Moral Philosophy: Its Core Features, Main Ideas, and Tendencies,” supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant no. 18-011-00297.

tendencies in comprehending the idea of sociability in early modern moral philosophy. The key to this consideration is F. Hutcheson's essay *On the Natural Sociability of Mankind*, the title of which contains the very term "sociability" and which presents the main essential points in a discussion of the issue in the first third of the 18th century. One can distinguish two main approaches to the problem. According to one of them, sociability determined by various human natural needs is the basis of social relations, and a person becomes a moral agent as a social being (H. Grotius, T. Hobbes, S. Pufendorf, B. Mandeville). According to another approach, sociability is a manifestation of a person's natural tendency to care for the good of others, and its consistent implementation leads to the formation of community and supports its stability (Cambridge Platonists, Shaftesbury, Hutcheson, J. Butler, D. Hume, A. Smith). Representatives of both approaches recognized contradiction in manifestations of sociability or in its nature. I. Kant theoretically overcame the confrontation between these approaches and conceptualized the contradiction and associated it with the human nature. According to Kant, the "unsociable sociability" is given in the fact that a person has a tendency to sociability but also a tendency to self-assertion at the expense of others. However, despite the presence of asocial features (evil principle), Kant considered the person's inherent sociability (good principle) as a prerequisite for culture and as one of the most important conditions of possibility of morality.

Keywords: sociability, natural right theories, moral sense theories, self-love, benevolence, unsociable sociability.

Ruben G. Apressyan – D.Sc. in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Head of the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Professor, Department of Philosophy, Cultural Studies, and Sociology, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (NovSU).

apressyan@iph.ras.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2473-3909>

For citation: Apressyan R.G. (2019) The Issue of Sociability in the Early Modern Moral Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 10, pp. 7–24.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-7-24

Введение

Проблема социабельности – одна из сквозных и основополагающих для ранненововой этики (моральной философии) [Даруэлл 2017, 38; Schneewind 2010, 199–201]. Эта проблема обсуждалась и в более широком ракурсе, чем тот, что задается

этикой; но в соотношении с моральной проблематикой она приобрела особую предметную определенность, связанную с природой морали, ее источниками и ролью в обществе, соответствующими качествами и способностями человека, характером их проявлений, факторами поддержания их активности и т.д.

Социабельность – это расположенность к межчеловеческому взаимодействию, жизни среди людей, в сообществе, желание этого, способность к этому. Используемое здесь русское слово (уже вошедшее в обиход социологии и психологии) – калька с английского «sociability», восходящего через французское «sociable» к латинскому «sociabilis» (близко, эмоционально, непосредственно соединенный), от глагола «sociō» (соединяться, присоединяться, вступать в союз)¹. Предполагаемая в данной статье семантика этого слова не включает или оставляет на заднем плане встречающиеся в специальной литературе и речевом обиходе такие значения, в которых а) учитывается различие между коммуникативными, непосредственно межиндивидуальными отношениями, куда люди включены в первую очередь в своем личном качестве, и социальными отношениями, опосредованными социальными институтами, б) социабельность оказывается сведенной к общительности как способности непринужденно вступать в отношения и комфортно поддерживать их. Нередко в литературе в качестве синонима слова «социабельность» используется слово «социальность»².

Понятие социабельности

Философский дискурс социабельности восходит к Аристотелю; именно ему принадлежат основополагающие суждения относительно естественности межчеловеческих связей и формирования на их основе общности и государства (полиса).

¹ В русских переводах философских текстов нередко используются слова «общественный», «общение», «общезитие», «общительность» (не говоря о других) там, где, например, в английских переводах используется один термин – «sociability» [Аристотель 1983а, 63; Аристотель 1983б, 378; Гроций 1994, 46; Пуфендорф 2017, 140; Кант 1994а, 16]. Тем самым в русскоязычной рецепции теряются определенность и устойчивость одной из важных тем в истории мысли.

² Судя по всему, это характерно не только для русскоязычной литературы. С. Даруэлл посвятил различию «social» и «sociable» специальную статью, в значительной части основанную на анализе ранненовременной мысли [Darwall 2014, 201–217].

