

## КРИТИКА ИДЕИ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА ДЖОРДЖЕМ БЕРКЛИ И ДАВИДОМ ЮМОМ

*«Если бы в большинстве стран мира вы вздумали проповедовать, что политические отношения полностью основаны на добровольном согласии или взаимном обязательстве, местный правитель вскоре посадил бы вас в тюрьму как мятежника за ослабление уз подчинения, если ваши собственные друзья раньше этого не упрячут вас в сумасшедший дом за высказывание подобных абсурдных идей».*

Давид Юм

Теория общественного договора, истоки которой теряются в сумерках древней и средневековой философской традиции, нашла в XVII веке своё классическое воплощение в системах Т. Гоббса и Дж. Локка. Третий классический вариант немного позднее сформулировал Ж.-Ж. Руссо. Именно этот вариант и его практические последствия для общества стали объектом широкой критики, развернувшейся в Европе после Великой Французской революции. Между тем, в Англии отрезвляющая реакция относительно возможных последствий, например, локковского права на восстание, наступила ещё до Руссо.

Уже в первой половине XVIII века Джордж Беркли и Давид Юм подвергли критике не только отдельные крайности локковского материализма и сенсуализма, но и Локкову (а равно и Гоббсову) концепции общественного договора. Насколько связана была эта смена исходных философско-политических ориентиров с общественными движениями Англии той эпохи, и (или) насколько она соотносима с онтологически-гносеологическими постулатами берклианства и юмизма — не предмет априорного постулирования. Попытаемся прежде выявить логику и сумму доказательств, а уж потом делать выводы. Заметим лишь, что подобные повороты маяков общественного сознания не означали полного отбрасывания и забвения предыдущих позиций, которые продолжали развиваться, формировать собственную традицию, взаимодействовать с новыми идеями, создавая отнюдь не однообразную, а многосоставную палитру политической философии модерна. Последнее положение важно подчеркнуть, ибо говоря о теме «критика идеи общественного договора» мы имеем в виду как главную цель не доказательство ущербности или несостоятельности соответствующего проекта, а указание на поливариантность проектов модерной философии.

Следует заметить, что в отечественной литературе социально-политические воззрения Юма, а тем более Беркли, не находи-

ли сколько-нибудь серьёзного освещения. В своё время это было связано с классовым подходом к этим мыслителям. В лучшем случае Беркли упоминался как сторонник теологической концепции происхождения государства, а Юм — преимущественно патриархальной теории, однако оба не оценивались как оригинальные мыслители в этих вопросах. Если в отношении к Беркли такую оценку можно в целом принять — политическая философия во всяком случае не была его темой, то Юм заслуживает гораздо большего внимания, а классификация его позиции — определённого уточнения.

Критика теории общественного договора Беркли и Юмом различна как по характеру, так и по содержанию. Если Беркли отвергает её не столько на основании каких-либо метафизических аргументов, сколько исходя из идейно-политической позиции, оставаясь по сути проповедником в морально-политических вопросах (собственно, его *Пассивное сопротивление* — это и есть письменное изложение трёх проповедей, относящихся к 1712 году), то Юм берётся построить систему моральной философии, в которую входят, в частности, и вопросы о гражданском и политическом сообществе.

### **Беркли: рационально-теологический аргумент**

Беркли обращается к этой концепции в связи лишь с одним вопросом, а именно — с вытекающим из неё (в её локковском варианте) практическим выводом о возможности и оправданности сопротивления властям. В этом он видит основную пагубность модных для своего времени философских течений. Безусловно, при этом молодой англиканский дьякон понимает лояльность власти как естественный (читай — божественный) закон, а государство — как божественное установление. Ярко выраженный теологический рационализм, проявляющийся в понимании Бога как Высшего Разума, приводит подчас к отождествлению божественного провидения с разумной деятельностью людей. При этом людской разум играет у Беркли роль открывателя божественных законов, а не первооткрывателя общественных институтов — это рационализм, но не конструктивизм.

Интересно, что в принципе Беркли ничего не имеет против идеи обоснования гражданской власти на договоре, понимаемом в том смысле, что «свободные люди, убедившись в невыносимом неудобстве состояния анархии, где каждый руководится собственной волей, согласились и условились впредь оказывать полное повиновение приказам определённых законодателей» [1, с. 266] — т. е. её гоббсовского варианта. Такой общественный договор рассматривается как осознанное принятие людьми Божественной воли, а не целенаправленное изобретение людей. Сходится он с

Гоббсом и в отождествлении образования общества с образованием государства, не принимая лишь образа «естественного состояния». Поскольку лояльность власти — закон природы, постольку отношение *подданного* и *закона*, утверждает Беркли, существует всюду, во всякое время и во всяком месте, где только люди возвысились над животным состоянием.

Что же касается договора как условного и ограниченного повиновения законам, то это учение будущим епископом с презрением отвергается. «Ибо изображать высшие власти народными представителями значит ослаблять то почтение и благоговение, которое всякий добропорядочный человек должен питать к законам и правительству своего отечества. А толковать об условиях, об ограниченной лояльности и о каких-то тёмных и туманных договорах есть самый действенный способ ослабить узы гражданского общества, что приведёт к самым печальным последствиям для человечества» [1, с. 266].

