

- <sup>26</sup> См.: *Аристотель*. Метафизика, I, 3: 983 а 25–26: “... мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина” (Соч. Т. 1. С. 70); S. Th. Expos. I Metaphys., lect. 4 (70–71).
- <sup>27</sup> *Аристотель*. Никомахова этика, X, 7: 1177 а 12–21: “Если же счастье – это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно, наивысшей, а такова, видимо, добродетель высшей части души. Будь то ум или что-то еще, что от природы... начальствует и ведет и имеет понятие о прекрасных и божественных [предметах], будучи то ли само божественным, то ли сáмой божественной частью в нас, – во всяком случае, деятельность этого по внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным... счастьем... Это – созерцательная деятельность... Эта деятельность является высшей, так как и ум – высшее в нас, и из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум” (Соч. Т. 4. С. 281); S. Th. Expos., lect. 10 (2080–2085; 2086–2087).
- <sup>28</sup> *Аристотель*. Никомахова этика, X, 4: 1174 в 31–33: “Удовольствие делает деятельность совершенной [и полной] не как свойство, в ней заложенное, но как некая полнота, возникающая попутно, подобно красоте у [людей] в расцвете лет” (Соч. Т. 4. С. 275); S. Th. Expos., lect. 6 (2031).
- <sup>29</sup> *Аристотель*. Никомахова этика, I, 10: 1099 в 28: “Счастье – это определенного качества деятельность души сообразно добродетели. Что же касается прочих [благ], то одни даны как необходимое [условие счастья], а другие по своей природе являются подсобными и полезными орудиями” (Соч. Т. 4. С. 69); S. Th. Expos., lect. 14 (173).
- <sup>30</sup> См. прим. 28.

## ПОНЯТИЕ “НАДЛЕЖАЩЕЕ” В “ТЕОРИИ НРАВСТВЕННЫХ ЧУВСТВ” АДАМА СМИТА

*Р.Г. Апресян*

Зато читал Адама Смита...  
*А.С. Пушкин*

За изучение “Теории нравственных чувств”<sup>1</sup> Адама Смита я принимался неоднократно. Сначала, работая над кандидатской диссертацией, посвященной теориям морального чувства, потом, чуть позже, трансформируя диссертацию в книжечку, затем по выходе нового русского издания этого произведения. Редко, когда мне доставало терпения углубиться в текст дальше второй главы. Классик политэкономии в качестве теоретика морали казался скучным и даже банальным, и отделаться от этого впечатления или побороть его не помогал мой, вроде бы, настойчивый интерес к этическому сентиментализму, возбужденный диссертационным исследованием

<sup>1</sup> Далее – ТНЧ.

и систематическим чтением Шефтсбери и Хатчесона. Смит оставался для меня загадкой, и разгадка ждала своего часа. Конечно, он наступил, – после данного согласия писать раздел по этике нового времени в “Истории этических учений”<sup>2</sup>. Приняв на себя такое обязательство, обойти Смита я уже не мог; да, впрочем, и не пытался. Уж не знаю, каким *affection* меня к нему влекло. Работая над своим разделом в “Истории”, я, по мере возможности, довольно ограниченной, просматривал англоязычных писателей на языке оригинала. В самых разных, казалось бы устоявшихся и апробированных поколениях исследователей и комментаторов, переводах то и дело встречались места, с которыми можно было бы поспорить. В большинстве переводов, сделанных на основе старых, столетней давности изданий, чувствовалась доминирующая для XIX – первой половины XX в. ориентация русских интеллектуалов на немецкую философскую традицию. Особенно это сказывалось в переводах английских авторов.

Однако впечатления от ТНЧ в этом отношении оказались совершенно особенными. Проверочные просматривания русского и английского текстов сразу насторожили многообразными по характеру смысловыми несоответствиями. А их последовательное сопоставление подсказало определяющее обстоятельство неосуществленности моих предшествующих попыток чтения этого трактата: русский перевод<sup>3</sup> предстал не только искажающим, но и тривиализирующим этико-философскую мысль Смита. Главным образом это проявилось в неточном (если не сказать, ошибочном) переводе словом “приличие” основного понятия смитовской этики, выражаемого чаще всего термином “propriety” и некоторыми другими, близкими по значению словами, а также очевидными референциями Смита, непосредственно связанными с упоминаниями propriety и более широким контекстом его рассуждения. В результате такой подмены по-другому представляли как содержание смитовской концепции морали, так и его место в истории моральной философии. Вчитывание в оригинал вело к обнаружению все новых и новых спорных мест в переводе, а заодно и уяснению причины невосприимчивости Смита русскоязычным читателем и непроясненности его места в истории моральной философии.

---

<sup>2</sup> История этических учений / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003.

<sup>3</sup> См.: Смит А. Теория нравственных чувств / Вступ.ст. Б.В. Мееровского; подгот. текста, коммент. А.Ф. Грязнова. М.: Республика, 1997. Данное издание осуществлено на основе перевода П.А. Бибикова, изданного в 1868 г. Во вступительном замечании к комментариям А.Ф. Грязнов отмечает, что при подготовке нового издания “Теории нравственных чувств” в перевод П.А. Бибикова пришлось внести существенные терминологические и стилистические исправления. О необходимости правки перевода А.Ф. Грязнов говорил мне в свое время и лично, отмечая вместе с тем, что полномасштабное редактирование перевода было в то время по некоторым причинам невозможно.

**Лексикон.** Слово “propriety” неоднозначно. Но не больше, чем все более или менее общие слова. Неоднозначное по смыслам, обнаруживаемым в живой речи, оно было надделено Смитом в трактате достаточной терминологической определенностью. Она-то и утрачена в русском переводе, вследствие чего и подлинный смысл смитовской концепции морали стал трудно различимым.

Переводчик, как было сказано, передает слово “propriety” главным образом русским словом “приличие”. Одно из русских значений английского слова, в самом деле, таково. Наряду с другими: “пристойность”, “правильность” (поведения), “уместное”, “подобающее”, “надлежащее”. Как в английском, так и в русском слова “приличное”, “подобающее”, “уместное”, “надлежащее” довольно близки по значению. Однако в живой речи слово “приличие” употребляется во вполне очевидном значении вежливости и благопристойности в поведении, словах, манерах и т.п. (причем особенно по отношению к данному лицу, ради данного лица). Но Смит, когда нужно сказать об уместности поведения и манер употребляет соответствующее английское слово – “decency”, которое переводчик также переводит словом “приличие” (впрочем, в большинстве случаев соседства “propriety” и “decency” переводчик опускает неудобные слова и предложения, сокращая текст).

Некорректность перевода обнаруживается не столько в том, что “propriety” переводится как “приличие”<sup>4</sup>. Этот термин произвольно передается и другими словами: “естественность”<sup>5</sup>, “соответствие”, “достоинство”, “обоснованность”, “законность”, “удобство” и производными от них прилагательными, а также: “оправданное”, “одобряемое”<sup>6</sup> и даже в одном случае... “прелесть”. Пере-

---

<sup>4</sup> Интересный факт сообщил мне профессор Чилийского университета им. Адольфо Ибанеса Леонидас Монтес (ниже я ссылаюсь на него). Хотя в испанском есть слово “propiedad”, смитовский термин переводится словом “correctitud” (корректность, точность, правильность).

