

« Н О В О Е Э К О Н О М И Ч Е С К О Е М Ы Ш Л Е Н И Е »

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
ИНСТИТУТА  
ГАЙДАРА

ДЕЙДРА МАККЛОСКИ  
БУРЖУАЗНЫЕ  
ДОБРОДЕТЕЛИ

ЭТИКА ДЛЯ ВЕКА КОММЕРЦИИ

Smolny

Фундамент свободных искусств и наук

Deirdre N. McCloskey

# The Bourgeois Virtues

Ethics for an Age of Commerce

CHICAGO AND LONDON  
THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

Дейдра Маккроски

# Буржуазные добродетели

Этика для века коммерции

*Перевод с английского*

ОКСАНЫ ЯКИМЕНКО

НИКОЛАЯ МАХЛАЮКА

*Научный редактор перевода*

АНДРЕЙ ЗАОСТРОВЦЕВ

**smolъny**

Философия свободных искусств и наук

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНСТИТУТА ГАЙДАРА

МОСКВА · САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

2018

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

СЕРИИ «НОВОЕ ЭКОНОМИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ»

Автономов В. С. (НИУ ВШЭ), Ананьин О. И. (НИУ ВШЭ),  
Анашвили В. В. (РАНХиГС), Болдырев И. А. (Университет им. Гумбольдта, Берлин), Заманьи С. (Болонский университет), Кламер А. (Университет им. Эразма Роттердамского), Кудрин А. Л. (СПбГУ),  
Маккლოსки Д. (Университет Иллинойса, Чикаго), Мау В. А. (РАНХиГС),  
Нуреев Р. М. (НИУ ВШЭ), Погребняк А. А. (СПбГУ), Расков Д. Е. (СПбГУ),  
Широкоград Л. Д. (СПбГУ)

**Маккლოსки, Д.**

- М15 Буржуазные добродетели. Этика для века коммерции / Дейдра Маккლოსки; пер. с англ. О. Якименко, Н. Махлаюка; под науч. ред. А. Заостровцева. — М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. — 720 с. — (Новое экономическое мышление).

ISBN 978-5-93255-534-7

Полтора столетия люди искусства и интеллектуалы Европы презирали буржуазию. И полтора тысячелетия философы и теологи Европы презирали рынок. Буржуазная жизнь, капитализм, — все они были признаны и все еще признаются ответственными за все — от финансовой до моральной несостоятельности, от мировых войн до бездуховности. Противостоит этим столетиям необоснованных предположений и непроверенных мыслей книга Дейдры Маккლოსки «Буржуазные добродетели», — величайший труд, который предлагает радикальный взгляд: капитализм хорош для нас.

Всеохватывающий, восхитительный и даже юмористический обзор этической мысли и экономических реальностей Дейдры Маккლოსки — от Платона до Барбары Эренрейх — переворачивает все стереотипы, которые мы имели относительно того, что значит быть буржуазным. Можете ли вы быть добродетельным и буржуазным? Улучшают ли рынки этику? Сделал ли нас капитализм лучше так же, как богаче? Да, да и да, — утверждает Маккლოსки, которая противостоит столетиям критики капитализма с помощью ее эрудиции и колоссального объема знаний. «Буржуазные добродетели» — это никак не меньше чем ослепительная интерпретация Западной интеллектуальной жизни, сверхрешительный ответ критикам капитализма и удивительная книга, которую хочется прочитать как можно быстрее.

УДК 330.8  
ББК 65.02

THE BOURGEOIS VIRTUES: ETHICS FOR AN

AGE OF COMMERCE by Deirdre N. McCloskey

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

© 2006 by The University of Chicago. All rights reserved

© Издательство Института Гайдара, 2018

ISBN 978-5-93255-534-7



Моей матери  
Хелен Маккроски



# Содержание

Предисловие научного редактора · xi

Литература · xviii

Предисловие · xix

Благодарности · xxii

Апология. Коротко о буржуазных добродетелях · 1

I. Exordium: Добродетельная буржуазия · 1; II. Narratio: Падение нравов · 11; III. Probatio A: Современный капитализм делает нас богаче... · 18; IV. Probatio B: и позволяет нам жить дольше · 24; V. Probatio C: и способствует улучшению нравов... · 29; VI. Refutatio: Чем плох для нас антикапитализм · 41; VII. Perogatio (Заключение) · 67

Обращение к читателю · 69

1. Слово «добродетель» как таковое · 79

2. Слово «буржуазный» как таковое · 84

3. Почему не стоит бояться слова «буржуазный» · 98

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ХРИСТИАНСКИЕ И ЖЕНСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ:  
ЛЮБОВЬ

4. Первая добродетель: любовь профанная и сакральная · 111

5. Любовь и трансцендентное · 122

6. Сладостная любовь против интереса · 133

7. Буржуазные экономисты против любви · 144

8. Любовь и буржуазия · 156

9. Вновь обретенная солидарность · 174

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ХРИСТИАНСКИЕ И ЖЕНСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ:  
ВЕРА И НАДЕЖДА

10. Вера как идентичность · 189

11. Вера и ее исключение · 201

12. Против сакральности · 210
13. Ван Гог и трансцендентная профанность · 222
14. Смирение и истина · 232
15. Экономическая теология · 244

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЯЗЫЧЕСКИЕ И МУЖСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ:  
МУЖЕСТВО И УМЕРЕННОСТЬ

16. Благо мужества · 251
17. Анахронизм мужества в буржуазном мире · 279
18. Молчаливое мужество против «женственности» · 277
19. Буржуазность против гомосексуальности · 289
20. Уравновешивание мужества · 301

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. АНДРОГИННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ:  
БЛАГОРАЗУМИЕ И СПРАВЕДЛИВОСТЬ

21. Благоразумие — это действительно добродетель · 315
22. Мономания Иммануила Канта · 329
23. Мифопоэтический характер добродетели · 338
24. Зло как дисбаланс — внутренний и внешний: умеренность и справедливость · 348
25. Буржуа — этичные язычники · 361

ЧАСТЬ ПЯТАЯ. СИСТЕМАТИЗАЦИЯ СЕМИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

26. Система добродетелей · 377
27. Философская психология? · 390
28. Этические искания · 397
29. Этический реализм · 412
30. Против редукции · 419
31. Характер(ы) · 430
32. И снова антимонизм · 437
33. Почему не выбрать одну добродетель? · 449
34. Отказ от добродетелей: 1532–1958 · 458

- 35. Прочие списки · 471
- 36. Восточные и другие пути · 479
- 37. Потребность в добродетелях · 489

ЧАСТЬ ШЕСТАЯ. БУРЖУАЗНОЕ ПРИМЕНЕНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ  
(КАК БУРЖУАЗИЯ ИСПОЛЬЗУЕТ ДОБРОДЕТЕЛИ)

- 38. *P* и *S* и капиталистическая жизнь · 505
- 39. Сакральные причины · 515
- 40. Не *P* единым · 524
- 41. Миф о современной рациональности · 535
- 42. «Контракт» с Богом · 545
- 43. Необходимый избыток? · 555
- 44. Хорошая работа · 567
- 45. Зарплатное рабство · 576
- 46. Богатые · 587
- 47. Хорошие бароны · 597
- 48. Тревоги буржуазных добродетелей · 608

Постскриптум.

Незаконченный кейс для буржуазных добродетелей · 622

Примечания · 628

Библиография цитируемых работ

На английском языке · 664; На русском языке · 688



## Предисловие научного редактора

Перед вами, уважаемые читатели, первый том грандиозной исторической трилогии выдающегося мыслителя нашего времени — Дейдры Макклоски. Называется он, как вы видели, «Буржуазные добродетели: этика для века коммерции». Книга была выпущена в свет издательством знаменитого своими нобелевскими лауреатами по экономике Чикагского университета в 2006 г. (McCloskey 2006). С тех пор автор успел выпустить еще два тома. В 2010 г. в том же издательстве выходит «Буржуазное достоинство: Почему экономисты не могут объяснить современный мир?» (McCloskey 2010). И на сегодняшний день эта серия завершается третьим томом под заголовком «Буржуазное равенство: Как идеи, а не капитал или институты, обогатили мир» (McCloskey 2016a).

В России вышло немало научных трудов Макклоски. Не будем перечислять их все. С большей частью библиографии ее переводных работ можно познакомиться в статье автора этого предисловия (Заостровцев 2014). Однако жизнь не стоит на месте. И с тех пор появились новые переводы (Макклоски 2015, 2016). В данном предисловии мы не будем сосредотачиваться на научной биографии и жизненном пути Макклоски. Интересующихся отошлем к предисловию Д. Раскова к ее книге «Риторика экономической науки» (Расков 2015, с. xiii–xiv). Здесь заявим только, что она весьма и весьма плодовитый автор: 18 книг и около 400 прочих научных работ. И обратим внимание на первый том ее трилогии. Сразу заметим, что это будет нелегкое чтение для экономиста. И гораздо более легкое для философа, культуролога и, пожалуй, историка. В работе автор демонстрирует свою широчайшую эрудицию. Напомним, что Макклоски — далеко не только экономист. В университете штата Иллинойс, где она работала с 2000 по 2015 г., она была профессором как экономики, так и истории, английского языка и коммуникаций. Экономист не найдет в представляемой книге Макклоски ни математических моделей, ни эконометрических расчетов. Зато он столкнется с непривычным для него текстом, где присутствует едва ли не все богатство относящейся к предмету исследования религиозно-философской мысли, продолжительные рассуждения об искусстве (чего стоит только одна

глава о Ван Гогe!) и постоянные экскурсии в художественные произведения. И это, как мы знаем, далеко не случайно. Это вполне в духе созданного ею учения под названием «гуманомика»\*. О чем же первый том трилогии? Его содержание можно сформулировать очень кратко, одной фразой: буржуа тоже человек и ничто человеческое ему не чуждо. Надо сказать, что Макклоски — редкий в нынешнее время апологет капитализма, хотя это слово она не любит и, более того, борется против его употребления: ее небольшая заметка в либертарианском электронном журнале *Reason* («Разум») озаглавлена «Против капитализма». В ней она утверждает, что слово это «марксистской чеканки» и суть ее возражений сводится к тому, что главное для развития — это не капитал, а человеческая изобретательность (McCloskey 2018). В отличие от Айн Рэнд, Макклоски (этих двух известных женщин часто сравнивают) — очень гуманный апологет буржуазного общества. Ей не свойственно видеть, по примеру Айн Рэнд, только «добродетель эгоизма». Она оправдывает это общество, наделяя бизнесмена всеми человеческими добродетелями. Он — не только *Max U* (максимизатор собственной полезности) или человек экономический. Кроме благоразумия (*prudence*), он несет в себе и любовь, веру, надежду, мужество и прочие прекрасные качества. Таким образом, он отнюдь не уподобляется «быстродействующей машине для исчисления ощущений наслаждения и страдания» (Веблен 2006, с. 25). Для Макклоски принципиально важна борьба против расчеловечивания буржуа. Позволим себе краткий комментарий. Любая война человека против себе подобных начинается именно с того, что других людей, возможно, в чем-то отличных от большинства, провозглашают «нелюдями». Это характерно для клеймения коммунистами — буржуазии («классово чуждого элемента»), нацистами — евреев, правоверными — неверных, этатистами — либералов. Такая постановка вопроса делает истребление носителей чуждых социальных порядков и/или убеждений (верований) значительно облегченным в моральном плане. Эту веру в благость очищения от «не наших» в гротескных (впрочем, в столь уж гротескных?) формах изобразил замечательный русский писатель Андрей Платонов. «Это значит плохих людей всех убивать, а то хороших очень мало» (Платонов, 2000, с. 62), как верно понимает «твердую линию дальнейших мероприятий» девочка из повести «Котлован». Макклоски проделывает обратное: вочеловечивает буржуа, бизнесмена. С этого начинается

---

\* С изложением ею основных его положений можно ознакомиться в: (Макклоски 2013).



ся ее грандиозное историческое полотно. В предисловии к польскому изданию II тома она писала: «Европейская буржуазия ненавидела сама себя длительное время. Она нуждается в психологической терапии во имя блага беднейших среди нас. Я желаю предоставить ее» (McCloskey 2017). Согласно Макклоски, современный экономический рост есть продукт не передовых технологий или хороших институтов, а <...> этики. «Двойное этическое изменение, придающее достоинство и свободу обычной буржуазной жизни, привело к господству смысла и восприимчивости, благодаря которым мы до сих пор извлекаем выгоду» (McCloskey 2010, p. 403). Мир радикально изменился, началось то, что называется «Великим расхождением» Запада и Востока. И все это благодаря тому, что Макклоски именуется *public talks*: общественному дискурсу, ставшему благоприятным для буржуазии. Однако это уже тематика II тома\*. В первом же томе имеет место именно то, что сам автор назвала «психологической терапией» буржуазии. Как читать I том? Экономист для начала может ограничиться предваряющим книгу разделом, названным «Апология» с подзаголовком «Коротко о буржуазных добродетелях». Здесь примерно на 50 страницах излагается суть книги. Полагаю, что абсолютное большинство экономистов, которые возьмут в руки эту книгу, этим и ограничатся. Другое дело философы и культурологи. Они пойдут дальше. И найдут для себя много интересного. Впрочем, экономистам, наверное, будет любопытно познакомиться, в частности, с главой седьмой «Буржуазные экономисты против любви». Речь идет, разумеется, не о половом влечении, а о христианских чувствах. Макклоски называет себя христианским либертарианцем, декларирует свою принадлежность к прогрессивно-епископальной церкви. А буржуазным экономистам достается за то, что из всех человеческих качеств они признают только благоразумие. Прочие они оставляют за скобками и убирают из экономической теории. В указанной главе рассказывается, в частности, о том, как когда-то давно Гарвардская школа бизнеса получила более 20 миллионов долларов на учебные программы в области этики. В результате были разработаны курсы, в которой все добродетели были сведены только к одной — благоразумию (максимальной полезности для акционеров). Книгу Макклоски трудно читать атеистам. Слишком настойчиво и часто она проповедует: любовь — это от Бога (для нее — с заглавной буквы). Если человек не ведет себя исключительно как *homo economicus*,

---

\* С ней можно познакомиться в: (Заостровцев 2014).