Человек, по Аристотелю, есть «существо политическое», т.е. живущее с другими людьми в политическом сообществе – полисе. Благодаря речи он может общаться с другими, высказывать суждения о том, что способствует объединению, а что приносит вред, что справедливо, а что несправедливо; благодаря же разуму он способен воспринимать понятия о добре и зле, справедливом и несправедливом. Без этого не возможны ни семья (домовладение), ни полис [Аристотель 1983б, 378–379]. В истоках социальности лежит самая простая человеческая связь – между теми, кто нуждается друг в друге, а это в первую очередь женщина и мужчина, соединяющиеся ради продолжения рода. Однако формообразующим и существенным проявлением социальности является полис, хотя исторически он возникает позже человеческих связей, домовладения, селения. Строго говоря, по логике Аристотеля, включенность в полис делает человека человеком; это составляет его природу. Со временем трактовка этой аристотелевской идеи видоизменяется, и уже включенность человека не в полис, а в общественные отношения рассматривается как проявление его природы, что получило отражение и в прочтении ключевого положения Аристотеля о том, что «человек есть существо *общественное*».

Многие аристотелевские идеи, связанные с тезисом о социальной природе человека, мы находим у Цицерона. Потребность в самосохранении, выживании и продолжении рода, оснащенная «силой разума», как утверждает Цицерон, толкает человека к совместной жизни, к поддержанию объединения людей, к обеспечению благополучия не только для себя, но также и для своих близких, в первую очередь домочадцев. Следом Цицерон говорит о потребности человека в главенствовании и готовности к повиновению «для общей пользы» [Цицерон 1974, 61]. Однако, в отличие от Аристотеля, он связывает это не с необходимостью поддержания объединения людей, а со стремлением человека к изучению и исследованию истины. В главенствовании и повиновении усматривается залог порядка; человека отличает от животного именно то, что он способен чувствовать, что такое порядок, подобающее, мера. Последние и составляют, по Цицерону, суть морально достойного (*honestum*), которое проявляется, в частности, «в защите человеческого общества, в воздаянии каждому по его заслугам и в верности взятым на себя обязательствам» [Цицерон 1974, 62].

И у Аристотеля, и у Цицерона социальные связи непосредственно обусловлены первичными потребностями человека как вида, а их сохранение обеспечивается благодаря его моральным представлениям. Вместе с тем человеку, обладающему такими представлениями, следует поддерживать объединение людей и порядок в нем. Оба мыслителя, таким образом, указывают на генетические и функциональные факторы социальных отношений: последние возникают из потребностей людей и сохраняются благодаря человеку как сознательному и моральному существу.

В ранненововой мысли значение этих факторов получало различную философско-этическую интерпретацию. То, что социабельность присуща человеку по природе, очевидно для большинства мыслителей того времени. Но, разделяя тезис о социабельности человека и будучи согласны относительно того, как социабельность *проявляется*, они расходились в вопросах о том, что считать природным, естественным в человеке, в чем проявляется социабельность и каков смысл отношений, возникающих на ее основе, благодаря чему человек оказывается способным к созданию общества, а общество становится желанным для него, будь то самоорганизующееся общество или управляемое. Одни мыслители (среди них Гроций, Гоббс, Пуфендорф и др.) полагали, что в основе социальных отношений лежит социабельность людей, обусловленная теми или другими природными потребностями; соответственно, человек морален как социальное существо. При другом подходе (развивавшемся, например, кембриджскими платониками, Шафтсбери, Хатчесоном, Батлером, Юмом и др.) социабельность человека ставилась в зависимость от моральных принципов, которыми он руководствуется в своих действиях, а их возможность мыслилась обусловленной способностями индивида, предзаданными природой или Божеством. Но считалось, что эти способности получают развитие в процессе раскрытия в индивиде заложенных в нем сил (понимание конкретных форм проявления этих процессов у разных мыслителей варьировалось в зависимости от трактовки ими природы человека и морали³). Теории внутри обоих подходов, разнообразно связанные друг с другом, образуют единую цепь развития ранненововой моральной философии в совокупности ее различных тенденций и противостояний. Однако если при определенном ракурсе рассматривать

³ О понятии морали в философии того времени см.: [Апресян 2018, 35–46; Артемьева 2018, 72–85; Даруэлл 2017, 18–47; Schneewind 2010, 65–342].

первый подход как представляющий только некую метафизику морали, а второй – только содержательную концепцию морали (хотя и в рамках первого были концепции морали, а в рамках второго – метафизика морали), то эти подходы можно было бы считать в известном отношении взаимодополнительными. Эта взаимодополнительность в полной мере актуализировалась в концепции *асоциальной социальности* Канта, где противостояние выделенных подходов к пониманию социальности, по сути, снимается.

