

ОЛЬГА О. ГОНЧАРОВА

Независимый исследователь, Москва, Россия

## Счастье для всех: забытый концепт или новое основание социального порядка?

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-185-209

### *Резюме:*

Статья посвящена анализу счастья как категории социальной теории, которая в начале XXI века стала не только новым предметом исследований социологов, но также основой правительственных программ ряда стран, в том числе Великобритании. Концептуализация понятия «счастье» как основы социального порядка связана с возрождением интереса современных исследователей к работам Иеремии Бентама и других философов эпохи Просвещения, в которых в том числе рассматривались возможности достижения всеобщего счастья. Однако глубинная причина актуализации этой категории — ее кризис в экономической науке, обусловленный «парадоксом Истерлина», то есть отсутствием прямой и однозначной корреляции между ростом доходов и уровнем счастья населения. Статья представляет собой детализированный анализ источников концепции счастья как категории социального порядка, в первую очередь работ камералистов, и наиболее известного представителя этой школы Иоганна Генриха Готлиба Юсти. Приведенный анализ демонстрирует, что идея счастья как основы социального порядка уже пережила подъем и упадок в период камерализма, затем была интегрирована в работы просветителей, но, так и не получив дальнейшего развития, в конечном итоге ушла из языка социальных наук, полностью погрузившись в экономическую теорию. Одной из причин упадка этой категории было отсутствие «устойчивых» механизмов соединения счастья отдельных индивидов во всеобщее благо, а значит — невозможность конвертации «счастья» из экзистенциальной в социальную категорию. Мы приводим анализ причин, по которым ни одна из предложенных теорий всеобщего счастья в XVIII–XIX веках не оказалась состоятельной. Еще до эпохи Просвещения категория пережила кризис в социальной теории и возврат к ней в настоящее время требует серьезного переосмысления в контексте наследия философов XVIII–XIX веков.

185

*Ключевые слова:* счастье, камералисты, Юсти, Смит, благо, Просвещение

---

Ольга Олеговна Гончарова — MA in Sociology (The University of Manchester).  
Научные интересы: счастье как категория социальной теории, камерализм, экономическая теория. E-mail: [ogoncharova-111@mail.ru](mailto:ogoncharova-111@mail.ru)

Olga O. Goncharova<sup>1</sup>

Independent researcher, Moscow, Russia

## Happiness for All: A Forgotten Concept or a New Foundation of Social Order?

### *Abstract:*

The article is devoted to the analysis of happiness as a category of social theory, which—at the beginning of the XXI century—became not only a new subject of sociological research but also the basis of government programs in several countries, including the United Kingdom. “Happiness” became the basis of social order due to a revival of the interest of modern scholars in the works of Jeremy Bentham and other philosophers of the Enlightenment. In these works were considered, among other things, the possibilities of achieving universal happiness. However, the real reason for the actualization of this category is its crisis in economic science caused by the “Easterlin paradox,” that is, the absence of a direct and unequivocal correlation between income growth and the level of happiness of the population. The article provides a detailed analysis of the sources of the concept of happiness as a category of social order, primarily the work of the cameralists and Johann Heinrich Gottlieb Justi, the most famous representative of this school. The analysis demonstrates that the idea of happiness as the basis of social order has already been experienced in the period of cameralism when it was integrated into the work of the enlighteners. However, without further development, this idea eventually left the language of social sciences completely immersed in economic theory. One of the reasons for the decline of this category was the lack of “stable” mechanisms for including the happiness of individuals as a part of the common good, and therefore the impossibility of converting “happiness” from an existential into a social category. We provide an analysis of the reasons why none of the proposed theories of common happiness in the XVIII-XIX centuries was consistent. Even before the Enlightenment, the category survived the crisis in social theory and a return to it requires a serious rethinking in the context of the heritage of philosophers of the XVIII-XIX centuries.

Keywords: happiness, cameralists, Justi, Smith, common good, Enlightenment

## Введение

**О**дной из новаций социальной теории начала XXI века стала категория счастья, которая в этот период вышла за пределы экзистенциального контекста и начала рассматриваться иссле-

1 Olga O. Goncharova — MA in Sociology (The University of Manchester). Research interests: happiness as a category of social theory, cameralism, economic theory. E-mail: ogoncharova-111@mail.ru

дователями и политиками в качестве основания социального порядка. Фундаментальным положением этой концепции является возможность достижения всеобщего счастья, а также создание соответствующих механизмов для синхронизации благ и личных интересов отдельных индивидов. Достижимость всеобщего счастья и является краеугольным камнем всех существующих на данный момент концептуализаций этой категории.

Счастье вошло в социальную теорию после того, как эта категория пережила кризис в экономической науке, где она традиционно связывалось с материальным благополучием и изменениями покупательской способности населения. Переосмысление этого концепта произошло в 1970-е после выхода статьи американского экономиста и демографа Ричарда Истерлина «Действительно ли экономический рост значительно влияет на человека? Некоторый эмпирический опыт». В этой работе Истерлин представил результаты тридцати исследований уровня счастья, проведенных в период с 1946 по 1970 годы в 19 странах мира. Исследование выявило корреляцию счастья и уровня дохода на «крайних точках»: в среднем люди с самым высоким доходом были счастливее, чем люди с самым низким доходом. Однако повышение уровня дохода в разных странах не приводила к повышению уровня счастья населения в целом. «Оценивая свое счастье, люди стремятся сравнить свою актуальную ситуацию с референтной нормой, происходящей из предыдущего или текущего социального опыта... Как только экономические условия выходят на новый уровень, то же происходит и с социальной нормой, поскольку она формируется меняющимся опытом экономической социализации людей» [Easterlin 1972: 118]. Например, в рассматриваемый период США переживали значительный экономический подъем, однако это не привело к заметному и систематическому «приросту» уровня счастья среди американцев.

187

Отсутствие прямой и однозначной корреляции между ростом доходов и уровнем счастья населения получило название «парадокса Истерлина» и заставило экономистов задуматься о реконцептуализации этой категории и более глубокому изучению ее «составляющих». В своей статье Истерлин указывал на необходимость обратить внимание на предпочтения (tastes) и чувства людей, поскольку эти факторы могут оказывать влияние на экономический рост в долгосрочной перспективе, и начать соответствующие исследования, от которых до того времени экономисты дистанцировались, отмечая, что «определение предпочтений [людей] не их дело» [Ibid.: 118].

«Парадокс Истерлина» стал толчком к реконцептуализации счастья и изучения этой категории в системе координат социальной теории. Таким образом, эта категория привлекла внимание социологов, в том числе исследователя проекта «Евробарометр» Рональда

Инглхарт. Например, в лекции «Счастье понимается по-разному разными людьми: Субъективное благо в глобальной перспективе», проведенной им в Университете Мичигана в 2010 г., Инглхарт отметил хорошее государственное управление, комфорт, свободу и толерантность в качестве факторов, оказывающих влияние на общее благо [Inglehart 2010].