то это и есть искра божья в его душе. Впрочем, любопытствующий атеист может благодаря Макклоски познакомиться с религиозными писателями просвещенного мира. Например, с Клайвом Льюисом. И убедиться, что о боге и религии можно говорить и простым человеческим языком. Не обязательно толочь какую-то бессмыслицу на древнем малопонятном языке. Можно даже сказать так: если атеист, прочитав данную работу Макклоски, не усомнится в своем отрицании бога, то он — настоящий атеист. Однако вернемся к экономистам. Макклоски не отрицает благообразие как полезное человеческое качество. Речь о нем в этом ключе идет в главе 21-й: «благообразие — это добродетель» — провозглашает она. Более того, лишённые благообразия любовь и справедливость превращаются из добродетели в порок. Благообразие именуется грамматикой добродетелей. Таким образом, экономисты частично оправданны: некоторая доза расчетливости, рациональный выбор — абсолютно необходимы, но только как одни из ингредиентов в сложной смеси из добродетелей. Короче говоря, не «*P* единым» (под *P* подразумевается профанное), как выражается Макклоски, живет человек. Хороший человек движим не только им, но и другими добродетелями (*S* — сакральным) — любовью, верой, мужеством, умеренностью, справедливостью и надеждой. Человек, по сути, — это пакет перечисленных добродетелей, комбинация *P* и *S* в каких-то пропорциях. В этом квинтэссенция «проповеди» Макклоски. Слово «проповедь» здесь употреблено не случайно. Надо признаться, что местами она звучит слишком назойливо и слишком долго. Не привыкший к нравоучениям протестантских пасторов читатель может перелистнуть отдельные страницы, где ему непрерывно внушают, что добро есть добро. Экономисту можно порекомендовать и главу 41 — «Миф о современной рациональности». Под конец автор указывает на «взросление» экономистов: многие начинают как «парии-приверженцы» чистого *P*, а заканчивают карьеру при не столь однозначном мнении. Макклоски здесь говорит и о похожей эволюции собственных взглядов. Не менее важно для экономиста познакомиться с разоблачением ею и левых мифов: о зарплатном рабстве, о баронах-разбойниках и др. Не секрет, что в академической среде на Западе преобладают левые настроения. Капитализм явно не в моде. Макклоски же, отвергая этот термин, борется за признание буржуазных добродетелей. И тем самым бросает вызов академическому истеблишменту. Тут стоит немного заострить внимание на данной проблеме. Российский читатель не всегда представляет себе, насколько антибуржуазна риторика современной академической среды на Западе. В том числе

и в США. Макклоски любит приводить такой пример. Однажды она договаривалась о лекции в качестве профессора-визитера в каком-то американском университете. Когда она назвала тему «Буржуазные добродетели» на том конце провода секретарша решила, что это какая-то ошибка. Настолько разорваны эти понятия. Либо буржуазные, либо добродетели. А вместе это воспринимается как оксюморон. Не удивительно, что экономисты-либертарианцы встретили появление книги Макклоски с большим удовлетворением. Питер Беттке из Университета Джорджа Мейсона в своей рецензии на нее в журнале *Economic Affairs* сравнивал этот труд с такими фундаментальными произведениями, как «Человеческая деятельность» (1949) Людвиг фон Мизеса и «Конституция свободы» (1960) Фридриха фон Хайека. Он писал, что это все равно как если бы Адам Смит соединил в одном томе «Теорию нравственных чувств» и «Богатство народов» (Boettke, 2007, p. 83). Беттке не только славословил в адрес Макклоски, но и обратил внимание на принципиально значимые положения ее работы. Он называет выбранный ею жанр «сравнительным историческим нарративом» и обращает внимание на то обстоятельство, что критику «рыночного образа жизни» она связывает с немецким романтизмом, а его защиту — с шотландским Просвещением (Ibid., p. 84). Позиционирование же Макклоски в экономической мысли Беттке оценивает следующим образом:

Вместо поиска союзников среди своих друзей — чикагских экономистов, Макклоски внимает прошлому в лице экономистов классического периода, которые рассматривали экономических акторов одновременно и как человеческих акторов, укорененных в качестве таковых в семьях и коммунах, а затем осовременивает классические модели тем, что мы выучили относительно выбора в маргинализме, отношениях обмена и институциональном анализе за прошедшее столетие профессионализации экономистов. Это ставит Макклоски в странное положение интеллектуального брокера между различными гетеродоксными школами в экономике, неоклассической экономикой и классической политической экономией. Она должна убить эксцессы максимизации полезности, но не потерять все то, что было изучено (иногда несмотря на наши максимизирующие полезность модели) в современной экономической теории (Ibid).

В своем оправдании капитализма Макклоски не ограничивает материальными его преимуществами относительно альтернативных систем. Любому хоть сколько-нибудь непредвзятому наблюдателю ясно, что выигрывают те страны, которые строят свою жизнь на непреложной истине: деловая жизнь лучше во-

ровства («dealing is better than stealing»). Автор же решает куда более сложную задачу: стремится доказать, что капитализм — это не только более богатое, но и более одухотворенное. Капитализм не обедняет наши души, а делает их лучше. И происходит это именно потому, что в своей рыночной активности человек преследует не только максимизацию собственной полезности, но и руководствуется прочими добродетелями. Они же создают ему репутационный капитал. Беттке пишет: «Доверие и дружба вместе составляют основу рыночной экономики и побочный продукт расширения рынков. Это замечательный круг добродетелей». И тут же добавляет: «Никто не обосновал этот тезис столь ясно и столь исторически информированно, как это сделала Макклоски в „Буржуазных добродетелях“» (Ibid., p. 85). Можно смело утверждать, что она обрушивает на читателя подкрепленный историческими фактами поток рассуждений, призванными убедить всех: капитализм — это гуманизм! В этом плане Макклоски весьма близка к австрийской экономической школе. И это не удивительно: до создания ею собственного учения, — упомянутой выше «гуманомики», — она относилась к последователям Мизеса и Хайека. Да и поныне она многое берет от этой школы. Достаточно обратиться к последней книге ее исторической трилогии. Вспомним вторую часть ее заголовка: «как идеи, а не капитал или институты, обогатили мир». В этой связи в качестве первоисточника отметим работу Мизеса «Теория и история». В ней он неоднократно подчеркивал «первородство» идей: «Идеи порождают общественные институты, политические изменения, технологические методы производства и все, что называется экономическими условиями» (Мизес 2007, с. 167). Выдвинутую в работе «Буржуазные добродетели» концепцию можно назвать «этика прежде всего». В ней она еще не сформулирована столь отчетливо и развернуто, как в последующих книгах трилогии и недавней полемике с неинституционалистами (McCloskey 2016b, 2016c). Однако обозначена достаточно определенно. Через 10 лет она выдвинет как свое кредо: «Идеи, риторика, этика изменились, и должны были измениться, прежде чем институты обрели значение» (McCloskey 2016c, p. 63). В этом суть ее видения движущих сил исторического пути человечества и противостояния с теми, кого она называет самуэльсоновцами (Samuelsonian)\*.

---

\* Макклоски предпочитает термин «самуэльсоновцы» вместо неоклассики, поскольку в случае употребления последнего в «самуэльсоновцы» могут быть зачислены и представители маржинализма австрийской экономической школы.

В лице последних она ведет идейную борьбу со всем современным экономическим мейнстримом, поскольку неоинституционалисты (к которым она относит и Дугласа Норта) для нее все те же «самуэльсоновцы», но только маскирующие этот факт под термином «институты». В целом же не слишком большим преувеличением будет утверждать, что творчество Макклоски есть одно из наиболее ярких воплощений глубокого кризиса экономического мейнстрима. Если сформулировать его кратко, то заключается он в потере человека, которого Макклоски пытается обрести и вернуть в экономическую науку. По всей видимости, на этом пути ее не ждет признание как нового классика этой науки. Скорее всего, ее «гуманомика» займет место вне ее. Представители экономического мейнстрима (говоря языком Макклоски — «самуэльсоновцы») не сдадут своих позиций, как бы далеки они ни были от реальности и какие бы просчеты в своих прогнозах ни допускали. Тут тоже есть свой «эффект колеи».

Книга «Буржуазные добродетели» — это попытка не только эпатировать экономический истеблишмент. Хотя и это — тоже. Но прежде всего она видится как попытка с помощью риторики сохранить и укрепить капитализм в Западном мире, избавить его от негативного имиджа. Показать, что не отягощенная избыточным государственным контролем рыночная экономика несет в себе мощный положительный этический заряд. Иначе говоря, капитализм — это нравственно, а буржуазность далеко не тождественна алчности и только ей. И уже только поэтому эту книгу стоит прочитать. И экономисту в том числе.

Последнее. Одержимый эконометрикой экономист непременно задаст вопрос о практической значимости (сам он более чем уверен в наличии таковой в нагромождениях регрессий). Для него книга Макклоски — это пустая болтовня, а сама она какой-то фрик. Однако Макклоски верит, что слова — это отнюдь не пустое. Какие слова — такая и жизнь. И в этом, говоря языком диссертационных советов, их «практическое значение». В следующем томе своей исторической трилогии она напишет: «Признайте свободу и достоинство буржуазии и процветайте в удивительно высокой степени. Сопровитвляйтесь столь тривиальной идее, и предсказуемо стагнируйте» (McCloskey 2010, p. 397).

*А. П. Заостровцев, профессор Национального  
исследовательского университета «Высшая  
школа экономики»*

## Литература

- Веблен, Т. (2006). Почему экономическая наука не является эволюционной дисциплиной? // *Истоки: из опыта изучения экономики как структуры и процесса*. М.: Изд. дом ГУ—ВШЭ. С. 10–32.
- Заостровцев, А.П. (2014). Экономист об истории: концепция Дейдры Макклоски // *Вопросы экономики*. № 12. С. 129–146.
- Макклоски, Д. (2013). Экономика с человеческим лицом // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. 2013. Вып. 3. Сер. 5. С. 37–40.
- Макклоски, Д. (2015). *Риторика экономической науки. Второе издание [Текст]* / пер. О. Якименко, науч. ред. Д. Расков. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Международные отношения, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ.
- Макклоски, Д. Н. (2016). Измеренный, безмерный, преувеличенный и безосновательный пессимизм (о книге «Капитал в XX веке» Томаса Пикетти) // *Экономическая политика*. № 4. С. 153–195.
- Мизес, Л. фон (2007). *Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции*. Челябинск: Социум, 2007.
- Платонов А. П. (2000). *Котлован*. СПб.: Наука, 2000.
- Расков, Д. (2015). Пересекая границы: гуманистический взгляд на экономическую науку // Макклоски, Д. *Риторика экономической науки. Второе издание [Текст]* / пер. О. Якименко, науч. ред. Д. Расков. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Международные отношения, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. С. XIII–XXV.
- Boettke, P.J. Book review of Deirdre McCloskey, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce* // *Economic Affairs*. March 2007. P. 83–85.
- McCloskey, D. N. (2006). *Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- McCloskey, D. N. (2010). *Bourgeois Dignity: Why Economists Can't Explain the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- McCloskey, D. N. (2016a). *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions, Enriched the World*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- McCloskey, D. N. (2016b). Max U versus Humanomics: A Critique of Neo-Institutionalism // *Journal of Institutional Economics*. Vol. 12. No. 1. P. 1–27.
- McCloskey, D. N. (2016c). Comment. The Humanities Are Scientific: A Reply to the Defenses of Economic Neo-Institutionalism // *Journal of Institutional Economics*. Vol. 12. No. 1. P. 63–78.
- McCloskey, D. N. (2017). Rich and Free, Thanks to the Bourgeoisie ([http://deirdremccloskey.org/docs/pdf/McCloskey\\_PrefaceToPolishEditionBourgeoisDignity.pdf](http://deirdremccloskey.org/docs/pdf/McCloskey_PrefaceToPolishEditionBourgeoisDignity.pdf)).
- McCloskey, D. N. (2018). Against Capitalism // *Reason*. January 2018. (<http://reason.com/archives/2017/12/21/against-capitalism>).

## Предисловие

Как-то в самолете я читала недавно вышедшую книгу Джона Кейзи «Языческая добродетель: этический очерк» (1990) и мне вдруг пришла в голову мысль, что и буржуазная добродетель заслуживает аналогичного рассмотрения. Возможно, эта идея витала в разреженном воздухе. Я достала свой простенький ноутбук и принялась выстукивать наброски. Стюардесса попросила меня не стучать так громко. Из этих набросков и родилась статья «Буржуазная добродетель» (1994), опубликованная в журнале *American Scholar*.

Мне было уже лет пятьдесят, когда я осознала необходимость второго образования. Как заметил Питер Доэрти в книге на схожую с моей тему, пока лишь немногие экономисты понимают «менее известное, но удивительно богатое, гражданское, социальное и культурное наследие, заключенное в выражении „моральные чувства“» благословенного Адама Смита<sup>1</sup>. Мы, те немногие экономисты, безнадежно отставая от социологов, социальных психологов и литературоведов, наконец обратили внимание на нравственную почву, на которой произрастает экономика. Мы пришли к этому через экономическую историю (в моем случае), теорию игр, экспериментальную экономику или экономическую политику, через противоборство с собственными политическими и религиозными убеждениями. Теория нравственных чувств, вне рамок утилитаризма, требует выхода за пределы экономики. Только так мы можем лучше увидеть ее и понять.

Думаю, вы сами вскоре убедитесь в том, что даже имеющий познания в истории, риторике и философии экономист недостаточно образован для морализации буржуазной жизни. Я обнаружила, что история деморализации наших экономических теорий и надежда на их реморализацию выходят за пределы внутренней истории экономики, экономической науки и даже экономики как таковой. Для рассказа о буржуазных добродетелях в духе Адама Смита требуются основательные познания в этике, теологии, античной литературе, поэзии, социоло-

гии, социальной психологии, истории литературы и искусства, истории идей, философии и еще в двадцати областях, в которых я отнюдь не считаю себя специалистом.

