

# АДАМ СМИТ ЗА РУСО, МАНДЕВИЛ И ХОБС

Превод и предговор: Огнян Касабов

**Abstract: Adam Smith on Rousseau, Mandeville, and Hobbes** (*Translation into Bulgarian and preface: Ognian Kassabov*) This first-time Bulgarian translation includes selections from Adam Smith's 1755/6 Letter to the *Edinburgh Review*, as well as selections from the final chapters of his 1759 *Theory of Moral Sentiments*. The passages give a critical reading of what Smith saw as significant contributions to moral and political philosophy by Jean-Jacques Rousseau, Bernard Mandeville, and Thomas Hobbes. Recently, researchers have been coming to terms with the influence Rousseau exerted on the formation of Smith's moral philosophy and economic thought. The selections on Mandeville and Hobbes complement the picture, as Smith saw intriguing connections between Rousseau's critique of progress and inequality and these earlier authors' controversial views on human nature and culture.

## Предговор

Представяме на читателите – за пръв път на български език – някои откъси, в които големият философ на шотландското Просвещение и основател на модерната икономика Адам Смит критически коментира трима философи на Новото време, важни за развитието на собствените му идеи.

През 1755 г. Смит пише писмо до редакцията на важното, макар и просъществувало за съвсем кратко време, просвещенско списание Единбургски преглед (*Edinburgh Review*). Текстът излиза във втория и последен брой на списанието през март 1756 г. В него Смит прави преглед на актуалната философска литература на френски език с цел да събуди у шотландските учени среди по-силен интерес към френското Просвещение. Тук той отделя особено внимание, наред с друго, на Енциклопедията и на делото на Волтер. Но специален значителен акцент на писмото е коментарът на излязлото съвсем неотдавна Разсъждение на неравенството на Жан-Жак Русо. Писмото, което реално е първата философска публикация на Смит, е същевременно и първият писмен отзив на това ключово съчинение на швейцарския философ, тогава вече спечелил си спорна слава като критик на прогреса. Съществено е също така, че Смит избира три пасажа от Разсъждението, които превежда на английски език за читателите на

Единбургския преглед. Критически отгласи от тези пасажии, макар и без изрично позоваване на Русо, можем да открием в по-нататъшните основни съчинения на шотландския философ.

В актуалните историко-философски изследвания, посветени на Русо и Смит, все повече се обръща внимание на връзката между двамата. При това не толкова заради фигурата на Дейвид Хюм – спасил Русо от преследване във Франция и впоследствие въввлечен в скандал с него, проехтял из цялата т.нар. република на писмовността – и същевременно приятел на Смит до края на живота си. Все по-голям интерес представляват общите проблеми, занимавали и Русо, и Смит – едни от първите мислители, подложили на основен анализ противоречията на формиращото се тогава „търговско общество”: анализ, определящ за начина, по който мислим Модерността и капитализма до днес. Все по-голям интерес представлява, включително, степента, в която провокациите, отправени от Русо към съвременното, реално формират важни линии в изследванията на Смит.

Другите преведени тук пасажии са взети от финалните раздели на Теория на нравствените чувства, фундаменталното изследване на човешката природа, публикувано от Смит през първата половина на 1759 г. В писмото до Единбургския преглед шотландецът е открил странно сродство между изходните допускания на Русо и тези на един от най-скандалните автори от началото на XVIII в. – нидерландско-английският памфлетист Бернард Мандевил, чиито провокативни тези ще продължават да занимават Смит и по-нататък в изследванията му: както етическите, така и икономическите.

През 1723 г. Мандевил публикува поредното разширено издание на своята Басня за пчелите, което година по-късно му спечелва съмнителна слава, след като е дадено на съд за безнравственост. Идеята на баснята е отразена в нейното подзаглавие – Частни пороци, публични ползи: докато добродетелта е мяра, порокът не знае граници, и именно егоизмът, съперничеството между индивидите и постоянното разрастване на техните потребности е онова, което води към обществен просперитет. Кошерът на Мандевил не е жилище на задружни насекоми, а общество на индивидуалисти: това е необходимата предпоставка за неговия икономически разцвет. Когато във финала на баснята завистливият Юпитер внушава сговор в пчелите, те ненадейно извършват изненадващ русоистки ход *avant la lettre*: зарязват цивилизования си кошер и влитат в дървесна хралупа в гората, назад към природата.

В установените канони и разкази за историята на модерната философия Мандевил е маргинална фигура, но това далеч не съответства на неговата значимост за XVIII и XIX в. Същевременно, той

бива припознаван от водещи по-нови икономисти като един от откривателите на идеята, че съвременният пазар създава ред от хаоса на несъгласуваната конкуренция: пчелите на Мандевил не са точно максимизатори на полезност (водещата и до ден-днешен концепция за икономическа рационалност), но това, което отсъства от процъфтяващия им кошер, е именно централното планиране и експлицитната идея за нещо като общо благо.

Тази Мандевилова концепция може да бъде четена като предвестник на прочутата идея на Адам Смит за невидимата ръка на пазара, но факт е, че самият Смит си поставя за задача да подложи на критика цялостната етика и социална философия на Мандевил. Това той прави с помощта на своята вдъхновена от приятеля му Хюм теория на чувствата, движещи човека, основни сред които според него са съпричастността и достойнството.

Като философски предтеча на Мандевил Смит посочва основния мисловен провокатор на предходния XVII в. – Томас Хобс. Останалите приведени тук пасажии от Теория на нравствените чувства представляват анализ на Хобсовата антропология, както и критическа история за това как рационалистките възражения срещу нея, отправени от кеймбриджкия неоплатонист Ралф Къдърт, водят до концепцията, развита от шотландския философ Франсис Хътчесън, че не разумът, а чувствата стоят в основата на нравствеността – концепция, която Хюм и Смит ще наследят и доразвият.