<sup>5</sup> Следует заметить, что переводчик нередко вставляет слово “естественность” в дополнение к слову “приличие” там, где в оригинале содержится только “propriety”. Смит неоднократно апеллирует к Природе в своих этических рассуждениях, он широко использует слово “естественный”, причем не только в значении очевидности, но и как характеристику человеческих действий, в том числе относящихся к сфере нравственности. *Естественность*, по Смиту, является одной из характеристик нравственности как propriety, но он редко соединяет эти определения в перечислении. У русского же читателя сложится на этот счет прямо обратное впечатление.

<sup>6</sup> При этом переводчик, изменяя текст, пытается остаться в концептуальных рамках самого Смита. Например, слова, открывающие главу IV отдела I части I: “Мы можем судить о надлежащем или ненадлежащем характере чувств другого человека...” (“We may judge of the propriety or impropriety of the sentiments of another person...”) в русском издании звучат так: “Мы можем одобрять или осуждать чувства другого человека...” (ТНЧ. С. 40). Перевод сверен по изданию: *The Theory of Moral Sentiments / Ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Indianapolis: Liberty Fund, 1982. Vol. I. P. 19* (Далее: TMS).

водчику очень неуютно с этим термином, и нередко части предложения, в котором он содержится, и где не получается подставить никакого слова наподобие перечисленных, он сокращает. Очевидно, что при таком подходе трудно обеспечить последовательность и корректность перевода.

Следует признать, что употребление Смитом термина “propriety”, как и синонимично или сопряженно используемых терминов “suitable” и “fitness”, в общем нестрого. Однако то, что они проходят через весь трактат, а термин “propriety” содержится во многих заголовках глав и параграфов, указывает на то, что при их переводе следовало принять определенный историко-философски контекстуализированный и концептуально адекватный принцип. Можно было бы использовать и термин “приличие” (обеспечив его семантическим комментарием), имеющий в русском языке недружественные этическое контексту коннотации; но он должен был бы тогда использоваться с последовательностью, сопоставимой с употреблением термина “propriety” Смитом.

Анализ текста ТНЧ *методом лексической статистики* (нынче легко применимом благодаря инструментам развитых текстовых редакторов) подтверждает исключительную приоритетность термина “propriety” в трактате. По частоте употребления он занимает четвертое место (257 раз, не считая неспецифических употреблений) после “естественный” (“natural”, 371), “добродетель” (“virtue”, 343), “чувство” (“sentiment”, 335) и превышая частотность терминов “справедливость” (“justice”, 218), “добро/благо” (“good”, 203), “правило” (“rule”, 203), “симпатия” (“sympathy”, 182; – основополагающее нормативное понятие в этике Смита), “моральный” (“moral”, 122), “мораль” (“morality”, 22).

Термин “propriety”, как термины “suitable” и “fitness”, несомненно, имеет принципиальное значение; с их помощью Смит выстраивает свое понимание морали, точнее “морали”<sup>7</sup>, т.е. того, что, говоря общими словами, относится к сфере оцениваемого поведения (к добродетели и пороку), побуждений к нему и переживаний его (т.е. того, что Смит называет нравственными чувствами – *moral sentiments*), как того, что положительно проявляется

---

<sup>7</sup> Смит ученик Юма, у которого понятие “мораль” приближается к знакомым нам очертаниям, но современное понятие “мораль” складывается несколько позднее, по-видимому, окончательно оформляясь в моральной философии Дж. Бенета и Дж.С. Милля. Смит, несомненно, внес в этот процесс свой вклад; у него этим термином уже обозначаются “общие правила” поведения. Однако современное понятие “мораль” как обобщающее для широкой области явлений (в их отношении к высшим ценностям и императивам, а также способам их вменения, субъективации и реализации в индивидуальном поведении, межлических и социальных отношениях) – относительно поздний продукт Нового времени, и именно Нового времени (в смысле более распространенного ныне, но не переводимого на русский язык, *modernity*).

в соответствии поступков, переживаний и оценок человека действительной сути наблюдаемых и/или переживаемых событий. Эти характеристики Смит отражает в качествах *suitableness* (соответствия) и *fitness* (уместности, подходящего характера) поступков, переживаний и оценок. Но гораздо чаще он говорит об их *propriety*.

Смит отнюдь не сводит мораль к вежливости и благопристойности, как это может показаться поначалу русскому читателю. Именно вследствие перевода “*propriety*” как “приличие” этический трактат Смита легко может быть принят за моралистический; ведь для признания его в качестве философского у читателя, в общем, не остается никаких значимых оснований<sup>8</sup>. Также моралистическими предстают вследствие такого перевода присутствующие в ТНЧ моральные учения Платона, Аристотеля и Зенона; для русского читателя они оказываются в смитовской интерпретации основанными на понятии приличия. Совершенно плоским оказывается при таком переводе и учение С. Кларка<sup>9</sup>.

Дело здесь не только в непонимании сути этической теории Смита и ближнего и дальнего историко-философского контекста смитовских взглядов на мораль – но и в неряшливости в обращении переводчика с текстом. Вот одно из ее проявлений: встречающиеся у Смита текстуальные повторы оказались переведенными различно<sup>10</sup>, один и тот же термин, употребляемый в оригинале в одном предложении или в контекстуально близких местах текста, переводится различными русскими словами. В первую очередь это касается, как было сказано, термина “*propriety*”. Но эта участь постигла и термин “*sentiment*” (с одним из наиболее высоких частотных рейтингов). Любой англо-русский словарь приведет для него значения и “мнение”, и “чувство”; но семантика русского языка не позволяет в одном абзаце, а то и предложении переводить этот термин то как “мнение”, то как “чувство”<sup>11</sup>. При этом и часто встречающееся у Смита понятие *affection* также

---

<sup>8</sup> Ср.: *Мееровский Б.В.* Адам Смит как философ-моралист // Смит А. Теория нравственных чувств. С. 5–28. Рассматривая Смита как “философа-моралиста” Б.В. Мееровский, думаю, хотел всего лишь отделить его этическое учение от экономического.

<sup>9</sup> Сэмюэль Кларк (Samuel Clarke, 1675–1729) – английский философ-картезианец, критик эмпиризма и материализма с позиций рационализма.

<sup>10</sup> Ср., например: *Смит А.* Указ. соч. С. 262, 283.

<sup>11</sup> Английские слова “*sense*” и “*sentiment*” имеют значение “чувство” не только в русском переводе; нередко они и в английской речи используются синонимично. Определенно можно сказать, что иногда и для Смита они оказываются синонимами. И то, и другое слово могут обозначать *мнение*. Но есть и свои нюансы: слово “*sense*” означает также *значение, понятие, смысл*; а слово “*sentiment*” – *отношение, настроение*. Понятна поэтому смена терминов, происшедшая у Смита: в ней отразилось смещение акцента в рассмотрении морали от эпистемологической проблематики к психологической, наметившаяся уже у Юма.