В этой книге рассказывается о том, что такое «добродетели» и как они расцветают — или увядают — в коммерческом обществе. Моя следующая книга «Буржуазные города: как зарождалась и менялась капиталистическая этика в Голландии и Англии в 1600–1800 годы» будет о том, как в XVII и XVIII в. добродетели обретали свое теоретическое и практическое воплощение в Северо-Западной Европе и к каким последствиям, материальным и духовным, это привело в XIX в. В книге «Предательство интеллектуалов: деморализация капитализма в эпоху романтизма» речь пойдет о произошедшем после 1848 г. печальном повороте, когда европейские интеллектуалы и художники ополчились против буржуазии, а также о последствиях этого поворота, в числе которых были и август 1914 г., и октябрь 1917 г. В книге «В защиту состоятельности: аргументация в пользу капитализма» я буду говорить о том, что буржуазные ценности в целом способствуют и никоим образом не препятствуют искоренению бедности, развитию культуры и сохранению окружающей среды. Эти четыре книги — своего рода предложение в корне пересмотреть наше отношение, во всяком случае отношение интеллектуалов, к тому, как мы зарабатываем на жизнь. Давайте поговорим об этом на сайте <http://www.press.chicago.edu> в разделе «Электронные проекты».

Один мудрый историк сказал: «Изучайте проблемы, а не периоды». Именно так. И потому в этой книге я пытаюсь ответить на вопрос: «Какое значение (если они что-то значат) имеют добродетели в буржуазной жизни?». Во второй я задаюсь вопросом: «Как Европа и ее заморские территории стали пробуржуазными и в то же время антидобродетельными в 1600–1800 гг.?» В третьей: «Как европейцы стали антибуржуазными, оставаясь при этом антидобродетельными, после 1848 г.?» И в четвертой: «Как мы можем вновь обрести уважение за те добродетели, которыми мы обладаем в буржуазном, капиталистическом и коммерческом обществе?»

Можно сформулировать это иначе, воспользовавшись выражением, которое мы, американцы, постоянно слышали во время последних выборов: задача заключается в том, чтобы объяс-



нить красные штаты синим штатам\*. *Ad bellum purificandum\*\**, как однажды выразился Кеннет Бёрк, — чтобы сделать различия между нами менее разрушительными. Или чтобы объяснить Средний Запад Югу, Востоку и Западу, объяснить американскую глубинку прибрежным штатам. Консерваторов сторонникам прогрессизма. Или, в терминах прошлого, объяснить Америку Европе. Или, в терминах еще более древнего прошлого, объяснить Рим Греции.

---

\* Красным цветом на политической карте США обозначаются поддерживающие республиканцев штаты, синим — демократов. — *Прим. ред.*

\*\* К очищению войны (*лат.*) — эпитафия к книге Бёрка «Грамматика мотивов» (1945). — *Прим. пер.*

## Благодарности

Я благодарна за помощь и вдохновение Джозефу Эпстайну, который был редактором журнала *American Scholar* в 1994 г. Мои коллеги в Проекте по риторике исследования (Rогоi) в Университете штата Айова на протяжении многих лет помогали мне своими советами и доброжелательным отношением. В марте 1996 г. Джон и Кристин Бланделл пригласили меня в Институт экономических связей в Лондоне, где я представила раннюю версию моих аргументов, выступая перед членами парламента и учеными. А в апреле 1996 г. я выступила с аналогичным докладом на семинаре по экономической истории в Калифорнийском университете в Беркли. Я продолжала работать над этой темой, занимаясь подготовкой различных курсов по буржуазным добродетелям, которые я читала студентам из Голландии, Италии, Португалии, Турции, Греции, Ирана и других стран в Университете им. Эразма Роттердамского в Роттердаме в 1996 г., а затем и во время ежегодных двухмесячных визитов с 2002 г. по настоящее время. Меня вдохновляли и студенты, которым я читала курсы, связанные с этой темой, в Иллинойском университете в Чикаго с 1999 г., а также студенты в Университете штата Айова в 1990-е гг., аспиранты, с которыми я проводила воскресные семинары, и студенты, которым я дважды преподавала курс по бизнес-этике, первый раз совместно с Колином Беллом. Я делилась идеями со студентами и преподавателями на ежегодном семинаре EDAMBA на юге Франции, а также на двух весенних семинарах в Высшей школе делового администрирования и управления в Барселоне, мои выступления на которых записал Эдуард Бонет. Новому взгляду на многие идеи способствовал и курс английской литературы, который я читала совместно с Ральфом Синтроном и Уолтером Бенном Майклсом в Университете Иллинойса (Чикаго) в 2004 г.

Я благодарна слушателям за их искренний интерес к моим докладам и выступлениям в различных университетах и институтах, которые я перечисляю ниже в примерном хроно-

логическом порядке: Институт перспективных исследований в Принстоне, Университет Гронингена, семинар по этике в бизнес-колледже Типпи в Университете штата Айова, Дельфтский технический университет, Брюссельский свободный университет, Гётеборгский университет, Амстердамский университет, Институт гуманитарных наук и программа по социально-политической теории и экономике в Исследовательском центре социальных наук Австралийского национального университета, Институт исторических исследований (Сенат-хаус, Лондон), Университет Западного Мичигана, Университет штата Индиана, Амстердамский свободный университет, Университет Баулинг Грин, Университет штата Огайо, Университет Цинциннати, Миддлбери-колледж, Массачусетский технологический институт, университеты Реджайны, Эдмонтона, Калгари и Летбриджа (организатор — Моррис Алтман), Бизнес-школа Йонкёпинг, Университет Нью-Скул, Университет Санта-Клары, Университет Пьюджет-Саунд, Техасский христианский университет, Университет Джорджа Мейсона (по меньшей мере трижды при содействии Дона Лавоя и Дэвида Леви), Технологический институт Джорджии, проект Rогоi в Университете штата Айова, Гринеллский колледж, Университет штата Колорадо, Цюрихский университет, Орхусский университет, Институт Джаджа в Кембриджском университете, Университет Нового Южного Уэльса, еще раз Исследовательский центр социальных наук Австралийского национального университета, Университет Кэпитал, Болловский университет, Университет штата Нью-Мексико, Университет штата Техас в Эль-Пасо, Университет Вашингтона в Сент-Луисе, семинар по экономической истории в Мичиганском университете, семинар по изучению искусства и культуры в Университете им. Эразма Роттердамского, Колумбийский семинар по экономической истории.

С участия в долгосрочном исследовательском проекте Фонда Лилли «Собственность, владение и теология культуры» под руководством Уильяма Швейкера началось мое дополнительное образование в области теологии и библеистики, когда я как раз (правда по иным причинам) обратилась к религии. Я уже на протяжении многих лет принимаю участие в организуемых Фондом «Либерти» конференциях, посвященных свободе личности, по самым разным темам от греческой трагедии до Фрэнка Найта, и эти конференции также в значительной степени способствовали моему образованию, особенно в области политической философии. Кроме того, определенный вклад в мое образование внесли лекции «Образовательной компании»

(Teaching Company), которые я на протяжении нескольких лет слушала, занимаясь ходьбой на бегущей дорожке.

Я благодарна журналам *In Character* и *Anglican Theological Review* за разрешение использовать опубликованные в них статьи для главы 42 «Сделка с Богом» и главы 14 «Смирение и истина» соответственно. Часть главы 29 «Этический реализм» изначально была опубликована в сборнике под редакцией Ускали Мяки «Факт и вымысел в экономике: модели, реализм и социальное строительство» (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Некоторые части публиковались в журнале *Reason*.

Стенли Леберготт был моим вдохновителем на ранней стадии. На более поздней стадии работы я многим обязана коллегам, взявшим на себя труд прочитать первоначальные варианты моей рукописи: это Пол Ослингтон, Энтони Уотерман и Стивен Зилиак. Они направили меня на путь истинный по вопросам теологии и организации материала. Мой рецензент и друг Дуглас Митчелл из издательства Чикагского университета вновь проявил свойственные ему воображение и добросовестность, благодаря которым его имя стало нарицательным в издательском деле. Дик Лэнхам в своей рецензии для издательства был, как обычно, доброжелателен и при этом чрезвычайно взыскателен. Тайлер Коуэн, благодаря своей широчайшей эрудиции, предостерег меня от множества ошибок. Мой главный редактор Кэрол Соллер исправила прочие ошибки и дисциплинировала мою прозу. Мой брат Джон Макклоски, живущий в Лафайетте, Индиана, лучший писатель из всех пишущих Макклоски, с любовным тщанием редактировал эту книгу, переписывая целые абзацы и предлагая новые идеи, которыми я без зазрения совести пользовалась. Моя матушка вырастила отнюдь не дурака.

Мои президентские обращения на заседании Ассоциации экономической истории в Нью-Брансуике в 1997 г. и на заседании Восточной экономической ассоциации в Вашингтоне в 2004 г., а также Тоуниевская лекция на заседании Британской ассоциации экономической истории в Дареме в 2003 г. стали хорошим поводом поделиться мыслями с научным сообществом. Я выступала с докладами на связанные с этой книгой темы на заседаниях Восточной экономической ассоциации Американской экономической ассоциации, а также на организационном заседании общества «Духовный капитал» (при спонсорской поддержке Фонда Джона Темплтона) в октябре 2003 г. и на экономической сессии Общества по научному изучению религии. В апреле 2002 г. я имела удовольствие высту-

пить со своими идеями перед неакадемической аудиторией на 56-й ежегодной конференции по международным отношениям в Университете Колорадо в Боулдере. Я благодарна за приглашение президенту университета Элизабет Хоффман. В мае 2004 г. я, наряду с другими докладчиками, имела честь выступить на симпозиуме «Голландская идентичность: добродетели и пороки буржуазного общества», организованном при поддержке Арьо Кламера из Университета им. Эразма Роттердамского (при участии трастового фонда *Vereniging*), *Studium Generale* Алтуга Ялчинташа из Эразмовского института философии экономики.

Я благодарна фонду Лоры Харрис, а также Робину Бартлетту, Дэвиду Андерсону, Мэрилин Тромп и Сэнди Спенс за возможность двухмесячной плодотворной работы по программе феминистских исследований в Университете Денисон весной 2003 г. Робини Дэвид, несмотря на свои научные заслуги, оказал и мне честь, посещая в качестве «студентов» курс лекций, которые я читала по материалам моей будущей книги. Кроме того, я вместе с Дэвидом участвовала в дискуссиях по вопросам теологии. Я также благодарна Иллинойскому университету в Чикаго и, в частности, Стенли Фишу за стажировку в качестве приглашенного исследователя осенью 1999 г. Я благодарю Центр по изучению идей и общества в Калифорнийском университете в Риверсайд, а также Эмори Эллиота, Стивена Калленберга, Ричарда Сатча, Сьюзен Картер, Джо Чилдерса, Кена Баркина, Джима Парра, Труда Коэна и Лору Лара за дружескую интеллектуальную поддержку и участие во время напряженной весны 2000 г. Фонд Эрхарда всячески поддерживал мои странные изыскания в области ранней и поздней этики капитализма, оказывая финансовую помощь студентам в Университете штата Айова в начале 1990-х гг. и финансируя мои исследования в Нидерландах в конце этого десятилетия.

Как видите, на протяжении нескольких лет я получала огромную помощь. Объем этой помощи сам по себе свидетельствует о том, насколько трудно экономисту, имеющему дело с цифрами, дойти до сути поставленного вопроса. Это лишний раз указывает на существующий в нашей культуре разрыв между Сакральным и Профанным.

И еще я хочу выразить особую признательность четырем замечательным людям, которые на протяжении многих лет поддерживают меня во всех моих начинаниях, включая и эту книгу. Это Арьо Кламер из Университета им. Эразма Роттердамского, Джон Нельсон из Университета штата Айова, Сти-

вен Зилиак из Университета Рузвельта и, конечно, моя мать, Хелен Маккლოსки, чье буржуазное происхождение нисколько не мешает ей писать исполненные аристократического духа стихи, — она по-прежнему очень много читает, каждый год переезжает в новое место и, хотя ей уже за восемьдесят, публикует великолепные поэтические сборники. И ей я посвящаю эту книгу. В процессе работы все они оказали мне неоценимую услугу, не соглашаясь с моими представлениями о буржуазных добродетелях.

# Апология

## Коротко о буржуазных добродетелях

### I. Exordium: Добродетельная буржуазия

**Я** НЕСУ вам благую весть. Вы услышите то, что в христианском лексиконе (а во времена античности в судебном споре со стороны защиты) именуется апологией. В данном случае это апология капитализма в его американской форме.

Апология не означает «извинение» или «оправдание». Эта книга представляет собой apologia в теологическом смысле, то есть изложение разумных доводов, оставляющее место сомнению, и предназначена она для неверующих. Она также адресована тем, кто с подозрением относится к словосочетанию «буржуазные добродетели», считая его противоречием в терминах. И еще я адресую эту книгу, хотя и не надеясь изменить чьи-то воззрения, тем, кто считает это словосочетание еще большим злом — ложью.

«Буржуазные добродетели» не то и не другое. Я утверждаю, что современный капитализм не нуждается в исправлении, чтобы быть благом. Напротив, капитализм может быть добродетельным. В грешном мире буржуазная жизнь несовершенна. Но она все равно лучше любой возможной альтернативы. Американскому капитализму требуется вдохновение, уроки морали, наполнение смыслом. Два с половиной «ура!» капиталистам со Среднего Запада\*.