Настоящият предговор подсказва за по-широкия залог на предложения фрагментарен превод: да изяви как философските теории се зараждат в сблъсък със заобикалящата ги реалност и същевременно – в продуктивен спор една с друга. По-тесният залог е, разбира се, да бъде направен макар и скромнен принос към представянето на български език на автор, ключов не само за Просвещението, но и за мисловната ни ориентация и до ден-днешен. Разполагаме с епохалното Изследване на природата и произхода на богатството на народите в превод от Георги Георгиев (София: Партиздат, 1983 и Рата, 2006). Откъси от Теория на нравствените чувства в превод от Грета Цекова са публикувани в антологията Идеи за гражданско общество (съст. Х. Паницидис, О. Касабов и Б. Попиванов, София: Издателство на СУ, 2016).

Преводите тук са направени по изданията: Smith, A. – *Essays on Philosophical Subjects*, Indianapolis: Liberty Fund, 1982, pp. 249-254 и *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Fund, 1984, pp. 308-321.

Интересът ми към разглежданите в текстовете проблеми даде като свой резултат спецкурса „Противоречията на Просвещението:

Адам Смит и Жан-Жак Русо”, който имах възможността да водя през зимния семестър на академична година 2019-2020 в специалност Философия на Софийския университет. Изказвам искрени благодарности на взелите участие в него студенти, както и на гост-лекторите Христо Стоев и Борис Попиванов.

*Огнян Касабов*

## Из писмо до Единбургски преглед (1756)

Адам Смит

[...] Оригиналният и изобретателен дух на англичаните се разкри не само в естествената философия, но и в моралната, а също така в метафизиката и отчасти в абстрактните науки. Всички опити, предприемани в модерни времена за подобряването на тази оспорвана и непроцъфтяваща философия отвъд онова, което древните ни завещаха, бяха направени в Англия. Като изключим Размишленията на Декарт, не познавам друго съчинение на френски език, стремящо се да бъде оригинално по тези теми; защото философията на г-н Режи и тази на преподобния Малбранш представляват просто допълнителни развития на Декартовите Размишления. Но г-н Хобс, г-н Лок и д-р Мандевил, лорд Шафтсбъри, д-р Бътлър, д-р Кларк и г-н Хътчесън се опитаха – всеки от тях съгласно своята различна и несъвместима с другите система – поне в някаква степен да бъдат оригинални и да добавят по нещо към капитала от наблюдения, с който светът разполагаше преди тях. Този клон от английската философия, сега сякаш изцяло занемарен от самите англичани, напоследък беше пренесен във Франция. Забелязвам следи от него не само в Енциклопедията, но също така в Теорията на приятните чувства от г-н дьо Пуи, труд в много отношения оригинален, а най-вече – в скорошното Разсъждение за произхода и основанието на неравенството между хората на г-н Русо от Женева.

Който прочете това съчинение внимателно, ще забележи, че вторият том на Баснята за пчелите е провокирал системата на г-н Русо, при когото обаче принципите на английския автор биват смекчени, подобрени и разкрасени, а и освободени от цялата тенденция към поквара и слободия [*corruption and licentiousness*], която така ги загрозяваше при него. Г-н Мандевил представя първобитното състояние на човечеството като най-злочестото и най-окаяното, което можем да си въобразим: г-н Русо, напротив, го рисува като най-щастливото и най-съответстващото на човешката природа. И двамата оба-

че предполагат, че у човека отсъства силен инстинкт, който с необходимост го тласка да изгради общество заради самото него: според първия нищетата на първоначалното състояние е принудила човека да прибегне до това иначе неприятно средство; според втория същият резултат е бил постигнат след като някои нещастни случайности са породили неестествената страст на амбицията и суетното желание за превъзходство, преди това чужди на човека. И двамата предполагат един и същ бавен напредък и постепенно развитие на всички таланти, навици и изкуности, пригаждащи хората да живеят заедно в обществото – и двамата описват този напредък в общи линии по един и същи начин. Според двамата законите на справедливостта, поддържащи настоящото неравенство между хората, са били първоначално замислени от лукавите и силните, за да могат да запазят или да придобият неестествено и несправедливо превъзходство над останалите си събратя. Г-н Русо обаче критикува д-р Мандевил: той отбелязва, че жалостта, единственият добронамерен принцип, който английският автор допуска като естествен за човека, е способна да породи всички онези добродетели, чиято реалност д-р Мандевил отрича.<sup>1</sup> В същото време г-н Русо изглежда смята, че сам по себе си този принцип не е добродетел, а го притежават дори диваците и най-разпуснатите членове на простолудието, при това в по-голяма степен на свършенство, отколкото хората с най-цивилизовани и културни маниери – в което той е в свършено съгласие с английския автор.

Погледнат отдалеч, животът на дивака изглежда или дълбоко безгрижен, или удивително приключенски: и двете качества правят неговото описание приятно за въображението. Страстта на всички младежи към пасторалната поезия, описваща насладите на безгрижния пастирски живот, както и към романсите и рицарските книги, описващи най-опасните и екстравагантни приключения, е резултат от естествения вкус за тези привидно несъвместими неща. В описанията на нравите на диваците очакваме да срещнем и двете и никой автор не е писал за тях без да събуди любопитството на публиката. С намерение да опише живота на дивака като най-щастливия възможен, г-н Русо представя само неговата безгрижна страна, и то наистина в най-красиви и приятни цветове, със стил, който при все че е учен и

1 Вж. Русо, Ж.Ж. – Разсъждение за произхода на неравенството (превод: Донка Меламед) в Избрани съчинения, т. I, София: Наука и изкуство, 1988, стр. 609-612, където Русо коментира Хобс и Мандевил. Страниците на приведените от Смит цитати по-долу са по същото издание. Английският превод на Смит е точен и затова привеждам утвърдения български превод от френския на Русо. На места в квадратни скоби съм посочил някои специфични решения на Смит.

