

*А.В. Прокофьев*

## Френсис Хатчесон о стыде

*Прокофьев Андрей Вячеславович* – доктор философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье проанализирована концепция стыда британского философа-сентименталиста Френсиса Хатчесона. Она отталкивается от общего понимания моральной добродетели как репрезентации доброжелательности и от трактовки стыда в качестве реакции на неблагоприятное мнение других людей. Стыд у Хатчесона дополняет другую реакцию на мнение окружающих – честь – внутри единой человеческой способности, тесно примыкающей к моральному чувству. В «Исследовании о происхождении наших идей красоты и добродетели» Хатчесон полемизирует с Бернардом Мандевилем о роли чести и стыда в генезисе морали. Его основная цель – показать, что одобрение доброжелательного отношения к другому человеку и стремления к общественному благу не могло возникнуть на основе соединения себялюбия с чувствительностью к мнению окружающих. В этой связи он формулирует три аргумента, касающихся природы стыда: а) зло стыда непосредственно, б) стыд неразрывно связан с доброжелательностью, в) эта связь независима от общественного мнения. В дополнение к этому Хатчесон прослеживает возможности уклонения чувства чести и стыда от морального чувства за счет различного рода ассоциаций. Как показывает анализ текста трактата, отношение Хатчесона к таким уклонениям характеризуют двойственность и неопределенность. В «Системе моральной философии» чувство чести и стыда оказывается связано не только с самим по себе моральным чувством, но и с чувством приличия и достоинства. В трактате также имеет место полемика с Аристотелем по поводу роли чести и стыда в опыте морального совершенствования. Концепция стыда Хатчесона является важным шагом в развитии социализированной интерпретации этой эмоции, доминировавшей в ранненовременной моральной философии. Ее теоретическое значение состоит, прежде всего, в постановке вопроса о факторах, варьирующих предметы стыда.

**Ключевые слова:** мораль, этика, моральные эмоции, стыд, честь, моральное чувство, Ф. Хатчесон

В данной статье будет проанализировано представление британского философа Френсиса Хатчесона (1694–1746) о таком моральном феномене, как стыд, и предпринята попытка определить место этого представления в истории философского исследования стыда. В связи с тем, что Хатчесон менял с течением времени некоторые отправные посылки своей интерпретации этой эмоции, структура статьи определяется последовательным переходом от анализа характеристики стыда из «Исследования о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1725) к анализу такой же характеристики из «Системы моральной философии» (1755). Основой для этого анализа являются те фрагменты двух трактатов, в которых стыд обсуждается непосредственно, и те, в которых Хатчесон рассматривает не столько стыд, сколько честь, которая вместе со стыдом формирует один из механизмов морального опыта (особую оценочную способность и особый мотив нравственного поведения).

### **Стыд у Френсиса Хатчесона и Бернарда Мандевилля: совпадения и расхождения**

В «Исследовании о происхождении наших идей красоты и добродетели» Хатчесон обсуждает вопрос о сущности стыда в той теоретической оптике, которую сформировала его полемика с Бернардом Мандевилем по вопросу о природе и истоках морали. Не случайно титульная страница первого издания трактата содержала прямое указание на источник его основных идей и главный объект критики («Исследование... в котором принципы покойного графа Шафтсбери получают объяснение и защиту от автора “Басни о пчелах”»). Однако, несмотря на остроту противостояния, в одном важном отношении образ морали, нарисованный Мандевилем во входящем в первый том «Басни о пчелах» эссе «Исследование о происхождении моральной добродетели», в целом соответствует этике Хатчесона. Речь идет об общем для обоих мыслителей представлении о том, каково содержание моральных ценностей и требований. Моральная добродетель, с точки зрения Мандевилля, представляет собой ограничение эгоистических устремлений ради блага других людей и общественного блага. Добродетельный человек «ведет постоянную войну с самим собой, чтобы способствовать спокойствию других, ставит своей целью содействие общественному благу и обуздание его собственных страстей». Он «обуздывает некоторые... природные наклонности и отдает предпочтение благу других в ущерб своему собственному интересу». Он демонстрирует «самоотречение и заботу об общем благе»<sup>1</sup>. Мандевилль не использует систематически понятие «благожелательность», но идея отождествления морали – на уровне существа ее запретов и предписаний, но не на уровне их истоков – с благожелательным отношением к другим людям и его производными не была для него чуждой.

И Мандевилль, и Хатчесон являлись представителями одного и того же теоретического лагеря внутри британской философии, к которому можно отнести также Шафтсбери, хотя и с определенными оговорками, и британских

---

<sup>1</sup> Мандевилль Б. Басня о пчелах. М., 1974. С. 67–68.

протоутилитаристов. К другому лагерю, представители которого настаивали на существовании моральных требований, обязанностей и добродетелей, не связанных с благожелательностью, принадлежали Дж. Батлер, Дж. Бэлгай, Р. Прайс и др.<sup>2</sup> Они унаследовали то понимание морали, которое включало в себя, наряду с обязанностями перед другими людьми, обязанности перед Богом и перед самим собой. К этой же группе мыслителей условно можно отнести Дэвида Юма и Адама Смита.

Однако в вопросе о факторах, формирующих нормативную программу морали и наделяющих ее императивной силой, Хатчесон радикально расходился с Мандевилем. Хатчесоново обсуждение роли стыда в моральном опыте является частью полемики по этому вопросу. Для Мандевилья общераспространенные представления о морально правильном поведении и моральных мотивах лишены природного основания. Они представляют собой полезную фикцию, сконструированную людьми, трудившимися над установлением общества (превращением человека в общественное существо). Мандевиль обозначает этих персонажей с помощью слов «политики» и «моралисты». Убежденность человека в собственной моральной правоте и своем моральном совершенстве, сопровождающаяся приятными переживаниями, выступает, с точки зрения Мандевилья, в качестве «воображаемого вознаграждения», или «общей компенсации» за муки самоотречения. В процессе создания полезной фикции морали решающую роль играют такие явления как честь и стыд. Они сформированы основателями общества на основе естественной чувствительности к похвале и презрению окружающих. «Незаметно вкравшись... лестью... в сердца людей, они (моралисты. – А.П.) начали учить их понятиям стыда и чести, представляя одно из них как самое худшее из всех зол, а другое – как наивысшее благо, до которого могут возвыситься смертные»<sup>3</sup>. Самоограничение ради других людей и общего блага было превращено ими с помощью риторических усилий и лести в основной предмет гордости, главного эмоционального коррелята чести, а недостаток такого самоограничения или его отсутствие – в основной предмет стыда.