Конечно, как и аристократия, или духовенство, или крестьянство, или пролетариат, или интеллигенция, средний класс способен на зло, даже в благословенной Америке. Аме-

---

\* Возможно, отсылка к названию статьи Джеймса О'Тула и Дэвида Фогеля «Два с половиной „ура!“ сознательному капитализму» (O'Toole J., Vogel D. Two and a Half Cheers for Conscious Capitalism//California Management Review, 2011. Vol. 53. No. 3. P. 60–76), в которой авторы полемизируют со взглядами Ирвинга Кристола (Kristol I. Two Cheers for Capitalism. N.Y.: Basic Books, 1978). Однако проблема с такой интерпретацией в том, что книга Макклоски опубликована в 2006 г. — *Прим. пер.*

риканская буржуазия была проводником официальной и неофициальной политики апартеида. Она плела заговоры против профсоюзов. Поддерживала крайние проявления национализма. С удовольствием участвовала в преследовании инакомыслящих и гомосексуалистов. Буржуазия заявляла о своей религиозности, хотя вера не оказывала видимого влияния на их поведение. Загородный клуб для избранных — это вам не кафедра этики. Нигде в мире принадлежность к буржуазии не гарантирует высоконравственного поведения. Во время Второй мировой войны такие компании и банки, как *Krupp*, *Bosch*, *Hoechst*, *Bayer*, *Deutsche Bank*, *Daimler Benz*, *Dresdner Bank* и *Volkswagen*, словом, все, использовали рабский труд, совершенно безнаказанно. Швейцарские банкиры хранили золото нацистов. Большинство бизнесменов в лучшем случае прикрываются моральной оболочкой. Да и добродетели буржуазии, видит Бог, не ведут напрямик в рай.

После 1848 г. нападки на предполагаемые пороки буржуазии и капитализма сделали недостижимое Лучшее врагом существующего Хорошего. Эти нападки привели к созданию нескольких разновидностей ада в XX в. А потому, хотя бы в XXI в. не дай нам Бог в очередной раз отправиться в ад.

Меня не особо волнует, как определяется «капитализм», если его априорно не определяют как воплощение всех мыслимых пороков. Такое предвзятое определение импонировало Руссо (хотя он и не использовал само слово «капитализм», которое в его время еще не появилось), а также Прудону, Марксу, Бакунину, Кропоткину, Люксембург, Веблену, Голдману\*, Поланьи, Сартру. Не столь очевидно, но в том же смысле понятие капитализм использовали их оппоненты — Бентам, Рикардо, Рэнд, Фридман, Беккер. Все они, и правые, и левые, полагали, что основанное на коммерции общество изначально было дурным по любым меркам, кроме успешного накопительства.

Такое определение обесмысливает исследование добра и зла в современном коммерческом обществе. Думаю, это хорошо понимают экономисты вроде Дугласа Норта, которые в последнее время занимаются историей институтов: с 1500 г. по настоящее время происходит нечто кроме максимизации полезности в узком смысле. Именно к этому на протяжении последних трех веков склонялись занимающие промежуточную позицию социальные мыслители, к числу которых я отно-

---

\* Возможно, имеется в виду Альберт Голдман (1897–1960), американский политический деятель и юрист, троцкист и коммунист. — *Прим. пер.*



шу и себя: Монтестьё, Смит, Токвиль, Кейнс, Арон, Хиршман. Если современный капитализм определяется точно так же, как Корыстолюбие — то есть как «стремление к абсолютному обогащению, <...> страстная погоня за стоимостью», как выразился Маркс в первой главе «Капитала»\*, развивая идущую от Аристотеля тему неприятия торговли, — тогда это решает все проблемы без обращения к свидетельствам об обратном.

В сущности, нет никаких свидетельств о том, что корыстолюбие или скупость, или своекорыстие были чем-то новым в XVI или XIX в. Выражение *Auri sacra fames* («проклятая жажда золота») дошло до нас из «Энеиды» (книга 3, строка 57), а не из трудов Бенджамина Франклина или журнала *Advertising Age*. Склонность к обмену — это одно из свойств человеческой природы. Коммерция отнюдь не новейшее изобретение. Занятие торговлей можно отнести к числу древнейших профессий. Этому есть множество документальных свидетельств, начиная с ранних клинописных табличек с деловыми письмами из Кишаили Ашшура, автор которых шлет приветы прекрасной жене своего друга и заключает сделку на покупку меди из Анатолии или лазурита из Афганистана. Повсюду и во все времена мы видим примеры достойного и недостойного поведения, связанного с приобретением товаров по низким ценам и их продажей по высоким ценам.

Нетрудно заметить, что мое отношение к «капитализму» скорее двойственное и эмпирическое, нежели чисто рационалистическое. Как заметил Кваме Энтони Аппиа по поводу аналогичной сумятицы в отношении слова «либерализм», его разумнее использовать в «неопределенно широком смысле»<sup>1</sup>. Невозможно с помощью философского определения сделать то, что требует фактографического исследования. Пусть уж лучше будет некоторая расплывчатость. Предположим, нам изначально известна подлинная сущность капитализма. Тогда, воспользовавшись философской магией, мы бы уже ответили на главный вопрос социальных наук: «Почему сегодняшний мир так сильно отличается от мира наших предков?». И мы могли бы ответить на главный вопрос гуманитарных наук: «Человеческая жизнь — это благо, зло или нечто нейтральное?». Думаю, мы вряд ли сумеем дать вразумительный ответ на тот и другой

---

\* На самом деле — в IV главе «Капитала» К. Маркс писал: «Это стремление к абсолютному обогащению, эта страстная погоня за стоимостью являются общими и для капиталиста, и для собирателя сокровищ...» (Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1960. С. 164). — *Прим. пер.*

вопрос, если с самого начала будем настаивать на том, что «капитализм» — это всего лишь современная форма корыстолюбия.

Если говорить в позитивном ключе, то наше общество было и может быть добродетельным и коммерческим, либеральным и капиталистическим, демократичным и богатым, причем одновременно. Предвосхищая мою тему, политолог Джон Мюллер в своей книге 1999 г. «Капитализм, демократия и удобная бакалейная лавка Ральфа»<sup>\*</sup> заявляет: «Демократия и капитализм, насколько можно судить, похожи тем, что работают вполне прилично, хотя люди, как правило, ими недовольны»<sup>2</sup>.

Как полагает Мюллер, а также я и еще горстка полоумных поборников капитализма, таких как Майкл Новак, Джеймс К. Уилсон, Эрнандо де Сото и недавно умерший Роберт Новак, для того, чтобы капитализм работал «вполне прилично», необходимо пестовать буржуазные добродетели. Мюллер настаивает на однонаправленной причинно-следственной связи: «Но при прочих равных условиях добродетельность выигрывает при капитализме: «хорошие ребята», как правило, приходят к финишу первыми»<sup>3</sup>. Веком ранее Макс Вебер писал о том же самом следствии: «...наряду со способностью трезво оценивать ситуацию и с активностью он [предприниматель «нового стиля»] должен был обладать прежде всего совершенно определенными, ярко выраженными «этическими» качествами, которые только и могли обеспечить необходимое при введении новых методов доверие клиентов и рабочих...»<sup>4</sup>.

Действительно, страны, где правят кражи, а не продажи, становятся бедными и остаются таковыми. Историк и антрополог Алан Макфарлейн объясняет «загадку современного мира» следующим образом. Необычность ситуации в Северо-Западной Европе XVIII в., говорит он, заключалась в том, что она избежала «хищнических тенденций», свойственных всем «аграрным цивилизациям» с момента их возникновения. Благодаря изменению военных технологий, Северо-Западной Европе удалось на время избежать хищнического разграбления со стороны Степи (the Steppe), «но что не менее важно, [ей удалось избежать] внутреннего хищнического разграбления <...> со стороны церкви, дворянства, королей и даже могущественных купеческих гильдий»<sup>5</sup>.

---

<sup>\*</sup> Здесь и далее цитируется по изданию: Мюллер Д. Капитализм, демократия и удобная бакалейная лавка Ральфа / пер. с англ. А. Столярова. М.: Олимп-Бизнес, 2006. — *Прим. пер.*

Не имеет значения, какого рода это хищничество или воровство (грабеж) — социалистическое воровство на Кубе, или частное/государственное воровство на Гаити, или бюрократическое воровство в современном и в Древнем Египте, или, если на то пошло, грабеж с помощью меча во Франции времен Столетней войны, или грабеж с помощью креста в Германии времен Тридцатилетней войны, или грабеж с помощью роцера пера какого-нибудь генерального директора в Америке в 1990-е гг. Творя зло, мы поступаем дурно. Мы поступаем хорошо, творя добро.

Однако я иду еще дальше. Я утверждаю, что капитализм способствует добродетельной жизни, причем совершенно бескорыстно. Более распространенное утверждение гласит, что добродетели способствуют рыночным отношениям. Да, согласна. С этим начинают соглашаться и другие экономисты. Было нелегко принять это утверждение, поскольку оно противоречит нашему профессиональному стремлению свести всё, буквально всё, исключительно к благоразумию\*, не принимая во внимание прочие добродетели.

Я утверждаю, что рынок способствует проявлению добродетелей<sup>6</sup>. Как писал в 1890 г. экономист Альфред Маршалл, «Человеческий характер формировался в процессе его повседневного труда и под воздействием создаваемых им в этом процессе материальных ресурсов, причем в гораздо большей степени, чем под влиянием любых других факторов, исключая религиозные идеалы; двумя великими силами, формировавшими мировую историю, были религия и экономика»<sup>7</sup>. Эти два понятия взаимосвязаны. Если кто-то априори убежден, что экономика насквозь порочна — как «стремление к абсолютному обогащению, <...> страстная погоня за стоимостью»\*\*, — то, разумеется, ни о каких добродетелях или религиозных идеалах не может быть и речи. Однако такое представление не соответствует нашему опыту.

Летом около шести утра на углу Полк-стрит и Дирборн-стрит в Чикаго открывается небольшой фермерский рынок. Один из первых торговцев раскладывает овощи на лотке. Проходя мимо, выгуливающая собаку женщина обменивается

---

\* Макклоски использует термин *prudence* (благоразумие) как синоним рациональности, расчетливости человека экономического (*homo economicus*). —

Прим. ред.

\*\* Здесь Макклоски снова использует ранее цитируемые ею слова Маркса (Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1960. С. 164). —

Прим. ред.

с продавцом любезностями по поводу ранних пташек. Здесь реализуется сценарий проявления учтивости, благоразумия, инициативы и формирования хороших отношений между продавцом и покупателем. Спустя несколько часов, движимая лучшими чувствами, женщина покупает у этого продавца помидоры на полтора доллара. Но суть не в этом. А в том, что рынок стал поводом для проявления добродетели, выражения единения людей разного пола, социального положения, этнической принадлежности.

Другими словами, рынки и буржуазная жизнь далеко не всегда пагубно влияют на нашу духовность. Определенным образом они в конечном счете оказывают на нас благотворное влияние. И говоря об этом, я подхватываю темы, поднятые теоретиками капитализма в XVIII в., а в конце XX в. такими деятелями, как Венди Макэлрой, Даниэль Кляйн, Пол Хейне, Питер Хилл, Дженнифер Робак Морсе и Тайлер Кауэн\*. Мы иногда становимся добродетельными, поступая хорошо.

Истинны ли такие утверждения? «Что есть истина?» — насмешливо вопрошает Пилат. Прошу вас, дождитесь ответа, моей апологии. В начале 1990-х гг., за месяц до представления предварительной версии моего ответа на этот вопрос в Институте перспективных исследований в Принстоне, мне в далекую Айову позвонила секретарь Школы социальных наук и попросила уточнить название моего доклада. «Буржуазная добродетель», — ответила я. Она на секунду задумалась, похоже, слегка ошарашенная, и вдруг... рассмеялась. Моя цель — исследовать причины ее смеха, с сочувствием, но внимательно, понять, почему такое отношение оправданно и, главное, почему оно не оправданно.

Множество образованных людей, правых и левых убеждений, на Востоке и на Западе, сочтут ее смех вполне оправдан-

---

\* Венди Макэлрой (Wendy McElroy), р. 1951, канадская публицистка, приверженка анархо-капитализма; Даниэль Брюс Кляйн (Daniel Bruce Klein), р. 1962, профессор экономики в Университете Джорджа Мейсона (США), либертарианец; Пол Хейне (Paul Heune), 1931–2000, американский экономист, автор популярного переведенного и неоднократно издававшегося в России учебника «Экономический образ мышления»; Питер Хилл (Peter Hill), р. 1941, экономист, профессор в Уитон-колледж (Wheaton College), Иллинойс, США, специалист в области экономической истории, прав собственности и использования окружающей среды; Дженнифер Робак Морсе (Jennifer Roback Morse), р. 1953, экономист, основатель Института Руфь (названного по имени библейского персонажа), помогающего разведенным семьям; Тайлер Кауэн (Tyler Cowen), р. 1962, профессор экономики Университета Джорджа Мейсона, специалист по экономике культуры. — *Прим. ред.*

ным. Вот они-то и есть мои предполагаемые читатели — люди, которые полагают, что капитализм, очевидно, прогнил и что утверждение о существовании буржуазных «добродетелей» как минимум смехотворно.

К числу таких желающих посмеяться «знатоков» вряд ли можно отнести британца пакистанского происхождения, владеющего небольшим магазинчиком, или, скажем, американца норвежского происхождения, занимающегося подрядками на установку электрооборудования. В жизни и того и другого есть место для буржуазных добродетелей, равно как и для некоторых буржуазных пороков. Они сочтут мои оправдания и даже мою апологию бессмысленной. «С какой стати оправдываться? Что тут нужно защищать?» — удивятся они. Один приехал в город Бредфорд в Йоркшире, другой в округ Сент-Джозеф в Мичигане, и каждый честно заработал себе на хорошую жизнь.

Мои предполагаемые читатели не они, а теоретики и последователи теоретиков, те, кого я вслед за Кольриджем называю интеллектуалами (*clerisy*), творцы и потребители идей, читающая публика, читатели *New York Times* или *Le Monde*, слушатели Чарли Роуза\*, читатели книг или хотя бы рецензий на книги. Люди моего круга. И моего склада.

Многие из них — люди, с которыми я в основном и хочу вести здесь разговор, — принимают как данность, как бесспорную очевидность утверждение, будто словосочетание «буржуазные добродетели» — это оксюморон того же порядка, что и «военная наука» или «научная администрация». «Многие люди, получившие гуманитарное образование (с присущим ему аристократизмом), — пишет Майкл Новак, излагая свой взгляд на эту проблему, — или образование в области социальных наук (с присущим им количественным, коллективистским подходом), ничтоже сумняшеся считают себя антикапиталистами. Они думают о бизнесе как о чем-то вульгарном, филистерском и сомнительном с точки зрения морали»<sup>8</sup>. Они не желают слушать другую сторону. Если, переключая каналы, они случайно наткнутся на иное мнение, то не скрывают своего раздражения и спешно нажимают кнопки на пульте.