переводится как “чувство”, а наряду с этим и как “стремление”<sup>12</sup>. В силу тех же причин и понятие “самообладание” (self-command), выделяемое некоторыми исследователями как обозначающее одну из значимых добродетелей у Смита, лишается в русском переводе своего значения<sup>13</sup>. Также утрачивается для внимания русского читателя важное для Смита понятие “заслуга” (merit), вынесенное Смитом в заголовок первого отдела второй части (в русском переводе оно оказалось подмененным понятием “одобрение”, которое (“approbation”) само по себе весьма важно для Смита).

Надо сказать, что и отдельный перевод Ф.Ф. Вермель одной из частей трактата<sup>14</sup>, несомненно, более качественный, содержит неблагоприятные для понимания Смита смысловые неточности.

Ситуация усугубляется тем, что, формально говоря, переводы Смита сделаны хорошим языком. Если не ожидать от ТНЧ большего, чем от “Максим” Ларошфуко, то чтение этой книги вполне может доставить некое удовольствие – благодаря свойственным Смигу тонким морально-психологическим наблюдениям и нормативно-ценностным дистинкциям.

Отсюда понятны встречающиеся порой среди современных читателей Смита замечания, что Смит-моралист многократно слабее Смита-экономиста. Подобные несправедливые оценки были возможны только на основе такого русского перевода ТНЧ, какой мы имеем. Так что нужно просто признать, что у нас нет достоверного русского перевода ТНЧ. А имеющийся – это своего рода культурная авария. В наше время литературного бума таких аварий немало, случаются и посильнее. Огорчает, что в растянутой более чем на столетие истории с русскими изданиями ТНЧ эта авария случилась дважды. Проект нового русского издания ТНЧ предоставлял возможность для исправления ошибок. Эта возможность не была реализована. Трудно представить, когда теперь какой-нибудь издатель заинтересуется переизданием этического сочинения Смита, притом, что по-хорошему оно потребует вложения дополнительных средств в кардинальную редакцию перевода. Особенность таких культурных аварий не в том, что они что-то разрушают, но в том, что они создают препятствия для распространения знания и выстраивания пони-

<sup>12</sup> Справедливости ради надо заметить, что Смит в употреблении этих слов следует каким-то интуициям, вполне возможно, понятным исконным носителям английского, в особенности его современникам, но философски не очевидным. К слову сказать, у Хатчесона разделение *sense* и *affection*, также специально не оговариваемое, было предметно и функционально дифференцированным в рамках принятой им концепции морали.

<sup>13</sup> Статистический “рейтинг” термина “самообладание” – 65. Следует отметить, что третий отдел шестой части посвящен именно этой добродетели и называется “О самообладании”, что видно и из русского издания. Однако тема самообладания проходит через весь трактат, и вот это не получило отражения в русском переводе.

<sup>14</sup> См.: Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 397–419.

мания. Но по-своему они и деструктивны: в данном случае *имитация* русского издания создала впечатление, что Смит как теоретик морали потенциально известен русскому читателю. По этому изданию ведутся занятия на философских факультетах; и множится историко-философская путаница в наших головах.

Систематическое чтение ТНЧ показывает, что среди наиболее пространно цитируемых и обсуждаемых Смитом авторов выделяются стоики – Эпиктет (по пространности), Цицерон (по частоте) и Зенон. В классифицирующем обзоре различных моральных теорий в седьмой части трактата более всего места уделено именно стоикам, а не Хатчесону (которого Смит ценил выше многих других современных ему моральных философов) и не Платону (который цитируется Смитом столь же часто, что и Цицерон). Смит не был новоевропейским последователем стоицизма, по ряду вопросов он высказывал в отношении стоицизма критические замечания. Однако общее влияние стоицизма на Смита как в философской, так и в моралистической частях его трактата чувствуется довольно сильно. Смит не мыслит последовательно стоицистски; но свои рассуждения во многом развивает на языке стоиков. Непосредственным выражением этого и стало избрание термина *propriety* как наиболее подходящего для характеристики морали. Принимая все это во внимание, я предлагаю переводить его так, как переводится на русский известный термин стоической философии – “катэкон” (“καθήκον”)<sup>15</sup>, а именно, как “надлежащее” и, уже четко понимая основное значение этого термина, для удобства изложения – как “уместное” или “подобающее”. Однако, разумеется, *propriety* Смита – это не то же, что *катэкон* Зенона и Эпиктета. Обратный *propriety* термин – *impropriety* – в русском издании переведен словом “неуместное”, и оно используется довольно часто, что можно признать приемлемым, наряду с “недостойным” или “недопустимым”, ввиду отсутствия в русском прямого антонима слову “надлежащее”.

К трактовке *propriety* как надлежащего-катэкон склоняется в одной из недавних работ чилийский исследователь А. Смита Л. Монтес, указывая, что смитовское *propriety* ближе всего *officium* – латинскому эквиваленту греческого слова катэкон<sup>16</sup>. О соотносительности

<sup>15</sup> См.: Фрагменты ранних стоиков. Т. I: Зенон и его ученики / Пер. и комм. А.А. Столярова. М.: “Греко-латинский кабинет” Ю.А. Шичалина, 1998. С. 93–96; Столяров А.А. Катэкон // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 209–210; Гаджикурбанова П.А. Специфика стоической трактовки добродетели (понятие “надлежащего по обстоятельствам”) // Этическая мысль. М.: ИФРАН, 2004. Вып. 5. С. 128–142.

<sup>16</sup> Л. Монтес делает это замечание в рецензии на книгу Глории Вивенца “Адам Смит и классика” (Oxford, 2001), которая ассоциирует *propriety* Смита с *середуной* Аристотеля. См.: Montes L. Review of Gloria Vivenza “Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith’s Thought” // Economic History Services, 2004, March 19 [http://www.eh.net/bookreviews/library/0751.shtml]. В развернутом виде аргументация Монтеса представлена: Montes L. Adam Smith in Context: A Critical

Смита со стоицизмом замечает в Комментариях к русскому изданию А.Ф. Грязнов: “Шотландский мыслитель продолжает традицию античного стоицизма... рассматривавшего симпатию в самом широком смысле, вплоть до понимания ее как космического принципа”<sup>17</sup>. Здесь говорится о примыкании Смита к стоицизму в связи с симпатией, но сама симпатия представляется как вселенское начало – в духе зеноновского понятия “катекон”.

Справедливости ради надо отметить, что в русском издании трактата, по крайней мере однажды, в заключительном разделе, слово “propriety” переводится именно как “надлежащее”<sup>18</sup>.