майсторски елегантен, също така е навсякъде достатъчно темпераментен, а понякога – дори възвишен и патетичен. С помощта на този стил, както и на малко философска химия, принципите и идеите на разпътния Мандевил получават у него цялата чистота и възвишеност на Платоновата етика и изглеждат просто като духа на истинския републиканец, леко доведен до крайност. Разсъждението се дели на две части: в първата той описва самотното състояние на човека, а във втората – първите начала и постепенния напредък на обществото. Не би имало смисъл да анализирам която и да е от тях: никой не би могъл да представи правдиво едно съчинение, състоящо се почти изцяло от реторика и описания. Затова ще се опитам да представя на Вашите читатели примери за неговото красноречие, превеждайки един-два кратки пасажа.

Дотогава, докато хората са се задоволявали с простите си хижи, докато се ограничавали да шият с тръни или рибни кости дрехи от кожи, да се украсяват с пера и черупки, да рисуват телата си с различни бои, да усъвършенстват или украсяват своите лъкове и стрели, да дълбаят с остри камъни рибарски лодки и груби музикални инструменти; с една дума, дотогава, докато хората се занимавали само с неща, които може да направи един човек, и със занаяти, при които не е била необходима помощта на повече ръце, те живели свободни, здрави, добри [*humane*] и щастливи толкова, колкото са могли да бъдат по природа, и продължили да вкусват сладостите на независимото общуване помежду си [*independent society*; Русо: *commerce indépendant*]. Но от момента, в който един човек почувствувал нужда от помощта на друг човек, от момента, в който хората си дали сметка, че е изгодно за един да има храни [*provisions*] за двама, равенството изчезнало, въведена била собствеността, трудът станал необходимост и просторните гори се превърнали в китни поля, които трябвало да бъдат напоявани с човешка пот и в които заедно със зърното много скоро поклънали и изкласили робството и мизерията.<sup>2</sup>

И така всичките ни способности са развити, паметта и въображението вече действат, самолюбието [*self-love*] е възбудено, разумът е станал активен и умът почти е стигнал до оня предел на съвършенство, на което е способен. Всички природни качества вече са влезли в действие, общественото положение и съдбата на всеки човек са установени не

2 Русо – Избрани съчинения, т. I, стр. 628-629. Срв. Смит, който на моменти перифразира Русо, но с аргументация в различна от него посока, в Теория на нравствените чувства, IV.1, в Идеи за гражданско общество, стр. 293-295.

само въз основа на количеството притежавани блага и на способността му да служи или да вреди, но и въз основа на ума, красотата, силата или ловкостта, заслугата или дарбите; и тъй като това са били единствените качества, способни да привлекат уважението на другите, скоро се наложило човек да ги притежава или да си дава вид, че ги притежава; наложило се заради своята изгода човек да се показва различен от това, което е в действителност. Да си и да изглеждаш стават две съвършено различни неща и от това разграничение се раждат внушителният разкош [*ostentation*], измамната хитрост и всички пороци, образуващи тяхната свита. От друга страна [*thus*], човекът, в началото свободен и независим, поради големия брой нови потребности се оказва, така да се каже, подчинен на цялата природа и най-вече на себеподобните си, на които в известен смисъл става роб дори когато е техен господар: ако е богат, той има нужда от техните услуги; ако е беден – той има нужда от тяхната помощ; и дори когато се намира по средата, пак не може да мине без тях. Той е принуден следователно да се стреми непрекъснато да привлича вниманието им върху своята съдба [*situation*] и да им внушава, че имат действително или привидно интерес да работят в негова полза: а това го прави лукав и лицемерен спрямо едни, суров и властен спрямо други, принуждава го да злоупотребява с доверието на онези, от които има нужда, когато не успява да ги спласи и не му е изгодно да им бъде полезен. Най-после ненаситното честолюбие, страстното желание да увеличат своето относително богатство не толкова поради действителна нужда, колкото за да се поставят над другите, внушават на всички хора зловеща наклонност да си вредят един на друг, тайна завист, която е толкова по-опасна, като се има предвид, че за да нанесе по-сигурно своя удар, тя често се прикрива зад маската на доброжелателството: с една дума, от една страна – конкуренция и съперничество, от друга – противоположни интереси и винаги тайното желание да спечелиш за сметка на другия. Всички тези бедствия са първата последица от собствеността и неразлична свита на зараждащото се неравенство.<sup>3</sup>

Дивият човек и цивилизованият човек са толкова различни по сърдечна същност и по наклонности, че онова, което е върховно щастие за единия, би довело другия до отчаяние. Първият жадува само за спокойствие и свобода; той иска само да живее и да си остане безделен и дори атаракси-

3 Русо – Избрани съчинения, т. I, стр. 632-633. Срв. в контраст прочутия пасаж на Смит в Богатството на народите, I.2, стр. 20-21 (София: Рата, 2006).