С политической точки зрения они принадлежат к левому крылу обитателей Хэмпстеда\*\* или Санта-Моники\*\*\*, к ин-

---

\* Известный американский телеведущий и журналист. Родился в 1942 г. — *Прим. ред.*

\*\* Населенный представителями богемы район в Лондоне. — *Прим. ред.*

\*\*\* Город в Калифорнии. — *Прим. ред.*

теллектуалам, которые считают, что капитализм и прибыль — это зло, что американская душа развращена рынком и материализмом, а обогащение Запада является результатом ограбления стран третьего мира или бедняков, или бедняков в странах третьего мира. «Мы — я имею в виду представителей среднего класса, а не только богатых, — пренебрегали вами, — признался историк экономики и поборник движения сеттльментов\* Арнольд Тойнби, выступая в 1883 г. перед группой рабочих. — Но теперь, мне кажется, мы меняемся. Если вы поверите и доверитесь нам, я думаю, многие из нас готовы работать на ваше благо. ...Вы должны простить нас за то, что мы были несправедливы и свершили тяжкий грех по отношению к вам»<sup>9</sup>.

Если же, для контраста, мы возьмем скептиков, принадлежащих к правому крылу обитателей лондонского Сити или Уолл-стрит, окажется, что они убеждены, будто капитализм и прибыль — это благо для бизнеса, а этика здесь вообще ни при чем, бедные должны заткнуться и довольствоваться тем, что получают, и уж точно нет никакой нужды в проповеднической этике греха и службы на благо коммерческого общества. На их взгляд, Иисус все напутал в Нагорной проповеди. Они вполне могут ответить, как тот английский промышленник, на которого однажды гневно обрушился Фридрих Энгельс (тоже, кстати, бизнесмен) с филиппикой об ужасах индустриальных трущоб: «Однако денег они приносят немало. Мое почтение, сэр».

А если мои читатели находятся где-то посередине, в райском местечке для бобо\*\*, вроде процветающих интеллектуалов, живущих на южном берегу Темзы, обитателей загородных домов в округе Монтгомери или счастливиц, ежедневно прибывающих поездом на работу в Токио, то они принимают умеренные варианты обеих вышеозначенных сторон. В любом случае они согласятся с радикальными антикапиталистами правого и левого толка по поводу презренной аморальности капитализма. Как заметил сатирик Морт Сал, «Либералы чувствуют, что не заслуживают всего того, чем они владеют. Консерваторы чувствуют, что заслуживают всего, что ими украдено».

Так, например, с левого фланга Андре Конт-Спонвиль, преподававший философию в Сорбонне, который и не претенду-

---

\* Движение сеттльментов (settlement movement) — реформистское социальное движение, возникшее в 80-х гг. XIX в. и ставившее своей целью сблизить места проживания богатых и бедных. — *Прим. ред.*

\*\* Богемная буржуазия, от *англ.* bohemian + bourgeois. — *Прим. пер.*

ет на глубокие познания в экономике, с полной уверенностью, но не приводя при этом никаких аргументов, заявляет, что «благосостояние Запада прямо или косвенно зависит от бедности стран третьего мира, которую в некоторых случаях Запад просто-напросто использует в своих интересах, а в других сам же и порождает»<sup>10</sup>. Это ошибочное заявление, хотя, как вы понимаете, я и сама не утверждаю, что политика Запада всегда этически. Даже защитники капитализма полагают, что, к примеру, протекционизм западных сельхозпроизводителей в ущерб фермерам в странах третьего мира совершенно аморален.

Или с левоцентристских позиций Джеймс Бойд Уайт, преподаватель права и литературы в Мичиганском университете, у которого я училась на протяжении десятилетий, заявляет, что «экономический „рост“, то есть расширение системы обмена путем преобразования того, что находится вне этой системы, в условиях собственного существования <...> действует как экскаватор, вгрызающийся в природный и социальный мир»<sup>11</sup>. Это также ошибочное заявление, хотя, как вы понимаете, я и не утверждаю, что рынок — это всегда благо. Продаются и семестровые работы в колледжах, и дети в некоторых азиатских странах, хотя это и недопустимо. Как я уже говорила, мое отношение к капитализму можно назвать двойственным.

Или с правоконсервативных позиций Джон Грей, политический философ в Лондонской школе экономики, который и не претендует на глубокие познания в эмпирической социологии, у которого, однако, я тоже многому научилась, с полной уверенностью заявляет, что новая неолиберальная теория «не сумела предсказать, что в числе нежелательных последствий освобождения рынков окажутся такие, как разрыв связей в сообществах, оскудение морального духа и институтов взаимного доверия, что приглушило и затруднило экономическое обновление, к которому, как предполагалось, должен привести свободный рынок»<sup>12</sup>. И вновь ошибочное заявление — разумеется, не все последствия свободного рынка желательны.

Или еще одна, либертарианская версия правых взглядов: любые из моих коллег по чикагской экономической школе, которые не претендуют на глубокие познания в философии или в истории Средних веков — Фридман, Беккер, Барро и иже с ними, — тотчас возмутятся: «Философия? Зачем она ученому? Этика? Чуть. Мы занимаемся позитивной наукой, а не проповедями. Капитализм эффективен — вот и вся проповедь. Кому нужна вера? Наша вера — только Благоразумие». Снова ошибочное заявление — разумеется, не всякая философия полезна.

Я осторожно указываю всем этим людям, моим добрым друзьям-интеллектуалам левого, центристского и правого толка, которые уверены, будто буржуазная жизнь неизбежно аморальна, что они совершают ошибку, когда называют аморальность обязательным атрибутом рынка. Здесь я предлагаю свою «Сумму против язычников»\*, трактат о добродетелях буржуазии для тех, кто полагает, что у нее таковых совсем немного. В этой и последующих книгах я постараюсь развеять их пессимизм, который начиная примерно с 1848 г. остается господствующей точкой зрения на Западе. «Я не в восторге от того, что большинство людей, которых я знаю и уважаю, расходятся со мной во взглядах»<sup>13</sup>, — сказал Роберт Нозик в 1974 г., высказав как философ мысль, близкую моей. Тем не менее наш долг — предпринять отчаянную попытку доказать свою правоту.

Стоит отметить, что некоторые элементы ортодоксии оказываются общими для выразителей левых, правых и центристских взглядов. У каждого из этих направлений есть свои особые темы для выражения опасений и славословий по поводу капитализма. Но есть у них и общие темы. Левые видят в капитализме проявление Благоразумия, понимаемого как безудержное корыстолюбие, и потому воспринимают его как моральную катастрофу. Правые также видят в капитализме проявление Благоразумия, понимаемого как безудержное корыстолюбие, но при этом, напротив, считают его триумфом практичности. Далее в этой книге я провожу мысль о том, что ни левые, ни правые, ни университетские интеллектуалы, ни завсегдатаи элитных загородных клубов, равно как и центристы, незрячие любители кофе в «Старбакс», с опаской перемалывающие косточки и правым, и левым, — никто из них не имеет целостного представления о буржуазной жизни.

Капитализм — это не «Только Благоразумие». На протяжении краткой истории капитализма принцип «Только Благоразумие» никогда не был основополагающей идеологией нашей экономики. Экономика работает на основе совершенно других принципов. Собственность не есть воровство, но и сама по себе собственность — это не все, что есть. Безудержное корыстолюбие необязательно определяет жизнь капиталистов,

---

\* Автор проводит параллель с книгой итальянского средневекового философа-схоласта Фомы Аквинского (1225–1274) с таким же названием. Ее иногда называют «Сумма философии». — *Прим. ред.*



но и не всякий капиталист живет этично. Я утверждаю, что на практике буржуазная жизнь не исключает иные добродетели. В сущности, она сама зачастую их пестует.

## II. Narratio: Падение нравов

На Западе концептуальная схема, применимая для анализа этики, сложилась во времена античности и раннего христианства; параллельное развитие происходило в конфуцианстве и других этических традициях. Эта схема объединила четыре «языческие» добродетели, главной из которых было аристократическое Мужество, и три так называемые христианские добродетели, главной из которых была простонародная Любовь.

В этической системе, блистательно разработанной Святым Фомой Аквинским в середине XIII в., почетное место среди семи добродетелей отводилось Благоразумию — практическому знанию, компетенции, расчетливому своекорыстию, т. е. «рациональности» в широком смысле. Благоразумие — это и есть хваленная первостепенная добродетель буржуазии. Но за период со времен Макиавелли и Гоббса до времен Бентама и Томаса Грэдграинда\* система из четырех языческих и трех христианских добродетелей постепенно утратила свою стройность, во всяком случае теоретическую, в результате все большего доминирования Благоразумия. Среди неромантиков, наподобие Бентама, Благоразумие к началу XIX в. стало теоретически рассматриваться как главная добродетель при одновременном снижении в теории ценности таких добродетелей, как, скажем, любовь или мужество. Поэтому романтики, наподобие Карлейля, схватились за другой конец палки и начали ценить воображение превыше расчета, по крайней мере в теории.

Однако в Европе XVIII в. ряд мыслителей, включая Монтескье, Вольтера, Юма и Смита, создали стройную этическую систему коммерческого общества, основанную на подлинных «буржуазных добродетелях», в которых есть место и для живого воображения, и для трезвого расчета. Отталкиваясь от иного понимания блага, Япония независимо вступила на путь, причудливым образом повторяющий развитие европейской мысли<sup>14</sup>.

В конце XVIII и начале XIX в. развитие европейской мысли, к сожалению, было нарушено. Оно, как я уже сказала, было на-

---

\* Герой романа Ч. Диккенса «Тяжелые времена», — образ, воплощающий буржуазную деловую хватку и расчетливость. — *Прим. ред.*

рушено реакцией романтиков, отдававших предпочтение безудержной любви и мужеству, превознесением благоразумия со стороны последователей Бентама и разума как воплощения справедливости и умеренности со стороны кантианцев. Развитие гармоничной этической системы было дополнительно нарушено фанатичной проповедью антирыночных версий веры и надежды со стороны новых евангелистов, как религиозных, так и светских. Большинство этих напряженных поворотов мысли начала XIX столетия (за исключением немаловажного поворота к евангелическому христианству) нашли отражение в творчестве Джона Стюарта Милля, который воплотил идейные метания своей эпохи. Многие изменилось в умонастроениях европейцев за время, прошедшее с лиссабонского землетрясения 1755 г. до июньских дней 1848 г.

Тем не менее вплоть до этих Июньских дней большинство художников и мыслителей, представителей новой интеллектуальной элиты, принимали капитализм, причем задолго до того, как стали очевидны его материальные плоды. Дж. С. Милль в первом издании «Принципов политической экономии» 1848 г., а до него Даниэль Дефо, Томас Пейн, Томас Маколей, Виктор Гюго и Алессандро Мандзони увязывали свободные рынки с либерализмом и новыми свободами, обретенными в 1689, 1776, 1789 и 1830 г. К 1848 г., с экономической и политической точек зрения, капитализм восторжествовал на практике, по крайней мере в Европе и Америке. Он еще только начинал поднимать весь мир голодных и рабов. В 1830 г. Маколей писал:

Если бы мы вздумали предсказать, что в 1930 г. будет покрывать этот остров население из 50 миллионов человек, лучше накормленных, одетых и помещенных, чем англичане нашего времени; что Суссекс и Гонтингдоншир будут богаче, чем в настоящее время самые богатые части западных округов Йоркшира <...> что в каждом доме будут находиться машины, устроенные на началах, теперь еще не открытых <...>, то многие подумали бы, что мы помешаны <...> Если бы какое-нибудь лицо сказало парламенту, собравшемуся в смущении и ужасе после кризиса 1720 г., что в 1830 г. богатство Англии превзойдет его самые несбыточные мечты <...> что Лондон делается вдвое больше и вдвое населеннее и что, несмотря на это, пропорция смертности уменьшится на половину в сравнении с тем, что было тогда <...> что дилижансы будут ходить от Лондона до Йорка 24 часа; что для людей будет делом обыкновенным отправляться в море без ветра и что они начнут ездить без лошадей <...> то предки наши не больше поверили бы этому предсказанию, чем странствованиям Гулливера. А между тем предсказание было бы справедливо...<sup>15</sup>

Однако вскоре после 1848 г. или чуть раньше европейская интеллектуальная элита превратилась в антибуржуазную богему и начала возмущаться буржуазными добродетелями, на которых была воспитана. Еще в «Манифесте» Маркс отметил, что «небольшая часть господствующего класса отрекается от него и примыкает к революционному классу». Это, например, проделал Энгельс и, разумеется, сам Маркс<sup>16</sup>. И таких людей было немало. То, что Сесар Гранья назвал «современным литературным раздражением» по поводу буржуазной жизни, которое очевидно в творчестве Стендаля, По, Флобера и позднего Диккенса, стало политическим кредо после провальных революций 1848 г.<sup>17</sup> В 1840-е и 1850-е гг. сыновья буржуа поддались очарованию секуляризированной веры под названием «национализм» и секуляризированной надежды под названием «социализм».

В конце XIX и начале XX в. они взрастили высокую европейскую цивилизацию и затем ее лидеров, а потом их влияние распространилось и на весь мир. К их числу, безусловно, относятся Милль (в конце жизни), Маркс, Энгельс, Мадзини, Карлейль, Моррис, Рескин, Чернышевский, Ренан, Золя, Кропоткин, Беллами, Толстой, Шоу, Гобсон, Ленин. Отсюда и изначально французский «Интернационал» (1871/1888): «Вставай, проклятьем заклейменный, / Весь мир голодных и рабов! / Кипит наш разум возмущенный / И в смертный бой вести готов»<sup>18</sup>. В момент подъема национализма в 1841 г. появился и немецкий гимн «Deutschland, Deutschland über alles, / Über alles in der Welt»\*, который в то время, когда национализм был либеральным, по сути звучал как призыв к германскому единству, а не призыв к завоеванию Европы Германией.