Предлагая новую концептуализацию счастья в рамках социальной теории, исследователи опирались на работы классиков дисциплины, в первую очередь эпохи Просвещения, в которых уже была предложена концепция счастья для всех. Например, английский экономист Ричард Лэйард в своей книге «Счастье. Уроки новой жизни» предложил обратиться к принципу «наибольшего счастья для наибольшего числа», заявленному в тот период английским философом Иеремией Бентамом. По Лэйарду, XXI век находится на схожем историческом этапе развития с той эпохой: «Наблюдается тенденция роста к росту материализма и, если называть вещи своими именами, эгоизма. Некоторые люди полагают, что такие тенденции могут продолжаться до бесконечности. Однако история учит нас другому. Она гораздо цикличнее, чем думает большинство. Например, в Великобритании XVIII век был временем ослабления морали и распространения антисоциального поведения. Но в начале XIX века наступила новая эра сдержанности и респектабельности» [Лэйард 2012: 191].

Концептуализация счастья как категории социального порядка действительно зародилась в эпоху Просвещения, но с тех пор пережила несколько упадков, закрепившись в результате лишь в экономической теории. Самая известная концепция была предложена еще до Иеремии Бентама немецким философом Иоганном Генрихом Готлибом Юсти, представителем камерализма, научной школы, действовавшей в Германии с XVI до XIX столетия и призванной формировать принципы государственного управления и экономики в стране. Концепция всеобщего счастья Юсти, основанная на свободе, безопасности и материальном благополучии, была принята как «рамочное» руководство для государственного управления и стала главным интеллектуальным трендом Германии во второй половине XVIII века. Однако в начале XIX века кафедры камерализма начали закрываться, эта концептуализация утратила свою актуальность, была подвергнута жесткой критике со стороны философов того времени и фактически исчезла из словаря социальных наук.

Участь забвения постигла также концепции всеобщего счастья, предложенные впоследствии Иеремией Бентамом, Адамом Смитом, Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем и другими исследователями вплоть до теоретиков XX века. И в каждом случае камнем преткновения становился вопрос о механизмах формирования

всеобщего блага и синхронизации счастья отдельных индивидов. Поэтому предметом нашего интереса станет анализ причин упадка категории счастья как основания социального порядка, теоретических сложностей, с которыми сталкивались исследователи, формировавшие механизм достижения всеобщего счастья, и возможностей реконцептуализации этого понятия в современной социальной теории.

### **Подъем и отрицание счастья как социальной категории. Опыт камералистов**

Камералистов, расцвет которых пришелся на середину XVIII века, можно с полным правом называть пионерами в создании фундаментальной концепции счастья как основы социального порядка. Во-первых, теория, предложенная этой научной школой, включала детальное описание механизма, соединяющего блага отдельных домохозяйств для достижения всеобщего счастья. Во-вторых, их теоретические разработки нашли отражение в реальной политике Германии в середине XVIII века. Это стало возможным благодаря уникальному положению камералистов, заключавшемуся в том, что помимо создания обширной теоретической базы, они были интегрированы в управление государством, выступая советниками правителей и участвуя в реализации административных и экономических реформ. «Камералисты не были похожи на современных академических консультантов. Они были реальными администраторами», отмечает Ричард Вагнер [Wagner 2012: 124]. Таким образом, все категории, встречавшиеся в работах камералистов, были тесно связаны с практикой управления и организации экономической жизни государства и разрабатывались именно для решения прикладных задач.

Манифестом камерализма стала вышедшая в 1755 г. работа одного из главных представителей этой школы Иоганна Генриха Готлиба Юсти «Государственная экономика или систематический трактат по всем экономическим и камерным наукам». Документ начинался со следующего утверждения: «Общественное счастье [Glückseligkeit] — это общая цель для всех государств, для достижения которой требуется, чтобы верховная власть направляла все свои усилия главным образом на два важных дела: сохранение и преумножение богатства государства, и его разумное применение» [Leeuwen 2016: 14]. В более поздних работах Юсти конкретизировал эту мысль: «Все административные решения государства должны приниматься таким образом, чтобы они были направлены на достижения его [государства] счастья» [Юсти 1777: 5]. В дальнейшем Юсти развил свою теорию счастья, в том числе в трактатах «Осно-

вание силы и благосостояния царств» («Die Grundfeste zur Macht und Glückseligkeit der Staaten», 1760–1761-е годы) и «Существенное изображение естества народных обществ и всякого рода законов» («Natur und Wesen der Staaten», 1760 г.), трансформировав ее в фундаментальную концепцию. Если проанализировать тексты Юсти, содержащие описание счастья как социальной категории, вырисовывается «многомерная» и достаточно сложная конструкция счастья.

С одной стороны, счастье у Юсти «распадается» на общественное и частное благополучие, или благополучие домохозяйств, которые при этом должны быть синхронизированы между собой. «Нравственное состояние подданных должно всячески относиться как к благополучию частных семей, так и к общему благу», пишет он, сразу уточняя, что «доброе состояние частных семей должно всегда согласовать и с общим благом» [Там же: 5]. Кроме того, Юсти определяет три базовых основания счастья, относящиеся как к общему, так и частному благополучию. Это безопасность, внутренняя сила, то есть «население или цветущее состояние земли», иными словами, материальное благополучие государства в целом и отдельных домохозяйств, в частности, и, наконец, вольность или свобода. Каждое из этих оснований распространяется соответственно на всеобщее благополучие и благополучие домохозяйств. Например, под всеобщей безопасностью народа и государства понимается защита от вражеского вторжения, а под внутренней безопасностью — защита от раздоров внутри государства. Всеобщая свобода, или вольность, — это независимость государства, а гражданская вольность распространяется до «учреждения основательных узаконений и до состояния гражданских, а особливо наказательных законов» [Там же: 25].

Синхронизацию общего счастья и счастья домохозяйств обеспечивает государство, которое в лице правителей создает социальный порядок, поддерживает его и регулирует, — тезис, созвучный современной теории Ричарда Лэйарда. Главной целью государства является благополучие подданных. Деятельность государства простирается на все, что касается общего блага подданных. Хартмут Бекер писал, что у государства Юсти есть отдельная природа и отдельная «персональность»: «Государство — это физическая машина, или физическое тело» [Becker 2011: 47]. Главная цель и верховный закон государства и соответственно его правителей — общее благополучие, или счастье его подданных. «Существо обществ и намерение при происхождении оных требует, чтобы ... общее благоденствие и благополучие государства было главным намерением, и, следовательно, все меры правителей, великость и знатность Государей и их дому были тому последующая, а не предшествующие» [Юсти, 1777: 46]. Благополучие подданных, благоденствие и сила государ-

ства, благосостояние и величие правителей — взаимосвязанные между собою понятия.

Наконец, Юсти предлагает ряд инструментов для соединения всеобщего и частного счастья, которые может создавать и необходимым образом регулировать государство. Среди них масштабное просвещение населения и религия, а также система надзорных мер, в том числе полицейский контроль и цензура. Постигание наук в его теории тесно связано с пользой всего государства: «Науки имеют, конечно, знатное к пользе государства отношение и сопряжение, поелику они народ не только просвещают и во нравах его благую производят перемену, но и делают его способным производить всякие роды искусственных работ с сугубым совершенством» [Там же: 84]. Религия у Юсти жестко подчинена интересам государства и служит для решения его прикладных задач, тоже содействуя общему благополучию. Например, государство может использовать религию для осуществления своей пропагандистской функции и уверения подданных в доброте законов. Вера может способствовать формированию у подданных добродетели, но она не является главным основанием гражданских обществ.