Гроций и Гоббс о социальности

Названные мыслители из первого направления представляют теорию естественного права, более того, считаются основателями нововременной традиции естественного права. Понятие естественного права ретроспективно рассматривается рядом исследователей как замещающее и предвосхищающее понятие морали⁴. Мораль как область естественного права непосредственно связана с социальностью. Как утверждал Гуго Гроций (1583–1645), социальность изначально присуща человеку. Она выражается в стремлении к установлению социальных связей и поддержанию сообщества. От социальных животных человека отличает то, что его привлекают не всякие связи, а миротворительные, поддерживаемые сообразно его пониманию того, каким должно быть наилучшее сообщество. Только человеку присущи речь и способность регулировать свое поведение на основе общих принципов. Социальность, понимаемая как забота о сохранении общества в соответствии с разумом, является источником права, которое состоит из правил, призванных изнутри обеспечить устойчивость общества⁵ [Grotius 2005, 79–86]. Вместе с тем Гроций связывает социальность с более общими принципами общежития и соответствующими им обязанностями, в первую очередь такими как недопустимость корыстного причинения вреда кому-либо и необходимость взаимной любви. Любовь-благожелательность –

⁴ См.: [Darwall 2014, 211]. По этому вопросу есть и другая точка зрения [Irwin 2008, 67–69].

⁵ Существующий русский перевод не позволяет с достаточной точностью вычитать представленные здесь идеи Гроция, в первую очередь ту, что социальность *не выражается* в правообразности или нормопослушности, а наряду с разумом является *источником* права. При этом социальность и разумность это, по убеждению Гроция, естественные, т.е. изначально заданные способности человека.

это несовершенная обязанность, и ни у кого нет права на чье-то благоволение по отношению к себе. Но непричинение вреда – совершенное право, право-требование. Им наделен каждый, и каждому вменена соответствующая обязанность по отношению к любому другому. Эти принципы укоренены в социабельности, благодаря которой люди основывают сообщества и живут в них. Таково неперемное условие их выживания, и оно сохраняет действенность в силу того, что люди, следуя своему разуму, определяют, что для них лучше всего, и вырабатывают соответствующие принципы. В своих взаимоотношениях они постоянно предъявляют эти принципы друг другу, и ожидается, что в своих суждениях и действиях они опираются на предписания ясного разума, не поддаются причудам слепых страстей, не подвержены страху и не прельщаются преходящими наслаждениями. Важно отметить, что принципиальной особенностью гроциевского понимания социабельности было отделение от нее частного интереса. Самоценность социальности, по Гроцию, – это еще одна черта, отличающая человека от животного. В этом вопросе с Гроцием расходятся Гоббс, Пуфендорф и примыкавший к Гоббсу, но не принадлежавший к традиции естественного права Мандевиль. С их точки зрения, люди вступают в социальные отношения для удовлетворения своих личных потребностей, ими руководит *себялюбие*, рассматриваемое как действительный источник всех поступков человека, порывов сердца и эмоций. При таком подходе социабельность человека мыслится обусловленной его природными потребностями, его себялюбием; так же и благожелательность, признаваемая одним из непосредственных проявлений социабельности, рассматривается по своей сути как средство компенсации природной слабости человека, удовлетворения его потребности в поддержке со стороны, и среди мотивов благожелательности не в последнюю очередь выделяется неперемный расчет на то, что внимание к другим окажется взаимным. У этих мыслителей, как и у Гроция, социабельность человека обуславливает его моральность, но вырастает она не из природы, а из себялюбия.

Томас Гоббс (1588–1679) остро критичен по отношению к ключевому в аристотелевской «Политике» положению об общественной, или государственной, природе человека [Гоббс 1989, 285]. По его мнению, то, что люди живут в обществе, отнюдь не доказывает, что они от природы социальны. Общества возникают не из природной склонности людей к общежитию, а потому,

что общественная организация представляет собой наилучшее условие для реализации ими своих частных интересов: получения пользы, достижения славы, обеспечения себе почета и уважения. Эти мотивы в разных формах можно проследить во всех типах социальных объединений – торговых, политических или тех, что создаются для развлечения: везде и во всех делах люди руководствуются не любовью к ближнему, а себялюбием. В конечном счете все эти «социальные» мотивы обусловлены страхом человека за свое благополучие, здоровье, жизнь. Каждый готов защищать себя и бороться за себя, используя все возможные средства. Этими особенностями натуры человека и условиями его естественного существования заданы начала или принципы естественного права. Польза – вот мерило человеческих отношений в естественном состоянии. Гоббс называет мерило «правом», хорошо понимая, что это такое же право, как и не-право: здесь нет гарантии безопасности людей, и в конечном счете никто не может обеспечить себе безопасность, что обрекает людей на постоянную борьбу друг с другом.