**Этический сентиментализм.** Можно предположить, что лексический выбор переводчика (там, где он имел логически-смысловые основания, а не вкусовые предпочтения, т.е. в случае с “приличием”) был задан стереотипом восприятия Смита как представителя школы (традиции) морального чувства, или этического сентиментализма, а может быть и сентиментализма вообще<sup>19</sup>.

Для такой атрибуции морально-философского учения Смита как будто есть достаточные основания. Главное – Смит основывал мораль на чувстве симпатии и связывал содержание морали с действием разного рода чувствований (sentiments). С обсуждения симпатии и начинается его трактат ТНЧ, изданный в 1759 г. на основе лекций, прочитанных в Эдинбургском университете. Смит, несомненно, находился в кругу тех морально-философских и этических идей, которые отличали этический сентиментализм. Смит сам был близок к теоретиками морального чувства. Он познакомился с Хатчесоном, будучи студентом Университета Глазго, где слушал лекции Хатчесона по юриспруденции и государственному управлению в рамках курса моральной философии. Позже Смит принял кафедру моральной философии в Университете Глазго от Томаса Крейджи, прежде возглавлявшуюся Хатчесоном. С Юмом Смита соединяли дружеские узы на протяжении всей жизни.

Что касается отношения Смита к моральной философии, развивавшейся этими мыслителями, то он, несомненно, воспринял идеи Хатчесона и Юма относительно природы морали и морального сознания: предметом морали являются различия между добром и злом,

---

Reassessment of Some Central Components of His Thought. London: Palgrave-Macmillan, 2004. P. 122–128. По этому вопросу см. также: *Waszek N.* Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith’s Ethics and Its Stoic Origins // *J. of the History of Ideas.* 1984. Vol. 45. № 4; *Heise P.A.* Stoicism in the EPS: The Foundation of Adam Smith’s Moral Philosophy // *The Classical Tradition in Economic Thought: Perspectives on the History of Economic Thought / Ed by I.H. Rima.* Aldershot: Edward Elgar, 1995. Vol. 11.

<sup>17</sup> Комментарий // Смит А. Указ. соч. С. 332.

<sup>18</sup> См.: Смит А. Указ. соч. [VII, IV]. С. 328.

<sup>19</sup> Стереотипом тех, кто не вполне знаком именно с этическим сентиментализмом; но подготавливателя текста второго русского издания ТНЧ А.Ф. Грязнова никак нельзя отнести к таковым.

правильным и неправильным, возможности разума в постижении этих идей ограничены, моральность характера и поступков проявляется в симпатии. Однако в философии Смита понимание роли чувства (чувств, чувствований) претерпевает значительные изменения, что хорошо видно по ТНЧ.

Понятно, что не использование центрального для сентиментализма понятия – “моральное чувство” – делает учение сентименталистским. В сентиментализме, наиболее развитую версию которого находим у Хатчесона, моральное чувство представляло собой интуитивную (отличную от разума и противоположную разуму) познавательно-оценочную способность человека, выражающуюся в восприятии добра и зла и суждении о них. Благодаря моральному чувству человек, по Хатчесону, различает добро и зло и испытывает удовольствие от совершения или созерцания добрых деяний, также он испытывает страдание от совершения или созерцания зла. Это одна, когнитивная, сторона этического сентиментализма. Другая – мотивационная. Моральное чувство – это не просто познавательно-оценочная способность, это начало души, благодаря которому упорядочивается внутренний мир человека, а сам он направляется к общему счастью. Моральное чувство трансформируется в поступки посредством эмоций-мотивов – благожелательности (или симпатии) и себялюбия. В общеэтическом плане важно иметь в виду, что как моральное чувство, так и благожелательность описывались сентименталистами как способности, благодаря которым утверждались автономия (говоря поздним языком Канта) и универсальность морального субъекта – посредством противопоставления морального чувства не только разуму-рассудку, но и иным, переменчивым, факторам человеческих суждений и поступков.

В понимании этико-философской позиции и моральных воззрений Смита не следует поддаваться впечатлению от названия его этического трактата. Ведь Смит практически не оперирует в ТНЧ понятием “моральное чувство” (“moral sense”). Он лишь несколько раз упоминает его, обсуждая этическую концепцию Хатчесона<sup>20</sup>. Самостоятельно слово “sense” он использует в выражениях “чувство надлежащего” (“the sense of propriety”) или “чувство заслуги” (“the sense of merit”) и подобных им, которые как-то сближают его с Шефтсбери<sup>21</sup>,

---

<sup>20</sup> По русскому изданию проследить упоминания этого понятия не представляется возможным, поскольку, как уже указывалось, переводчик словом “чувство” передает ряд смитовских понятий – *sentiment, sense, affection*.

<sup>21</sup> Заслуга введения понятия морального чувства принадлежит именно Шефтсбери, но само оно прописано у Шефтсбери довольно невнятно, его место среди других способностей и “чувств” (тех же “the sense of propriety” и “the sense of merit”) неопределенно, и его отличие, в частности, от “чувства правого и неправого” (“sense of right and wrong”), которое упоминается значительно чаще морального чувства, концептуально непрояснено. Шефтсбери вводит это понятие в своем первом философском произведении – “Исследовании о добродетели, или заслуге”

но близость эта носит внешний характер. Во всех случаях с определением “моральный” (в указанном русском переводе – “нравственный”<sup>22</sup>) употребляется термин “sentiment” (чувство, чувствование); причем, как правило, Смит говорит о чувствах (во множественном числе). Иными словами, Смит не принимает мнения, разделявшегося Хатчесоном и Юмом, а в косвенной форме и Дж. Батлером<sup>23</sup>, согласно которому есть некая определенная моральная способность – моральное чувство; посредством ее воспринимаются моральные различия и на основе ее высказываются моральные суждения.

Отношение Смита к этике морального чувства вполне проявилось в седьмой части ТНЧ, где он разворачивает классифицирующее рассмотрение морально-философских учений. Здесь зримо обнаруживаются его теоретические предпочтения.

Смит рассматривает известные ему моральные теории по двум основаниям. Одним основанием Смит считает то, в чем усматривается добродетель, какое поведение считается достойным одобрения и какой характер совершенным. При анализе моральных учений по этому основанию по сути дела противопоставляется сентиментализм и интеллектуализм, а именно, учение Хатчесона, утверждавшего, что добродетель состоит в благожелательности, и С.Кларка, утверждавшего, что добродетель “состоит в поведении, соответствующем тем отношениям, в которые он включен”<sup>24</sup>.

Разбирая различные теории, объясняющие добродетель, Смит выделяет: а) теории, в которых добродетель основывается на соответствии поведения определенным и извне заданным стандартам, б) теории, в которых добродетель основывается на благоразумии, в) теории, в которых добродетель основывается на благожелательности, г) теории, в которых по существу нивелируется различие добродетели и порока, а единственный мотив человеческих поступков усматривается в тщеславии.