сът на стоика е далеч от неговото дълбоко безразличие към всеки друг обект. Напротив, вечно дейният човек от съвременното гражданско общество [*the citizen*] се поти, вълнува се, тормози се непрекъснато, за да си намери още по-трудоемки занятия; той работи до смъртта, даже тича към нея, за да си осигури по-добри условия на живот, или се отказва от живота, за да постигне безсмъртие. Той ухажва големците, които мрази, богатите, които презира; той не спира пред нищо, за да получи честта да им служи, надува се и се хвали със своята низост и с тяхното покровителство; и горд с робството си, говори с пренебрежение за ония, които нямат честта да го споделят. Каква гледка биха представлявали за един караибец тежките занятия на един европейски министър, комуто другите европейци завидват! Този безгрижен дивак би предпочел да умре многократно от най-жестока смърт пред ужаса на подобен живот, който много често не се подслажда даже от удоволствието, че постъпката си е добра! Но за да вижда целта на толкова усилия, думите могъщество и известност би трябвало да имат някакъв смисъл в неговото съзнание; той би трябвало да знае, че съществуват един вид хора, за които погледите на останалата част от света имат значение, които умеят да бъдат щастливи и доволни от себе си, вярвайки по-скоро на чуждото свидетелство, отколкото на своето. Такава е всъщност истинската причина за всички тези разлики: дивакът живее в себе си; човекът в обществото – винаги извън себе си, поради което знае да живее само в мнението на другите; той извлича, така да се каже, единствено от тяхната оценка усещането за своето собствено съществуване. Не влиза в моята тема да обяснявам как подобно състояние ражда толкова безразличие към доброто и към злото редом с толкова красиви речи за морала; как, сведено до външните си белези, всичко става изкуствено и преиграно: и чест, и приятелство, и добродетел, често и самите пороци, с които намираме начин да се хвалим; как, с една дума, питайки непрекъснато другите да ни кажат какво сме, без никога да се осмелим да зададем този въпрос на себе си, сред толкова философия, хуманизъм, вежливост и възвишени максими ние си оставаме само с една лъжлива и лекомислена привидност: ние имаме чест без добродетел, разум без мъдрост и удоволствие без щастие.<sup>4</sup>

Само ще добавя, че посвещението на Женевската република, на която г-н Русо има честта да бъде гражданин, е приятна, оживена и, също така смятам, справедлива възхвала, изразяваща онова пла-

---

4 Русо – Избрани съчинения, т. I, стр. 653-654.

менно и страстно почитание, което подобава на добрия гражданин да питае към управлението на своята страна и към характера на своите сънародници.<sup>5</sup> [...]

\*\*\*

## Из Теория на нравствените чувства (1759)

Адам Смит

### Част VII: За системите на моралната философия

#### Раздел 2: За различните обяснения, давани за природата на добродетелта

#### Глава 4: За системите, основани на произвола [*license*]

[...] Съществува една система, която изглежда изобщо премахва разграничението между порок и добродетел и която затова има изцяло пагубна насока: имам предвид системата на д-р Мандевил.<sup>6</sup> Макар че схващанията на този автор са почти във всяко отношение погрешни, все пак в човешката природа са налице някои явления, които първоначално изглежда, че го оправдават, ако бъдат видени в известна светлина. Тези явления, описани и преувеличени от живото и изпълнено с хумор, но все пак грубовато и селско красноречие на д-р Мандевил, хвърлиха върху неговите доктрини привидност за истина и правдоподобност, която е в състояние силно да впечатли неопитните.

Д-р Мандевил разглежда всичко, което се прави от чувство за подобаващото [*propriety*], от уважение към похвалното и достойното, като всъщност извършвано от любов към похвалата или, както казва той, от суета. Той отбелязва, че човек по природата си е много по-заинтересован от собственото си щастие, отколкото от това на другите, и значи е невъзможно в сърцето си действително да предпочете тяхното добруване пред своето. Винаги, когато изглежда, че това е така, можем да сме сигурни, че ни мами и действа поради същите себични мотиви, поради които действа и във всички други случаи. Сред себичните му страсти суетата е една от най-силните и той винаги лесно се ласкае и много се радва от аплодисментите на околните. Когато изглежда, че жертва интереса си в името на този на своите другари, той знае, че това поведение ще бъде във висша степен приятно за

5 Вж. Русо – Избрани съчинения, т. I, стр. 567-578.

6 В първите издания на Теория на нравствените чувства Смит причислява към този род теории и възгледите на Ларошфуко.

тяхното самолюбие и че няма да пропуснат да изразят задоволството си, отдавайки му най-разточителни похвали. По негова оценка насладата, която той очаква от това, натежава над интереса, който той е оставил, за да си я набави. Следователно в този случай неговото поведение е всъщност също толкова себично и възниква благодарение на също толкова низък мотив, колкото и всяко друго. При все това, околните го ласкаят – а и той ласкае себе си – вярвайки, че действието му е изцяло незаинтересовано, защото в противен случай не би изглеждало, че то заслужава някаква похвала в неговите или техните очи. Следователно според Мандевил всяка проява на обществен дух, всяко предпочитане на обществения пред частния интерес е просто хитруване и измама спрямо останалите – а тази добродетел, с която така се хвалят и която е обект на такъв ревностен стремеж сред хората, е просто отроче на съюза между ласкателството и гордостта.