Люди образуют общество, поскольку не могут полагаться до конца на себя в борьбе за выживание. К этому их толкают естественные страсти – «страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни и надежда приобрести их своим трудолюбием» [Гоббс 1991, 98]. Среди них заслуживает внимания надежда индивида на свое трудолюбие и возможность обеспечить с помощью труда свое благополучие. Индивид, будучи трудолюбивым, уже не эгоистичен: трудовая активность предполагает кооперацию и партнерство и стимулирует таким образом социабельность. Стремясь к гарантиям своего благополучия, человек с помощью разума приходит к пониманию законов или общих правил, направленных на обеспечение действенности основных принципов естественного права. В «Левиафане» Гоббс представляет девятнадцать естественных законов, обязывающих стремиться к миру, отказываться от ряда личных прав в пользу власти, исполнять принятые соглашения и содействовать общественному согласию, а именно: быть благодарным, уступчивым, снисходительным, справедливым в возмездии, беспристрастным, сдерживать гордыню, придерживаться равенства и быть честным в распределении благ и отпавлении судопроизводства.

Среди этих законов особый интерес в свете нашей темы вызывает пятый – закон уступчивости (*complaisance*), в соответствии

с которым «каждый человек должен принаравливаться ко всем остальным» [Гоббс 1991, 117]. Исполняющие сей закон, указывает Гоббс, и есть социабельные, а нарушающие его – асоциабельные (*insociable*), своенравные, несговорчивые упрямы⁶ [Гоббс 1991, 117]. Иными словами, социабельность естественна только в том смысле, что предписана естественным законом. Но как предписываемая законом она императивна. Социабельность вменяется человеку, тем самым человек обязывается к ней. Отсюда понятно, почему Гоббс выступал против Аристотеля: как животное человек себялюбив и в силу своего себялюбия враждебен всем вокруг себя; как разумное существо он склоняется к общественной организации и сам ее утверждает, вступая в соглашения с другими. Как член сообщества человек берет на себя ответственность исполнения естественных законов и, повинувшись им, становится социабельным.

Социабельность в концепции Хатчесона

Из мыслителей второго направления ввиду тесных границ статьи остановимся на взглядах лишь одного, Френсиса Хатчесона (1694–1747), представляющего в свете нашей темы особый интерес тем, что ему принадлежит единственное для той эпохи произведение – «О естественной социабельности у людей»⁷ [Hutcheson 2006], – в названии которого содержится заглавное для данной статьи слово. Это произведение представляет собой текст инаугурационной речи, произнесенной Хатчесоном по случаю его избрания на должность профессора кафедры моральной философии Университета Глазго в 1730 г. В речи легко разглядеть основные дискурсивные перипетии вокруг этой темы, данные в том виде, в котором они воспринимались в первой трети XVIII в., в перспективе более широкого контекста ранненововековой этики. Вместе с тем речь представляет своего рода резюме ряда рассуждений, сделанных Хатчесоном в работах, опубликованных в предшествующие несколько лет [Graham 2014, 323]. Понимание прямой референтности инаугурационной речи трактатам, благодаря которым Хатчесон обрел известность и получил кафедру моральной философии в Глазго, позволяет полнее представить теоретический фон выдвинутых в речи положений: проблема

⁶ Перевод уточнен [Hobbes 1996, 101].

⁷ Речь была прочитана на латыни; название в оригинале – «*De naturalis hominum socialitate*».

социальности обсуждается им в контексте основных теоретических оппозиций того времени: в критическом соотнесении с Гроцием, Гоббсом, Пуфендорфом, Камберлендом, МанDEVИЛЕМ и солидарным – с Шафтсбери и Кемпбеллом. Согласно Хатчесону, и в этом он развивает взгляды Ричарда Камберленда и Шафтсбери, социальность изначально присуща человеку; он стремится к общению с другими и вступает в отношения с ними, поскольку для него это ценно само по себе. Он по своей природе стремится избегать страданий, помогать другим, защищать других, проводить как можно больше времени в обществе себе подобных и делать все необходимое для этого. Социальность при таком подходе предстает естественной для человека в первичном смысле. Люди нередко объединяются и ради взаимной пользы, совместного ведения дел, проявляют заботу о других не только из добрых намерений, но и из хитрости, ради известности и славы, власти или в поисках наслаждений. Но все же человек склонен к социальности «от природы», т.е. независимо от перспективы возможной пользы и других приводящих соображений.