В начале своего рассуждения Беркли чётко ставит дилемму, соответствующее решение которой во многом знаменует, по мысли А. Макинтайра, отход от аристотелевского и переход к современному, или просветительскому проекту обоснования морали. Это дилемма общего блага и общих правил. Благополучие человечества, пишет миссионерствующий философ, может быть достигнуто одним из двух способов — либо без принуждения, одним вменением в обязанность каждому человеку в любом отдельном случае принимать в расчёт общее благо и всегда совершать то, что в данное время и при данных условиях кажется ему наиболее полезным; либо сделав обязательным соблюдение определённых, твёрдо установленных законов, которые по самой природе вещей обладают внутренней способностью обеспечить общее благо человеческого рода. Первый путь, по мнению философа, тупиковый, ибо он не имеет надёжных критериев приведения к общему знаменателю разных мнений о пользе или вреде того или иного поступка. Второй путь — единственно верный, ибо опирается на универсальные *законы природы*, обязательность которых имеет своим источником не какое-либо гражданское установление, но непосредственную волю Творца, и которые в то же время, как вечные законы разума, могут быть доказаны с помощью безошибочной рациональной дедукции.

Отдавая предпочтение постоянным правилам, Беркли, как кажется, предвосхищает Юма, однако на самом деле его позиция принципиально отлична от юмовской: во первых, в понимании того, как устанавливаются эти правила (их источник — божественный разум, а не стихийность); и, во вторых, — антиутилитаристским отношением к последствиям их применения. Обратим внимание на разницу акцентов — у Беркли исполнение правил само

по себе есть благо, независимо от конечного практического результата повиновения им. Тот, кто следует им, не может поступать дурно, «хотя бы он довёл себя таким образом до нищеты, гибели или позора, более того — пусть даже он обрекает своё семейство, своих друзей, свою родину всем тем бедствиям, кои почитаются самыми тяжкими и невыносимыми для человеческого естества» [1, с. 261]. Поступает дурно тот, кто следует аффектам. Совсем другой акцент у Юма — если единичный акт справедливости может противоречить как общественному, так и частному интересу, то «несомненно, что общий план, или общая система, справедливости в высшей степени благоприятен или даже безусловно необходим как для поддержания общества, так и для благосостояния каждого отдельного индивида» [6, с. 537]. Выражаясь по-веберовски, Беркли выступает здесь как типичный представитель этики убеждения, ибо не только данное конкретное правило (непротивление властям), но и всякие моральные законы, по его мнению, не могут ограничиваться или изменяться в зависимости от отдельных обстоятельств и хороших или дурных последствий. Не рассматривая это как ярлыки, можно условно охарактеризовать эти позиции как «аскетический (ригористический) рационализм» у Беркли и «утилитаристский эмпиризм» у Юма.

Защищая евангельскую заповедь о покорности властям, Беркли по сути занимается рациональным толкованием и уточнением её теологического обоснования, заключающегося в иррациональной апелляции к непостижимой божественной воле — «ибо нет власти не от Бога». Беркли различает сущность власти и её форму, власть как таковую и конкретных носителей власти, которые могут ведь быть, как он сам пишет, и узурпаторами, и сумасшедшими. Основой легитимности конкретной власти при этом оказывается, конечно, не воля народа, а его пассивное подчинение, основанное на внутреннем, одновременно рациональном и интуитивно-психологическом принятии истинности той или иной политической позиции. В этом можно усмотреть ограниченность берклианского рационализма — абстрактный принцип представляется не допускающим сомнений, как геометрическое доказательство, однако Беркли не видит, что на практике это равнозначно отсутствию чёткого критерия легитимности власти — отсутствию механизма легитимации. Следуя примеру Спинозы, Беркли отождествляет законы морали и законы геометрии, формулируя своеобразное «правило треугольника»: «Должен существовать треугольник — и вам следует обратиться к собственным ощущениям, чтобы это установить, прежде чем появится возможность использовать данное правило математики [имеется в виду правило вычисления площади треугольника — Г.А.]. Должно существовать гражданское правление, и вам нужно определить, в чьих ру-

как оно находится, прежде чем вступит в силу моральная заповедь» [1, с. 279].

Очевидно, что философ попадает в логический круг, отставая, с одной стороны, безусловность подчинения *правильной* власти, а, с другой, — условность определения её правильности, оставая в этом, пусть и минимальный, зазор свободе человеческого разума. Он признаёт, что при переменах правления невозможно избежать споров о легитимности. «И во всех этих случаях за поданными нельзя отрицать право судить в меру своего разумения самостоятельно, становиться на сторону одних или противиться другим, — всё это совместимо с исполнением их долга; но если объект покорности сомнений не вызывает, то никакие соображения и предлоги выгоды, дружбы или общего блага не могут заставить нас от повиновения уклониться» [1, с. 279—280].

Так или иначе, но общим правилом — и краеугольным камнем позиции философа — остаётся недопустимость *насильственного* изменения власти. Подчиняться власти нужно всегда — т.е. и до определения того, какая власть является *правильной*. Соглашаясь с Платоном, он призывает в любом случае избегать «изгнания сограждан или кровопролития», отдавая предпочтение покорности, и — как максимум — пассивному сопротивлению, ибо успех бунта, как и мирных реформ, не является гарантированным, но первый путь в любом случае хуже, ибо «бунт наверняка увеличит общественные бедствия, по крайней мере, на время, зато никакой уверенности, что в будущем они уменьшатся мы иметь не можем» [1, с. 276].

В общем берклианскую критику концепции общественного договора можно охарактеризовать как теологически-консервативную, с включением, однако, элементов рационализма, которые делают на самом деле его позицию в ряде моментов близкой позиции Гоббса. В целом Беркли не принимает общественного договора, оставаясь в этом смысле за пределами либерально-демократической традиции модерна. Но его позицию нельзя характеризовать как чисто архаическую — реконструкция берклианского морально-политического проекта могла бы оказаться кое в чём предвещающей просветительские схемы, и предупреждающей против крайностей последних. В конце концов, как и в отношении локковского сенсуализма, так и в отношении права на восстание, Беркли лишь последовательно доводит до абсурда выводы своего предшественника.