Дали най-щедрите и изпълнени с обществен дух действия не могат да бъдат разбирани като в някакъв смисъл произхождащи от самолюбие, [*self-love*] няма да разглеждам понастоящем. Доколкото виждам, разрешаването на този въпрос не е от никакво значение за да установим дали добродетелта е реална, тъй като самолюбието често може да бъде добродетелен мотив за действие. Ще се опитам само да покажа, че желанието да направим онова, което е честно и благородно, и да станем същински обект на одобрение и почит, изобщо не може по подобаващ начин да бъде наречено „суета”. Това име не заслужава дори стремежът към основателна слава и репутация, желанието да придобием хорската почит, правейки онова, което действително е достойно за почит. Първото е любовта към добродетелта – най-благородната и най-добра страст на човешката природа. Второто е любовта към истинската слава – страст, несъмнено по-нисша от предходната, но изглежда веднага следваща я по достойнство. Суетен е желаещият похвала за нещо, което наистина я заслужава, като знае съвършено добре, че то не е негово достижение. В тази страст подобава да бъдат укорени празният надувко, придаващ си важност, на която няма право, глупавият лъжец, присвояващ си заслугите на приключения, които изобщо не са се случвали, тъпият плагиат, твърдящ, че е автор на нещо, за което няма заслуги. Казва се, че е суетен и онзи, който не се задоволява с тихите чувства на одобрение и почит, който изглежда повече се радва на шумните изрази и възхвали, отколкото на самите чувства, който никога не е доволен, освен когато хвалбите за него звънтят в ушите му и който изисква с най-трескава настойчивост всички външни белези на респекта; който обича звания и комплименти, обича да бъде посещаван, да му се оказва внимание, да го забелязват на публични места и да му отдават уважение

и почит. Тази празна страст е изцяло различна от първите две и е сред най-ниските и дребни страсти на човечеството така, както те са най-благородните и велики.

Но при все че тези три страсти – желанието да станем същински обект на одобрение и почит, т.е. да станем достойни за тях; желанието да придобием одобрение и почит като реално ги заслужим; и празното желание да получим похвала на всяка цена – са твърде различни една от друга, при все че първите две винаги биват одобрявани, докато третата е във всички случаи презирана, все пак между тях има известен далечен афинитет, който, преувеличен от хумористичното и забавно красноречие на нашия весел автор, му позволи да заблуди своите читатели. Има прилика между суетата и стремежа към истинска слава, тъй като и двете страсти целят придобиването на одобрение и почит. Но те се отличават по това, че първата е правилна, разумна и справедлива страст, докато втората е несправедлива, абсурдна и смешна. Човек, който желае почит за нещо, което действително я заслужава, не желае нищо освен това, на което действително има право и което не може да му бъде отказано, без това да представлява някакъв вид неправомерна вреда. Напротив, онзи, който желае почит поради каквато и да била друга причина, изисква нещо, за което няма основание да претендира. Първият е лесно да бъде удовлетворен, не е склонен да ревнува и да подозира, че не го уважаваме достатъчно, и рядко настоява да получи множество външни знаци за нашето почитание. Другият, напротив, никога не може да бъде удовлетворен, изпълнен е с ревност и подозрение, че не го уважаваме колкото желае, тъй като тайно в себе си съзнава, че желае повече, отколкото заслужава. Той смята за смъртна обида и най-малкото нарушаване на церемониалността и тогава добива изражение на най-решително презрение. Нетърпелив е и не може да си намери място, непрестанно се страхува, че сме загубили всякакво уважение към него и заради това трескаво следи да получава нови изрази на почитание; само постоянното внимание и хвалби могат да му дадат някакво спокойствие. [...]

Д-р Мандевил не се задоволява с това да представи празния мотив на суетата като източник на всички действия, които обичайно се считат за добродетелни. Той се старее да посочи несъвършенството на човешката добродетел в много други отношения. Във всеки един случай, твърди той, добродетелта не отговаря на пълното самоотрицание, за което претендира, и вместо да овладява страстите, тя обикновено тайно им се отдава. Винаги, когато нашата съдържаност що се отнася до удоволствието не отговаря на най-аскетичното въздържание, той го третира като непристоен лукс и чувственост. Според него разкош е всичко, което надминава абсолютно необходимото за

поддържане на човешкото съществуване, и затова има порочност дори в употребата на чиста риза или удобно жилище. Да се отдадем на желанието за секс в рамките на един най-законен съюз той счита за също такава чувственост, каквато е и най-вредоносното удовлетворяване на тази страст, и се подиграва на умереността и целомъдрието, които могат да бъдат практикувани на толкова ниска цена. Тук, както и при много други случаи, хитроумната софистика на неговото разсъждение се скрива зад двусмислието на езика. Сред страстите ни има и такива, които нямат други имена, освен обозначаващите ги в неприятната им и противна степен. Зрителят е най-склонен да ги забелязва именно в нея. Когато те смутят чувствата му, когато му причинят някаква антипатия и неудобство, той е принуден да им обърне внимание и оттук естествено им дава някакво име. Когато съвпадат с естественото състояние на неговия ум, той е твърде склонен изобщо да не ги забележи, и или изобщо не им дава име, или ако им даде, то е такова, че да изразява по-скоро подчиняването или ограничаването на страстта, отколкото степента, в която все пак ѝ се позволява да продължава да действа след като вече е била подчинена и ограничена. Така например обичайните наименования на желанието за удобства и на желанието за секс (съотв. лукс и похот) обозначават някаква порочна или дори противна степен на тези страсти. Напротив, думите умереност и целомъдрие сякаш обозначават по-скоро ограничението и подчинението, в което биват държани тези страсти, отколкото степента, в която им е позволено да действат. Когато може да покаже, че страстите все пак в някаква степен действат, Мандевил си представя, че е изцяло унищожил реалността на добродетелите умереност и целомъдрие и че е показал, че те са просто хитрувания за сметка на хорското невнимание и простота. Но при все това, съответните добродетели не изискват пълна нечувствителност към обектите на страстите, които трябва да направляват. Те целят само да усмирят силата на тези страсти, така че те да не навредят на индивида и да не смутят или накърнят обществото.