Среди теорий первого рода Смит берет учения о добродетели Платона, Аристотеля и Зенона. Сюда же Смит относит и современные ему теории. В качестве таковых он выделяет три. Это – теория Кларка, согласно которой “добродетель состоит в образе действий, соответствующем отношению предметов между собой, в поведении, основанном на соответствии (fitness) или несоответствии (incon-

---

(“An Inquiry Concerning Virtue, or Merit”, 1699), а в последующих, более развитых и менее систематизированных произведениях (которые в основном и были переведены на русский язык: *Шефтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М.: Искусство, 1975*) к нему более не обращается.

<sup>22</sup> В упоминавшемся переводе части V трактата, выполненном Ф.Ф. Вермель для издания: Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика, используется слово “моральный”.

<sup>23</sup> Дж. Батлер (Joseph Butler, 1692–1752) говорил о совести как моральном чувстве. О Батлере как этическом сентименталисте см.: История этических учений / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003. С. 619–621.

<sup>24</sup> Смит А. Указ. соч. [VII, I]. С. 260 (перевод уточнен. TMS. P. 265).

gruity) между определенными поступками и определенными предметами или отношениями”<sup>25</sup>. Затем, теория У. Уолластона<sup>26</sup>, согласно которой добродетель “состоит в образе действий, соответствующем истине предметов, их природе и сущности, т.е. в отношении к ним подобно тому, каковы они есть на самом деле”<sup>27</sup>. Наконец, как Смит говорит, “система лорда Шефтсбери”, согласно которой “добродетель заключается в известном равновесии между всеми страстями и в удержании каждой из них в свойственном ей сфере”<sup>28</sup>. Включение Смитом в этот ряд Шефтсбери, который обычно рассматривается как представитель сентименталистской этики, не должно смущать. Шефтсбери, помимо того, что он считается зачинателем сентименталистской этики, был платоником, некоторыми его учение не без основания трактуется как пантеистическое<sup>29</sup>. Представляемый Смитом взгляд Шефтсбери как раз соответствует его платоническим воззрениям.

Все эти теории не удовлетворяют Смита. Причина этого в том, что ни одна из них “не дает и не пытается дать точный и внятный критерий (measure), на основе которого можно было бы судить об уместности (fitness) или надлежащем характере (propriety) чувства. Этот точный и внятный критерий может быть обнаружен только в чувствах симпатии беспристрастного и хорошо информированного наблюдателя”<sup>30</sup>. Так же несовершенны в этих теориях, по Смицу, определения добродетели и порока; они не доходят до понимания, что добродетель выражается не только в соответствии стандарту, а порок в несоответствии ему. Благодеяние не только заслуживает одобрения, но и должно быть вознаграждено, а порок не только вызывает негодование, но и должен быть наказан.

В качестве примера этики благоразумия, или пруденциальной этики Смит разбирает теорию Эпикура. Она в принципе схожа с предыдущими, поскольку Эпикур также сводит добродетель и порок к одному принципу, а именно, соответствию телесным удовольствиям и страданиям.

Третий тип этики, в которой добродетель связывается с благожелательностью, довольно распространен с древности, можно сказать, с Платона. Она получила развитие в философии кембриджских платоников. Однако наиболее полное воплощение она нашла,

---

<sup>25</sup> ТНЧ [VII, II, I]. С. 284 (*перевод уточнен*. TMS. P. 293).

<sup>26</sup> Уильям Уолластон (William Wollastone, 1659–1724) в “Очерке естественной религии” (1722) проводил взгляд, что добродетельность поступка или суждения определяется их соответствием истине, или природе вещей, заданной Божеством. Уолластон, как и Кларк, утверждал, что существуют вечные мерилы правильного (right) и неправильного (wrong), и они постигаются разумом.

<sup>27</sup> ТНЧ [VII, II, II]. С. 284.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> См.: Иррлитц Г. // Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 397–412.

<sup>30</sup> ТНЧ [VII, II, II]. С. 284 (*перевод исправлен*. TMS. P. 294).

считал Смит, у Хатчесона<sup>31</sup>. Особенность благожелательности как принципа добродетели заключается в том, что она не привязана к какому-либо стандарту; в благожелательности человек не думает об одобрении или осуждении. И в этом благожелательность отличается от других страстей, которые одобряются, если только отвечают определенному стандарту. Представляя эту теорию, Смит принимает точку зрения Хатчесона, полагавшего, что именно благожелательность есть единственное основание добродетельных поступков. В отличие от Шефтсбери и Батлера, он отказывается рассматривать себялюбие в качестве возможного основания добродетели. Пока себялюбие ориентирует человека на его собственное счастье, оно морально нейтрально, однако оно становится источником порока, как только начинает направлять человека к действиям, противоречащим общему благу<sup>32</sup>.

Подтверждая высокую роль благожелательности для добродетели, Смит разделяет и сформулированный Хатчесоном критерий оценки действий – так называемый утилитаристский принцип полезности, согласно которому они тем значимее морально, чем счастьем большего числа людей способствуют<sup>33</sup>.

В целом высоко оценивая этику благожелательности, Смит тем не менее указывал, что и она оказалась неспособной дать объяснение моральной жизни человека во всей ее полноте. Этика благожелательности “не доходит” до так называемых малых добродетелей – благоразумия, заботливости, осмотрительности, воздержанности, постоянства, твердости, бережливости, трудолюбия, скромности, рассудительности и т.д. В действиях, обусловленных подобными мотивами, может быть примесь личного интереса. С точки зрения этики благожелательности это должно понижать их моральное значение. Однако они неизменно встречают наше одобрение, если оказываются надлежащими, т.е. адекватными общей ситуации и предмету поступка.

Четвертый тип этических теорий Смит назвал “легкомысленными”. В качестве примера таковых Смит приводит этическое учение Б. Мандевиля, слабость которого Смит усматривал в том, что в нем: а) все эмоции человека представлены порочными, б) все разнообразие мотивов человека оказалось сведенным к тщеславию, т.е. стремлению к похвале и обществу уважению, в) пороки людей рассматриваются как источник общественного блага, г) добродетель дезавуирована как иллюзия. Такая теория

---

<sup>31</sup> Так же как и в случае с Шефтсбери, Смит ставит Хатчесона в ряд с мыслителями, с которыми в дальнейшей философской историографии он никогда не ассоциировался. Это свидетельствует о том малом значении, которое Смит придавал анти-тезе разум – чувство, которая в действительности расколола англо-шотландскую моральную философию на два лагеря.

<sup>32</sup> См.: ТНЧ [VII, II, III]. С. 293.

<sup>33</sup> Там же. С. 292.

легкомысленна, поскольку в извращенном свете представляет нравы и характеры.

Другим основанием для разделения этических теорий является, по Смиту, то, посредством какой способности производятся моральные различия, высказывается предпочтение и выносятся суждение. Смит выделяет три разновидности.