Сознание человека устроено так, что как только образы людей и их судеб предстают перед его взором, в нем возникают обращенные к другим чувства, и он стремится содействовать их счастью даже тогда, когда оно не имеет никакого отношения к его собственному благу. Эти чувства, считает Хатчесон, заданы природой и не зависят от научения, размышления или волевого решения. Социальность в форме благорасположенности проявляется в первую очередь в отношении к близким – домочадцам, а также к родственникам, какие бы разногласия между ними ни возникали. При отсутствии кровных связей люди испытывают любовь и благожелательность на основе сложившейся общности, знакомства, обмена услугами и сотрудничества. Но более всего людей связывает добродетель как таковая. В ней – основа дружбы и близости, к которой стремится каждый, видя в этом наивысшее для себя благо.

При развивавшемся Гоббсом, Пуфендорфом или МанDEVИЛЕМ подходе, ориентированном на себялюбие, социальность также признается и необходимой, и естественной для человека; но поскольку в основу так понимаемой социальности кладутся потребности человека, ее естественность, считает Хатчесон, вторична по своему характеру, на первом плане оказывается себялюбие. Возражая мыслителям, указывавшим на первичную

естественность себялюбия для человека, он добавляет к своим рассуждениям теологический аргумент. Человек, отмечает он, действительно иногда обуреваем эгоистическими и явно злобными чувствами – жадностью, тщеславием, высокомерием, пренебрежением к другим, как и прочими желаниями и страстями, и совершает из-за этого дурные поступки. Эти желания и страсти возникают в условиях гражданского состояния, т.е. политического общества, между тем как в условиях неограниченной свободы (догражданского состояния) у них нет никакой основы. Отсутствие себялюбивых и злобных чувств в догражданском состоянии Хатчесон не объясняет, а их возникновение в гражданском состоянии он выводит из конфликта интересов, соперничества, зависти или злопамятства. В гражданском состоянии защиту от себялюбивых и злобных чувств должно обеспечивать гражданское правительство, но человек в силах и сам противостоять этим порокам. Эта возможность дана ему божественным провидением, которое, по замечанию Хатчесона, часто называют природой. Благодаря разуму, чувству надлежащего и прекрасного, а вместе с ними чувству стыда, данному человеку для смягчения страсти к грубым наслаждениям, человек общителен, дружелюбен и воспринимает обязанности порядочности и доброжелательности как наиболее выгодные для себя, способные доставить ему наибольшую радость.

Социабельность, понимаемая в таком ключе, может наталкиваться на препятствия. В своей речи Хатчесон говорит главным образом о препятствиях внутреннего характера. Таковы желания удовольствий и выгоды, которые нередко приходят в столкновение с желаниями, «заслуживающими большего уважения, т.е. делающими нас социабельными»⁸ [Hutcheson 2006, 209]. Но в «Исследовании» Хатчесон указывает и на другие препятствия, которые трудно не признать социальными по своей природе. Речь идет о социальных факторах суждений и поступков человека, по сути оказывающимися негативными по отношению к его моральным способностям. В принципе, моральные способности человека, данные от природы, предшествуют «всякому обычаю,

⁸Заслуживает внимание следующее тут же замечание Хатчесона: «желание побуждает нас к одному, а интеллект – к другому» [Hutcheson 2006, 209], – неожиданное не только потому, что только что он сказал о разного рода желаниях, себялюбивых и социабельных, но и потому, что последние были возведены им – теоретиком морального чувства – к интеллекту.

образованию, примеру» [Хатчесон 1973, 113]. Но обычай, образование, пример, как и другие социальные по своей природе факторы (религиозные, политические, корпоративные и др.), могут воздействовать на решения человека. Они срабатывают, поскольку склоняют человека к выгоде, т.е. обращены к желаниям, не делающим ему чести. Хатчесон не видит никакого позитивного значения воздействия на человека со стороны социума, с моральной точки зрения социальный опыт ничтожен. У Хатчесона, таким образом, обнаруживается двоякая картина. С одной стороны, он указывает на естественную социабельность человека, которая проявляется в благожелательности и разнообразных социальных (т.е. связанных с общением) эмоциях. А с другой – на социальные механизмы, социальные институты, губительно сказывающиеся на моральности человека. Добро – это то, что исходит от человека в той мере, в какой он реализует себя как естественное и разумное создание. В той мере, в какой человек эгоистически проявляет себя, он отнюдь не является источником добра. Но главный фактор зла – социум как пространство столкновения частных интересов, стимулятор партикулярных желаний и устремлений человека.