Мандевиль подробно возвращается к таким явлениям как гордость и стыд в комментарии «В» к «Басне о пчелах», посвященном мотивам участия солдат в войне. Он отождествляет здесь стыд с внутренним последствием бесчестья, или позора, заключающегося «в плохом мнении и презрении других» и служащего наказанием за дурные поступки. В виде уточненной дефиниции это выглядит следующим образом: «стыдом можно назвать печальное размышление о нашей собственной недостойности, вытекающее из опасения, что другие либо заслуженно презирают нас, либо могли бы презирать, если бы все знали»<sup>4</sup>. Содержательная альтруистичность «печального размышления» не отменяет того факта, что его корни остаются вполне эгоистическими: «наша столь необыкновенная озабоченность тем, что другие подумают о нас, может вытекать только из того огромного самолюбия, которое мы питаем по отношению

<sup>2</sup> Прокофьев А.В. Полемика о содержании моральной добродетели в британской философии XVIII в. // История философии. 2019. Т. 24. № 1. С. 31–43.

<sup>3</sup> Мандевиль Б. Басня о пчелах. С. 66.

<sup>4</sup> Там же. С. 82.

к самим себе, и не из чего больше» (не случайно во втором томе «Басни о пчелах» Мандевиль корректирует свою позицию и рассматривает стыд и гордость как два аффекта такой страсти, как себялюбие)<sup>5</sup>.

Основная задача Хатчесона, рассуждающего о чести и стыде, состоит в том, чтобы, не опровергая мандевилевское представление о нормативном содержании морали и свойственное им обоим понимание этих явлений как реакций на положительную и отрицательную оценку со стороны других людей, оспорить предложенную Мандевилем концепцию природы и генезиса моральной добродетели, а также роль, которая отведена в этой концепции чести и стыду. Хатчесон стремится показать, что природный эгоизм в сочетании с первичным, неморализованным чувством чести и стыда не может быть основой благожелательности (будь то в виде нерефлективного спонтанного переживания или в виде отрефлексированной обязанности содействовать благу другого). Напротив, честь и стыд необходимым образом опираются на природную благожелательность, хотя в конкретных культурных контекстах могут сопровождаться очень разными, подчас довольно странными и противоречивыми ее интерпретациями. Дефиниции чести и стыда, используемые Хатчесоном, прямо подчинены решению этой задачи. Честь, будучи естественной способностью нашего духа, «заключается в том, чтобы испытывать восторг от доброго мнения и любви других, даже когда мы не ожидаем от них никакой другой выгоды, за исключением той, которая вытекает из этого установления, в силу которого честь становится непосредственным благом». Стыд есть данное природой «мучительное ощущение несчастья, если другие имеют в отношении нас неблагоприятное мнение, даже если мы не опасаемся никакого иного зла от них». Это «мучительное ощущение» имеет статус «непосредственного зла»<sup>6</sup>.

### Непосредственное благо и зло

Как видно из приведенных выше определений, ключевая для Хатчесона характеристика этих двух способностей духа – непосредственность позитивных и негативных переживаний. Именно непосредственность чести и стыда создает первую преграду для признания обоснованным мандевилевского взгляда на природу и генезис морали. Доказательство того, то честь и стыд имеют дело с непосредственным благом и злом, связано у Хатчесона с демонстрацией

<sup>5</sup> Мандевиль Б. Басня о пчелах. С. 84.

<sup>6</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М, 1973. С. 204. Я благодарю анонимного рецензента журнала за указание на необходимость прояснить смысл тезиса Хатчесона о стыде как непосредственном зле и, в особенности, его формулировку «shame is... constituted an immediate Evil», дважды встречающуюся в «Исследовании...» (Hutcheson F. An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises. Indianapolis, 2004. P. 150, 152). Называя стыд злом, Хатчесон имеет в виду не моральное, а физическое зло, то есть страдание, связанное с негативными оценками других людей. Но это такое физическое зло, которое способствует тому, чтобы люди воздерживались от зла морального. Хотя в формулировке Хатчесона используется пассивный залог, такая конструкция часто использовалась в текстах того времени для простого атрибутирования свойства.

бессмысленности «восторга от чести» и «неудобств стыда» для человека, который оценивает свои действия исключительно под углом зрения собственной выгоды. Такому человеку мнение «мира» не могло бы причинить никакого беспокойства, если, конечно, оно никак не связано с реальными потерями. Если представить себе, что переживание стыда все же носит опосредствованный характер, то есть является, в конечном итоге, страхом не дурного мнения окружающих как такового, а связанных с таким мнением прагматических потерь, то реальные проявления стыда оказываются необъяснимыми. Приняв, что боязнь дурного мнения формируется в перспективе утраты доверия других людей (в коммерческих делах – утраты возможности получить кредит), мы не сможем объяснить, почему торговец, скрывающий «кораблекрушение или очень плохой рынок, на который он послал свои товары», не испытывает «душевных мук... угнетения духа и самоуничужения, которые будет испытывать тот, чье вероломство было разоблачено». Равным образом непонятно, почему не стыдятся своих потерь и не пытаются скрыть их те, кто «обеднел, служа стране или другу»<sup>7</sup>.