Преисполненные надежды и веры интеллектуалы (Эмерсон в 1858 г. говорил о «художниках, ученых и творческой интеллигенции (clergy) в целом»<sup>19</sup>) порой с ностальгией вспоминали аристократические добродетели Европы, какой она была до пришествия экономистов и расчетливых прагматиков. Порой они воображали крестьянско-пролетарское будущее, некий неведомый мир постбуржуазных добродетелей. Порой объединяли оба этих мира. В 1857 г. Бодлер одобрительно процитировал горькое замечание По 1849 г.: «В наше время мир заражен новой философской ересью <...> Эти философы <...> — верующие в старый хлам... На Востоке их первосвященник — Шарль Фурье, на Западе — Хорас Грили»<sup>20</sup>.

\* Германия, Германия превыше всего, / Превыше всего в мире... (нем.). — Прим. пер.

Как заметил Джордж Бернارد Шоу в 1912 г., в первой половине XIX в.

бытовало презрительное отношение к Средним векам как эпохе варварства, жестокости, предрассудков и невежества <...>. Во второй половине единственное спасение для человечества виделось в возврате к вере, искусству и человечности Средних веков <...> Таковы были ощущения людей, и так некоторые из них высказывались в первые годы Великого духовного возрождения, которое сперва породило такие книги, как «Памфлеты последних дней» Карлейля и «Тяжелые времена» Диккенса, трактаты и социологические романы христианских социалистов, а позднее и само социалистическое движение, которое теперь распространилось по всему миру<sup>21</sup>.

За эту антибуржуазную ностальгию XX век сполна заплатил кровью. Повсюду, кроме Соединенных Штатов, воздаяние обычным людям от капитализма пришло слишком поздно, чтобы предотвратить появление социалистических партий. Повсюду правящие классы смогли использовать патриотизм, чтобы остаться у власти, и, во всяком случае, истово уверовали в собственный расизм, национализм, империализм и клерикализм. В результате столкновение всех этих «измов» вылилось в европейскую гражданскую войну 1914–1989 гг., которая перекинулась и за пределы континента. Капитализм был почти повержен национализмом, социализмом и национал-социализмом — от кайзера Билли до баасистов\*.

Однако в конце XX в. капитализм и буржуазные добродетели возобновили свое триумфальное шествие. Страны, которые в 1950-е гг. казались безнадежно отсталыми (например, Япония, Южная Корея и Таиланд), стали процветающими благодаря развитию капитализма. Страны, которые в 1950-е гг. были относительно богатыми, но значительная часть населения которых испытывала проблемы с жильем, одеждой и питанием (например, Великобритания, Италия и Соединенные Штаты), стали богаче с точки зрения доступности жилья, одежды и продуктов питания. В странах Латинской Америки и Ка-

---

\* Имеется в виду от германского кайзера Вильгельма II, германского императора в 1888–1918 гг. до партии БААС (Партии арабского социалистического возрождения), основанной в Сирии в 1947 г. Идеологией партии являются арабский социализм и панарабизм. Имела влияние в Ираке, Йемене, однако лишь в Сирии была правящей и представлена главами государства, включая последнего президента Башара Асада. — *Прим. ред.*

рибского бассейна доходы на душу населения за тридцать лет удвоились.

Увеличение богатства в мире, помимо всего прочего, привело к росту культурно-этического богатства. Преодоление ограничений в 1960-е гг., которое так раздражает неоконсерваторов, не было началом разложения культуры, как утверждают те же неоконсерваторы. В богатых странах это преодоление было исполнением обещаний, распространением свобод, завоеванных белыми европейцами столетием раньше. Оно означало предоставление равноправия для женщин, цветных, гомосексуалистов, инвалидов, выходцев из колоний, этнических меньшинств и малообеспеченных — короче говоря, для все большего числа людей, исключенных из политики в прежнем мироустройстве. В бедных странах это стало началом конца патриархальной и сельской тирании. Неоконсерваторы, похоже, хотят сохранения порядка любой ценой за счет свободы, а не достижения свободы с помощью порядка. Я же провозглашаю: да здравствует увеличение богатства и демократизация конца XX в. Да здравствует контроль рождаемости и движение за гражданские права. Вставай проклятьем заклеянный, весь мир голодных и рабов.

Действительно, 1960-е гг. изнутри воспринимались как время подъема антибуржуазных и даже социалистических настроений. Это безудержное проявление свободолюбия имело определенные издержки — небольшие в случае разбитых окон Гуверовского института и значительные в случае разрушенных экономик африканских стран южнее Сахары. Было бы лучше, если общественное движение 1960-х придерживалось принципов ненасилия, самодисциплины и взаимного уважения и тем самым стало частью буржуазного рыночного проекта. Но в конце XX в. даже просвещенные капиталисты рекомендовали приверженность принципу «Только Благоразумие», лозунгу Уолл-стрит «корыстолюбие — это благо». Другими словами, теоретики капитализма придавали слишком большое значение добродетели благоразумия.

Теоретический импульс к сведению всего и вся к благоразумию идет еще от китайского мыслителя Мо-цзы в V в. до н. э., от Эпикура и его последователей в Древней Греции и Риме, от Макиавелли, Гоббса и Бернарда Мандевиля с его «Басней о пчелах» (1714). В 1725 г. епископ Батлер сетовал по поводу «присущего многим людям странного стремления к исчерпывающему объяснению всех частных устремлений и к представлению целостности жизни как всего лишь непрерывного

проявления себялюбия»<sup>22</sup>. «Главнейшее заблуждение в сочинении доктора Мандевилля, — писал Адам Смит в 1759 г., — состоит в том, что он считает все страсти порочными, какова бы ни была их сила и направление»<sup>23</sup>. Буржуазная жизнь, повторю я вслед за Батлером и Смитом, не исключает всех прочих добродетелей. Посмотрите на своих буржуазных друзей, на самих себя любимых, на своих коллег в офисе, на продавцов в магазинах, убажжающих капризных покупательниц.

Левые интеллектуалы остаются непоколебимы в своем 150-летнем противостоянии системе, в рамках которой они получили возможность заниматься искусствами и науками. В наше время большинство представителей образованного класса, хотя и облагороженные присущими им самим и другим людям буржуазными добродетелями, видят главную добродетель своей жизни в героической отваге или праведной любви, не отягощенных буржуазными заботами. Они якобы отвергают буржуазную мораль.

Даже столь мудрый израильский писатель Амос Оз, не может удержаться от такого рода гневного возмущения в связи с «древними еврейскими болезнями». «Одна из них, — пишет он, — возможно, самая отвратительная, это мелкобуржуазность, из-за которой „правоверные израильтяне“ заставляют своих отпрысков играть на фортепьяно и учить французский язык, потом правильно жениться или выйти замуж, обзавестись приличной работой и приличной квартирой и воспитать приличных детей, умненьких, но при этом искренне преданных семье»<sup>24</sup>.

Возмутительно. Заставлять их учить французский! Играть на фортепьяно! Респектабельность воспринимается романтиком как скука смертная. И если он живет в достаточном комфорте, чтобы скучать, такая жизнь вызывает у него отвращение. Он ищет *захватывающих* впечатлений.

Капитализм восторжествовал в наше время, и это хорошо, хотя и скучно. Формирование буржуазного общества в Северо-Западной Европе было благом. Благом было и теоретическое обоснование буржуазных добродетелей в Голландии, Шотландии и Франции. Благом были и первые успехи буржуазного общества в Англии, Бельгии и Соединенных Штатах, а также расширение интеллектуальных кругов. Благом стало всемирное торжество капитализма в период с 1848 по 1914 г. и с 1945 г. по настоящее время и его распространение в странах второго мира и все большее проникновение в страны третьего мира. Капитализм спас от убийственной нищеты сотни миллионов

людей в конце XX столетия, обеспечил победу над фашизмом, а затем и коммунизмом, способствовал восстаниям против тиранов, от Маркоса до династии саудитов, и привел к гегемонии либерализма в начале XXI в. Все это, повторяю, есть благо.

Некоторые скажут, что причиной бедствий XX в. были пороки капитализма. Левые так и говорят. «Новорожденный капитал, — писал Маркс, — источает кровь и грязь из всех своих пор, с головы до пят»<sup>25</sup>. Я же, напротив, считаю, что большинство всех бедствий были следствием *атак* на капитализм.

Так или иначе, XX век и особенно его первая половина были весьма печальны. Действительно, история этики до и на протяжении XX в. представляется более чем печальной; ее можно назвать трагической в прямом, буквальном смысле, который вкладывали в это слово древние греки. Вероятно, в каждом горделивом триумфе таилась роковая вина, с неизбежностью ведущая к трагическим превратностям судьбы, и мы лишь сейчас начинаем это осознать.

Возможно, трагический пессимизм, достойный Софокла, оправдан. Возможно, как предсказывал в 1905 г. экономист и социолог Макс Вебер, сама рационализация, присущая, по его мнению, современному капитализму, станет цепью, сковывающей творческое начало буржуазии. Возможно, как полагал в самые мрачные дни прошлого века экономист и историк Йозеф Шумпетер, капитализм и демократия в конечном счете несовместимы. «Сам ее [капиталистической системы] успех, — писал Шумпетер, — подрывает защищающие ее общественные институты»<sup>26</sup>. Возможно.

Но я хочу убедить вас в том, что и Шумпетер в 1942 г., и Вебер в 1905 г., и Дэниел Белл в 1976 г., и Фрэнсис Фукуяма в 1999 г., также постулировавший наличие культурных противоречий в капитализме, при всей своей мудрости и красноречии, ошибались. Капитализм сохраняет свой творческий потенциал и не отказывается от своей этики. Я думаю, еще большей «трагедией» (в смысле «чрезвычайно печального поворота судьбы, которого можно было бы избежать, если бы мы умерили нашу гордыню») будет принять пессимистический взгляд на мир и отказаться от ежедневной работы по утверждению нравственных основ капитализма.

Циник, играющий на наших первых сомнениях, всегда в моде. Его менее хладнокровный и более влеречивый собрат Иеремия, играющий на наших запоздалых сожалениях, тоже весьма популярен. Но несмотря на свою популярность и привлекательность они не всегда правы. С 1800 г. они не раз оши-

бались. Конечно, тот и другой сказали бы, что лицемеры процветают повсеместно, а прежние времена действительно были преисполнены славы. Однако творческое начало буржуазии обогатило мир. И небеса не разверзлись. Положение дел, как всегда, серьезно, но далеко не безнадежно.

Демократический, но притом окультуренный и творческий капитализм возможен, на наше благо. Над его совершенствованием нужно работать. В том числе и вам.

### III. Probatio A: Современный капитализм делает нас богаче...

Первые поколения профессиональных историков, в основном католических интеллектуалов и немецких националистов вкупе с литераторами-романтиками, считали все связанное с Францией и Англией, с Просвещением и революцией достойным презрения. Они утверждали, что в прежние времена люди были добры и невинны и что не замутненную рынком чистоту следует искать в средневековой истории народа (*Das Volk*). После 1900 г., однако, у историков возникли причины сомневаться в правоте своих немецких научных руководителей (*Doktorvaters*). Они обнаружили, что рынки и максимизирующее поведение характерны для тринадцатого века ничуть не меньше, чем для двадцатого.

Большая часть того, что нам говорят в школе об экономике традиционной Европы, не соответствует действительности, так как все эти рассказы вдохновлены более ранней, антикапиталистической сказкой. В 1905 г. Макс Вебер, приступая к пересмотру экономической истории, заявляет, что «безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее того его „духу“». «Подобные наивные представления о сущности капитализма принадлежат к тем истинам, от которых раз и навсегда следовало бы отказаться еще на заре изучения истории культуры». Стремление к денежной выгоде «свойственно людям всех типов и сословий всех эпох и стран мира...»<sup>27</sup>.

Под «капитализмом» я имею в виду всего лишь систему без централизованного планирования, основанную на частной собственности и свободном труде, регулируемую принципом верховенства права и этическим консенсусом. Помимо всего прочего, современный капитализм поощряет инновации. Джозель



Мокир особо подчеркивает роль институтов современной Европы, которые не допустили того, чтобы такие пороки, как зависть, гнев и несправедливость, препятствовали внедрению инноваций<sup>28</sup>.

Однако ни одна из этих особенностей такого «капитализма» не была абсолютно неизвестной или даже редкой до 1800 г., 1600 г. или 1453 г. в Алеппо, Тимбукту или Тлателолько. Поддержка инноваций определенно не является уникальной особенностью современного капитализма или современной Европы. В противном случае мы бы по-прежнему носили домотканую одежду и пользовались глиняной посудой. Впрочем, следует признать, что в наши дни поддержка инноваций столь сильна, что почти граничит с безумием. Торговля между удаленными регионами существовала и во времена майя, когда они везли обсидиан в Оклахому, и во времена Древнего Египта, куда купцы везли янтарь с побережья Балтики. Крупные хозяйства и развитые финансовые рынки мы можем обнаружить и в Китае эпохи Мин, и в Афинах IV в. до н.э. И в Древнем Риме можно было стать богачом, не подвергаясь карам со стороны государства. Официальное поощрение коммерческой деятельности не столь широко распространено за пределами буржуазной Европы, но нельзя сказать, что такая практика совершенно неизвестна в Финикии или Бомбее.

По словам Вебера, «капитализм существовал в Китае, Индии, Вавилоне, в древности и в Средние века»<sup>29</sup>. Антрополог и социолог Джек Гуди утверждает, что у купцов «сформировалась собственная мирская культура <...> в Ханьчжоу или Ахмадабаде, в Лондоне или Осаке, и повсюду они находились примерно на одном уровне развития и успешности» даже еще в XIX в.<sup>30</sup> В этой книге я буду использовать слово «капитализм» в значении, которое обычно приписывается *современному* капитализму *европейского образца*, учитывая, однако, что не все его элементы являются современными и западными.