Тем не менее Хатчесон – этический оптимист: воздействие социальных факторов не играет определяющей роли в суждениях и поступках человека, поскольку ни соображения пользы, ни усилия воспитания, ни обычай не могут сформировать в человеке такие склонности и чувства, которые бы противоречили строению его природы. А она по своей сути социабельна. Аргументы такого рода встречаются у Хатчесона в разных вариациях. В них фиксируются противоречивость человеческой натуры и повседневного опыта человека; разрешается эта противоречивость неизменным утверждением изначальной предрасположенности человека к добру. Этот аргумент нельзя признать убедительным ни с нравственно-психологической, ни с нравственно-практической точки зрения. Он выражает сугубо моралистическое понимание Хатчесоном природы человека. Но за ним определенно просматривается приоритетно-этический подход Хатчесона к пониманию человека, природы и характера социальности. С философской точки зрения такой подход создавал условия для концептуализации морали в терминах специфичности, независимости, нередуцируемости к чему-либо иному.

Асоциабельная социабельность Канта

В концептуально переосмысленном виде проблема двойственности человека в отношении социабельности была представлена Иммануилом Кантом (1724–1804). Он, по сути, теоретически преодолел противостояние указанных выше двух подходов, связав противоречивость отношений между людьми с природой человека.

Согласно Канту, человеку как социальному существу свойствен антагонизм, который заключается в *ungesellige Geselligkeit*⁹ [Kant 2019, 8] – «асоциабельной социабельности». Последняя выражается в том, что человек обладает склонностью к общительности, но эта склонность связана «с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением» [Кант 1994а, 16]. Благодаря общению он обретает свою идентичность, получает возможность для свободного развития своих природных задатков. Но ему также свойственно стремление к уединению, он хочет быть самым собой, быть свободным от влияния, тем более назойливого, со стороны других. Про стремление к общению Кант говорит, что оно носит природный характер, а вот про стремление к уединению он этого не говорит, хотя можно предположить, что стремление к уединению и мыслится им как имеющее природные корни. Благодаря общению с другими человек начинает чувствовать себя человеком, хотя утверждается он среди других, чаще всего побуждаясь честолубием, властолюбием и корыстолюбием. Преодолевая неизбежное сопротивление других, он стремится сохранить отношения с ними, поскольку не может без них обойтись. Эта противоречивая ситуация становится предпосылкой для «первых истинных шагов от грубости к культуре» [Кант 1994а, 16]. Здесь, подчеркивает Кант, «постепенно развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различия в определенные практические принципы и тем самым патологически вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в моральное целое» [Кант 1994а, 16]. Таким образом, антагонизм, будучи источником конфликтов, оказывается вместе с тем и почвой для раскрытия талантов индивида и развития культуры. Человек от природы себялюбив и эгоистичен, но он нуждается в других, и это побуждает его к установлению порядка, обеспечивающего и индивидуальное развитие каждого,

⁹ В англ. пер.: *unsociable sociability* [Kant 2009, 13].

и внутреннее согласие в сообществе. Таков, по Канту, замысел Творца. Этот замысел посредством упорядочения стремлений людей к самореализации и к общежитию реализуется во «всеобщем правовом гражданском обществе» [Кант 1994а, 17].

Тем самым изначальная социабельность человека, асоциабельная по своему характеру, претворяется в социальность – общежитие людей. Так человек включается в особое пространство взаимодействия с другими, в котором он обязывается к служению общественному благу. Осуществление последнего выходит за рамки компетенции человека в качестве только самосовершенствующейся личности; он оказывается способным к этому лишь в качестве члена этической общности. Последняя отождествляется Кантом в «Религии в пределах только разума» с «божьем народом», живущим под этическими законами [Кант 1994б, 102–103]. Это не снимает, по мысли Канта, ответственности с самого человека, но ассоциирует ее с трансцендентным началом. Однако, с другой стороны, для Канта важно показать, что человек в полной мере обретает статус морального деятеля, лишь выйдя из естественного состояния, которое, с этической точки зрения, и есть состояние асоциабельной социабельности. В условиях естественного состояния люди, даже обладая доброй волей и являясь социабельными, не могут избавиться от своей асоциабельности. Чтобы это случилось, они должны стать членами этического сообщества.