Хатчесон полагает, что непосредственность благ и зол, связанных с переживанием чести и стыда, является однозначным признаком их зависимости от морального чувства. Но этот аргумент имеет силу только на фоне уверенности в том, что за пределами соображений выгоды и вреда имеют место только моральные соображения. Это требует специального доказательства, которого мы не находим в трактате. Впрочем, его отсутствие не является единственным слабым местом аргумента от непосредственности. Констатация непосредственного характера чести и стыда не подрывает позицию Мандевиля еще и потому, что Мандевиль обсуждает мораль на двух уровнях: уровне самосознания моральных деятелей и уровне глубинных движущих сил и истоков морали. Автор «Басни о пчелах», как и Хатчесон, признает, что в сознании морального деятеля благо и зло, связанные с мнением других людей, обладают непосредственным характером. Иначе они не могли бы стать основой для «воображаемой компенсации» потерь, связанных с моральным самоограничением. Но при этом Мандевиль пытается показать, что благо чести и зло стыда не первичны в генеалогическом отношении, поскольку они искусственно сформированы на основе природного эгоизма, и не первичны даже на единовременном срезе, поскольку подпитываются «огромным самолюбием». Апелляция к очевидностям морального сознания, используемая Хатчесоном, в этом случае не может превратиться в решающий довод. Даже «естественность» чести и стыда, которую подчеркивает Хатчесон, не разрушает общей схемы Мандевиля. Последний тоже исходит из их естественности, но лишь в смысле природной зависимости любого человеческого существа от мнения окружающих. Такая зависимость является частью социабельности человека и важным обстоятельством, используемым основателями общества при формировании того антропологического типа, который годится для существования в большом организованном коллективе.

<sup>7</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей. С. 205.

### Дополнительные мотивы добродетели

Позиция Хатчесона в полемике с МанDEVИЛЕМ существенно усиливается, если существуют доказательства того, что честь и стыд не только являются непосредственным благом и непосредственным злом, но и сущностно, а в генеалогическом отношении – изначально, соединены с теми требованиями и обязанностями, которые выражают природную благожелательность человека. Идя по этому пути, Хатчесон утверждает, что не сама по себе известность среди других людей влечет за собой «восторг» чести, а лишь известность, связанная с «морально добрыми действиями» или со способностями, которые облегчают их совершение. И даже более того, это должна быть известность, которая касается лишь тех «морально добрых действий», которые совершены на основе соответствующих мотивов. Если единственным мотивом поведения является само по себе честолюбие, а не «любовь к другим или стремление к их счастью», то деятель не будет признан добродетельным, а значит, достойным того одобрения, которое вызывает «восторг чести». Соответственно, Хатчесон делает вывод о том, что любовь к чести является «дополнительным мотивом добродетели», таким же, как и «удовольствие, возникающее при размышлении о нашей благожелательности»<sup>8</sup>. Хотя Хатчесон полагает, что «совершенно добродетельное лицо» действует непосредственно из любви к другим, он не занимает при этом ригористичную позицию, в соответствии с которой «сознание уважения со стороны других» является излишним, сугубо внешним побудительным фактором. Оно может быть «составной частью» мотивов добродетельного поведения и работы морального деятеля над своим характером («развития всякого рода добрых наклонностей»). Стыд во всех этих отношениях симметричен чести: он

является непосредственным злом и влияет на нас таким же образом, чтобы мы воздерживались от морального зла; однако ни одно действие или бездействие не будет представляться добродетельным, если его единственным мотивом являлся страх перед стыдом<sup>9</sup>.

На определенных условиях и с некоторыми ограничениями и этот критический аргумент может быть интегрирован в теоретическую схему МанDEVИЛЯ. Столь тесную связь между стыдом и благожелательностью можно рассматривать как часть вполне корректного описания стыда, но это будет исключительно стыд в общественном состоянии человека. В нем единственная роль этого переживания состоит в поддержке добродетели, и поэтому в опыте стыдящегося человека стыд даже мысленно не отделим от нее. Генетически же (при формировании морального идеала и оснований его императивной силы) стыд мог быть простой зависимостью от негативного мнения других людей, лишенной моральных коннотаций. Лишь третье обстоятельство, выделенное Хатчесоном, в действительности может разрушить манDEVИЛЕвскую схему. Я имею в виду утверждение Хатчесона о том, что честь и стыд обладают существенной

<sup>8</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей. С. 206.

<sup>9</sup> Там же.

независимостью от мнений, преобладающих в том или ином обществе. Тогда успешная деятельность политиков и моралистов в том виде, в котором ее описал Мандевиль, оказывается невозможной.

### Независимость от преобладающих мнений

Тезис о том, что сопряженный с благожелательностью стыд не является социально-коммуникативным конструктом и установкой, порожденной конформизмом эгоистических индивидов, Хатчесон обосновывает, анализируя пределы возможностей общественного мнения. Давление последнего, по мнению британского философа, может иметь два следствия: оно способно привести человека к вере в то, что какое-то действие выгодно или невыгодно лично ему, или в том, что оно содействует или не содействует общественному благу. В первом случае эгоистический деятель получает полноценное основание для того, чтобы совершить такое действие или воздержаться от него. Во втором случае такого основания не возникает. Вернее, всеобщее одобрение действия, направленного на общественное благо, как и всеобщее осуждение его противоположности, может заставить эгоиста совершить такое действие, но исключительно ради того, чтобы заработать одобрение окружающих. А это значит, что окружающие будут одобрять поступок нашего эгоиста лишь в том случае, если им не будет известна истинная причина его поведения (то, что оно коренится в себялюбии, а не в том, что человек «действительно любит общество или заботится о благе других в сердце своем»<sup>10</sup>).

Иными словами, мнение об общественном благе, господствующее в каком-то обществе, воздействуя на эгоистического индивида, может обеспечить лишь: а) уточнение его понимания, в чем состоит общественное благо; б) внешнюю стимуляцию любви к общественному благу, а не саму такую любовь. И невозможно представить себе то общество, в котором господствующее мнение о ценности общественного блага и поступков, которые на него направлены, складывалось бы только за счет сложения множества таких симуляций. Большинство членов подобного общества парадоксальным образом восхваляло бы общественное благо и под давлением общественного мнения совершало бы общественно полезные поступки, но никто из них не верил бы в подлинную ценность такого блага. По Хатчесону, это совершенно фантастическая ситуация. Но именно ее существование предлагает признать Мандевиль, по крайней мере, на момент перехода к общественному состоянию. Рассуждая от противного, Хатчесон делает вывод, что и те, кто стремятся к доброй славе, и те, кто ее обеспечивают своими суждениями, равно как и те, кто стыдятся, и те, кто своими суждениями обеспечивают возможность их стыда, должны обладать первичным чувством добра и зла, которое санкционирует стремление к общественному благу. Коллективные убеждения, порождающие конформистскую реакцию со стороны членов общества, способны лишь на то, чтобы

<sup>10</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей. С. 207–208.