### **Юм: онтологический аргумент**

Переходя к юмовской позиции в данном вопросе следует подчеркнуть, что скептицизм изначально не означает фанатизма, и в этом смысле говорить об абсолютном неприятии великим скепти-

ком концепции общественного договора не совсем корректно. Между тем, в литературе Юм однозначно репрезентируется как противник и активный критик этой теории. Чтение текстов английского философа оставляет на этот счёт несколько двойственное впечатление. С одной стороны, он действительно высказывает своё несогласие с Гоббсом и Локком, но это несогласие касается, скорее, отдельных элементов концепции — например, понимания Гоббсом естественного состояния, а также чрезмерной универсализации (не самим ли Юмом?) общественного договора как механизма государствообразования и поддержания легитимности власти. Нельзя сказать, что Юм вообще отвергает саму возможность «первоначального договора» — именно первоначального — как отдельного акта в ряду других возможных путей создания власти, однако он напрочь отвергает саму возможность поддержания власти путём прямо выраженного согласия всех граждан в каждый данный момент.

Не оставляет и впечатление того, что юмовская критика направлена скорее на утрированное восприятие концепции общественного договора, созданное им самим или сформировавшееся уже к тому времени в образованной среде (вспомним Беркли), и не во всём отвечающее замыслам создателей этой концепции. На это, впрочем, можно ответить, что вряд ли такого мыслителя как Юм можно заподозрить в поверхностном отношении к текстам его предшественников — скорее всё-таки можно предположить, что концептуальное воплощение идеи общественного договора на самом деле давало повод к такому несколько упрощённому или предубеждённому отношению (имеется в виду, например, апелляция к историческим фактам). С другой стороны, позиция самого Юма представляется вовсе не такой уж поверхностной, наоборот, она базируется на исходных метафизических и антропологических основаниях его системы и предлагает свою, отличную от гоббсовской и локковской, версию легитимации власти и общественно-государственного консенсуса.

Укоренённость философско-политических концепций в метафизических позициях их создателей очевидна, хотя вряд ли может трактоваться однозначно. Эрнст Трёльч, например, указывал на связь, которая существует, с одной стороны, между механическим естествознанием и этико-правовым и политическим индивидуализмом, а с другой — между диалектикой и концепцией духа, движущегося в массах, народах, группах. На примере Гегеля он показывал, что его позиция (в том числе и в отношении концепции общественного договора) определяется в первую очередь тем, что Гегель — диалектик и сторонник динамики, а не влиянием на него — как бы велико оно не было — аристотелевской идеи государства или романтического протеста против французской революции

[см.: 4, с. 221]. Диалектический подход способствует пониманию государства, с одной стороны, как результата эволюции, а не одномоментного механического акта, а, с другой, — как некоего единого целого, самостоятельной сущности, имеющей собственное метафизическое основание, и потому несводимой к другим сущностям — к воле людей.

Гегель, впрочем, — это отдельная тема. Что касается Юма, то его вряд ли можно назвать диалектиком, и он не приходит к понятию государства как единой сущности. Его критика общественного договора, правда, тоже построена на эволюционистских принципах, однако не выходящих за рамки социального атомизма. Вообще это тот случай, когда, обращаясь к метафизическим предпосылкам тех или иных социальных концепций, можно найти подчас совершенно нетривиальные связи. В данном случае можно допустить зависимость юмовской критики концепции общественного договора от его теории причинности, которая имеет глубокие онтологически-гносеологические корни в его эмпиризме. Что понятие причинности у Юма применимо к общественным отношениям, доказывает его оценка отношений собственности, которые рассматриваются как вид причинности. Дополнительным стимулом указанного допущения может быть то, что в теории причинности, как и в социальной философии, Юм выступает оппонентом именно Гоббса, который первым в истории философии Нового времени занялся этой проблемой [см.: 3, с. 124].

Общеизвестно, что отношение причины и действия Юм усматривает там, где между идеями существуют, в частности, элементы смежности в пространстве, предшествования во времени, необходимой постоянной связи, причём последнее им относится всецело к структуре человеческого восприятия, а не к объективным характеристикам вещей. Утверждая, что «действенность, или энергия, причин не находится ни в самих объектах, ни в Божестве, ни в соединении этих двух принципов», а, напротив, «она всецело принадлежит душе, рассматривающей связь двух или большего числа объектов во всех прошлых примерах» [6, с. 219], Юм тем самым сводит понятие объективной закономерности к субъективной привычке, порождаемой постоянством опыта.

Если встать на эту точку зрения, то идеи общественного договора и государства вряд ли подпадут под категорию причины и действия, ибо опыт — как современный, так и исторический — даёт слишком мало примеров их ассоциативной связи (при этом Юм признаёт, что отдельные примеры могут быть и были), что делает идею причинности в данном случае надуманной и неосновательной. Правда, учитывая социальный, а не природный характер процесса, можно было бы, прибегая к аргументам самого Юма, говорить о множественности причин или о их вероятности, однако

общественный договор по самому своему характеру вряд ли подпадает под категорию «скрытой причины» или «общих правил». Это идея из разряда тех, которые *преднамеренно* повторяют в уме, подкрепляя её единичным прошлым опытом, что само по себе не может вызвать веры в существование (по Юму, напомним, вера в существование и само существование совпадают) соответствующего ей объекта, как в поговорке — сколько ни говори халва, во рту слаще не будет. Таким образом, теория причинности выступает в роли своеобразного «онтологического аргумента», согласно которому, «[...] если мы не наблюдали достаточного числа случаев, которые могут породить сильную привычку, или если эти случаи противоположны друг другу, если сходство их несовершенно, если наличное впечатление слабо и темно, если опыт до некоторой степени изгладился из памяти, если связь зависит от длинной цепи объектов, если заключения основаны на общих правилах, однако не соответствуют таковым, — то во всех этих случаях очевидность уменьшается соответственно уменьшению силы и интенсивности идеи» [6, с. 207].