Когда Шумпетер писал свою книгу «Капитализм, социализм и демократия», многие были убеждены, что все западные институты, от капитализма до демократии, разрушаются и что интеллектуалы 1848 г. были правы. Через пару лет после выхода книги Шумпетера Жан-Поль Сартр в схожих выражениях объявил о провале в целом идеи демократии<sup>31</sup>.

В контексте бушевавших в те годы апокалиптических сражений, воспринимавшихся как возмездие XX веку за интеллектуальные прегрешения столетней давности, такие мнения имели под собой некоторые основания. Большинство мысля-

щих людей в 1942 г. и в 1944 г., да и потом в течение длительного времени были убеждены в истинности таких взглядов. Книга Кристофера Лэша «Культура нарциссизма» вышла в 1979 г., в момент очередного обострения пессимистических настроений на Западе, после войны во Вьетнаме, но до последней забастовки британских шахтеров, после тревожной (*malaise*) речи «Кризис доверия» Президента Картера, но до демократизации Филиппин, Южной Кореи и Тайваня, до распада советской империи, до появления либеральных правительств в странах Латинской Америки, до бурного роста экономик четырех «азиатских тигров» и «кельтского тигра». В то время Лэш полагал, что «буржуазное общество, вероятно, повсеместно исчерпало запас конструктивных идей <...> Политический кризис капитализма является отражением общего кризиса западной культуры <...> Либерализм, как основополагающая политическая теория господствующего класса буржуазии, давно утратил способность объяснения событий»<sup>32</sup>.

Если, однако, посмотреть на развитие капитализма в течение более длительного периода, скажем с 1800 г., то самым удивительным политическим фактом, отмеченным Токвилем еще в 1835 г., можно считать распространение принципа равенства и свободы, этой главной идеи буржуазии как господствующего класса. Чтобы ни говорили циники и пессимисты, эта идея продолжает распространяться. Согласно докладу Freedom House, число «свободных» стран увеличилось с 29% в 1973 г. до 46% в 2003 г., в этих странах проживает 44% населения Земли<sup>33</sup>. Вспомните Украину и Южную Корею. Неужели мир продолжает опираться на забытую, не оправдавшую надежд и исчерпавшую себя идею либерализма? Либерально-демократическая теория по-прежнему служит объясняющей моделью.

И первый из двух самых удивительных *экономических* фактов современного мира по-прежнему объясняет ряд событий: с 1800 по 2000 г. население Земли увеличилось примерно в шесть раз<sup>34</sup>. В XIX–XX вв. наблюдался самый быстрый рост численности населения за всю историю человечества с того момента, когда гонимые засухой небольшие группы овладевших языком представителей *Homo sapiens* покинули свою прародину в Африке примерно 50000 лет назад<sup>35</sup>. Только представьте себе: в шесть раз больше людей.

Второй и еще более удивительный факт, обнаруженный историками экономики в середине прошлого века, заключается в том, что, несмотря на рост народонаселения после 1800 г., средний уровень подушевого потребления товаров и услуг

не уменьшился. Пророки всемирной катастрофы от Томаса Мальтуса до Пола Эрлиха\* ошибались.

«Мы не можем безусловно доказать, — писал Маколей в 1830 г., — что те заблуждаются, которые говорят нам, будто общество достигло апогея своего развития и будто мы видели наши лучшие дни. Но так говорили все пришедшие до нас и говорили с совершенно таким же видимым основанием». Удивительно: оптимистически и либерально настроенный Маколей совершенно прав. Подушевое потребление товаров и услуг на планете с 1800 г. выросло примерно в восемь с половиной раз. Я говорю «примерно», потому что, если бы потребление выросло в четыре или пять раз, в десять или двенадцать раз, вывод был бы тем же самым: либеральный капитализм является успешным. Как и либеральная демократия, он продолжает оставаться успешным. В наши дни этот факт должен нас радовать и удивлять.

Такого никогда раньше не было. Посчитайте в уме: в среднем в восемь с половиной раз больше еды и одежды, жилья и образования, путешествий и книг на человека, и это при том, что людей стало в шесть раз больше. Разумеется, не каждый житель Земли получил ровно в восемь с половиной раз больше. В среднем и есть в среднем. Но, повторюсь, порядок цифр не вызывает сомнений. На планете не осталось таких классов или групп людей, которых обошли стороной успехи капитализма. Даже в несчастной Африке доход на душу населения в реальном выражении (с учетом монетарной инфляции, как и прочие приведенные выше цифры) более чем утроился за период с начала XIX в., несмотря на тревожно резкое падение экономики в некоторых странах после 1970-х гг.

А, например, в Гонконге, Тайване, Франции и Соединенных Штатах, которым повезло или хватило умения не помешать расцвету буржуазных добродетелей, национальный доход на душу населения вырос в 19 раз<sup>36</sup>. Подумать только — в 19 раз! Понимаете, это не просто на 100 или 200% больше еды, книг и одежды, чем два века назад. Это на 1800% больше.

«Но это произошло за счет ухудшения качества жизни», — скажете вы. Если кратко, то нет. Подумайте, и возможно, вы поймете, что заблуждаетесь. Качество вашей жизни, дорогой

---

\* Пол Эрлих (Paul Ehrlich), р. 1932, известный американский биолог и демограф, в своей книге «Популяционная бомба» (1968) прогнозировал грядущую катастрофу в силу якобы невозможности планеты обеспечить достаточными ресурсами растущее население. Проиграл широко освещавшееся в мировых СМИ пари экономисту Ларри Саммерсу, сделав ставку на значительный рост цен на металлы вследствие истощения месторождений. — *Прим. ред.*

читатель, намного лучше, чем у ваших тридцати двух прапрапрабабушек и дедушек. Я могу говорить о тех, кого знаю. Об ирландской крестьянке, копавшей картофель на своей грядке в 1805 г., и норвежском фермере, возделывавшем каменистое поле на 30 акров у деревни Диммелсвик в 1800 г. и о родившейся в 1795 г. в Массачусетсе дочери английских бедняков. Все они жили сурово и недолго. Многие не умели читать. Их кругозор был чрезвычайно узок. Их жизнь была исполнена тяжелого труда и невзгод.

Предоставим им слово. Кое-что они могут рассказать. Например, Марта Баллард из городка Хэлловелл в штате Мэн, одна из 50% грамотных женщин в США того времени (она была двоюродной бабушкой Клары Бартон, основательницы Красного Креста): с 1785 г. до самой смерти в 1812 г. она вела дневник о суровых буднях жены и повитухи на внутреннем фронтире<sup>37</sup>. Вот лишь некоторые из почти 10000 ее дневниковых записей:

Была на похоронах [имя ребенка написано неразборчиво]. Малыш умер 19-го, ему было 4 года и 1 день <...> Жена капитана Лэма, жена Солона Кука и жена Эбenezера Дэвиса младшего умерли при родах; младенцы не выжили <...> Сильная метель, для марта очень холодно <...> Я два раза упала; один раз, когда шла туда, второй — на обратном пути <...> Дорогу местами замело снегом, почти по пояс...

Весь день провела дома <...> варила мыло и вязала <...> Где-то после полуночи за мной пришел мистер Эдсон, у его жены начались схватки <...> На реке [было] опасно, но с Божьей помощью добралась благополучно <...> Никак не могла уснуть из-за блох. Когда вернулась домой, обнаружила 80 блох на одежде <...> Начала чистить выгребную яму под уборной во дворе <...> На дождевой бочке корка льда<sup>38</sup>.

Жизнь Марты Баллард была типична для докапиталистической эпохи. Есть ли что-нибудь подобное, дорогой читатель, в вашей жизни в современном буржуазном обществе?

«Но тогда состояние окружающей среды было лучше», — скажете вы. Если кратко, то нет. Подумайте, и возможно, вы поймете, что заблуждаетесь. За последние пятьдесят лет качество воздуха улучшилось практически во всех богатых городах в мире. Так давайте же становиться богаче. Вспомните дымящие халупы мелких фермеров. Вспомните невозможность сменить место жительства в Японии в силу закона и из-за высокой стоимости аренды жилья. Вспомните уборные во дворе и заледеневшие дождевые бочки, холод, сырость и грязь в сельской Америке. Вспомните те времена, когда в Дании крестьянские семьи

по десять человек ютились в одной комнате, а в другой держали коров и кур. Вспомните хижины из дерна и оторванность от цивилизации первых переселенцев в Небраске. Вспомните вполне оправданный ужас перед дикой природой, стаи волков, рыскающих в окрестных лесах и полях, даже в относительно урбанизированных Нидерландах XVII в. Вспомните конский навоз на улицах Нью-Йорка и отапливаемые углем дома в Лондоне. Все это осталось в прошлом благодаря «пришедшему в негодность» либеральному капитализму.

Уже на протяжении 150 лет улучшается качество воды в странах, которые могут себе позволить заниматься этой проблемой. В 2004 г. Всемирная организация здравоохранения и UNICEF объявили, что половина населения Земли имеет доступ к чистой водопроводной воде, а 83% живут на расстоянии получаса ходьбы от источника чистой воды. Если это звучит ужасно, значит, вы не понимаете, насколько хуже было раньше и какую печальную роль в истории человечества играли передаваемые посредством воды заболевания. За период с 1990 по 2002 г. в Анголе, Центрально-Африканской Республике, Чаде, Малави и Танзании, беднейших странах мира, доступность чистой воды увеличилась на 50%<sup>39</sup>. Вспомните, почему в Средние века в Европе треть урожая зерна использовалась для приготовления пива как средства сохранения воды. Вспомните эпидемии холеры в Чикаго в 1852, 1854 и 1873 г. и эпидемии тифа в 1881 и 1891 г.

Вы скажете, что это улучшение ситуации стало результатом усилий общественных, гуманитарных и международных организаций. Ваше мнение заслуживает тщательного рассмотрения. Но пока подумайте, и, возможно, вы поймете, что заблуждаетесь. Скорее рост богатства, а не регулирование является главной причиной улучшения окружающей человека среды. Подумайте, и вы поймете, что сами эти общественные, гуманитарные и международные организации, которыми вы восхищаетесь, выступающие за поддержку ООН и борьбу с болезнями, возникли как результат расцвета либерального капитализма.

Подумайте.

#### IV. Probatio B:

и позволяет нам жить дольше

Чистая вода, вакцинация, более качественное питание и пенициллин, ставшие более доступными благодаря росту доходов, способствовали увеличению средней ожидаемой при ро-

ждении продолжительности жизни с примерно 26 лет в 1820 г. до 66 лет в 2000 г., с определенными различиями по странам, но тем не менее повсеместно: например, с 39 до 77 лет в Соединенных Штатах, с 23 до 52 лет в Африке (до эпидемического распространения СПИДа); в России также наблюдался рост этого показателя, который упал во время половинчатого перехода к капитализму, но затем продолжил рост<sup>40</sup>.

Подумать только — с 26 до 66 лет! Задумайтесь на секунду об этих цифрах, они того стоят. За прошедшие два века средняя ожидаемая при рождении продолжительность жизни взрослого человека после 16 лет увеличилась с 10 лет (от 16 до 26) до 50 лет (от 16 до 66). Другими словами, средняя вероятная продолжительность жизни взрослого человека выросла в 5 раз. Не на 5 лет и не на 5 процентов, а в 5 раз.

Эта статистика могла бы пригодиться, например, отцу, взирающему на новорожденного сына и размышляющему о том, сколько лет взрослой жизни отпущено его наследнику. Экономист сказал бы, что размышление об этом могут определить решение отца о том, сколько средств следует инвестировать в будущее сына. Имея в перспективе 50 лет взрослой жизни, вполне можно вложить деньги в хорошее образование, чтобы сын научился читать и считать, знал назубок «Отче наш» и умел полировать линзы. Но если юноше светит прожить всего лет десять, стоит ли так беспокоиться?

С точки зрения самого 16-летнего юноши, обдумывающего свою последующую взрослую жизнь, более значимой была бы статистика об увеличении вероятной продолжительности жизни. В этом возрасте он уже сам может поразмыслить о своем будущем или — как выразились бы экономисты, превыше всего ставящие благоразумие, — выработать план капиталовложений в образование или миграцию.

За последние два столетия произошло существенное падение детской смертности, и в связи с этим изменение ожидаемой продолжительности взрослой жизни было не столь значительным. В 1800 г. ожидаемая продолжительность жизни в 16 лет составляла, предположим, 40 лет; в 2000 г. она составляет, скажем, 70 лет. И тогда, и сейчас она лишь не намного выше, чем ожидаемая продолжительность жизни *при рождении*, так как, повторяю, больше всего за этот период сократилась детская и особенно младенческая смертность. К 16 годам шансы молодого человека умереть, не достигнув юношеского возраста, в основном остались позади. В любом случае, в 1800 г. в 16 лет юноша или девушка могли рассчитывать прожить еще 24 года, а в 2000 г. —

54 года<sup>41</sup>. Средняя продолжительность взрослой жизни после 16 лет, таким образом, увеличилась в 2, а не в 5 раз.

В зависимости от точки отсчета средняя продолжительность жизни человека увеличилась в 2 раза или в 5 раз, а средний объем потребленных им товаров и услуг ко времени кончины стал выше в восемь с половиной раз. Такое сочетание более продолжительной и состоятельной жизни уникально в истории человечества. В этом заключается одна из причин распространения либерализма. Сейчас жизнь многих людей достаточно продолжительная и далеко не так безысходна, как раньше, и потому они могут иметь политические интересы. Теория о том, что безысходность приводит к *хорошей* революции, несомненно, ошибочна, иначе бы все буржуазные свободы возникли в результате восстания крепостных в России или крестьян в Китае, а не буржуазии в Северо-Западной Европе, как было на самом деле. Материальное благосостояние может породить расцвет политической жизни или искусств. Необязательно, но может. И так не раз было в истории. В России и Китае, если помните, «революции» выродились в антибуржуазные кошмары сталинизма и маоизма.