сформировать какой-то конкретный образ блага другого человека или общественного блага, но они не могут сделать такой образ притягательным.

Итак, мандевиллевское представление о том, что первичная и вторичная роль чести и стыда, то есть их роль в генезисе морали и в функционировании готового морального сознания, радикально отличаются друг от друга, оказывается несостоятельным. Если мнение общества не может сформировать убеждение индивида в ценности блага другого человека и общественного блага, то и учредители общества не были на это способны. Политики и моралисты могли бы скорректировать критерии чести и стыда, изначально связанные с благом других и общественным благом, но не могли бы стать свободными творцами самой способности использовать эти критерии. Откликаясь на тезис Мандевиля, что «моральные добродетели суть плоды политики, которые лезть породила из гордости», Хатчесон замечает, что лезть способна лишь на то, чтобы «обратить... моральное чувство других на цели удовлетворения себялюбия лстеца», да и то при условии, что это моральное чувство искажено до степени превращения в гордость в «плохом значении этого слова»<sup>11</sup>. И если генетически честь и стыд не могли стать продуктом эгоизма, перенаправленного общественным мнением, то и соотношение между глубиной и поверхностностью морального опыта нельзя трактовать по этой модели. Нельзя считать, что моральный мотив – это замаскированный союз себялюбия и зависимости от мнения окружающих.

### Многообразие предметов чести и стыда

Решив в общих чертах задачу критики мандевилевского понимания чести и стыда, Хатчесон переходит к анализу многообразия предметов, вызывающих удовольствие чести и страдание стыда, а также к поиску причин этого многообразия. В рамках простого и прямолинейного понимания зависимости чести и стыда от морального чувства предметом стыда должны были бы быть исключительно проявления враждебного или безразличного отношения к другим людям и пренебрежения общим благом. Однако уже обсуждая предыдущую тему, тему влияния общественного мнения на одобрение и осуждение поступков и черт характера, Хатчесон показал высокую степень пластичности критериев чести и стыда. Если само по себе стремление к благу других и общественному благу является природной константой, то понимание конкретизированных целей этого стремления вариативно. Такая вариативность заставляет философа ставить вопрос о существовании ложной чести и, соответственно, ложного стыда. Он признает, что люди «часто стыдятся того, что не является порочным, и почитаются за то, что не является добродетельным»<sup>12</sup>.

Примечательно, что это относится не только к тем людям, которые не видят различий между пороком и общественным неодобрением, но и к тем, кто хорошо понимает, что такое различие есть. В тех случаях, когда деятель уверен,

<sup>11</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей. С. 209.

<sup>12</sup> Там же. С. 211.



что ведет себя добродетельно или морально безразлично, но сталкивается при этом с неодобрением, стыд связан с естественным «беспокойством» любого человека из-за того, что другие люди *считают его* «морально злым».

Если в какой-либо стране какое-либо обстоятельство считается неприличным, оскорбительным для других или безобразным, мы, из любви к доброму мнению о нас у других, будем стыдиться, если нас застанут в таких обстоятельствах, даже если мы знаем, что это неприличие или оскорбление не основывается на природе, а является только результатом обычая<sup>13</sup>.

К сожалению, Хатчесон никак не оценивает подобный стыд и не дает никаких рекомендаций, как к нему относиться тому человеку, который его переживает.

Среди факторов, расширяющих круг предметов стыда, Хатчесон упоминает перенос осуждения с недостатка добродетельной мотивации на недостаток того, что он называет «инструментами добродетели» (*engines of virtue*) – то есть тех качеств, которые могут использоваться на благо других и наличие которых позволяет благожелательности получать более эффективное воплощение. Таковы, например, богатство и власть, но также знание, проницательность, сила. Обладание ими является предметом гордости и источником чести, а неправильное их использование – постыдно и влечет желание человека скрыть тот факт, что он ими обладает. Под неправильным использованием имеется в виду не только «злонамеренное», прямо причиняющее вред, но и то, которое не ориентировано на содействие счастью других людей.

Другой подобный фактор – перенос осуждения с действительно вредного другим людям или не содействующего их счастью поведения на широкий круг гедонистических практик. «Любовь к личному удовольствию, – пишет Хатчесон, – является обычно причиной порока; а когда люди приобретают какие-либо прекрасные понятия о добродетели, они обычно начинают стыдиться всего, что выдает эгоизм, даже в тех случаях, когда он безвреден»<sup>14</sup>. Постыдно слишком много заботиться о собственном удовольствии. И особенно постыдно демонстрировать такую заботу другим людям, во всяком случае, тем, кто не разделяет с нами это удовольствие. Хатчесон приводит два таких примера. Первый – «любовные утехи между лицами, состоящими в браке» (они вызывают стыд лишь тогда, когда оказались открыты для взгляда других), второй – «употребление в одиночестве более приятных напитков и еды» (оно вызывает стыд в связи с самим фактом того, что другие знают о таком поведении)<sup>15</sup>.

Впрочем, предметом стыда по Хатчесону является не всякая озабоченность собственным удовольствием. Он предполагает, что за переживанием стыда стоит смутное представление о связи некоторых удовольствий с ущемлением интересов и потребностей другого человека. Можно сказать, что стыд вызывает сосредоточенность деятеля на тех удовольствиях, получение которых лишает другого человека возможности получать такое же удовольствие. Примером может быть удовольствие от еды. Два человека не могут получить

<sup>13</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей. С. 211.

<sup>14</sup> Там же. С. 212.

<sup>15</sup> Там же. С. 213.

приятные ощущения от одной и той же ее порции. Если она досталась одному, то другой будет голоден или удовольствуется менее вкусной пищей. Однако, кроме удовольствий, структурно схожими с удовольствием от еды, есть и другие, «они доставляют такой же восторг множеству людей, и в наслаждении ими одним человеком нет ничего такого, что исключало бы получение такого же наслаждения любым смертным»<sup>16</sup>. Таковы удовольствия от красоты и гармонии и удовольствия от познания. Произведение искусства или математическая теорема доставляют «неистощимое всеобщее удовольствие». И в силу этого, несмотря на то, что источник стремления к этим удовольствиям – себялюбие, они «не вызывают никакого стыда или смущения, будь наши наслаждения известны всему миру»<sup>17</sup>.