Поэтому для Юма так важны исторические аргументы, и он снова и снова обращается к ним, несмотря на то, что Локк, казалось бы, ответил на это возражение. Однако в чём, собственно, заключалась контраргументация Локка? Он делает допущение о наличии и характере естественного состояния и всеобщности общественного договора как способа создания гражданского общества, т.е. государства, на основании немногочисленных исторических примеров, подкреплённых *верой* в естественность и необходимость такого процесса. Эта вера, однако, основывается фактически на самой теории, т.е. — говоря словами Юма — на демонстративном (абстрактно-логическом, а не эмпирическом) доказательстве — что для Юма аргументом не является.

«Онтологический аргумент», однако, не может решить дело окончательно. Если бы это было так, Юму не пришлось бы прибегать к другим доказательствам, которые на самом деле оказываются более существенными. Более того, метафизическое доказательство самим Юмом непосредственно к политическим вопросам не применяется, а политико-исторические примеры практически не фигурируют в самом доказательстве. Сам философ объясняет это тем, что в области политики и истории чувство играет гораздо большую роль, чем в метафизических вопросах, а поскольку *вера* (в наличие причин и действий) *является актом скорее чувствующей, чем мыслящей, части нашей природы*, то в практической философии она будет столь же естественна, как и скепсис — в философии натуральной и в метафизике. Исходя из этого, Юм, очевидно, *готов понять веру* Локка в наличие необходимой связи между общественным договором и государством — даже при ми-

нимальном количестве исторических примеров. Однако он сам не *готов верить в это*, ибо его «сильная и живая идея» (т.е. вера) о человеческой природе не позволяет придать общественному договору — даже если он был — столь мистические свойства.

Есть, впрочем, один пример, в котором учение о причинности Юм связывает с идеей государства. Пример этот характерный. Связующим звеном в нём выступает понятие о тождестве личности. Доказывая, что тождество личности не есть нечто реальное, принадлежащее различным восприятиям, теснящимся в нашей душе, и связывающее их, а есть лишь качество, которое мы приписываем этим восприятиям в силу ассоциативной связи их идей, Юм обращается к отношениям сходства и причинности. При этом, говоря о причинности, он сравнивает душу с республикой, различные члены которой связаны друг с другом взаимными узлами властвования и подчинения. Какие бы изменения ни претерпевала личность, и как бы ни меняла республика состав своих членов (имеется в виду смена поколений), свои законы и постановления, — различные элементы как личности, так и государства всё же остаются связанными посредством отношения причинности [6, с. 306].

*Имея в виду юмовскую теорию причинности*, можно заметить, что данная аналогия государства с личностью не является субстанциализацией политического организма, а совсем наоборот — как душа есть не более чем «пучок различных восприятий» и не может быть воспринята как некое единое начало помимо их, так и государство есть не более чем собрание граждан, законов и институтов, объединённых отношениями сходства и причинности благодаря ассоциации идей в нашем уме. Таким образом, государство (точнее, идея государства) у Юма есть идея собирательная, сложная, а не простая и самостоятельная, и, значит, Юму остаются чуждыми какие бы то ни было шаги в сторону его гипостазирования — то ли как абсолютистского монстра (гоббсовского Левиафана), то ли как демократической машины (локковского большинства). Социальный атомизм Юма, проистекающий на самом деле от его крайнего агностицизма относительно любых объектов, существующих вне наших восприятий (как и самой идеи такого существования), может рассматриваться и как позиция, противостоящая всяким органическим взглядам на государство, хотя сама по себе аналогия между государством и личностью — *если не иметь в виду юмовскую теорию причинности* — как раз подталкивает именно к органицизму. Далее мы увидим, что элементы органики — несмотря на атомизм — у Юма действительно присутствуют, что, однако, лишь усиливает его скептицизм относительно конструктивистских мотивов общественного договора.

## Юм: антропологический аргумент

Конечно, более близкой к социально-политической тематике оказывается не онтология, а антропология Юма с её характерной «антирационалистической» направленностью. Она основывается на изначальном допущении о том, что человеческая природа состоит из некоей совокупности аффектов (страстей) и способностей ума, причём если последние обращены всецело на познание, то первые также всецело и исключительно управляют действиями людей. Юмовская социально-этическая схема основывается на идее определяющей роли человеческих страстей и неспособности средствами разума определить понятия моральной добродетели или порока (при этом в моральную сферу функционально входит и политика). Это, конечно, не отрицание рационализма как такового — даже если акцентировать противоположность этой позиции кантовскому обоснованию морали практическим *разумом* (хотя, как замечает А. Макинтайр, на Юма в этом отношении прямое влияние оказал не только Кальвин, но и Паскаль), ибо сам проект обоснования моральных принципов у Юма методологически носит ярко выраженный рациональный характер, — это лишь сужение понятия «разум» до сугубо познавательной способности абстрактного мышления.