В то же время Юсти допускает, что науки и просвещение могут и навредить общественному благу, и эта сфера тоже должна регулироваться государством, например, посредством цензуры книг. «Если бы дана была полная свобода печатать внутри государства и из чужих земель вывозить всякие книги, то дозволение сие могло бы иметь весьма вредное прикосновение к вере и ко нравам» [Там же: 94]. Государство может вмешиваться и в дела религии, поскольку она, как пишет Юсти, может «не только развращать нравы государственных жителей, но и разными другими образами причинять ущерб общему благу» [Там же: 33]. В качестве примеров вредного действия религии для общего благополучия он приводит вызванные ей «жестокости в народах», а также расточительность, которую приносят государству религиозные праздники. «Христианскому государю делать надобно, дабы все то отвратить, что в вере общему благосостоянию вредно» [Там же: 43]. Практическими методами, осуществляющими поддержание социального порядка, становятся полиция и судебная система. Иными словами, по Юсти, счастье — это соединение благополучия, безопасности и свободы как отдельных домохозяйств, так и общества в целом, жестко регулируемое государством.

Чтобы понять, почему концептуализация Юсти была подвергнута жесткой критике, необходимо определить источники его теории и интеллектуальный контекст, в котором создавались его работы. Исследователи Юсти указывают на одну индивидуальную особенность этого теоретика — способность систематизировать и фак-

тически «компилировать» ключевые тенденции своего времени, интегрируя в свои работы наиболее инновационные концепты. В концепции счастья Юсти соединилось наследие научной школы камерализма, к которой он принадлежал, отдельные наработки философов Кристиана Вольфа и Готфрида Вильгельма Лейбница, с которыми он был знаком, и, наконец, инновации французских просветителей, в том числе Монтескье и Гельвеция. Если «разложить» формулу счастья Юсти на отдельные составляющие, то в каждой из них прослеживаются положения работ этих теоретиков.

192 Из трех составляющих формулы Юсти две, безопасность и стремление к приятной и благополучной жизни (*enjoyable life*), встречались еще в работах его предшественников, представителей раннего камерализма XVII — начала XVIII века, которые, правда, тогда еще не проблематизировали достижение всеобщего счастья. Третья «переменная» — свобода — была, вероятно, заимствована у французских просветителей. Основные работы Юсти были написаны в 1750–1760-е годы, период так называемого «радикального просвещения» во Франции, когда появились сочинения Руссо, Дидро, Гельвеция, Гольбаха и других философов, подготовившие почву для Великой Французской революции 1789 года. Как пишут исследователи работ Юсти Эрик Рейнерт и Ульрих Адам, он очень хорошо знал французский язык, занимался переводами и следил за ключевыми работами французских просветителей. Кроме того, благодаря Фридриху Великому идеи Просвещения нашли живой отклик в Германии XVIII века. Как пишет Дэвид Фрейзер, немецкий правитель был «человеком Просвещения» и живо интересовался ключевыми работами французских философов. «Первые работы Фридриха, включая “Анти-Макиавелли”, были пронизаны темами долга правительства, философией, которая должна была вдохновлять правителей и приводить к процветанию, счастью и свободе людей» [Fraiser 2001: 48]. Таким образом, предположительно именно из работ просветителей Юсти заимствовал различение общего и частного счастья, идею свободы как одного из оснований счастья и, наконец, повышения уровня образованности населения и всеобщего просвещения как важнейших условий достижения всеобщего счастья.

Однако ни наследие камералистов, ни работы просветителей не предлагали механизма, который мог бы обеспечить соединение счастья отдельных домохозяйств и достижение всеобщего блага, и этот пробел Юсти помогли заполнить работы немецких философов Кристиана Вольфа и в большей степени Готфрида Вильгельма Лейбница, которые он читал еще до поступления на государственную службу. По мнению Фредерика Френсдорффа, именно у Вольфа камералисты могли заимствовать идею домохозяйства как социальной единицы. А анализ работ Лейбница показывает, что именно

в них Юсти мог почерпнуть идеи для создания своего механизма «управления» всеобщим счастьем, который приводится в движение государством, представляющим собой отдельное физическое тело.

В работах Лейбница прослеживается четкая структура социального порядка, которая выглядит следующим образом. Во главе «конструкции» стоит Бог, который конституирует этот порядок и является в системе координат Лейбница единственным созидющим и управляющим монархом — такая концептуализация следует, в частности, из «Рассуждения о метафизике». Государство в теории Лейбница — это град Божий, которое, как он пишет в «Теодицее», является самым совершенным из царств, поскольку он создан и управляется «величайшим и наилучшим из монархов» [Лейбниц 1982a: 285]. Уже при сотворении мира Бог задает ему определенный порядок, которому мир следует в дальнейшем: «Каким бы Бог не сотворил мир, последний всегда был бы закономерным и соответствовал бы некоторому общему порядку» [Там же: 130]. При этом одна из задач Бога как монарха заключается в обеспечении блаженства обитателей его града, счастливого и цветущего состояния его государства. В этом государстве счастье для личности — то же, что совершенство для существ вообще. Таким образом в структуре социального порядка Лейбница присутствует Бог как верховный монарх, град Божий как государство и благополучие подданных как одна из задач монарха.

193

Механизм, благодаря которому счастье каждого приводится в соответствие с общим благом, обеспечивается одним из основополагающих законов для теории Лейбница — законом предустановленной гармонии. Этот закон непосредственно связан с «монадологией» Лейбница, или учением о монадах, то есть о простых субстанциях, или атомах природы, которые могут в том числе становиться «базой» для создания душ. При этом любая монада изначально «синхронизирована» с универсумом. «Всякая монада есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения, и упорядоченное точно так же, как и сам универсум» [Лейбниц 1982b: 405]. Предустановленная гармония по Лейбницу — это совершенная гармония между системой причин действующих и причин конечных. Это значит, что в природе субстанции, души или монады изначально заложено, что каждое следующее действие является следствием предыдущего, и это уже является причиной для гармонии. То есть, по сути, монады изначально «запрограммированы» божественным существом. Однажды «запрограммировав» монады, Бог, как следует из теории Лейбница, уже не должен вмешиваться в происходящее, а только «осуществлять руководство», поскольку монады и так действуют согласованно, а итогом этой согласованности является гармония универсума.

Теперь вернемся к структуре социального порядка, предложенной Юсти. Здесь на вершине «пирамиды» находится уже не Бог, а государство, которое в лице правителей создает социальный порядок, поддерживает его и регулирует для достижения главной цели — благополучия подданных. Таким образом, у Лейбница и Юсти наблюдается сходная структура устройства социального порядка, основанием которого является общее благополучие, блаженство или счастье подданных, в первом случае — Града Божьего, во втором — государства. Проблема в том, что в теории Юсти не было фундаментальной силы, поддерживающей гармонию в государстве и общее благо, каким у Лейбница был закон предустановленной гармонии, соответственно его теория требовала включения постоянно действующих искусственных механизмов и инструментов поддержания социального порядка, таких как полиция, судебная система и других, а это в свою очередь вступало в противоречие со свободой, заявленной Юсти одним из трех главных оснований счастья. Отсутствие фундаментального механизма, способного поддержать всю конструкцию, в качестве которого у Лейбница выступал закон предустановленной гармонии, и привело к последующему отрицанию, а затем и забвению теории Юсти.