Во-первых, это теории, выводящие принцип одобрения человеком своих и чужих действий только из себялюбия, или исходя из того, способствуют ли они нашему счастью или приносят нам вред. Эти теории, а именно, теория Т. Гоббса и его последователей, С. Пуфендорфа и Б. Мандевилля, неоднородны и в них не все ясно. По сути дела в этих теориях человек рассматривается как человек социальный, добродетель трактуется как то, что способствует благу общества, а порок – как то, что противодействует ему. Однако далее эти авторы утверждают, что человек стремится к благу общества не из склонности к своим ближним, а из себялюбия, понимая, что другие люди и общество представляют собой неперменное условие его собственного благополучия. Эта теория не объясняет, на основе чего люди оценивают действия тех, кто в силу отстояния во времени или пространстве не может никак влиять на их собственное благополучие. Эта теория не способна признать, что многие оценочные суждения человек делает не из себялюбия, а на основе симпатии, т.е. бескорыстно.

Во-вторых, теории, основывающие критерий оценки на разуме. Теория Гоббса, утверждавшая, что добродетельность и порочность действий определяются через их соотнесение с установленными правителем законами, вызвала резкую критику с разных сторон. Один из критических аргументов был предложен Р. Кадвортом<sup>34</sup>, согласно которому сущность добродетели и порока поступков состоит в их согласии или противоречии с разумом как первоначальным источником и принципом одобрения и неодобрения. Смит признает роль разума в морали как познавательной способности, благодаря которой, посредством индукции, обобщаются различные события на предмет их соответствия или несоответствия моральным способностям (*moral faculties*) человека и формулируются общие правила. Поскольку человек постигает эти правила благодаря разуму, создается впечатление, что именно разум является источником этих правил. Однако правила формулируются разумом на основе первичных представлений о правильном (*right*) и неправильном (*wrong*), которые постигаются не разумом, а “непосредственным чувством и переживанием”<sup>35</sup>, которое в каждом конкретном случае влечет нас к добродетели и отвращает от порока. Приоритет установления дейст-

---

<sup>34</sup> Ральф Кадворт (Ralf Cudworth, 1617–1688) – один из основателей кембриджской школы платонизма. Видел основу морали во врожденных абсолютных идеях.

<sup>35</sup> ТНЧ [VII, III, II]. С. 309 (перевод уточнен. TMS. P. 320).

вительной роли разума и морального чувства в деле проведения моральных различий Смит отводил Хатчесону.

В-третьих, теории, основывающие критерий оценки на чувстве, Смит разделяет на два класса. Одни авторы выводят нравственную оценку из особого морального чувства как способности восприятия, такова теория Хатчесона. Другие авторы не видят надобности в выделении особой моральной способности, а связывают способность нравственных различий с симпатией, такова теория Юма (которая, как специально оговаривает Смит, отлична от его теории симпатии). Это – теории, которые Смит ставит выше всех остальных. Но и они не совершенны. В первом случае, в моральном учении Хатчесона, не было на самом деле необходимости в гипостазировании особой способности восприятия – морального чувства, по сути аналогичной, как считал Смит, внешним чувствам. В отличие от внешних чувств, у морального чувства нет особого предмета восприятия, функции которого на самом деле адекватно описываются естественным чувством симпатии. Говорить о моральной способности есть смысл при условии, что признается наличие неких обобщенных стандартов человеческого поведения. Но таковых нет. Моральность человека выражается в его способности воспринимать и оценивать возникающие ситуации надлежащим образом и соответствующим образом поступать. Во втором случае, в моральном учении Юма, неоправданно излишнее значение приписывается принципу пользы в моральной мотивации.

Таким образом, в этико-классификационном рассмотрении Смита проясняются его морально-философские предпочтения. Выше других ценя учения Хатчесона и Юма по сути за их методологические позиции, Смит определенно не разделяет их видение морали как основанной на моральном чувстве, противоположном разуму и не признает их обоснование морали. Но значит ли это, что Смита следует вывести из круга сентименталистской этики? Ответить на этот вопрос можно будет, разобравшись в сути смитовской концепции морали.

**Теоретический контекст.** Смит вводит понятие “надлежащее” с самого начала ТНЧ, первая часть которой называется “О надлежащем действии” и открывается главой “О чувстве надлежащего”. Правильной точкой рассуждения Смита о морали, как было сказано, является *симпатия* как способность человека посредством воображения представлять чувства других людей по поводу переживаемых ими событий. Смит расширяет значение понятия симпатии: это не только жалость и сострадание, но вообще любое со-чувствие (что, буквально и означает греческое слово сим-патия – *συμπαθία*). Благодаря симпатии люди постигают других, понимают их состояния и мотивы и на этом основании оказываются способными судить о других – соотнося переживания других со своими переживаниями или

стараясь, опять-таки благодаря воображению, представить возможную реакцию на подобное событие некоего беспристрастного наблюдателя, безотносительно к своим личным интересам или интересам других людей. Благодаря особому положению понятия “симпатия” в трактате Смита его этика нередко представляется как этика симпатии<sup>36</sup>.

Мораль, по Смиуту, выражается через чувства (переживания, эмоции, мнения – Смит использует разные слова, когда просто синонимично, а когда для указания некоторых дополнительных нюансов) человека по поводу поступков или событий, имеющих отношение к частному и общему благу. Таковы одобрение и порицание, благожелательность и себялюбие, благодарность и негодование, любовь и ненависть и т.д. Среди чувств Смит упоминает и чувство справедливости, и угрызения совести. Благодаря этим чувствам человек соотносится с чувствами, переживаниями, позициями других людей, с ситуациями, в которых оказывается он или другие люди – другие, с которыми у него есть отношения, или которые предстают его восприятию со стороны. Он испытывает эти чувства, а) будучи объектом чьих-то действий, б) относясь как-то к другим, ставших объектом чьих-то действий, в) будучи “беспристрастным наблюдателем”<sup>37</sup>.

Через это описание проявляется смысл смитовского *надлежащего*. В главе III первого отдела первой части, посвященном рассмотрению “способа суждения относительно надлежащего или ненадлежащего характера склонностей других людей в зависимости от их согласия или несогласия с нашими собственными”<sup>38</sup>, в котором по существу вводится понятие надлежащего, Смит подчеркивает: “В соответствии и несоответствии, соразмерности и несообразности влечения (*affection*) причине или объекту, вызвавших его, заключается надлежащий и ненадлежащий характер обусловленного им действия, его изящество и грубость”<sup>39</sup>. И далее следует абзац, опущенный в русском издании: “От того, являются ли результаты, на которые направлено влечение или которые оно стремится произвести, благотворными или пагубными, зависят достоинства и недостатки действий, т.е. те качества, на основании которых они становятся предметом награды или наказания”<sup>40</sup>. В главе I части третьей, посвященном обратному, точнее зеркальному, вопросу: “О критерии (*principle*) одобрения и порицания самих себя”,

---

<sup>36</sup> См., например: *Иодль Ф.* История этики в Новой философии: В 2 т. / Пер. с нем. под ред. Вл. Соловьева. М.: Изд-е К.Т. Солдатенкова, 1896. Т. I. С. 188–198; *Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. 22-е изд. под ред. Г. Шишкоффа / Пер. с нем. / Общ. ред. В.А. Малинина.* М.: Республика, 2003. С. 410.