То, что может быть названо «практическим разумом» или «здравым смыслом», Юм характеризует как общий *аффект* спокойствия и рассудительности, функция которого по сути состоит в обуздании других, более непосредственных и необузданных аффектов. Именно в этом смысле Юм иногда говорит о корректировке аффектов разумом — впадая при этом в терминологическое противоречие (впрочем, возможно, лишь сознательно следуя устоявшемуся словообразованию), ибо в других местах он прямо говорит о неспособности разума воздействовать на аффекты. Для самого Юма, однако, этот «разум» всегда остаётся на самом деле аффектом в том смысле, что результат его действия — это не итог какой-либо спроектированной познавательной стратегии, а естественный продукт человеческой природы, который можно назвать искусственным только в том смысле, что он образовывался как результат «притирания» разных человеческих страстей в конкретных исторических условиях, т.е. не без воздействия самого человека. При этом сами исторические условия могут быть частично изменены с целью более правильного направления одних человеческих аффектов под воздействием других, т.е. сами частично являются результатом такого «притирания».

Когда, например, Юм говорит об «искусственном установлении справедливости», он вовсе не имеет в виду целенаправленный, осознанный и одномоментный акт. Разницу между «естественной искусственностью» и «искусственной искусственностью»

хорошо объясняет Ф. Хайек, опираясь на замечание самого Юма о том, что «хотя правила справедливости искусственны, они не *произвольны*» [6, с. 525]. Юм сравнивает их происхождение «путём соглашений между людьми, но без посредства обещания» с происхождением языков или денег — отметим, что подобный пример с языками использует и Беркли, а также и С. Франк, который также достаточно критичен к концепции общественного договора, однако не менее критичен и к социальному атомизму.

Некоторая недialeктичность Юма проявляется в упрощённом подходе к этому эволюционному процессу «притирания», в котором можно различить несколько стадий:

1. Усмотрение людьми очевидности законов справедливости в смысле их полезности и необходимости для сохранения общества и расширения возможностей людей — и их принятие.

2. Нарушение законов справедливости вследствие человеческого эгоизма и превалирования более сильных впечатлений от краткосрочных благ над более слабыми впечатлениями от долгосрочных приобретений.

3. Корректировка аффекта эгоизма *отдельных* людей путём создания политического механизма государства, в котором эти люди будут целиком гарантированы в смысле удовлетворения их собственных интересов, и им останется только следить за исполнением законов справедливости в интересах других людей.

4. Поддержание государством мира и спокойствия путём гарантирования им исполнения законов справедливости.

Параллельно развитию общественных и государственных институтов происходит нарастание объёма нравственности, которую Юм находит не в самой человеческой природе, а исключительно в общественных отношениях людей, т.е. в оценке ими полезности и приятности, либо вреда и неудовольствия тех или иных действий как для себя, так и для других.

Теория общественного договора — по Юму — подразумевает, что каждый человек рождается не просто свободным, а фактически асоциальным — его отношение к социуму является продуктом его собственного выбора. Она вообще предполагает такое совершенство человеческой природы, которого на самом деле нет, а если бы оно было, то не было бы нужды в самом общественном договоре, т.е. в установлении какой-либо власти. Сам Юм, хотя и остаётся в целом в рамках атомистической социальной философии («нация — не что иное, как совокупность индивидуумов»), тем не менее видит, что человек рождается в обществе и не может быть изначально свободен от тех традиций и отношений, которые в этом обществе сложились до него. Причём имеется в виду не только смена поколений *уже общественного человечества*, но и само образование общества. «[...] Совершенно невозможно, чтобы лю-

ди долгое время оставались в том диком состоянии, которое предшествует общественной организации, и что даже самый первобытный строй человечества, его первобытное состояние, по праву должен считаться общественным» [6, с. 533].

Однако откуда человек берёт первоначальное понятие об общественных правилах? Для Юма ответ очевиден — в семье. Юм — сторонник скорее *теории насилия в образовании государства*, но *патриархальной теории в образовании общества*. «Люди с необходимостью рождаются в обществе по крайней мере семьи, и родители обучают их некоторым правилам поведения» [5, с. 196]. Несторичность такого подхода — с точки зрения современного состояния науки — очевидна, как и его зависимость от установок пресвитерианского воспитания. Остаётся неясной и временная экстраполяция первого этапа — то ли он совершается буквально одномоментно, то ли устоявшемуся общественному состоянию всё-таки предшествует несколько поколений «семейного» воспитания. Но важно не это.

Юм пишет прежде всего об образовании *общества*, а не государства, связывая его с образованием собственности и установлением правил справедливости и несправедливости, т. е. трёх основных естественных законов — *о стабильности собственности, о передаче последней посредством согласия и об исполнении обещаний*. Поэтому он и критикует не собственно идею общественного договора, а идею «естественного состояния». Естественное (т.е. дообщественное) состояние в гоббсовском понимании, по Юму, — фикция, поскольку самым естественным состоянием является «общественный строй без наличия государственной власти». Правила справедливости проистекают не из аффектов, а из разумного ограничения аффектов (аффекта эгоизма, в частности). А поскольку не может быть ничего проще и очевиднее для человеческого ума, чем правила стабильности владений, постольку самое первобытное состояние человечества следует считать общественным.