Описанное Хатчесоном расширение круга предметов стыда неизбежно ставит важный нормативный вопрос: какой стыд возникает на основе общераспространенного отношения к отсутствию у человека «инструментов добродетели» и к «безвредному эгоизму», подлинный или ложный? Исходя из текста «Исследования...», на него трудно получить однозначный ответ. Фрагмент, помеченный на полях формулировкой «эгоизм постыден», заканчивается довольно непрозрачной фразой: «Мы теперь стыдимся многого на основании каких-то путаных, не выраженных ясно мнений о моральном зле, хотя мы не знаем почему»<sup>18</sup>. Использование понятий «путаные» и «не выраженные ясно» могло бы указывать на то, что Хатчесон считает возможным добиться более прозрачного представления о моральном зле и вывести какие-то явления из числа постыдных, поскольку они безвредны. Однако, с другой стороны, можно предположить, что Хатчесон считал расширение пространства стыда в этом отношении благотворным, ведь стыд любых проявлений эгоизма поддерживает сосредоточенность деятеля на моральных целях.

Дальнейший текст «Исследования...», связанный с обсуждением темы богатства, также не дает однозначных ориентиров. Этот фрагмент помечен на полях формулировкой «честь и стыд часто вытекают из каких-либо ассоциаций идей». Ее можно было бы понять так, что некоторые выражения чести и стыда вытекают *всего лишь* из ассоциаций идей и поэтому не заслуживают поддержки со стороны разумного обладателя морального чувства. В каких-то случаях мысль Хатчесона движется именно в эту сторону. Он утверждает, что мы гордимся роскошным образом жизни, а не стыдимся его, поскольку с ним связана «смесь моральных идей». С роскошным образом жизни ассоциируется следующая картина: живущий в роскоши человек содержит много иждивенцев, обеспечивает многих друзей развлечениями, помощью и протекцией. Вне сочетания этих идей, замечает Хатчесон, никто не мог бы вынести тяжести богатства и не смеяться над теми, кто ее вынес<sup>19</sup>. То есть гордость, связанная с богатством, скорее всего, иллюзорна. На другой стороне эмоционального континуума Хатчесон обнаруживает «стыд, который мы переживаем из-за

<sup>16</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей. С. 214.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же. С. 213.

<sup>19</sup> Там же.

бедности платья, стола, выезда». И вновь прослеживает ассоциативный ряд: «Часто воображают, что эта бедность свидетельствует о скупости, низменности духа, отсутствии способности или умения устроить жизнь, трудолюбия или моральных способностей того или иного рода»<sup>20</sup>. Однако подобная связь присутствует лишь в воображении. И у читателя напрашивается вывод о ложности такого стыда.

Но, вопреки ожиданиям, это рассуждение заканчивается крайне двусмысленным выводом:

Эта обычная связь в нашем воображении между внешним величием, красотой в одежде, выезде, свите, знаках чести и определенными моральными способностями, превышающими средние, возможно, имеет большее значение в мире, чем полагают некоторые философы-отшельники, которые чванятся тем, что презирают эти внешние атрибуты<sup>21</sup>.

Замечание о значении этой связи в мире могло бы указывать всего лишь на то, что ложная честь и ложный стыд, подобно подлинным выражениям этих явлений, играют существенную роль в человеческих отношениях. Однако обвинение «философов-отшельников» в «чванстве» намекает на то, что у ассоциативных связей между богатством и добродетелью, бедностью и пороком имеется и какой-то моральный вес. И единственным разумным обоснованием такой весомости является то, что успешное стремление к получению такого «инструмента добродетели», как богатство, может превратить деятельность благожелательного человека в более успешную.

### **Чувство чести и стыда в «Системе моральной философии»**

В «Системе моральной философии» присутствует в целом то же понимание морали, что и в «Исследовании...». Моральное одобрение распространяется непосредственно на благожелательные переживания (установки) и косвенно – на те переживания (установки), которые естественным образом связаны с благожелательностью. Так же, как и в «Исследовании...», наряду с собственно моральным чувством Хатчесон выделяет честь и стыд (в терминологии трактата – «чувство чести и стыда»). Оно связано с одобрением и высокой оценкой или напротив осуждением и презрением со стороны других людей. В последнем случае упоминается стандартный физиологический маркер – краска стыда. Критика неадекватного понимания чести и стыда в «Системе...» во многом повторяет такую же критику из «Исследования...». Хатчесон разными путями демонстрирует их непосредственность и зависимость от морального чувства. В чем же состоит специфика?

Во-первых, Хатчесон уже не сосредоточен на генетической модели Мандевилля – конструировании морального чувства на основе чести и стыда в момент создания общества и формирования общественного человека. Его внимание полностью сконцентрировано на механизмах, которые «переплавляют» стрем-

<sup>20</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей. С. 214.

<sup>21</sup> Там же.

ление к почестям и боязнь стыда в моральные оценки на единовременном срезе – здесь и теперь. Хатчесон развернуто реконструирует позицию неназванных философов, с точки зрения которых похвала, являющаяся основой чести и кажущаяся наблюдателям незаинтересованной, возникает в результате деятельности воображения эгоистического индивида. Тот, кто хвалит поступки и качества другого человека на основе их морального совершенства, воображает возможные выгоды от того, что человек, выступающий в качестве объекта похвалы, оказался бы рядом с говорящим и действовал бы на его стороне. Желание получать похвалы, в свою очередь, связано с надеждой на то, что другие люди будут оказывать больше добрых услуг тому, кто имеет хорошую репутацию. Та же ситуация складывается в отношении порицания и связанных с порицанием плохой репутации и стыда. Именно в этом, сугубо психологическом, а не квази-историческом контексте Хатчесон обсуждает вопросы о непосредственности «чувства чести и стыда» и о его независимости (естественно, от себялюбия, а не от морального чувства). При этом характер аргументации остается тем же, что и в «Исследовании...» – указание на феноменологические различия между честью и эгоистическим удовольствием, стыдом и эгоистическим страхом или страданием<sup>22</sup>.