Големият софизъм на книгата на д-р Мандевил е, че представя всяка страст като изцяло порочна, в каквато и степен и в каквото и посока да действа тя. По този начин той третира като суета всичко, имащо някакво отношение към чувствата на другите или към това, което те би трябвало да бъдат, и с тези несъстоятелни разсъждения стига до любимото си заключение: частните пороци са обществени ползи. Ако на стремежа към великолепие и вкуса за изящните изкуства и подобренията на човешкия живот: вкуса за всичко, което е приятно в облеклото, обзавеждането и екипажите, както и за архитектурата, скулптурата, живописата и музиката – ако на всичко това

трябва да се гледа като на лукс, чувственост и разкош, дори при онези, чието положение позволява без каквато и да било неуместност да се отдадат на тези страсти, то е сигурно, че луксът, чувствеността и разкошът са обществени ползи – тъй като без качествата, на които Мандевил намира за уместно да даде такива позорни наименования, изтънчените културни способности [*arts of refinement*] никога не биха срещнали поощрение, а биха увехнали без да се развият.<sup>7</sup> Някои популярни аскетични учения в обращение преди неговото време, които привиждат добродетелта в цялостното изкореняване и унищожение на всички наши страсти, са истинската основа на тази система на произвола. Лесно беше за д-р Мандевил да докаже, първо, че това цялостно овладяване [на страстите] никога не е постигало успех сред хората и, второ, че ако би успяло навсякъде, то би било пагубно за обществото, тъй като би сложило край на всяко трудолюбие [*industry*] и търговия, и в известен смисъл на цялата човешка практика [*business*]. С първото от тези твърдения той привидно доказа, че не съществува истинска добродетел и че онова, което претендира за това название, е просто заблуда и измама; с второто – че пороците на частните лица са обществено благо, тъй като без тях никое общество не би могло да просперира и процъфтява.

Такава е системата на д-р Мандевил, която някога вдигна толкова шум в обществото и която макар че навярно не причини повече пороци, отколкото щяха да бъдат налице и без нея, все пак научи пороците, възникващи поради други причини, да се проявяват по-безочливо и да заявяват покварата на своите мотиви с дотогава нечувано разпуснатата дързост. [...]

### **Раздел 3: За различните системи, съставяни относно принципа на одобрението**

#### **Глава 1: За системите, извеждащи принципа на одобрението от себелюбието**

Не всички, които обясняват принципа на одобрението посред-

7 Срв. тезата на Хюм в „За усъвършенстването в изкуствата [*Of Refinement in the Arts*]” (превод: Милка Хаджикотева), в За нормата, шестото чувство и „незнайно-какво”, (съст. Л. Денкова), София: Издателство на НБУ, 2017, стр. 77-92. Есето е публикувано за пръв път през 1752 г. под заглавието „За разкоша”; в него ще намерим едно от местата, в които Хюм експлицитно коментира Мандевил (стр. 91-92). Русо е разгърнал тези теми в своето прословуто антипрогресистко първо Разсъждение – това за възраждането на науките и изкуствата от 1750 г.; на български език разполагаме и с последвалите го и издадени посмъртно Фрагменти за разкоша (в Събрани съчинения, т. I, съответно стр. 219-247 и стр. 416-425).

ством себелюбието, правят това по един и същ начин, и в техните твърде различаващи се системи има доста бъркотия и неточности. Според г-н Хобс и много от неговите последователи (напр. Пуфендорф и Мандевил), човекът бива принуден да потърси закрилата на обществото не от някаква естествена любов, която питае към себеподобните си, а понеже без помощта на другите, съществуването му не би било изпълнено нито с удобства, нито със сигурност. Съгласно това обяснение обществото се превръща в необходимост за човека; Хобс разглежда всичко, което го подкрепя и способства за добруването му, като в някаква степен свързано с неговите интереси, а, напротив, всичко, което има вероятност да смути или разруши живота му – като вредно или пагубно. Добродетелта е големият крепител, а порокут – големият смутител на човешкото общество. Следователно добродетелта се нрави, а порокут възмушава всекиго, тъй като в нея той вижда благоденствието, а в него – подронването и унищожението на необходимото за удобството и сигурността на неговото съществуване.

Че когато ги разгледаме спокойно и философски, тенденцията на добродетелта да способства, а на порока да смущава реда в обществото, придава на нея голяма красота, а на него голяма грозота, не може да бъде поставяно под въпрос, както отбелязах по-горе.<sup>8</sup> Когато го съзерцаваме в определена абстрактна философска светлина, човешкото общество изглежда като голяма, дори огромна машина, чиито регулярни и хармонични движения произвеждат хиляди приятни ефекти. Както и при всяка друга красива и благородна машина, създадена от човешката изкуственост, всичко, което прави нейните движения гладки и леки, с това свое действие би произвеждало хубост, и напротив, всичко, което им пречи, би произвеждало неудоволствие, така и добродетелта – така да се каже, фината смазка на обществените колела – по необходимост се харесва, докато порокут – подобно на неприятна ръжда, караща ги да стържат едно в друго и да заяждат – по необходимост предизвиква неприязън. С други думи, това обяснение на произхода на одобрението и неодобрението, доколкото ги извежда от интереса към порядъка в обществото, се превръща в принципа, който придава красота на полезността и който обясних на същото място по-горе; оттук тази система извлича цялата привидност за правдоподобност, която притежава. Когато тези автори описват безбройните преимущества на култивирания и обществен живот над дивия и самотен такъв, когато разсъждават за необходимостта от добродетел и добър ред за поддържане на първия и показват как

8 Вж. Теория на нравствените чувства IV.1-2, в Идеи за гражданско общество, стр. 293-296.