Модель Канта в той части, в какой моральность человека обуславливается выходом из естественного состояния, близка модели теоретиков естественного права. Но в той части, в какой моральность человека противопоставляется себялюбию и непосредственным образом ассоциируется с уважением к Другому самому по себе, с заботой о Другом и об общем благе как таковом, Кант противостоит теоретикам естественного права и с нормативно-этической точки зрения оказывается солидарным с теоретиками, рассматривавшими благожелательность в качестве сердцевины морали.

* * *

В целом, перипетии обсуждения проблемы социабельности в моральной философии XVII–XVIII вв. свидетельствуют о том, что представления о морали так или иначе чаще всего связывались с пониманием человека как «общественного животного». Более того, даже в тех философских концепциях, в которых моральный агент предстает на поверхности в качестве *атомарного* существа,

а описание морального опыта не отражает прямо его социально-опосредованного и интерактивного характера, мораль полагалась как проявление (первичное или вторичное) социальных способностей и навыков индивида, а последние рассматривались в качестве одних из важнейших условий ее возможности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Апресян 2018 – *Апресян Р.Г.* К вопросу о концептуализации морали в ранненовременной философии // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 35–46.

Аристотель 1983а – *Аристотель.* Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 4 / ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1983. С. 53–294.

Аристотель 1983б – *Аристотель.* Политика / пер. С.А. Жебелева // *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 4 / ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1983. С. 375–644.

Артемьева 2018 – *Артемьева О.В.* Проблема моральной способности в этике Нового времени // Этическая мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 2. С. 72–85.

Гоббс 1989 – *Гоббс Т.* О гражданине // *Гоббс Т.* Соч. в 2 т. Т. 1 / сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1989. С. 270–506.

Гоббс 1991 – *Гоббс Т.* Левиафан // *Гоббс Т.* Соч. в 2 т. Т. 2 / сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1991. С. 3–546.

Гроций 1994 – *Гроций Г.* О праве войны и мира / пер. А.Л. Саккетти; под общ. ред. С.Б. Крылова. – М.: Ладомир, 1994.

Даруэлл 2017 – *Даруэлл С.* Начала морали: добродетель, закон, обязанность / пер. Р.Г. Апресяна // Этическая мысль / Ethical Thought. 2017. № 1. С. 18–47.

Кант 1994а – *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / пер. И.А. Шапиро // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8 / под общ. ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. С. 12–28.

Кант 1994б – *Кант И.* Религия в пределах только разума / пер. Н.М. Соколова, А.А. Столярова // *Кант И.* Собр. соч. в 8 т. Т. 6 / под общ. ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. С. 5–223.

Прокофьев 2018 – *Прокофьев А.В.* Фрэнсис Хатчесон и возможность моральной добродетели за пределами благожелательности // Этическая мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 1. С. 43–56.

Пуфендорф 2017 – *Пуфендорф С.* О происхождении и прогрессе науки естественного права / пер. с лат. А.А. Сочилина // Этическая мысль. 2017. № 1. С. 136–149.

Хатчесон 1973 – *Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добра. Трактат II. О моральном добре и зле / общ. ред., вступ. ст., комм. Б.В. Мееровского // *Френсис Хатчесон, Давид Юм, Адам Смит.* Эстетика. – М.: Искусство, 1973. С. 41–261.

Цицерон 1974 – *Цицерон.* Об обязанностях // *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях / отв. ред. С.Л. Утченко. – М.: Наука, 1974. С. 58–158.

Darwall 2013 – *Darwall S.* Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II. – Oxford: Oxford University Press, 2013.

Darwall 2014 – *Darwall S.* The Social and the Sociable // *Philosophical Topics*. 2014. Vol. 42. No. 1: The Second Person. P. 201–217.

Graham 2014 – *Graham G.* Francis Hutcheson and Adam Ferguson on Sociability // *History of Philosophy Quarterly*. 2014. Vol. 31. No. 4. P. 317–323.

Grotius 2005 – *Grotius H.* The Rights of War and Peace. Vol. 1 / ed. and intro. by R. Tuck. – Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

Hobbes 1996 – *Hobbes T.* Leviathan / ed. and intro. by C.A. Gaskin. – Oxford: Oxford University Press, 1996.

Hutcheson 2006 – *Hutcheson F.* On the Natural Sociability of Mankind // *Hutcheson F.* Logic, Metaphysics and the Natural Sociability of Mankind / ed. by J. Moore; M. Silverthorne. – Indianapolis: Liberty Fund, 2006. P. 189–216.

Irwin 2008 – *Irwin T.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. II: From Suarez to Rousseau. – Oxford: Oxford University Press, 2008.

Kant 2009 – *Kant I.* Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim / transl. by A. Wood // *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide* / ed. by A.O. Rorty, J. Schmidt. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 9–23.