В 1768 г. Юсти был заключен в тюрьму за растрату государственных средств, где умер спустя три года, не оставив после себя полноценной школы. Его последователи-камералисты не смогли развить и укрепить предложенную теоретиком конструкцию во многом из-за изменившегося исторического контекста, сформировавшегося в Европе в конце XVIII века. После Великой Французской революции в работах европейских философов начал проследиваться резкий поворот от идеи общего блага к интересам отдельных индивидов. Уже через год после революции немецкий философ Фридрих Вильгельм Гумбольдт написал книгу «О пределах государственных полномочий» (опубликована только в 1852 г.), в которой он прямо отрицает принцип счастья как главную задачу государства и правителей и предлагает новую конструкцию, в центре которой находится уже не государство, как у Юсти, а индивид. Эта работа нивелирует ключевой механизм социального порядка, предложенный Юсти, в рамках которого государство, применяя ряд искусственных механизмов, обеспечивает всеобщее счастье населения.

Появлению именно такой концептуализации Гумбольдта предшествовала публикация еще одной фундаментальной философской работы — опубликованного в 1785 году трактата Иммануила Канта «Основы метафизики нравственности», которая фактически дискредитировала «представление о том, что источники блаженства могут быть рациональны и поощряться государством» [Leeuwen 2016: 4]. По Канту, счастье не может быть отнесено к за-

конам нравственности, определяемым *apriori*, а может быть познано только эмпирически. «К сожалению, понятие счастья столь неопределенное понятие, что, хотя каждый человек желает достигнуть счастья, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он, собственно, желает и хочет. Причина этого в том, что все элементы, принадлежащие к понятию счастья, суть эмпирические, т. е. должны быть заимствованы из опыта, однако для идеи счастья требуется абсолютное целое — максимум блага в моем настоящем и каждом последующем состоянии. Так вот, невозможно, чтобы в высшей степени проницательное и исключительно способное, но тем не менее конечное существо составило себе определенное понятие о том, чего оно, собственно, здесь хочет» [Кант 1785: 19]. Поскольку достижение максимума блага невозможно, то и принцип счастья не может быть основой законов и социальной теории. Гумбольдт неоднократно ссылается на Канта в своей работе, и есть свидетельства, что последний оказал прямое влияние на его теории. В частности, исследователь работ Гумбольдта Джон Бурроу отмечает, что философ во многом опирался на «этику Канта».

В отсутствие фундаментального механизма, поддерживающего принцип всеобщего счастья, теории Юсти было нечего противопоставить новым историческим реалиям. «Революция [во Франции] продемонстрировала оставшейся части Европы, что битва может быть выиграна, — рассуждает Альбион Смолл. — ... Стала ощущаться сила морального суждения, заключавшегося в том, что массы не должны быть принесены в жертву институтам. Здесь не идет речь об утверждении нового социального принципа, однако идет речь об утверждении, что старые социальные принципы должны быть применены с новым акцентом» [Small 2001: 486]. Таким «акцентом», по мнению Смолла, стала фигура индивида: «Государство как самостоятельная сущность становилось все менее реальным. Индивид становился относительно все более реальным и более важным» [Ibid.: 187].

195

### Принцип «наибольшего счастья для всех» Иеремии Бентама и его забвение

Еще до реконцептуализации счастья как социальной категории в новых постреволюционных условиях идеи Юсти могли получить вторую жизнь в работах английского философа Иеремии Бентама, на которые как раз и ссылается Ричард Лэйард. Упоминание принципа «наибольшего счастья для наибольшего числа людей» (*greatest happiness for the greatest number*), которым должны руководствоваться суверен и правительство, впервые появилось в 1776 г., в аноним-

ной на тот момент публикации Бентама «Фрагмент о правлении». Тогда он определил этот принцип как «мерило верного и неверного», а всю эту конструкцию обозначил как «фундаментальную аксиому» [Bentham 1791:93].

Существуют свидетельства, позволяющие утверждать, что на формирование концепции «наибольшего счастья для всех» Бентама могли повлиять как раз работы Юсти. Исследователь работ Бентама Фрэнк Монтаг писал, что в своих работах английский философ опирался в частности на трактаты итальянского мыслителя Чезаре Беккарии, который собственно впервые и предложил принцип наибольшего счастья для всех в такой формулировке в «On Crime and Punishments» (1764 г.). «Наибольшее счастье для наибольшего числа — это основа морали и закона», писал Беккария [Bessaglia 1995: 185]. При этом идею счастья как одной из категорий социального порядка он с высокой долей вероятности заимствовал у камералистов и прежде всего у Юсти. Ларс Магнуссон пишет, что в те годы Беккария работал в Милане, который был частью Австрии, где Юсти еще в начале 1750-х начал заниматься внедрением камерализма. В 1768 г. Беккария получил собственную кафедру «камеральных наук» в Милане и официально назывался камералистом. Таким образом, косвенно через Беккарию идеи Юсти о счастье как главной цели правления могли быть заимствованы и получить дальнейшее развитие у Бентама.

Концептуализация счастья по Бентаму действительно во многом была созвучна идеям Юсти. Например, по Бентаму, стремление к наибольшему счастью для наибольшего числа людей должно быть основной задачей правительства. «Дело правительства — продвигать счастье общества благодаря системе наказаний и наград» [Bentham 2000: 61]. Служить цели общего счастья в системе Бентама должен и закон: «Главная цель, которая есть или должна быть у всех законов, — это увеличение общего счастья сообщества, и таким образом, исключение настолько, насколько это возможно, любой вещи, которая могла бы препятствовать счастью, иными словами, исключение несчастья» [Ibid.: 134].

Счастье по Бентаму, это предельная этическая категория, к которой должны стремиться индивиды. В «Фрагменте о правлении» он определяет счастье как «финал» всех моральных действий, которые в свою очередь устремлены к счастью. «Он настаивал, что люди могут преследовать только цель собственного счастья, что интерес каждого человека является главной целью всех его стремлений» [Montague 1891: 18]. Если счастье является «предельной величиной» и финалом всех человеческих действий, следовательно, должен существовать механизм, обеспечивающий движение к этому предельному значению. В философии Бентама таким механизмом ста-

новится принцип утилитаризма, одна из важнейших категорий его теории. Еще один исследователь философии Бентама Кристоф Балутлу, к примеру, даже называл Бентама «отцом современного утилитаризма».

Если финальной целью и «концом» всех действий в «Фрагменте о правлении» Бентам определяет счастье, то тенденцию каждого действия он формулирует именно как утилитарность. «Утилитарность стремится произвести преимущество, удовольствие, благо или счастье ... или предотвратить возникновение несчастья, боли или зла», пишет Бентам во «Введении в принципы морали и законодательства» [Bentham 2000: 15]. Следует отметить, что такой принцип позволяет Бентаму не противопоставлять индивидуальную волю, благополучие и интересы отдельных индивидов общей воле и общему счастью. Такого противопоставления не было и в работах Юма, концепция которого, как уже было указано выше, заключалась в том, что принцип утилитарности построен таким образом, что индивид как социальное существо должен стремиться не только к своим индивидуальным интересам, но и счастью всего сообщества.