Во-вторых, Хатчесон вступает в короткую, но интересную полемику с Аристотелем. Он анализирует аристотелевское понимание удовольствия морального деятеля от высокого мнения о нем других людей в качестве «свидетельства» его добродетельности (речь идет о фрагменте из VIII книги «Никомаховой этики»)<sup>23</sup>. И оценивает мнение Стагирита как элегантное, но несправедливое. На фоне рассуждения Аристотеля слава притягательна лишь для тех, кто сомневается в моральном качестве своего поведения, поскольку именно она убеждает их в своей правоте. Но Хатчесон замечает, что и люди, уверенные в том, что их поведение является хорошим, также радуются похвале и эта радость отличается от «внутреннего одобрения самих себя»<sup>24</sup>. Сэмюэл Флайшейкер усматривает в этом фрагменте превращение радости от одобрения из моральной ценности самой по себе и части добродетели (позиция, унаследованная от Аристотеля Смитом), в средство самосовершенствования (позиция не только Хатчесона, но и Юма)<sup>25</sup>. Однако смысл фрагмента может быть и сугубо феноменологическим: внутреннее одобрение деятелем своего поведения не исключает и не делает избыточным удовольствие от внешнего одобрения. Для уверенного в правильности своих действий человека мнение других вполне может быть хотя и приятным, но не имеющим влияния на развитие личности обстоятельством. Впрочем, дальнейшее рассуждение Хатчесона, не имеющее прямой связи с критикой Аристотеля, действительно указывает на многообразие ролей «чувства чести и стыда» в качестве «побуждения ко всему превосходному и дружелюбному». Не все в этом списке касается развития добродетельного характера, но что-то относится именно

<sup>22</sup> См.: *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Vol. 1. Glasgow, 1755. P. 79–82.*

<sup>23</sup> *Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 231.*

<sup>24</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 26.*

<sup>25</sup> *Fleischacker S. A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith. Princeton, 1999. P. 140–141.*

к нему. Хатчесон рассуждает о чести и отсутствии стыда как о 1) награде добродетели, 2) средстве преодоления препятствий добродетели со стороны мирских интересов, 3) подстегивании людей невысокой добродетельности к совершению добрых услуг, и наконец, 4) подчинении эгоистичных людей против их склонностей общественному интересу<sup>26</sup>.

В-третьих, в «Системе...» несколько иначе представлена тема универсальности и культурной вариативности моральных феноменов. В «Исследовании...» она обсуждается в разделе, имеющем название «Все человечество согласно с этой общей основой своего одобрения моральных действий. Основания различных мнений о морали». Раздел предшествует анализу чести и стыда. В «Системе...» же «чувство чести и стыда» не просто выделяется в специфическую способность, которая примыкает к «моральной способности», но и обсуждается до постановки проблемы универсальности. Это открывает возможность для сравнительного исследования обеих способностей в перспективе этой проблемы. Вторая часть заголовка пятой главы первой книги «Системы...» выглядит следующим образом: «Универсальное влияние морального чувства и чувства чести и их единообразия»<sup>27</sup>. Исходя из того, что сказано о зависимости чести и стыда от психологических ассоциаций в более раннем трактате, в этой главе можно было бы ожидать обсуждения разной степени культурной вариативности собственно моральных критериев оценки и критериев оценки, определяющих благоприятное и неблагоприятное общественное мнение. Моральные оценки могли бы оказаться более единообразными, суждения, связанные с прославлением и пристыжением, более зависимыми от локальных обстоятельств. Однако этого нет в тексте «Системы...». Хатчесон выделяет одни и те же причины вариативности обоих явлений: 1) различные понимания счастья и средств его достижения (различные представления о воздействии поступков на общественное благо), 2) ограничение круга людей, в отношении которых следует выяснять благотворные тенденции действий, 3) различные понимания воли Бога. И даже более того, вопреки заголовку главы, при обсуждении вариативности оценок упоминается только «моральная способность» и совсем не упоминаются честь и стыд<sup>28</sup>. Это может свидетельствовать о том, что вариации «чувства чести и стыда», с точки зрения Хатчесона, строго следуют за вариациями «морального чувства» как такового.

В-четвертых, и это самое существенное отличие, в «Системе...» имеет место более сложное представление об источниках «чувства чести и стыда». Если в «Исследовании» стыд вызывали все проявления избыточного себялюбия, а также действия и ситуации, которые создают видимость избыточного себялюбия, то в «Системе...» они представляют собой лишь часть предметов стыда, хотя и центральную: «Дурные переживания гнева, злобы, зависти и даже холодную эгоистичность мы по природе своей скрываем и стыдимся их»<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 26.*

<sup>27</sup> *Ibid. P. 79.*

<sup>28</sup> *Ibid. P. 92–96.*

<sup>29</sup> *Ibid. P. 83.*

Но есть и другие предметы, они связаны с тем, что в «Системе...» Хатчесон выстраивает иерархию критериев одобрения, которую лишь венчает «моральная способность», или «моральное чувство». Предшествующие этажи этой иерархии постепенно приближаются к моральной оценке, которая основана на благожелательности. «Моральному чувству» предшествует «чувство пристойности и достоинства». Хатчесон описывает его как чувство, оценивающее большее или меньшее совершенство реализации природных способностей человека (от телесной силы до интеллектуальной мощи). При этом наименее ценными способностями являются те, которые привязаны к животной (низкой) чувственности. Если человек ограничивается ими или подчиняет им другие способности, то он теряет свое достоинство. И это вызывает стыд<sup>30</sup>. Хатчесон в этой связи ведет речь о «естественных установках и чувствах», которые «отличны от общего стыда, касающегося неумеренной эгоистичности»<sup>31</sup>. Обсуждение «чувства пристойности и достоинства» и признание стыда естественным психологическим следствием пренебрежения этим чувством свидетельствуют о частичном дрейфе Хатчесона в сторону второго из двух обсуждавшихся в начале статьи теоретических лагерей по вопросу о содержании морали.