Kant 2019 – *Kant I.* Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. – Göttingen: Vollständige Neuausgabe, 2019.

Schneewind 2009 – *Schneewind J.B.* Good out of Evil: Kant and the Idea of Unsocial Sociability // *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide* / ed. by A.O. Rorty, J. Schmidt. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 94–111.

Schneewind 2010 – *Schneewind J.B.* Essays on the History of Moral Philosophy. – Oxford: Oxford University Press, 2010.

REFERENCES

Apresyan R.G. (2018) Towards Conceptualization of Morality in the Early Modern Philosophy. *Voprosy Filosofii*. 2018. No.11, pp. 35–46 (in Russian).

Aristotle (1983a) *Nicomachean Ethics* (N.V. Braginskaya, Trans.). In: Aristotle. *Works*. In 4 vols. (Vol. 4, pp. 53–294). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Aristotle (1983a) *Politics* (S. Zhebelev, Trans.). In: Aristotle. *Works*. In 4 vols. (Vol. 4, pp. 375–644). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Artemyeva O.V. (2018) The Problem of Moral Capacity in Early Modern Moral Philosophy. *Ethical Thought*. Vol. 18, no. 2, pp. 72–85 (in Russian).

Cicero (1974). On Duties. In: Cicero. *On Old Age. On Friendship. On Duties* (pp. 58–158). Moscow: Nauka (Russian translation).

Darwall S. (2013) *Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II*. Oxford: Oxford University Press.

Darwall S. (2014) The Social and the Sociable. *Philosophical Topics*. Vol. 42, no. 1, pp. 201–217.

Darwall S. (2017) The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation (R.G. Апресян, Trans.). *Ethical Thought*. 2017. No. 1, pp. 18–47 (Russian translation).

Graham G. (2014) Francis Hutcheson and Adam Ferguson on Sociability. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 31, no. 4, pp. 317–323.

Grotius H. (1994). *The Rights of War and Peace*. Moscow: Ladomir (Russian translation).

Grotius H. (2005) *The Rights of War and Peace*. In 3 vols. (Vol. 1) (R. Tuck, Ed.). Indianapolis: Liberty Fund.

Hobbes T. (1989) On the Citizen. In: Hobbes T. *Works*. In 2 vols. (Vol. 1, pp. 270–506). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Hobbes T. (1991) *Leviathan*. In: Hobbes T. *Works*. In 2 vols. (Vol. 1, pp. 3–546). Moscow: Mysl' (in Russian).

Hutcheson F. (1973). An Inquiry Into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue. Treatise II. An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good. In: *Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith. Aesthetics* (pp. 41–261). Moscow: Iskusstvo (Russian translation).

Kant I. (1994a) Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. In: Kant I. *Collected works*. In 8 vols. (Vol. 8, pp. 12–28). Moscow: Choro (Russian translation).

Kant I. (1994b) Religion within the Bounds of Bare Reason. In: Kant I. *Collected works*. In 8 vols. (Vol. 8, pp. 5–223). Moscow: Choro (Russian translation).

Kant I. (2009) Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim (A. Wood, Trans.). In: Rorty A.O. & Schmidt J. (Eds.) *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide* (pp. 9–23). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant I. (2019) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Göttingen: Vollständige Neuausgabe.

Hobbes T. (1996) *Leviathan* (C.A. Gaskin, Ed.). Oxford: Oxford University Press.

Hutcheson F. (2006) On the Natural Sociability of Mankind. In: Hutcheson F. *Logic, Metaphysics and the Natural Sociability of Mankind* (J. Moore & M. Silverthorne, Eds.) (pp. 189–216). Indianapolis: Liberty Fund.

Irwin T. (2008) *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. II: From Suarez to Rousseau*. Oxford: Oxford University Press.

Prokofyev A.V. (2018) Francis Hutcheson and the Possibility of Moral Virtue Beyond the Scope of Benevolence. *Ethical Thought*. Vol. 18, no. 1, pp. 43–56 (in Russian).

Pufendorf S. (2017). On the Origin and the Progress of the Science of Natural Law (A. Sochilin, Trans.). *Ethical Thought*. 2017. No. 1, pp. 136–149 (Russian translation).

Schneewind J.B. (2009) Good out of Evil: Kant and the Idea of Unsocial Sociability In: Rorty A.O. & Schmidt J. (Eds.) *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide* (pp. 94–111). Cambridge: Cambridge University Press.

Schneewind J.B. (2010) *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.