Важная функция принципа утилитарности, по Бентаму, — это то, что он является своеобразным «мостом» между предельной этической категорией наибольшего счастья для наибольшего числа и государственной политикой, т. е. утилитарность в каком-то смысле «приземляет» категорию наибольшего счастья для большинства. По Бентаму, законодательство становится практическим инструментом государства и правительства для реализации принципа утилитарности, а значит, стремления к наибольшему счастью для всех. «Принцип утилитарности подразумевает создание такой системы, объектом которой является формирование фабрики счастья посредством здравого смысла и закона», пишет он во «Введении в принципы морали и законодательства» [Ibid.: 14]. Инструментом, позволяющим реализовать этот принцип для правительства и суверена, являются законы. Закон, как пишет Бентам, сам по себе не может быть «неверным», поскольку его формирование сопровождается и руководствуется приверженностью принципу утилитарности и обусловлено стремлением к наибольшему счастью. Однако его исполнение несовершенно и требует проверки, поскольку сопровождается вмешательством частных интересов и «соблазнов» чиновников, соответственно принцип стремления к общему счастью может быть в любой момент нарушен.

В отсутствие фундаментального механизма, позволяющего соединить счастье индивидов, теория Бентама также не получила последовательного развития. Роберт Шекклтон отмечает, напри-

мер, что, появившись в 1776 г. в «Фрагменте о правлении», принцип «наибольшего счастья для наибольшего числа», который сам Бентам называл фундаментальной аксиомой, не встречалась в его работах в течение более десяти лет, пока не появился снова во «Введении в принципы морали и законодательства» (издана в 1789 г.) [цит. по Bagns 2005: 46]. И в дальнейшем его последователи так же, как и в случае с Юсти, не смогли сделать эту концепцию фундаментальной. Это произошло, поскольку в разработке своей концептуализации Бентам столкнулся с необходимостью решать то же самое противоречие, которое фактически привело к отрицанию теории Юсти, — поиск механизмов «регулирования» всеобщего принципа счастья.

### **Счастье индивидов. Погружение концепта в экономическую теорию**

198

Параллельно с формированием концепции счастья Юсти, а вслед за ним и Бентама, в Европе XVIII века развивалась альтернативная теория, в которой, на первый взгляд, полностью снималось противоречие между индивидуальным и всеобщим благополучием, а «слабое звено» предшествующих работ, т. е. наличие у индивидов частных интересов и личного счастья, превращалось в центральный аргумент.

Отправной точкой появления противоположной концепции счастья для всех стала изданная английским философом Бернардом Мандевилем в 1714 г. «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — блага для общества» («The Fable of The Bees: or, Private Vices, Public Benefits»). В этом сатирическом памфлете философ предлагает радикальную концепцию социального порядка, основанного на эгоистическом интересе и пороках отдельных индивидов. «То, что делает человека общественным животным, заключается не в его общительности, не в добродушии, сострадательности, приветливости, не в других приятных и привлекательных свойствах; самыми необходимыми качествами, делающими человека приспособленным к жизни в самых больших и, по мнению всего света, самых счастливых, самых процветающих обществах, являются его низменные и наиболее отвратительные свойства», пишет Мандевиль [2000: 5] в предисловии к басне.

Общество, или улей, решившее расстаться с пороками, роскошью и сократить вооружение, ждут поражение и печальная участь. По Мандевилю, в основании социального порядка лежат пороки отдельных людей, регулируемые при этом законом: «Так и порок полезен людям, когда он связан правосудием. Чтоб стать народ великим мог, в нем должен свить гнездо пороков; достатка — все тому

свидетель — не даст ему лишь добродетель» [Там же: 21]. Басня прозвучала столь широкий резонанс, что решением суда присяжных английского графства Мидлсекс в 1723 году она была признана вредной и запрещена, поэтому концепция Мандевилля не получила дальнейшего развития вплоть до 60-х годов XVIII века, когда в полемику с английским теоретиком вступил Адам Смит, издав свою книгу «Теория нравственных чувств».

Однако назвать отраженные в этом сочинении аргументы Смита полемикой с Мандевилем можно весьма условно. Главная претензия экономиста к сатирическому памфлету сводится к тому, что его автор преувеличивает порочность естественных страстей индивида. «Главнейшее заблуждение в сочинении доктора Мандевилля состоит в том, что он считает все страсти порочными, какова ни была их сила и направление. Таким образом, он видит тщеславие во всем, что находится в зависимости от чувствований других людей, и с помощью такого софизма доказывает свое положение, что все эгоистические пороки составляют всеобщее благо. Если склонность к роскоши, любовь к искусствам и стремление к улучшению удобств жизни ... должны быть приняты за роскошь, за изнеженность, за чванство, достойные порицания даже теми, кто может отдаться такой склонности без всякого неудобства, то очевидно, по крайней мере, что роскошь, изнеженность и чванство полезны для общества, ибо без склонностей, которым доктор Мандевиль дает такое презренное наименование, усовершенствование искусств было бы невозможно» [Смит 1997: 32]. Анализ сочинения Смита показывает, что он лишь развивает обозначенную Мандевилем концепцию социального порядка, в основе которого локализовано счастье отдельного индивида.

199

Фундаментальное основание конструкции Смита — стремление каждого индивида к собственному благополучию и следование личным интересам. При этом в основании личного счастья лежит здоровье, жизнь без долгов, чистая совесть и тщеславие, или желание отличиться и получить признание. «Главная цель наша состоит в тщеславии, а не в благосостоянии или удовольствии; в основе же тщеславия всегда лежит уверенность быть предметом общего внимания и общего одобрения. Богатый человек радуется своему богатству, потому что чувствует, что оно привлечет к нему внимание людей», пишет Смит, далее связывая признание другими с ощущением личного счастья: «Тщеславного любимца счастья приводит почти что в изумление дерзость бедняка, показывающегося ему на глаза; он боится, что отвратительный вид бедности нарушит его счастье» [Там же: 70].

Механизмом, поддерживающим социальный порядок при условии следования каждого личным интересам, по Смицу, становятся

ся добродетель, а также чувство долга и справедливости, которые *argiogi* заложены у каждого индивида, соответственно личные выгоды не должны выходить за пределы благоразумия и справедливости. «Благосостояние и порядок в обществе нравятся ему [человеку], и доставляют ему удовольствие. Напротив, ему неприятны беспорядок и смятение в нем, и он смотрит с неудовольствием на все, что вызывает их. Он чувствует также, что личные выгоды его связаны с благосостоянием общества и что от сохранения его зависит его счастье, а может быть, и продолжение его жизни ... Несправедливость естественно влечет за собой такое несчастье, поэтому при одном виде несправедливости человек приходит в тревогу» [Там же: 103]. Еще один механизм, регулирующий поддержание социального порядка, божественное участие: «Они [общие правила, законы] вложены Богом в глубину нашего сердца как его поверенные, дабы наказывать нас за их нарушение неизбежным стыдом и угрызениями совести, а также чтобы награждать за их исполнение спокойствием ума и чувством внутренней удовлетворенности» [Там же: 167]. И то, что именно Бог регулирует следование принципам справедливости и долга, в теории Смита вполне обоснованно — ведь «счастье людей и всех разумных существ, по-видимому, было главной целью создавшего их Творца природы» [Там же: 167]. Таким образом, на этом этапе мы фактически возвращаемся к теории Града Божьего Лейбница, в которой почерпнул истоки своей теории Юсти.