Предметами стыда, связанного с низкой чувственностью, являются удовольствия от употребления пищи («удовольствия неба») и сексуальные удовольствия. Хатчесон предлагает мысленно устранить все «заемное очарование» «удовольствий неба», связанное с коммуникацией с другими людьми, и утверждает, что взятые сами по себе они являются «презренными и постыдными»<sup>32</sup>. Здесь не упоминается избыточная эгоистичность поведения того, кто получает такие удовольствия. Для возникновения стыда достаточно того, что эти удовольствия низкие и животные. Нет упоминаний себялюбия и в обсуждении сексуальных удовольствий. В центре внимания Хатчесона находится уже не эгоизм, возникающий вследствие поглощенности гедонистическим опытом, а низкое качество самого наслаждения, если очистить его от всего того, что приносит в общение полов моральное чувство. Низкое качество сексуальных удовольствий связано с потерей господства над собой, жестокими, бессмысленными разочарованиями, отсутствием оснований для самоуважения и т.д. и т.п.<sup>33</sup>

### Этика Хатчесона и философское исследование стыда

Как можно было бы позиционировать идеи Хатчесона в истории философского исследования стыда? К настоящему моменту сформировались три основных интерпретации данной эмоции<sup>34</sup>. В рамках первой стыд рассматри-

<sup>30</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 27–29.*

<sup>31</sup> *Ibid. P. 83.*

<sup>32</sup> *Ibid. P. 123.*

<sup>33</sup> *Ibid. P. 125.*

<sup>34</sup> Обзор интерпретаций и историю первой из них до конца XVII в. см: *Prokof'ev A.V. Under the Eye of Others (the Socialized Interpretation of Shame in the History of Ethics) // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2020. Vol. 13 (8). P. 1356–1369.*

вается в качестве эмоциональной реакции на моральное осуждение со стороны других людей или на возможность такого осуждения. Эта интерпретация доминировала в истории философии. Она присутствует у Аристотеля, Фомы Аквинского, в новоевропейских классификациях страстей. Широко распространена в современной психологии, социологии и философии. В рамках второй интерпретации стыд выступает в качестве реакции на природное несовершенство человека, выражающееся, прежде всего, в сфере телесности. Для ее сторонников стыд тесно связан с подчинением духовного телесному или индивидуально-личностного бытия – безлично-всеобщему. У истоков подхода стоял Августин. Но есть и современные, лишенные теологического контекста аналоги. Третья интерпретация отделяет стыд от внешнего осуждения поступков, мотивов и черт характера. Стыд в ее рамках возможен и вне такого осуждения, а его специфика определяется сосредоточенностью негативных переживаний на моральном качестве личности деятеля, а не на моральном качестве его поступков. В истории философии она встречается спорадически и приобретает завершенность лишь в современной психологической и философской мысли. Концепция Хатчесона относится в целом к аристотелевской линии в понимании стыда. Британский философ неразрывно увязывает стыд с «неблагоприятным мнением» других людей. Однако в «Системе...» в связи с выделением «чувства пристойности и достоинства» стыд оказывается связан не только с причинением вреда другому человеку, но и с проявлениями «низкой чувственности». В этом ощущается влияние августиновской линии.

Если соотносить концепцию Хатчесона исключительно с первой интерпретацией стыда, то можно сказать, что, полемизируя с МанDEVиллем, Хатчесон по-своему аранжирует ответы сторонников этой интерпретации на несколько ключевых вопросов, сформулированных еще в «Риторике» Аристотеля: «Что такое стыд? Что постыдно и почему? Кого люди стыдятся и почему?»<sup>35</sup> Идея непосредственности стыда коррелирует с высказанной Аристотелем мыслью, что стыд – это боязнь бесчестия, но не его последствий<sup>36</sup>. Рассуждение о связи стыда с моральным чувством, в центре которого находится благожелательное отношение к другим людям и обществу в целом, коррелирует с утверждением Аристотеля о том, что постыдны порочные поступки и отсутствие прекрасных качеств личности<sup>37</sup>. Тезис о возможности уклонения конкретных проявлений чести и стыда от вердиктов морального чувства соответствует аристотелевскому разграничению деяний, которые «воистину постыдны» и лишь «слывят таковыми»<sup>38</sup>. При этом в вопросе о том, как следует относиться к оценкам других людей, не опирающимся на объективную постыдность деяний, Хатчесон оказывается ближе к Аристотелю, чем, например, Фома Аквинский. Фома считал, что стыд здесь не уместен, поэтому стыдиться бедности или попадания в рабство недопустимо<sup>39</sup>. Аристотель же полагал, что внешняя оценка деяний,

<sup>35</sup> Аристотель. Риторика // Античные риторика. М., 1978. С. 84.

<sup>36</sup> Там же. С. 86.

<sup>37</sup> Там же. С. 85

<sup>38</sup> Аристотель. Никомахова этика. С. 143.

<sup>39</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189. К., 2014. С. 171–172.

которые лишь слывут постыдными, также должна волновать добродетельного человека. Воспроизводится у Хатчесона и характерный для аристотелевской линии подход к соотношению стыда и добродетели<sup>40</sup>. Добродетель выше и совершеннее стыда, но стыд важен в качестве вспомогательного элемента моральной практики (от наказания порока до привязывания эгоистических индивидов в общественному благу).

Если же вести речь о сугубо теоретических проблемах философии стыда, то концепция Хатчесона интересна в перспективе исследования возможностей преодолеть одно из центральных затруднений первой интерпретации этого переживания. Смысл затруднения таков: если стыд – это реакция на осуждение, презрение или насмешку со стороны других людей, то это такой механизм морального опыта, который имеет избыточный потенциал в том, что касается уклонения от ядерного содержания моральных ценностей и требований. Мнение окружающих о человеке может быть основано, словами современного этика Чешир Кэлхун, на «скрытой рационализации культурных практик», которые сомнительны в моральном отношении (например, возводят в статус моральных недостатков морально индифферентные свойства или отказывают в равном статусе представителям каких-то групп)<sup>41</sup>. Если обсуждаемый потенциал действительно избыточен, то стыд следует рассматривать как такое переживание, от которого моральный опыт должен быть очищен. Для морального деятеля этот вывод тождественен необходимости опираться исключительно на независимую (автономную) оценку ситуаций морального выбора в свете собственных убеждений. Некоторые современные этики принимают такую критику стыда. Другие, как, например, Кэлхун усматривают в стыде нечто большее, чем опосредствованное мнением других людей напоминание о моральных ценностях и требованиях. А именно – голос коммуникативного сообщества и признание моральным деятелем значимости всех его членов<sup>42</sup>.