<sup>37</sup> Речь идет об *impartial spectator* – понятии, принципиальном для Смита и воспринятом им от Юма. В русском издании оно, не будучи переведенным последовательно, к сожалению, затерялось.

<sup>38</sup> TMS, P. 16.

<sup>39</sup> ТНЧ [I, I, III]. С. 40 (*перевод изменен.* TMS, P. 18).

<sup>40</sup> TMS [I, I, III]. P. 18.

Смит развивает эту тему. Человек научается судить о себе, воспринимая и оценивая других, постигая, как другие могут воспринимать и оценивать его. Так люди воспринимают и оценивают свои физические достоинства и недостатки; но также они воспринимают и оценивают свои моральные качества. Человек оценивает других, но он понимает, что другие в свою очередь оценивают и его. Он стремится встать на точку зрения других, посмотреть на себя со стороны, чтобы объективно оценить себя. Надо посмотреть на себя в зеркало, т.е. увидеть себя глазами других людей, чтобы понять “уместность (*propriety*) наших собственных поступков”<sup>41</sup>.

Как видим, надлежащее у Смита – это далеко не стоицистский космический принцип. Надлежащее Смита выражает своего рода упорядоченность, взаимосогласованность, сбалансированность человеческих влечений и чувств, обеспечивающую стабильность человеческих отношений и общественных связей.

Описанное надлежащее состояние влечений, мотивов, суждений и человеческих отношений – это то, что выражает собой мораль. Как уже было сказано, у Смита мы находим близкое современному пониманию морали, связанное с идеей “общих правил” (*general rules*). Эти правила формируются на основе постоянного опыта, показывающего, что определенного рода поступки благодаря нашему естественному чувству заслуги и надлежащего (*natural sense of merit and propriety*)<sup>42</sup> всегда одобряются, а противоположные им – осуждаются. Смит, таким образом, предлагает особое понимание моральных правил как естественных правил, и то, что он говорит об их сущности, противостоит как божественной, так и естественной теории происхождения морали. Говоря о непосредственном источнике моральных правил, Смит обходится без Бога и Природы. Правила устанавливаются на основе длительного опыта одобрения и осуждения на основе ощущения и понимания людьми того, в чем состоит надлежащее. Понимание этого обусловлено чувством симпатии, благодаря которому человек может соотносить свои влечения и желания с влечениями и желаниями других людей. Человек воспринимает и понимает надлежащее благодаря “разуму, закону (*principle*), совести, обитающей в его груди – верховному судье и арбитру его собственного поведения”<sup>43</sup>. Однако после того

<sup>41</sup> ТНЧ [III, I]. С. 124 (*перевод уточнен*. TMS. P. 111). Замечу, кстати, сколь характерно одно из замечаний Смита в этом рассуждении: “Нас волнует, насколько мы заслуживаем порицание и одобрение со стороны других и насколько приятными или неприятными мы предстаем в их глазах” (Там же; *перевод уточнен*). Смит использует здесь слово *agreeable* (и обратное ему – *disagreeable*), которое означает как “милый”, “приятный”, так и “согласный”, “соответствующий”, “приемлемый”. Такого рода семантические переключки уже вполне могут послужить оправданием представления *propriety* как *приличия*, другое дело, что для этого само приличие должно быть переосмыслено вне смысловых рамок этикетности, т.е. формально-символического поведения.

<sup>42</sup> Это – то же самое “моральное чувство”, как его понимали Хатчесон и Юм.

<sup>43</sup> ТНЧ [III, III]. С. 142.

как правила установлены и сформулированы, люди начинают поступать и судить, уже опираясь на эти правила. И тогда те же способности человека, благодаря которым были сформулированы моральные правила, помогают ему определять степень соответствия влечений, мотивов, поступков событий не только своему чувству надлежащего и заслуги, но и правилам. Смит, таким образом, возвращается к той традиции в понимании закона (правила), которая идет от ап. Павла (закон познается грех).

Определив в главе IV части третьей действительный естественный источник моральных правил, Смит в следующей главе оговаривает, что в силу особого влияния и авторитета эти правила принимаются людьми за законы самого Бога, и это делает их предметом священного уважения, которое усиливается мнением, запечатленном в нас благодаря природе, а затем “подтверждаемым размышлением и философией” – мнением, согласно которому эти “важные моральные правила суть заповеди и законы, данные Божеством, которое в конце концов вознаградит исполнивших свой долг и накажет поправших его”<sup>44</sup>. Однако сказав это, Смит тут же добавляет, что это – мнение, которое укрепляется больше за счет воспитания. Специальные же исследования как раз показывают, что внутри человека изначально имеются особые моральные способности, направляющие его поведение и являющиеся основой его суждений. Эти способности, говорит Смит, связываются разными мыслителями либо с разумом, либо с инстинктивным моральным чувством, либо с каким-то иным началом человеческой природы, но всегда подобающим, правильным и надлежащим признается то, что согласно с нашими моральными способностями, а несогласное с ними считается неправильным, негодным и неуместным (*improper*)<sup>45</sup>.

Смита не следует понимать так, что уважение к правилам ассоциируется им с представлением о Божестве и обусловлено лишь воспитанием. Уважение к правилам вытекает из понимания того, что они выражают надлежащий порядок в отношениях между людьми и способствуют его поддержанию. “Уважение к общим правилам поведения, – говорит он, – и есть то, что, собственно, называется чувством долга – великий принцип человеческой жизни, единственно благодаря которому массы людей могут управлять своими поступками”<sup>46</sup>.

Исследователи моральной философии Смита и комментаторы ТНЧ справедливо отмечают, что в обсуждении природы морали Смит предвосхищает ряд существенных положений метафизики нравственности Канта. Вообще говоря, англо-шотландская

---

<sup>44</sup> ТНЧ [III, V]. С. 165 (*перевод отредактирован*, TMS. P. 152). Важно отметить, что перевод этих двух глав, в которых место термина “propriety” минимально и несущественно, имеет вполне надлежащий вид.

<sup>45</sup> Там же. С. 167.

<sup>46</sup> Там же. С. 163 (*перевод изменен*, TMS. P. 150).