Сделав центральным объектом своей теории индивида и его личный интерес, Смит так же, как и его предшественники, фактически не смог сформировать фундаментальный механизм, который бы позволил синхронизировать счастье отдельных индивидов, и в дальнейшем его теория ушла в сторону от соединения этих категорий. Как пишет исследователь работ Смита Борис Мееровский, в период с 1764 по 1766-е годы экономист путешествовал во Франции, где познакомился с известными просветителями того времени, в том числе Гельвецием, Гольбахом, Дидро, они и оказали влияние на его дальнейшие работы и главный труд «Исследование о природе и причинах богатства народов» (*Wealth of Nations*) [Мееровский 1997: 7]. Важно отметить, что эти философы подготовили почву для Великой Французской революции. «Именно во Франции Просвещение достигло наиболее продвинутого демократического выражения. Франция XVIII века была «хабом» интеллектуальной жизни Европы. Здесь культивировались такие основополагающие принципы просвещения, как вера в превосходство науки, человеческого разума и социального прогресса», пишет Ирвинг Луи Хоровитц в книге «Клод Гельвеций. Философ демократии и просвещения» [Horowitz 1954: 30].

Как раз именно в тот период во Франции сформировалась новая школа французских материалистов, основными принципами которой стали свобода, индивидуальные интересы человека (self-interest), противопоставленные средневековой этике долга и тесно связанные с концептом удовольствия, блага или счастья (felicite, bonheur).

Работы французских материалистов, вероятно, могли оказать влияние на положения главного труда Адама Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов», в котором заявленная в «Теории нравственных чувств» концепция всеобщего блага пережила значимую трансформацию. В этой книге Смит развивает тезис о том, что стремление к личной выгоде и личному интересу в результате приводит к общественной пользе, переводя его уже, однако, на язык экономической теории. Общественная польза в данном случае означает наибольшую прибыль, а индивид становится предпринимателем. «Преследуя свои собственные интересы, он [предприниматель] часто более действенным образом служит интересам общества, чем тогда, когда сознательно стремится сделать это» [Смит 2016: 205]. Регулирование соединения личных и общественных интересов в данном случае осуществляет уже не Бог, а «невидимая рука конкуренции», в соответствии с которой, как пишет исследователь работ Смита Василий Афанасьев, «механизм рынка без какого-либо вмешательства государства в экономику в состоянии обеспечить сочетание частных и общественных интересов и на этой основе — наиболее эффективное развитие экономики» [Афанасьев 2016: 13].

Таким образом, если Юсти в своей теории заменил Бога государством, то Смит — новой категорией «невидимой руки конкуренции». Как отмечает Й. Шумпетер, в «Богатстве народов» Смит уже «не придавал большого значения тезису о том, что частный интерес в конечном счете совпадает с общественным интересом, поскольку он остро чувствовал антагонизм между классами» [Там же: 72]. Категория блага, или счастья, благодаря Смигу, была погружена в экономическую теорию и получила ассоциацию с прибылью и доходом, а его концепция всеобщего счастья, впервые изложенная на языке социальной теории, не получила дальнейшего развития. Символично, что на смену кафедрам камералистики в Германии, которые начали закрываться на закате центральной категории этой школы, пришли кафедры национальной экономики, создаваемые по мотивам вышедшего в свет в 1776 г. «Богатства народов». То есть знаменитый труд Адама Смита помог заменить пришедший в упадок камерализм в Германии, но так и не предложил альтернативную концепцию счастья как основания социального порядка взамен теории Юсти, хотя автор этой книги работал над альтернативной концепцией.

## Счастье и конец истории

Закрепившись в экономической теории, концепция счастья, предложенная Смитом, тем не менее получила дальнейшее переосмысление в работах его последователей, в первую очередь Гегеля, который был хорошо знаком с работами этого теоретика. «Историки экономики и философии отметили “долг” Георга Вильгельма Фридриха Гегеля перед Адамом Смитом и предположили, что анализ гражданского общества Гегеля опирается на наследие Смита», констатировали Джеймс Хендерсон и Джон Дэвис в тематической статье «Влияние Адама Смита на философские сочинения Гегеля» [Henderson, Davis 1991]. Авторы отмечают, что, в частности, Гегель использовал положения «Богатства народов» в знаменитых Йенских лекциях, прочитанных в 1803–1806-х годах. Однако в данном контексте предметом нашего интереса станет возможное влияние работ Адама Смита на концептуализацию счастья у Гегеля. Эта связка четко прослеживается через интерпретацию работ философа Александром Кожевым во «Введении в чтение Гегеля».

202

Анализ текстов показывает, что центральный концепт, который Гегель, вероятно, заимствовал у Смита, — личный интерес и личное благо индивида, выражаемое через признание другими индивидами, равными ему. Приводя в пример Цезаря, объявившего сенаторам о том, что ему хорошо известно о заговоре против его жизни, в «Теории нравственных чувств» Смит пишет о нем как о человеке, который «жил слишком долго для истинной славы и для счастья, которое могло быть ему доставлено любовью и уважением равных ему людей» [Смит 1997: 82]. Счастливый человек по Гегелю — это человек, достигший признания среди равных ему людей в однородном государстве. «Гегелевское “удовлетворение” есть не что иное, как полное удовлетворение человекообразующего антропогенного и собственно человеческого желания Признания (Anerkennen), желания человека видеть, что для всех остальных людей абсолютно значима его свободная историческая индивидуальность, или личность» [Кожев 2003]. Удовлетворение в контексте «Феноменологии духа» равно счастью, на что косвенно указывает, например, следующий тезис, приводимый Гегелем: «Даже человек, обретший счастье в любви, удовлетворен не полностью, так как не добился всеобщего признания» [Там же]. При этом полное равенство возможно только в совершенном государстве, где все равны. Таким образом, Гегель полностью переосмыслил идею государства индивидов, появившуюся в работах Смита, снова поместив ее в контекст социальной теории.

Чтобы построить однородное и совершенное государство, человек должен преодолеть состояние раба. Именно поэтому, например, религиозный человек не способен достичь удовлетворения. «Он [рели-

гиозный человек] полагает цель своего действия в потустороннем, над которым он не властен: будет действие успешным или нет, это зависит от Бога, стало быть, это Бог действует в Человеке. Таким образом, его действие не воплощает его свободы или бытия и не дает чаемого Удовлетворения», пишет Гегель [Там же]. Чтобы достичь удовлетворения, человек должен полностью избавиться от потустороннего и признать, что его единственной реальностью является «свободное действование в посюстороннем и ради посюстороннего».

Подлинное «удовлетворение», или счастье, человек может получить, только преодолев положение Раба: «...Такое государство, такой синтез Единичного и Всеобщего, возможно только после “снятия” противостояния Господина и Раба, поскольку синтез Единичного и Всеобщего — это также синтез Господства и Рабства». Полное равенство по Гегелю возможно только в совершенном Государстве, которым заканчивается История, но пока история продолжается, человеческая жизнь проходит в труде и борьбе. Совершенное государство не требует искусственных механизмов регуляции всеобщего блага: когда каждый индивид признает других равных себе индивидов и получает от них же признание, он достигает абсолютной удовлетворенности.