Если преобладание *разума* над аффектами ведёт к установлению естественных законов справедливости (разума в указанном выше смысле, исходя из которого, какую бы узду эти законы ни налагали на аффекты людей, «сами они являются истинным порождением этих аффектов и лишь более искусным и утончённым способом их удовлетворения» [6, с. 565]), то преобладание негативных аффектов ведёт к нарушению этих законов. Новое возобладание *разума* — путём изменения обстоятельств, а не человеческой природы — ведёт к созданию механизма, предотвращающего эти нарушения. Таким механизмом становится государство, как институт, который ставит людей, задействованных в механизме власти, в такие обстоятельства, когда аффект эгоизма направляется на поддержание справедливости, в том числе во всём обществе,

а не на её нарушение. Каким образом? Мы находим у Юма лишь один намёк — «так как они удовлетворены своим теперешним положением». Это кажется утопичным и наивным, ведь он сам тут же признаёт: «[...]Человеческая природа настолько подвержена слабостям и аффектам, что последние легко могут извратить институт государственной власти и превратить правителей в тиранов и врагов общества» [6, с. 591]. Вводимая позже теория насилия выглядит, пожалуй, более естественно.

Итак, общество и государство понимаются и Гоббсом, и Локком, и Юмом как результат человеческой природы, однако различное понимание этой природы, как и природы морали, приводит к различным выводам относительно механизма их образования. Несколько утрируя, можно обобщить эти различия так.

Образование государства у Гоббса — результат порочной природы человека, преобладающей в естественном состоянии, из которого людей выводит только внешняя сила в лице государства-Левиафана, способного обуздать эту природу, поэтому само государство необходимо должно приобрести некие надчеловеческие черты — черты нечеловеческого, но самостоятельного существа.

Образование государства у Локка — результат добродетельной природы, или, по крайней мере, преобладания её положительной составляющей в естественном состоянии — своеобразном «золотом веке», который «обладал большей добродетелью», распространив это свойство и на первый период политического существования. Лишь со временем, в результате *превышения власти* для угнетения народа и возникновения связанного с этим *спора о привилегиях* для уменьшения или ограничения власти должностных лиц, возникает необходимость *ограничить беззаконие и предотвратить злоупотребление* этой власти. Причина — в пустом тщеславии, вожделении и жажде наживы, развращающих человеческие умы.

При этом и у Гоббса, и у Локка возникновение государства есть результат рационального выбора, обоснованного допущением о неких практических выгодах, которые позволили бы либо преодолеть недостатки человеческой природы, либо раскрыть и усилить её возможности (интересно, что во втором случае результат на самом деле выходит обратный и требуется уже механизм усовершенствования самой власти, чтобы предотвратить или умерить её негативное воздействие на человеческую природу). Кроме того, образование общества и государства у Гоббса совпадают — справедливость и собственность начинаются у него с основания государства; Локк, впрочем, тоже не очень чётко различает гражданское общество и государство.

У Юма образование общества (прежде государства) не есть

плод добродетели или порока, ибо сами добродетель и порок появились лишь в человеческом обществе, а не являются природными качествами человека. Природными качествами являются аффекты, именно они направляют действия человека и являются причиной образования как общества, так и государства. Человеческий эгоизм разжигается несоответствием количества внешних благ нуждам людей, при этом эгоистический аффект не может быть сдерживаем никаким иным аффектом, кроме себя самого, но лишь при условии изменения своего направления. «Итак, вопрос о том, дурна или хороша человеческая природа, совсем не входит в этот другой вопрос о происхождении человеческого общества, и при рассмотрении последнего не следует принимать во внимание ничего, кроме степеней человеческого ума или глупости. Безразлично, будем ли мы считать эгоистический аффект добродетельным или порочным, поскольку только он сам и ограничивает себя; если он добродетелен, значит, люди организуются в общество в силу своей добродетели; если он порочен, порочность людей оказывает то же действие» [6, с. 532—533].

Если институты возникают благодаря эгоизму, то нравственность — благодаря симпатии. Вторичные аффекты благожелательности, или симпатии, — это аффекты не чувства, а рефлексии, связанные с опытом совместного проживания людей, и превращаемые постепенно в социальные добродетели. «[...] *Личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель*» [6, с. 540].

Симпатия является весьма могущественным принципом человеческой природы и главным источником нравственных различий, поскольку позволяет определить полезные качества людей в их полезности не только по отношению к себе, но и по отношению к другим. Макинтайр, однако, рассматривает «симпатию» у Юма и у Смита как имя для философской фикции [см. 2, с. 71], и основания этому есть. Эмпирик Юм останавливается на симпатии (благожелательности) как на последнем принципе (исходной достоверности), который уже нельзя объяснить другим, более общим принципом. Это можно рассматривать как недостаток его антропологического обоснования, проистекающий от метафизического атомизма, согласно которому все существа в мире, рассматриваемые сами по себе, кажутся нам совершенно отдельными и независимыми друг от друга, и поскольку мы узнаём их влияние и связь только из опыта, это влияние мы никогда не должны распространять за пределы опыта [см. 6, с. 507]. Так и напрашивается — в качестве альтернативы — идея *соборности* как внутренней, метафизической связи людей, обосновывающей и осмысляющей всякую внешнюю *общественность* (С. Франк).

## Юм: политико-правовой аргумент

Выгоды общественного устройства Юм усматривает в приумножении силы, умения и безопасности людей. Принципиальным моментом при этом выступает разделение функций общества и государства. Главной функцией государства является поддержание естественных законов, и потому само государство должно основываться на каких-то других принципах, а не на этих естественных законах (такой же мотив есть у Беркли, только с теологическим акцентом). Более чёткое различение моментов образования общества и государства, связанное с отделением публичноправового от частноправового обязательства, верности обещаниям от верноподданства, на самом деле является важным аспектом юмовской критики теории общественного договора.