неизбежно победата на порока и неподчинението на законите връщат отново другия, читателят бива очарован от новостта и величието на изгледите, които му се откриват: той ясно вижда една нова красота, носена от добродетелта и нова грозота в порока, които дотогава не е забелязвал и обикновено е толкова зарадван от това откритие, че рядко отделя време да размисли, че тъй като никога досега в неговия живот не му е хрумвал, този политически възглед няма как да е основанието за одобрението и неодобрението, с които винаги е бил склонен да вижда тези противоположни качества.

[...] На съчувствието [*sympathy*] никога не може да се гледа като на себичен принцип. Когато съчувствам на вашата мъка или възмущение, може наистина да се твърди, че чувството ми се основава на себелюбието, тъй като възниква от това, че свеждам вашия случай до себе си, или се поставям във вашето положение, и с това си представям как бих се чувствал в подобни обстоятелства. Но при все че е коректно да се каже, че тази съпричастност възниква от въображаема смяна на ситуацията с онзи, който е основно засегнат, все пак се предполага, че тази въображаема смяна се случва не с моята собствена личност, характер и тяло, а с тези на човека, на когото съчувствам. Когато ви изказвам съболезнования за загубата на вашия единствен син, за да стана съпричастен с вашата скръб не си мисля какво аз – човек с такъв и такъв характер и професия – бих изстрадал, ако имах син и този син беше загинал в нещастен случай; вместо това си мисля какво бих изстрадал, ако наистина бях вас и при това сменям с вас не само обстоятелствата, но също така личността и характера. Значи скръбта ми е изцяло за вас, а ни най-малко – за мен. И следователно не е ни най-малко себична. Как може да се счита за себична една страст, не произлизаща дори от въображаемата представа за нещо, което ми се е случило или което има отношение към мен, в моята собствена личност и характер, а изцяло обзета от нещо, отнасящо се до вас? Един мъж може да съчувства на раждаща жена, макар да е невъзможно да си представи, че той страда от нейните мъки в своята собствена личност и тяло. Но цялото това обяснение на човешката природа, извело всички чувства и афекти от себелюбието, което вдигна толкова шум по света, без, доколкото знам, някога да е било обяснено цялостно и отчетливо, ми изглежда, че възникна от някакво объркано неразбиране на системата на съпричастността.

## Глава 2: За системите, превръщащи разума в принцип на одобрението

Добре се знае, че учението на г-н Хобс твърдеше, че естественото състояние е състояние на война, както и че преди установяването на гражданско управление, сред хората не би могло да съществува безопасно и мирно общество. Следователно да опазваме обществото за него означава да подкрепяме държавата, а да я разрушим би означавало да прекратим съществуването на обществото. Но съществуването на подобно управление зависи от подчинението, което отдаваме на върховния властник [*supreme magistrate*]. В момента, в който той загуби своя властови авторитет, неговото управление приключва. Тъй като значи самосъхранението учи хората да приветстват всичко, което способства за добруването на обществото, и да корят всичко, което е вероятно да го накърни, то, ако мислят и говорят последователно, същият принцип би следвало да ги кара във всички случаи да приветстват подчинението на властите и да корят всяко неподчинение и бунт. Самите идеи за похвално и укоримо би трябвало да са едни и същи с идеите за подчинение и неподчинение. На законите на гражданския управник следователно трябва да се гледа като на единствени и последни стандарти за справедливост и несправедливост, за правда и неправда.<sup>9</sup>

Изричното намерение на г-н Хобс в разпространяването на тези схващания беше да подчини съвестта на хората непосредствено на гражданските, а не на църковните власти, тъй като примерът на собственото му време го беше научил да гледа на техните раздори и амбиции като на основен източник на сътресения за обществото. Заради това неговото учение стана твърде омразно за теолозите, които съответно не пропуснаха да излеят негодуванието си срещу него особено сурово и ожесточено. Но то също така събуди недоволството на всички истински моралисти, тъй като предполагаше, че не съществува естествено разграничение между правилно и неправилно, че те са променливи и зависят от произволната воля на държавната власт. И така това обяснение беше нападнато от всички страни и с всевъзможни оръжия – с трезв разум, но и с разбеснели се декламации.

За да бъде оборена една така омразна доктрина, беше потребно

---

9 Във важната глава II.2.3 от Теория на нравствените чувства, Смит противопоставя средния модел на обществото от търговци, основаващо се на полезността, от една страна на един модел на обществото, подобен на Хобсовия (доколкото се основава на само изкуствена, институционализирана справедливост), а от друга – на диаметрално противоположния нему модел на солидарното общество; вж. Идеи за гражданско общество, стр. 283-284.

да се докаже, че преди всеки закон или позитивна институция умът е естествено надарен със способност да различава в определени действия и афекти качествата на правдата, похвалността и добродетелта, а в други – на неправдата, укоримостта и порочността.

Както д-р Къдуърт с право отбелязва, правото не би могло да бъде първоначалният източник на въпросните разграничения, тъй като ако предположим подобен закон, трябва или да бъде правилно да му се подчиним и неправилно да го нарушим, или пък безразлично дали го спазваме или не. Очевидно, че вторият закон не би могъл да бъде източник на тези разграничения; но и първият не би могъл, тъй като дори той предполага предходни понятия за правилно и неправилно, както и че да му се подчиним би се съгласувало с понятието за правилно, а да не му се – с понятието за неправилно.