203

В контексте переосмысления концепции счастья ключевым положением оказывается состояние человека при достижении конца истории. По Гегелю, в конце истории человек «продолжает жить в качестве животного» и фактически «исчезает». «Если Человек снова становится животным, его искусства, любви, игры и прочее также должны снова стать чисто “естественными”. В таком случае пришлось бы допустить, что после конца Истории люди строили бы здания и создавали произведения искусства точно так же, как птицы вьют гнезда, а пауки ткут паутину, они исполняли бы музыку по примеру лягушек и кузнечиков, играли бы, как играют щенки, и занимались любовью так, как это делают взрослые звери. Но вряд ли можно сказать, что все это “сделало бы Человека счастливым”», пишет Кожев. Таким образом, конец истории неминуемо приводит фактически к исчезновению человека, а стремление к удовлетворенности через признание равных себе не приводит к настоящему удовлетворению. Таким образом, переосмысление Гегелем идей Смита не стало толчком для развития категории счастья в социальной теории, а наоборот привело ее к «тупику».

## Заключение

В конце XX — начале XXI века счастье из забытого концепта начало превращаться в актуальную категорию социальной теории. Это обусловлено, с одной стороны, радикальным переосмыслением

этого понятия в системе экономической теории, где оно было «локализовано» в последние два века, с другой — новым современным контекстом. В конце XX века эпоха индивидуализма показала свою несостоятельность, что потребовало формирования новых социальных категорий, одной из которых может стать идея общественного блага, или счастья. При этом источником для реконцептуализации счастья стали работы теоретиков XVIII-XIX веков.

Самой яркой концептуализацией, получившей практическое отражение в правительственных программах Великобритании 2000-х, стала теория английского экономиста Ричарда Лэйарда. В книге «Счастье. Уроки новой науки», изданной в 2005 г., Лэйард проблематизирует достижение общего счастья и заявляет, что такая цель должна выйти на уровень государственной политики. «Мы все нуждаемся в концепции общего блага», утверждает Лэйард. Он приводит семь факторов, влияющих на счастье индивидов, среди которых семейные отношения, финансовая ситуация, работа, общество и друзья, а также личная свобода и личные ценности. При этом эгоистические интересы не позволяют людям двигаться к одной цели в долгосрочной перспективе, но преодолеть индивидуализм может только сильное нравственное чувство. Обеспечить условия для формирования такого чувства — задача государственного регулирования, которое должно создать ряд инструментов для достижения этой цели. «Конечно, счастье должно быть делом правительства», уверен Лэйард.

По мнению исследователя, для стимулирования такого нравственного чувства необходимо создать систему государственных мер, которая могла бы дать основу для следования общественному долгу и воспитания более цельного отношения к жизни. Среди инициатив, предлагаемых Лэйардом, ограничение просмотра телевизора детьми как фактора агрессии, выделение государственных средств на поддержание психического здоровья населения, что должно помочь людям чувствовать себя счастливыми и дать им цель в жизни. Последняя мера нашла свое отражение в национальной Программе улучшения доступа к психотерапии (Improving Access to Psychological Therapies, IAPT), принятой в Великобритании в 2007 г. Идея достижения всеобщего счастья как цели правительства и внедрение механизмов регулирования этой задачи отсылает нас к теории, предложенной Юсти, и концепции всеобщего блага в работах камерализма, которая, как продемонстрировал приведенный выше анализ, пережила упадок.

Идеи Лэйарда получили продолжение в национальной политике. Например, в 2010 г. премьер-министр Великобритании Дэвид Кэмерон назвал общее благополучие (general well-being, GWB) новым важнейшим показателем для страны, сопоставимым с ВВП.

Идеи Лэйярда нашли отклик также и в политической программе Королевства Бутан, в 2008 г. провозгласившего достижение Вало-вого национального счастья (Gross National Happiness) в качестве одной из приоритетных государственных задач. «Индивидуализм в лучшем случае предлагал идеал “самореализации”. Но это учение потерпело неудачу. Оно не увеличило количество счастья, потому что заставило каждого индивида слишком заботиться о том, что он может получить для себя. Если мы хотим быть по-настоящему счастливыми, мы нуждаемся в концепции общего блага, в которое все мы вносим свой вклад» [Лэйард 2012: 5].

Лэйард не одинок в обращении к работам классиков Просвещения. В 2010 г. бывший политический советник Тони Блэра Мэттью Тэйлор опубликовал памфлет «Просвещение XXI века», название которого стало одним из слоганов Королевской академии наук (Royal Society of Science). В философии Просвещения Тэйлора привлекли как раз инструменты соединения автономии индивида и универсализма. Такой подход, по его мнению, может дать обществу новую, более эффективную парадигму мышления, чем индивидуализм.

Наконец, еще одним толчком к возврату счастья в словарь социальных наук стало новое прочтение «Феноменологии духа» и ее интерпретация Кожевным, которое в конце XX века предложил американский философ Френсис Фукуяма в книге «Конец истории, или последний человек». В этой работе Фукуяма предлагает снова поднять вопрос, возможно ли достижение счастья и удовлетворенности после конца истории? «Разве не заложено в человеческой личности некоторое сознательное стремление к борьбе, опасности, риску и дерзновению, и разве не останется эта сторона нереализованной в “мире и процветании” современной либеральной демократии? ... И не может ли этот страх превращения в презренного “последнего человека” повести людей по новым, непредвиденным путям, пусть даже эти пути приведут туда, где снова человек станет бестияльным “первым человеком”, ведущим кровавые битвы за престиж, только теперь — современным оружием?» [Фукуяма 2004]. Издание книги совпало с кризисом счастья как категории экономической теории и стало поводом снова рассмотреть ее в контексте социальных наук.

Однако анализ наиболее заметных концептуализаций этой категории, появившихся в эпоху Просвещения и после нее, демонстрирует, что ни одна из появившихся в тот период теорий так и не смогла предложить фундаментальный механизм, обеспечивающий синхронизацию частного и общего блага и регулирующий ее, т. е. ни одна из теорий того периода не смогла конвертировать счастье из экзистенциальной категории в социальную. Рассмотрение

ние счастья как основания социального порядка требует серьезного переосмысления этой категории и ее «составляющих» в контексте наследия как философов XVIII-XIX веков, так и наиболее известных работ экономической теории, посвященных этому понятию.

## Библиография / References

Жучков В.А. (1989) *Немецкая философия эпохи раннего просвещения*, М.: Наука.

— Zhuchkov V.A. (1989) *German Philosophy of the Early Enlightenment*, Moscow: Science. — in Russ.

Кант И. (1965) Основы метафизики нравственности. *Кант И. Сочинения*, М.: Мысль. Т. 1, Ч. 1: 211-310.

— Kant I. (1965) Groundwork (or Foundations) of the Metaphysics of Morals. *Kant I. Selected Works*, М.: Mysl. Vol. 1(1): 211-310. — in Russ.

Кожев А. (2003) *Введение в чтение Гегеля*, СПб.: Наука.

— Kojève A. (2003) *Introduction to the Reading of Hegel*, SPb.: Nauka. — in Russ.

Лейбниц Г.В. (1982а) Опыты Теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла. Лейбниц Г.В. *Сочинения в четырех томах*, IV, М: Издательство Мысль Академии наук СССР: 49-300.

— Leibniz G.W. (1982a) Experiments of the theodicy. Leibniz G.W. *Works in four volumes*. IV, Moscow: 'Thought' of the USSR Academy of Sciences: 49-300. — in Russ.

Лейбниц (1982b) Г.В. Монадология. Лейбниц Г.В. *Сочинения в четырех томах*, I, М: Издательство Мысль Академии наук СССР: 413-430.