моральная философия в значительной своей части может рассматриваться как предтеча кантовской теории морали. В комментариях исследователей Смита его проективная связь с Кантом прослеживается в основном в связи с пониманием роли должностования в жизни человека. Однако Смит не просто высветил место долга в нравственности. Его трактовка этого феномена связана с подходом к проблеме оценки *мотивов* и *результатов* человеческих действий. Выше отмечалась особенное место понятия заслуги в этике Смита, а также то, что это понятие осталось во многом скрытым для русского читателя за расплывчатым словом “одобрение”. Дело не только в том, что “чувство заслуги” или “признание заслуги” не есть “одобрение” с лексической точки зрения. Недостаточно сказать, что признание заслуги есть одобрение, поскольку одобрение выражается не только в признании заслуги, его предметом могут быть и иные феномены. Смит вводит понятие заслуги во многом ради того, чтобы показать разницу между мотивами и результатами деяний. Заслуга признается на основании результатов поступка, но моральное значение последнего не исчерпывается его результатом, необходимо понимание его намерений и мотивов. В этом заслуга отличается от надлежащего. Это предметы не только различных оценочных суждений, но и различных видов симпатии: понимание надлежащего характера поступков вытекает из того, что Смит называет “прямой симпатией”, а понимание их заслуги – из “косвенной симпатии”. Надлежащее в поступках отлично от их заслуги, благодаря которой им причитаются награда, как наказание – за ненадлежащий характер поступков<sup>47</sup>. Так, если говорить о благодеянии, мотивы поступков, направленных на благо других людей, должны быть надлежащими, т.е. благодеяния должны побуждаться благожелательностью, в противном случае они не вызовут ни симпатии, ни благодарности.

К этому рассуждению примыкает и другое, связанное с разделением благодеяния и справедливости. На благодеяние надлежит отвечать благодарностью, а ненадлежащий характер чувств и по-

---

<sup>47</sup> Эта фраза, стилистически, очевидно, не безукоризненная, выстроена мной так, чтобы передать терминологические особенности рассуждения Смита, отделяющего надлежащее от заслуги. Однако передать на русском английские рассуждения о заслуге оказывается не так просто. Дело не только в Смите. Так же неудобно чувствует себя русский читатель “Исследования о добродетели, или заслуге” Шефтсбери, в котором предполагалось отличие заслуги от достоинства. Русский переводчик ТНЧ, по сути, отказался от термина “заслуга”. Этому понятию посвящена часть II ТНЧ – “О заслуге (Merit) и незаслуге (Demerit), или О предмете награды и наказания”, название которой в русском издании звучит так: “О пороке и добродетели, или о поступках, заслуживающих награды и о поступках, заслуживающих наказания”. Правда, специально разведя надлежащее и заслугу во второй части, в других местах трактата Смит порой может касаться надлежащего и заслуги, не проводя различий между этими характеристиками поступков.

ведения, выражающийся в неблагодарности, естественно вызывает возмущение. В отличие от благодарения, которое желательно, но не обязательно, справедливость, говорит Смит, развивая мысли Юма, непременно, так что человек, замышляющий несправедливое, должен понимать, что может столкнуться с силой, которая будет применена в отношении его со всей надлежащей строгостью.

Это рассуждения Смита, проясняющие его понимание соотношения мотивов и результатов поступка и внутренней дифференцированности мотивов, показывают, насколько несправедливо представлять его этику как поворот от перфекционистской этики морального чувства Шефтсбери и Хатчесона к утилитаризму Бентама и Милля. Нельзя сказать, что Смит не давал для этого поводов. В частях четвертой и пятой ТНЧ, посвященных влиянию полезности, обычая и моды на чувства одобрения и неодобрения, или нравственную оценку, Смит, действительно, придавал этим факторам большее значение в нравственной практике, чем его сентименталистские предшественники. Однако более точное понимание моральной философии Смита предполагает именно адекватное восприятие концепции надлежащего и понимание места этой концепции в ней.

**Заключительные замечания.** Принимая во внимание сказанное чуть выше, можно вернуться к вопросу об этическом сентиментализме Смита. Трактат Смита развивается как аналитическое рассмотрение разных нравственных чувств, в которых отражаются и воплощаются различные формы человеческих отношений. Собственно говоря, в рассмотрении Смитом именно различных нравственных чувств и опосредованных ими иных моральных феноменов (суждения, долженствования, добродетелей) все более (*хотя отнюдь не до конца*) проясняется понятие надлежащего. Д.Д. Рафаэль в предисловии к академическому английскому изданию ТНЧ указывает, что теория моральных чувств и есть моральная философия Смита<sup>48</sup>. Но мы видели, что Смит дистанцировался от теорий морального чувства как таковых. Например, он не ввязался в спор сентименталистов и интеллектуалистов о природе моральной способности. Однако при этом Смит основывал мораль на внутренней способности; она рассматривалась им как способность чувственного познания. Благодаря этой способности человек имел возможность постигать моральное. И благодаря ей изначально устанавливался тот порядок во взаимоотношениях между людьми, в их ожиданиях, чувствах и мнениях, который и составлял мораль. Таким образом, анализ концепции Смита под-

---

<sup>48</sup> Raphael D.D. Introduction // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. P. 14.

сказывает необходимость расширения понятия этического сентиментализма, в котором было бы достаточным лишь признание эмоциональной основы морали. Но это потребует разотождествления этического сентиментализма и этики морального чувства, и далее – четких внутренних видовых делений внутри этического сентиментализма.

Концепция надлежащего и ее значение в моральной философии Смита не случайно то и дело утекают из-под аналитического внимания исследователей. Это связано не столько с невниманием исследователей, сколько с характером присутствия концепта “надлежащее” в ТНЧ. Надлежащему, как было сказано, посвящена первая часть ТНЧ, однако это понятие как будто бы спонтанно всплывает в рассмотрении морали, то тут, то там обнаруживаясь в ее различных характеристиках, то и дело сливаясь с семантически близкими понятиями, лексически обнаруживаясь в родственных и этимологически близких словах, – да так и не становится само по себе предметом авторской рефлексии хотя бы какого-то рода.

Можно предположить, что в случае с надлежащим мы имеем то же, что с иным понятием ранненовременной моральной философии – “rectitude”<sup>49</sup>, которое было в каком-то смысле предтечей нового философского понятия “мораль” и которое переводится на русский язык (например, в сочинениях Дж. Локка) как “нравственное”, “честное”, “подобающее”. В *rectitude* отчетливо ощущается наследие предшествующей философии. Так же и *propriety* было “импортировано” в морально-философское рассуждение под влиянием давнишней философской традиции. И хотя оба термина потерялись в дальнейшем развитии философии, их понятийное содержание было воспринято. Думаю, не ошибусь, если скажу, что оно было ассимилировано в обобщенном понятии “мораль”. Надлежащее остается расплывчатым и у самого Смита, поскольку не ассоциировано ни с какими субстанциональными проявлениями морали. Его можно толковать как условие, рамку, фон, способ существования морали, еще той “морали”, о которой говорит Смит. Это то, что войдет в содержание известного нам благодаря Канту и Миллю понятия морали. Но для того чтобы так понимаемое надлежащее стало предметом специального обсуждения, нужно было начать мыслить по-другому о морали, перейти на иной уровень рассмотрения морали, а именно, уровень “метафизики морали”, что произошло на следующем этапе развития философии – у Канта.

---

<sup>49</sup> Я уже однажды касался кратко этого вопроса. См.: *Апресян Р.Г.* Идеиные истоки новоевропейского понятия “мораль” // Вестн. Моск. ун-та. Сер 7. Философия. 2001. № 1. С. 36–47.