Хатчесон определенным образом реагирует на эту проблему. Он осознает факт зависимости стыда от «путаных, не выраженных ясно мнений о моральном зле», от локальных «обычаев» и т.д. и не считает такую вариативность чем-то малозначительным («ошибки мнения» – это «очень существенные искажения любви к моральному совершенству»)<sup>43</sup>. Однако есть два обстоятельства, которые препятствуют тому, чтобы британский философ мог посчитать весомой современную критику стыда, отталкивающуюся от способности этого переживания уклоняться от моральных критериев оценки поведения. Во-первых, Хатчесон не только феноменологически фиксирует разницу между стыдом и сугубо прагматической реакцией на осуждение со стороны других людей, но и демонстрирует неразрывную связь стыда с благожелательностью, направленной на отдельного другого человека или общество в целом (в «Системе...» добавляется связь стыда с благом самого деятеля в сфере реализации высших

<sup>40</sup> Аристотель. Никомахова этика. С. 143–144.

<sup>41</sup> Calhoun C. An Apology for Moral Shame // Journal of Political Philosophy. 2004. Vol. 12. No. 2. P. 128.

<sup>42</sup> Ibid. P. 142–143.

<sup>43</sup> Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 96.



человеческих способностей). Эта связь и это единство для Хатчесона важнее любых расхождений. Во-вторых, с его точки зрения, искажения «чувства чести и стыда» не являются радикально большими, чем искажения самого по себе «морального чувства». А это снимает саму основу для критического отношения к стыду.

### Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
- Аристотель*. Риторика // *Античные риторика*. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 15–164.
- МанDEVиль Б.* Басня о пчелах. М.: Мысль, 1974. 376 с.
- Прокофьев А.В.* Полемика о содержании моральной добродетели в британской философии XVIII в. // *История философии*. 2019. Т. 24. № 1. С. 31–43.
- Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189. К.: Ника-Центр, 2014. 736 с.
- Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах // *Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А.* Эстетика. М: Искусство, 1973. С. 41–262.
- Calhoun C.* An Apology for Moral Shame // *Journal of Political Philosophy*. 2004. Vol. 12. No. 2. P. 127–146.
- Fleischacker S.* A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith. Princeton: Princeton UP, 1999. 336 p.
- Hutcheson F.* A System of Moral Philosophy in Three Books. Vol. 1. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755. 358 p.
- Hutcheson F.* An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises. Indianapolis: Liberty Fund, 2004. 259 p.
- Prokof'ev A.V.* Under the Eye of Others (the Socialized Interpretation of Shame in the History of Ethics) // *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. 2020. Vol. 13 (8). P. 1356–1369.

### Francis Hutcheson on Shame

**Andrey V. Prokofyev**

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper analyzes the conception of shame of the British sentimentalist Francis Hutcheson. It rests on the understanding of moral virtue as a representation of benevolence and the identification of shame with the misery from the unfavorable opinions of others. For Hutcheson, shame complements honour as a second part of the particular human capacity that linked to the moral sense. In ‘An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue’, Hutcheson is arguing with Bernard Mandeville about the role of shame and honour in the genesis of morality. He tries to show that the general approval of benevolence and the love of public good cannot be born out of self-love and a sensitivity to public opinion. He uses three arguments: a) shame is an immediate evil, b) shame is inseparable from the moral sense, b) their link is independent from public opinion. In addition, Hutcheson demonstrates that the sense of honour and shame can deviate from the moral sense in particular instances via some associations. Hutcheson’s attitude to these deviations is uncertain and ambivalent. In ‘A System

of Moral Philosophy', honour and shame accompany not only the moral sense but also the sense of decency and dignity. This treatise also contains a brief polemic with Aristotle on the role of emotions generated by opinions of others in the process of moral self-improvement. Hutcheson's conception of shame is a step in the development of socialized interpretation of this emotion. Theoretically, it is interesting as an attempt to analyze origins of the particular lists of subjects of shame.

**Keywords:** morality, ethics, moral emotions, shame, honour, moral sense, F. Hutcheson

## References

- Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 54–294. (In Russian)
- Aristotle. "Ritorika" [On Rhetoric], *Antichnye ritoriki* [Ancient Rhetorics]. Moscow: MSU Publ., 1978, pp. 15–164. (In Russian)
- Calhoun, C. "An Apology for Moral Shame", *Journal of Political Philosophy*, 2004, Vol. 12, No. 2, pp. 127–146.
- Fleischacker, S. *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*. Princeton: Princeton UP, 1999. 336 pp.
- Hutcheson, F. "Issledovanie o proiskhozhdenii nashih idej krasoty i dobra" ["An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue"], in: Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith. *Estetika* [Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973, pp. 41–269. (In Russian)
- Hutcheson, F. *A System of Moral Philosophy in Three Books*. Vol. 1. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755, 358 pp.
- Hutcheson F. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*. Indianapolis: Liberty Fund, 2004, 259 pp.
- Mandeville, B. *Basnya o pchelakh* [The Fable of the Bees]. M.: Mysl' Publ., 1974, 376 pp. (In Russian)
- Prokofyev, A.V. "Polemika o sodержanii moral'noi dobrodeteli v britanskoj filosofii XVIII v." [Polemics on the Content of Moral Virtue in British Philosophy of the XVIIIth Century], *Istoriya filosofii*, 2019, Vol. 24, No. 1, pp. 31–43. (In Russian)
- Prokof'ev, A.V. "Under the Eye of Others (the Socialized Interpretation of Shame in the History of Ethics)", *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2020, Vol. 13 (8), pp. 1356–1369.
- Thomas Aquinas. *Summa teologii. Ch. II-II. Voprosy 123–189* [Summa Theologica, II-II, quest. 123–189]. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2014. 736 pp. (In Russian)