Различая частное обязательство от публичного верноподданства как однопорядковые, а потому несводимые друг к другу явления, Юм допускает их генетическую связь, как и возможность *первоначального* договора, но не более: «[...] Если долг верноподданства вначале действительно имеет своим источником обязательность обещаний и в течение некоторого времени поддерживается именно этой обязательностью, то вскоре он сам по себе укореняется и приобретает самостоятельную обязательность и авторитетность, не зависимую ни от какого договора» [6, с. 581]. Верноподданство, как правило, основано не более, чем на молчаливом согласии. Собственно, Юм *притискивает* идее публичного общественного договора необходимость осознанного и выраженного согласия *каждого человека* (т.е. частного лица), а поскольку такого согласия в реальности нет, то и идея *такого* договора оказывается софистикой.

Упрочение владения внешними благами происходит путём соглашения между отдельными членами общества. «Соглашение это не носит характера *обещания* [...] Оно не что иное, как общее чувство общественного интереса; все члены общества выражают это чувство друг перед другом, и оно заставляет их подчинять своё поведение известным правилам [...] Это может по праву быть названо соглашением, или уговором, между нами, хотя и заключённым без посредства обещания [...]» [6, с. 530]. Можно ли назвать эту позицию Юма пониманием принципа «молчаливого соглашения» в духе регулятивной идеи, как пишет Нарский: «Юм подходит к процессу возникновения институтов государственности так, **как если бы** они возникли вследствие общественного договора» [3, с. 54]? Скорее Юм подходит к процессу их возникновения так же, как и к формированию естественных законов справедливости - как к процессу естественной реализации и трансформации человеческих аффектов (трансформации в смысле изменения результатов их проявления благодаря изменению условий, поскольку сами аф-

факты, как и человеческая природа в целом, неизменны).

Основным в позиции Юма является не понимание общественного договора как регулятивной идеи, а *типологическое* различие частно-договорного обязательства и публичного отношения верноподданства. Более отдалённым результатом этой позиции является утверждение вторичности политических споров (вытекающих из частных интересов, а потому характеризующихся невозможностью примирения) по сравнению с миром и спокойствием, что, как общий интерес, является целью государства. Иначе говоря, если в теориях общественного договора общественный и частный интерес практически совпадают (только у Локка общественный интерес есть сумма частных, а у Руссо частный есть хорошо понятый общественный), то у Юма (и у Беркли — но иначе) общественный и частный интересы принципиально разводятся.

Подчинение власти вообще и подчинение конкретной власти происходит из одного и того же интереса, но имеет различное значение и проявление. Первое является прямым выражением частного интереса каждого, и потому может иметь форму первоначального договора как молчаливого обязательства. Второе является выражением общего интереса, который остаётся неизменным, но при этом частными мнениями может толковаться по разному. Поэтому легитимность конкретной власти не может быть основана на договоре, прямо происходящем из частных интересов; она должна базироваться на иных принципах — на общих правилах, применяемых к каждому конкретному случаю независимо от конкретных интересов отдельных лиц. Это уже не «правило треугольника», а попытка найти механизм, или по крайней мере, рационально-эмпирическое основание легитимности. При этом механизм демократии (постоянно действующего общественного договора) Юмом безусловно отвергается.

Основания перманентной легитимности власти (первоначальный договор вынесен как бы за скобки — он допускается, однако лишь как разовый изначальный акт, который не может поддерживать легитимности во времени) Юм выдвигает такие:

1. Длительность власти.
2. Наличие власти — право наличного владения как право сильного.
3. Захват власти (во многом коррелирует со вторым основанием, лишь оттеняя путь обретения власти).
4. Наследование власти (в некотором смысле частный случай первого основания).
5. Положительные законы (которые, однако, с одной стороны, должны иметь первоначальный источник легитимности вне себя, а, с другой, имеют пределы своей легитимности, т.е. пределы возможности законодательной власти в изменении государственного

строя).

Основанием сопротивления власти Юм допускает крайнюю диктатуру. Но при этом неоднократно оговаривается - философские принципы - не основание для разрешения частных вопросов, поэтому речь вовсе не идёт об оправдании революции как таковой. Повторяя логику Беркли, Юм смягчает его выводы: «Мы всегда должны сопоставлять преимущества, получаемые от власти, и невыгоды, доставляемые ею; благодаря этому мы станем более осторожны в применении на практике доктрины о сопротивлении власти. Общее правило требует подчинения последней; исключение же допускается лишь в случаях крайней тирании, крайнего угнетения» [6, с. 592]. Это позиция гораздо более осторожная, чем у Локка, хотя и не такая фанатичная, как у Беркли.

Если применять политико-идеологические категории, то Юм критикует, собственно, не теорию общественного договора, а неограниченную (непосредственную) демократию с позиций *консервативного либерализма*, воплощённых у него в идее смешанной формы правления как гарантии политической свободы и в парадигме своеобразного морального традиционализма. Кстати, в эссе *О коалиции партий* (1758), Юм выступал за дальнейшее сближение «новых» тори и вигов, и в этом действительно можно усмотреть резонансность его позиции умонастроениям той эпохи. Если критика Беркли — консервативна в традиционном смысле, то критика Юма является консервативной *изнутри либеральной традиции*, это *либерально-консервативная критика либеральной демократии*.