— Leibniz G.W. (1982b) Monadology. Leibniz G.W. *Works in four volumes*, I, Moscow: 'Thought' of the USSR Academy of Sciences: 413-430. — in Russ.

Лэйард Р. (2012) *Счастье: уроки новой науки*, пер. И. Кушнарева. М.: Издательство Института Гайдара.

— Layard R. (2012) *Happiness: Lessons from a New Science*, translation. I. Kushnarev. — Moscow: Gaidar Institute. — in Russ.

Мандевиль Б. (2000) *Басня о пчелах, или пороки частных лиц — блага для общества*. М.: Наука.

— Mandeville B. (2000) *The Fable of the Bees*. Moscow: Science. — in Russ.

Монтескье Ш. (1999) *О духе законов*, М: Мысль.

— Montesquieu C. *The Spirit of the Laws*, М.: Mysl. — in Russ.

Смит А. (2016) *Исследование о природе и причинах богатства народов*. М.: Издательство Эксмо

— Smith A. (2016) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Moscow: Eksmo. — in Russ.

Смит А. (1997) *Теория нравственных чувств*. М.: Республика.

— Smith A. (1997) *The Theory of Moral Sentiments*. Moscow: Republic. — in Russ.

Фукуяма Ф. (2007) *Конец истории и последний человек*, М.: АСТ.

— Fukuyama F. (2007) *The End of History and the Last Man*, М.: AST. — in Russ.

Юсти И. (1777) *Основание силы и благосостояния царств, или подробное начертание всех знаний, касающихся до государственного благочиния*, СПб: Императорская академия наук.

— Justi J. (1777) *The foundation of the power and welfare of the kingdoms, or a detailed outline of all knowledge relating to state deanery*. St. Petersburg: Imperial academy of sciences. — in Russ.

Юсти И. (1770) *Существенное изображение естества народных обществ и всякого рода законов, сочиненное господином Юсти*, М.: Императорский Московский университет.

— Justi J. (1770) *An essential image of the nature of popular societies and all kinds of laws, composed by Justi*, Moscow: Imperial Moscow University. — in Russ.

Adam U. (2009) Justi and the Post-Montesquieu French debate on Commercial Nobility in 1756. *The beginnings of political economy*. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 75-99.

Backhaus J.G. (2009) From Wolff to Justi. *The beginnings of political economy*. Springer Science+Business Media.

Baloglou C.P. (2012) Jeremy Bentham (1748-1832). *Handbook of the history of economic thought*. Springer Science+Business Media, LLC: 279-299.

Beccaria C. (1995) *On crimes and punishments and other writings. Cambridge texts in the history of the political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Becker H. (2011) *Justi's Concrete Utopia.//The state as utopia. Continental approaches*. Springer Science+Business Media, LLC: 41-57.

Bentham J. (2000) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books.

Bentham J. (1962) Constitutional Code. *The Works of Jeremy Bentham, published under the superintendence of his executor John Bowring*, IX. Edinburg. William Tait: 86-94.

Bentham J. (1891) *Fragment on Government*. Oxford: Clarendon Press.

Burns J.H. *Happiness and Utility: Jeremy Bentham's Equation*. University College London. URL: <<https://www.utilitarianism.com/jeremy-bentham/greatest-happiness.pdf>>

Easterlin R. (1972) *Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence*. University of Pennsylvania.

Fraiser D. (2001) *Frederick the Great. First Fromm International Edition*. London: Penguin Books.

Frambach H. (2009) Cameralism and Labour in von Justi's Economic Thinking. *The beginnings of political economy*. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 133-147.

Frambach H. (2011) Cameralism and Physiocracy as the Two Sides of a Coin: Example of the Economic Policy of Johann Friedrich von Pfeiffer. *Physiocracy, Antiphiysiocracy and Pfeiffer*. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 97-115.

Frambach H. (2007) The decline of cameralism in Germany at the turn of the nineteenth century. *Cameralism in practice. State Administration and economy in early modern Europe*. The Boydell press, 10: 239-263.

- Frederick de Grosse, king of Prussia (2015) *Anti-Machiavel. A discourse upon the Means of Well Governing*. URL: <<https://archive.org/details/AntiMachiavelFriedericktheGreat>>
- Helvetius C. (2015) *De l'Esprit: or, Essays on the mind, and its several faculties*. Mr. Dodley and Co. in Pall-Mall.
- Henderson J., Davis B.J. (1991) *Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings*. URL: <[http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1282&context=econ\\_fac](http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1282&context=econ_fac)>
- Horowitz I.L. (1954) *Claude Helvetius: philosopher of democracy and enlightenment*. N.-Y.: Pain-Whitman publishers.
- Humboldt W. (1969) *The limits of state action*. Cambridge at the university press.
- Leeuwen W.J. (2016) The sources of Glückseligkeit. *Cameralists and the public debate at the Kameral*. Utrecht: Utrecht University: 2-30.
- Magnusson L. (2007) Comparing cameralisms: The case of Sweden and Prussia. *Cameralism in practice. State Administration and economy in early modern Europe*, 10. Woodbridge: The Boydell Press: 17-39.
- Michalski R.M. (2009) *Creon's Secretaries: Theories of Bureaucracy and social order in 18th and early 19th century Prussia*. Ann Arbor: The University of Michigan.
- Montague F.C. (1891) Introduction. *Fragment on Government*. At the Clarendon Press: 5-90.
- Peukert H. (2009) Justi's Concept of Moral Economics and the Good Society. *The beginnings of political economy*. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 117-133.
- Reinert E. (2009) Johann Heinrich Gottlob von Justi — The Life and Times of an Economist Adventurer. *The beginnings of political economy*. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 33-75.
- Reinert S.A (2011) *Translating Empire. Emulations and the origins of political economy*. Harvard university press.
- Seppel M. (2007) Cameralism in practice. *Cameralism in practice. State Administration and economy in early modern Europe*, 10. Woodbridge: The Boydell Press: 1-17.
- Small A.W. (2001) *The Cameralists. The pioneers of German Social Polity*. Batoche Books Kitchener.
- Spicer M. (1998) *Cameralist thought and public administration*. P. Levin College of Urban Affairs, Cleveland State University, Cleveland.
- Taylor M. (2010) *Twenty-first century enlightenment*. RSA.
- Tribe K. (2007) Concluding remarks. *Cameralism in practice. State Administration and economy in early modern Europe*, 10. Woodbridge: The Boydell Press: 263-269.
- Wagner R.E. (2012) Cameralists: Fertile Sources for a New Science of Public Finance. *Handbook of the history of economic thought*. Springer Science+Business Media, LLC: 123-137.
- Wakefield A. (2012) Books, Bureaus, and the Historiography of Cameralism. *European Journal of Law and Economics*, 19. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 311-319.
- Wakefield A. (2009) *The disordered police state. German cameralism as science and practice*. The University of Chicago press.

**Рекомендация для цитирования:**

Гончарова О.О. (2019) Счастье для всех: забытый концепт или новое основание социального порядка? *Социология власти*, 31 (4): 185-209.

**For citations:**

Goncharova O.O. (2019) Happiness for All: A Forgotten Concept or a New Foundation of Social Order? *Sociology of Power*, 31 (4): 185-209.

Поступила в редакцию: 03.11.2019; принята в печать: 29.11.2019

Received: 03.11.2019; Accepted for publication: 29.11.2019