Тъй като умът значи притежава понятие за тези разграничения преди всеки закон, изглеждаше необходимо да заключим, че той извежда това понятие от разума, който посочва разликата между правилно и неправилно по същия начин, по който посочва тази между истинно и неистинно: и това заключение, което макар че е вярно в някои отношения, е доста прибързано в други, беше по-лесно прието в онова време, в което абстрактната наука за човешката природа беше още едва в своето детство и когато различните предназначения и действия [*offices and powers*] на отделните способности на човешкия ум още не бяха внимателно изследвани и разграничени едно от друго. Когато спорът с г-н Хобс се разгоря с най-голяма сила и жар, не се сетиха за друга способност, от която може да се предположи, че биха възникнали подобни понятия. Затова тогава най-популярното учение стана това, че същността на добродетелта не се състои в съгласуването или несъгласуването на човешките действия със закона на някой висшестоящ, а в тяхното съгласуване или несъгласуване с разума, който по този начин беше снетен за източник и принцип на одобрението и неодобрението.

В някои отношения е вярно, че добродетелта се състои в съгласуването с разума, и тази способност може с голямо право да се счита като в известен смисъл източник и принцип на одобрението и неодобрението, както и на всички солидни съждения за правилно и неправилно. Наистина именно с разума откриваме общите правила на справедливостта, с които трябва да регулираме действията си; със същата способност формираме онези по-неясни и неопределени идеи за целесъобразното [*prudent*], приличното, щедротото и благородното, които постоянно носим със себе си и съгласно които се опитваме да моделираме тона на поведението си, доколкото можем. Общите максими на морала, подобно на всички други максими, се формират по-

средством опит и индукция. В голямото разнообразие на конкретни случаи забелязваме какво се харесва и какво не се харесва на нашите морални способности, какво те одобряват и не одобряват и, извършвайки индукция от този опит, установяваме общите правила. А индукцията винаги е една от операциите на разума. И затова е много уместно да кажем, че всички онези общи максими и идеи са извлечени от него. Но именно посредством тях ние регулираме огромната част от моралните ни съждения, които биха били крайно несигурни и нестабилни, ако зависеха изцяло от нещо, така подлежащо на вариации, както са непосредствените чувства и емоции, податливи на значителни изменения от различните състояния на нашето здраве и настроение. Тъй като значи нашите най-солидни съждения относно правилно и неправилно се регулират от максими и идеи, извлечени от разума чрез индукция, с голямо право може да се каже, че добродетелта се състои в съгласие с разума и в този смисъл тази способност може да бъде считана за източник и принцип на одобрението и неодобрението.

Но при все че разумът е несъмнено принципът на общите правила на нравствеността, както и на всички морални съждения, които формираме с тяхна помощ, напълно абсурдно и безсмислено е да предположим, че първите възприятия за правилно и неправилно могат да бъдат изведени от разума, дори в онези конкретни случаи, на базата на опита, с които са формирани общите правила. Тези първи възприятия, както и всички други експерименти, върху които се основават общите правила, не могат да бъдат обект на разума, а само на непосредствените чувства и емоции. Формираме общи правила на нравствеността, установявайки, че в голямото разнообразие на случаи определен тип поведение постоянно ни доставя удоволствие по известен начин, а друг – постоянно ни доставя неудоволствие.<sup>10</sup> А разумът не може да направи никой конкретен обект сам по себе си приятен или неприятен на ума. Разумът може да покаже, че този предмет е средство за постигането на някой друг, който по естествен начин се харесва или не, и по този начин да го направи приятен или неприятен заради нещо друго. Но нищо не може да бъде приятно или неприятно заради самото себе си, ако непосредственият усет и чувство не го правят такива. Следователно, ако добродетелта по необходимост се харесва заради самата себе си във всеки конкретен случай, и ако порокът също толкова сигурно носи неудоволствие на ума, то онова, което ни помирява с едното и ни отчуждава от другото,

<sup>10</sup> Срв. Хюм, Дейвид – Трактат за човешката природа (превод: Веселин Лаптев), III.i-1-2 и III.ii.5, София: Наука и изкуство, 1986, стр. 565-590 и стр. 640-642.

не може да бъде разумът, а непосредственият усет и чувството.

Удоволствието и болката са големите цели на желанието и нежеланието [*aversion*]; но те биват разграничени не от разума, а от непосредствения усет и чувство. Следователно ако добродетелта се желае заради самата нея и ако по същия начин порокът отблъсква, то това, което първоначално разграничава тези противоположни качества, не може да бъде разумът, а непосредственият усет и чувството.

Но тъй като все пак разумът с право може да бъде смятан за принцип на одобрението и неодобрението, дълго време по невнимание се смяташе, че тези чувства първоначално произтичат от неговото действие. Д-р Хътчесън има заслугата, че стана първият, който определи с някаква точност в какво отношение всички морални разграничения могат да бъдат мислени като възникващи от разума и в какво отношение се основават на непосредствения усет и чувство.<sup>11</sup> В своите илюстрации на моралния усет [*moral sense*], той обясни всичко това толкова пълно и, по мое мнение, толкова неоспоримо, че ако по тази тема все още съществуват несъгласия, то не мога да ги отдам на нищо друго, освен на невникване в написаното от този изтъкнат човек, или на суеверна привързаност към определени форми на изказ – една слабост, не твърде рядка сред учените хора, особено по теми от такъв дълбок интерес като настоящата, по които добродетелният човек често с неохота изоставя като неподобаваща дори една-единствена фраза, към която е привикнал.<sup>12</sup>

11 Вж. Хътчесън, Франсис – Изследване върху произхода на нашите идеи за красиво и добро (превод: Милка Хаджикотева), Трактат II, в За нормата, шестото чувство и „незнайно-какво”, стр. 200-366.

12 Следващата, предпоследна глава на Теория на моралните чувства (VII.3.3) представлява основно критика на концепцията на Хътчесън за особен морален усет. Откъс от финалния за Теорията раздел (VII.4) е публикуван в Идеи за гражданско общество, стр. 304-305.