А. Макинтайр критикует Юма за то, что тот, как и другие просветители (в широком смысле), отвергает «телеологический взгляд на человеческую природу, любой взгляд на человека как на создание, имеющее сущность, которая и определяет его истинные цели» [2, с. 78]. Если Юм и утрачивает функциональную концепцию человека в аристотелевском смысле, то он пытается сохранить функциональную концепцию государства, которое может быть хорошим и плохим в меру выполнения своей цели — сохранения мира и спокойствия, обеспечения выполнения естественно-правовых законов. Здесь, однако, Юм оказывается в плену собственной антропологии, ибо добропорядочность государства, которое на самом деле не имеет у него самостоятельной метафизической сущности, означает лишь предположение о добропорядочности правителей и чиновников, достигаемой благодаря особым условиям, в которые они поставлены. Юм однако тут же вынужден признать, что власть развращает, и в результате налагание им на государство моральных обязательств и усмотрение в нём некоего гаранта морали — своеобразный римейк аристотелевского сочетания этики и политики — на самом деле оказывается лишённым

основания, поскольку оно лишено аристотелевской концепции добродетели (на этом и акцентирована, собственно, критика юмовского проекта обоснования морали Макинтайром). Это схема, в которой государство служит человеку, — но чему служит человек? Только своим аффектам, т.е. своей пользе. Отсюда, действительно, — путь не к аристотелизму, а к утилитарному моральному релятивизму, согласно которому корректировка представлений о морали происходит в зависимости от конечной полезности поступков.

Подводя итоги, скажем несколько слов об актуальности рассматриваемого нами историко-философского сюжета. Безусловно, концепция общественного договора (как регулятивной идеи) выступает основой современной демократии, при этом в её локковско-кантовском варианте, где общественный договор органично сливается с естественно-правовой теорией и образует либерально-демократический синтез. Между тем, идея общественного договора сама по себе имеет тенденцию сползания к чистой, нелиберальной демократии, чреватой общественной анархией. Процесс гармонизации либеральных и демократических ценностей на самом деле является сложным и противоречивым. Место Юма в этом процессе — постоянная скептическая оппозиция чистой демократии с либерально-консервативных позиций. В XX веке эту традицию продолжил Ф. Хайек.

Отметим тезисно только три юмовских акцента, актуальных в условиях доминирования рационально-конструктивистских традиций «революционно-демократических преобразований». Первый — настороженная критика *демократии* как подсобного механизма обеспечения свободы: «[...] Республиканское и свободное правление были бы очевидным абсурдом, если бы определённые ограничения и контроль, установленные конституцией, не имели никакого реального влияния и не заставляли бы даже плохих людей действовать в интересах общественного блага. Такова цель этих форм правления, и таково их реальное действие там, где они были умело созданы; тогда как, с другой стороны, они являются источником всяческих беспорядков и самых кошмарных преступлений там, где при первоначальном складывании и создании их не хватило либо умения, либо честности» [8, с. 491]. Выше демократии всегда стоит политическая свобода, и одним из способов её поддержания является, по Юму, разделение властей (в этом он, как и Локк, предвзвывает Монтескье).

Второй тезис — разумный (или скептический) консерватизм, направленный против *радикализма*: «[...] Для сохранения устойчивости правления необходимо, чтобы люди нового поколения приспособились к установившемуся порядку и следовали примерно тем путём, который их отцы, идя по стопам своих отцов, проло-

жили для них. Некоторые нововведения в силу необходимости должны иметь место в каждом человеческом учреждении, и они удачно осуществляются там, где просвещённый гений века направляет их к разуму, свободе и справедливости. Но ни один человек не имеет права делать насильственных нововведений; опасно пытаться вводить их даже при помощи законодательства; от них всегда можно ожидать больше зла, чем добра» [7, с. 666]. Характерно, что это место появилось в эссе Юма не в 40-е годы, а в добавлении 1777 года, — видимо, под влиянием американских событий, хотя склонность самого Юма к консерватизму проявлялась и ранее.

Наконец, третий тезис направлен против *утопизма*: «[...] Правило, которое, с умозрительной точки зрения, может казаться в высшей степени выгодным для общества, на практике может, однако, оказаться совершенно пагубным и губительным» [5, с. 199]. Юм, в частности, аргументирует пагубность *полного* равенства, разрушающего общество — хотя общество и предполагает *определённую* степень равенства.

Философская парадигма обычно развивается в контексте противостояния другой философской парадигме, иному способу разрешения философской проблемы. Классические примеры таких оппозиций хорошо известны (Аристотель — Платон, номиналисты — реалисты, Гегель — Кант), и рассмотренный нами выше эпизод истории философии — лишь небольшое дополнение к этой многосюжетной картине. Если верно, что истина рождается в одиночестве, то *зарождается* она из столкновения с другим одиночеством. При этом истина Другого не превращается в ложь, а становится лишь *другой истиной*. Дуализм (или плюрализм) истины есть монодуализм и антиномизм бытия, который тем полнее раскрывается философией, чем многообразнее предлагаемые ею пути познания Непостижимого.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Беркли Дж. *Пассивное сопротивление* // Беркли Дж. *Алкифрон или Мелкий философ. Работы разных лет*. — СПб: Алетейя, 1996.
2. Макинтайр А. *После добродетели. Исследования теории морали*. — М.: Академ. Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
3. Нарский И. С. *Философия Давида Юма*. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1967.
4. Трёльч Э. *Историзм и его проблемы*. — М.: Юрист, 1994.
5. Юм Д. *Исследование о принципах морали* // Юм. Д. *Соч.*: в 2-х тт. — М.: Мысль, т. 2, 1996.
6. Юм Д. *Трактат о человеческой природе...* // Юм. Д. *Соч.* ... Т.1, 1996.
7. Юм Д. *Эссе. О первоначальном договоре* // Юм. Д. *Соч.* ... Т.2, 1996.
8. Юм Д. *Эссе. О том, что политика может стать наукой* // Юм. Д. *Соч.* ... Т.2, 1996.