Еще Монтескье отметил, что в естественном состоянии человек не отважен и смел, а слаб и боязлив, подавлен необходимостью борьбы за существование. Заметьте, что 64-летние избиратели за свою жизнь успевают проголосовать намного больше раз, чем 22-летние. И вообразите политическую систему, которая не базируется на тройственной революции более свободной, продолжительной и богатой жизни. Бурлящая масса обездоленных молодых людей легко движется в сторону тирании. Нетрудно вообразить такую политическую систему — она до сих пор характерна для ряда стран, например Судана или Мьянмы. В 1800 г. такая система существовала почти во всех странах.

Сведем воедино цифры, характеризующие изменение продолжительности и качества жизни с 1800 г. по настоящее время. Для показателя «продолжительность взрослой товарообеспеченной жизни» итоговый рост со времен наших прапрапра...прабабушек составит  $17 (= 2 \times 8,5)$  раз или  $42,5 (= 5 \times 8,5)$  раза, в зависимости от выбранной точки отсчета. Отметьте для себя большее число — 42,5. Вдумайтесь в словосочетание: «продолжительность взрослой товарообеспеченной жизни». Этот вполне надежный и понятный показатель демонстрирует рост от 17 до 42,5 раз за период существования либерального капитализма.

Можем пойти еще дальше. В среднем более продолжительная и обеспеченная жизнь — это теперь для шести миллиардов,

а не для одного миллиарда людей, как прежде<sup>42</sup>. Поэтому умножим полученные цифры на 6, чтобы получить «среднемировую продолжительность взрослой товарообеспеченной жизни». Это основа мировой культуры, высокой и низкой, политики и музыки. В этом смысле, например, Бетховен в мире численностью один миллиард был одним из первых «высоколобых» музыкантов, которые зарабатывали на жизнь продажей своих сочинений публике, а не отдельным богатым меценатам. Рынок мелкобуржуазных ценителей искусства тогда еще только формировался<sup>43</sup>. Гайдн продемонстрировал новые возможности для музыкального искусства в эпоху зарождения капитализма, когда в 1791 г. покинул двор венгерского князя Миклоша Эстерхази и переехал в Лондон, где добился всеобщего признания и коммерческого успеха в качестве буржуазного композитора.

За два века со времен молодого Бетховена музыкальный (и не только) рынок, если взглянуть на него с точки зрения 16-летнего юноши, вступающего во взрослую жизнь, вырос в общей сложности в 102 раза ( $2 \times 8,5 \times 6 = 102$ ). Не на 102 процента, а в 102 раза, то есть почти на 9000 процентов. Понимаете? В сто с лишним раз или на 9000 процентов больше музыки, живописи, литературы, философии, высокой кухни, коктейлей, медицины, спорта.

Или еще дальше. С точки зрения горделивого отца, рынок вырос в 255 раз ( $5 \times 8,5 \times 6$ ). Это значит в 255 раз больше музыки, живописи и всего прочего, хорошего и плохого, прекрасного и извращенного. Подумать только! Как заметили проницательные публицисты Маркс и Энгельс, когда капиталистическая машина еще только набирала обороты, «какое из прежних столетий могло подозревать, что такие производительные силы дремлют в недрах общественного труда!»\*

«Современный экономический рост» — так экономисты на своем скучном языке называют реальный рост душевого дохода на «какие-то» полтора процента в год на протяжении двухсот лет, то есть в 19 раз в странах, вставших с энтузиазмом на капиталистический путь развития. Это, безусловно, величайшее изменение в жизни людей с IX века до н. э., стоящее в одном ряду с одомашниванием растений и животных и строительством первых городов. Возможно, современный экономический рост — это столь же значимое событие в истории человечества, как и вне-

---

\* Маккლოსки цитирует «Манифест Коммунистической партии» (1848). См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1959. С. 429. — Прим. ред.



запное развитие языка в Африке примерно 50 000 лет назад. Всего за два столетия буржуазный капитализм цивилизовал мир — от Чикаго до Шанхая — и превратил его в один огромный, пульсирующий город.

Некоторые страны отстают в развитии, но только не те, в которых созданы возможности для процветания капитализма. В число отстающих входят страны, экспериментирующие с социализмом, фашизмом или махровым nepoтизмом, — например, Куба, Северная Корея, Зимбабве. Эти государства страдают главным образом из-за собственной дурной политики, а не из-за каких-то внутренних противоречий капитализма или империалистической агрессии. Цены в валютных магазинах в Гаване в период с 1993 по 2004 г., когда Фидель Кастро разрешил использовать американские доллары, были такими же, как в Майями. Они были бы другими, если бы странный отказ США от торговли с Кубой был реальной причиной нищеты в этой стране. Если бы в результате американских санкций Куба действительно была отрезана от мировой торговли, кубинская система цен сильно отличалась бы от общемировой. Однако на самом деле Куба свободно торгует со всеми странами, кроме Соединенных Штатов, и потому пользуется всеми преимуществами, которые имела бы и при наличии возможности прямой торговли со злокозненными янки.

Кастро национализировал все крупные компании, закрыл овощные рынки, запретил создание малых предприятий и деятельность индивидуальных предпринимателей, а в 2004 г. отменил все предыдущие послабления и объявил незаконным хождение доллара в стране. *Все это* и привело к тому, что реальные доходы на душу населения упали на треть по сравнению с 1959 г., хотя во всех соседних странах, кроме Гаити (см. «махровый nepoтизм»), они за этот период удвоились.

Приняв буржуазные добродетели, жители Кубы, Гаити, Северной Кореи, Конго, Судана, Мьянмы и Зимбабве могут обрести процветание и свободу, как миллиарды людей в других странах. Посмотрите на Китай, который уже следует по пути Тайваня и Южной Кореи, осуществляя переход от бедной, социалистической автократии к богатой, капиталистической автократии. Придет время, и Китай сделает следующий шаг, который уже сделали Тайвань и Корея, — шаг к демократии. В начале 1990-х гг. Индия вошла в число государств с современной экономикой, отказавшись от системы «лицензионного радж», действовавшей в стране с 1947 г. Как указывают Джон Мюллер и Амартия Сен, капитализм и демократия необязательно долж-

ны идти рука об руку<sup>44</sup>. Тем паче мы можем возблагодарить бога Ганешу за демократическую и откровенно капиталистическую Республику Индия, которая становится все богаче.

## V. Probatio C: и способствует улучшению нравов...

Правда, есть одно «но».

Если бы мы достигли еще большего материального достатка — по два автомобиля в гараже и по чикагской толстой пицце со шпинатом на столе, — но взамен отдали бы свои души, то лично я была бы против такого достижения. И я призываю вас относиться к этому так же. Доброе имя лучше большого богатства\*. Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?<sup>\*\*</sup>

Я не намерена основывать аргументацию в пользу капитализма исключительно на его материальных достижениях, как мои коллеги-экономисты, полагая это своей профессиональной обязанностью. Моя апология капитализма строится на демонстрации буржуазных *добродетелей*. Я хочу убедить вас в том, что именно они являются причиной и *следствием* современного экономического роста и современной политической свободы.

Действительно, любой благожелатель рода человеческого согласится, что следует стремиться к снижению уровня бедности во многих частях мира, разумеется, если этот процесс не сопровождается чрезмерным совращением душ. Порядочный человек не может наслаждаться нищетой других людей. Даже многие из тех, кто скептически относится к «Вашингтонскому консенсусу» по поводу неолиберального капитализма, согласны с тем, что глобализация необходима с точки зрения увеличения материальных благ. Она, как утверждал один из таких скептиков Джозеф Стиглиц в 2002 г., «помогла сотням миллионов людей достичь более высокого уровня жизни, намного выше того, который они (и большинство экономистов) могли себе представить совсем недавно».

Он имеет в виду, что 1,3 миллиарда человек — из них 70% женщин — живут на один-два доллара в день, затем на четыре и затем на восемь, а отнюдь не дальнейшее повышение благосостояния Запада, которое ни он, ни я не считаем особенно важ-

\* Притчи 22–1. — *Прим. пер.*

\*\* Матфей 16–26. — *Прим. пер.*

ным. «Капиталистическое развитие, — писал Йозеф Шумпетер в 1942 г., — обычно состоит не в том, чтобы изготовить большое количество чулок для королевы». Этого можно добиться перенаправив грабительские устремления аристократии на шелкопрядильные фабрики. Развитие состоит «в том, чтобы, затрачивая на их [шелковых чулок] изготовление все меньше и меньше усилий, сделать их доступными для девушек-работниц»<sup>45</sup>.

Прекращение этого позитивного процесса, о чем мечтают некоторые сиэтлского толка\* противники капитализма, может стать, по мнению Стиглица, «трагедией для всех нас, особенно для тех миллиардов людей, чье положение могло бы значительно улучшиться»<sup>46</sup>. Экономист Чарльз Каломирис, который, как и я, выступает за глобализацию на основе эгалитаризма, утверждает, что «если бы благонамеренных антиглобалистов можно было убедить, что отказ от глобализации причинит вред беднейшим жителям Земли (что неизбежно произойдет), то некоторые (а возможно, многие) противники глобализации изменили бы свои убеждения»<sup>47</sup>. Остается на это только надеяться.

Однако улучшение питания людей или предоставление им возможности купить недорогие шелковые чулки — это, как я постараюсь вас убедить, отнюдь не единственное следствие добродетельности буржуазной жизни. Тройственные революции двух прошедших столетий в сфере политики, народонаселения и благосостояния тесно взаимосвязаны. Я утверждаю, что их причина и следствие заключаются в *улучшении* нравственности. Именно в *улучшении*. Капитализм не совратил души людей. Он их улучшил.

Я отдаю себе отчет в том, что такого рода оптимизм не внушает доверия. Интеллектуалы испытывают неловкость, когда им говорят, что, пользуясь благами современной буржуазной жизни, они становятся более нравственными людьми. По вполне понятным причинам они хотят воздать должное своим бедным предкам в Италии стародавних времен или своим бедным родственникам в современной Индии и чувствуют себя обязанными с горечью признать, попивая макиато гранде с карамелью, что их собственное благосостояние оплачено ужасными нравственными страданиями.

---

\* Макклоски имеет в виду первые массовые протесты против глобализации, которые состоялись во время проведения конференции ВТО в Сиэтле в 1999 г. — *Прим. ред.*

Уже на протяжении полутора веков общим местом левой политической риторики остается утверждение о том, что живущим в современном индустриальном мире людям — неважно, богатым или бедным, — присущи отчужденность и оторванность от корней, тревога, неискренность и бездуховность и что такими их делает именно участие в рыночных отношениях. Постепенно, как я заметила, с этим утверждением начинают соглашаться правые и центристы. Некоторые социологи, как прогрессивно, так и консервативно настроенные, соглашаются с этой идеей, сетуя на разрушение естественной человеческой солидарности. В начале XXI в. некоторые правые уже вполне привычно реагируют на это утверждение с ехидным цинизмом: «Да, точно. Рынки вне морали. Ну и что с того? Алчность — это хорошо. Пора есть пиццу».

Истина, утверждаю я, лежит ближе к противоположной точке зрения. В своей недавно вышедшей книге об интеллектуальной истории современного капитализма Джерри Мюллер замечает, что «рынок чаще всего подвергался нападкам со стороны тех, кто видел в присущей ему бесцельности путь к внутренней бесцельности человеческой жизни и стремился найти радикальные альтернативы слева и справа»<sup>48</sup>. Действительно, так считали и по-прежнему считают левые и правые противники капитализма. Они убеждены в необходимости *культурологической* критики капитализма, которая некогда способствовала оправданию движения искусств и ремесел и социалистического реализма со стороны левых и фашистской архитектуры и поэзии со стороны правых, а сейчас оправдывает насмешки синих штатов над красными.

Я утверждаю, что культурологическая критика ошибочна. Производство и потребление, несомненно, по сути своей бесцельны. Простое поглощение пищи не есть «цель» в том положительном смысле, какой люди вкладывают в это слово. Это верно в отношении любого производства и потребления, в любой экономике, какую только можно представить, в средневековой и пасторальной утопии точно так же, как в реально существующей социалистической или капиталистической системе.

Человек сам делает потребление осмысленным, например когда угощает друзей или вставляет в рамку фотографию любимой. Можно ли сказать, что потребление в центре Манхэттена более целенаправленно, чем потребление в антикапиталистической Северной Корее или антибуржуазной коммуне хиппи? Разве оно не *более* целенаправленно в трансцендентном смысле? Уныло неизменный процесс получения и потре-

бления продуктов в каком-нибудь колхозе явно ничем не лучше широчайшего разнообразия, бесчисленных уровней и возможностей потребления в Париже или Чикаго. Вульгарное стремление к потреблению как таковому характерно скорее для докапиталистических и антикапиталистических обществ, чем для развитого капитализма.

Я утверждаю, что реально существующий капитализм, а не коллективизм левого или правого толка, обеспечивает выход за пределы простого потребления, создает лучшее искусство и лучших людей. У людей есть цели. Капиталистическая экономика дает им возможность реализовать эти цели. Пойдите на выставку Американского клуба собаководства или на выставку-продажу антиквариата, на вечер любителей американской кадрили или на собрание американской ассоциации орнитологов-любителей, и вы увидите тысячи увлеченных людей, не претендующих на особый социальный статус. Да, некоторые смотрят телевизор более четырех часов в день. Некоторые занимаются сомнительными сделками. Но все эти люди ничуть не хуже своих предков, а в среднем даже лучше.

Их предки, как и ваши, и мои, были безнадежно бедны и довольствовались лишь самым необходимым. В 1807 г. Кольридж в одном из эссе процитировал своего современника экономиста Патрика Колкухоуна, который считал, что «бедность является <...> самым необходимым общественным элементом, без которого нации <...> не могли бы существовать как цивилизованные государства. <...> Без бедности не было бы труда, а без труда не было бы богатств и цивилизованности». Это был стандартный аргумент против снижения уровня бедности, дополнивший восемь древних аргументов против искоренения бедности; эти восемь аргументов недавно насчитал философ Самюэль Флейшакер<sup>49</sup>.

Кольридж категорически не согласился с пессимистическим взглядом Колкухоуна. Бедным, писал он, может считаться человек, «чьи минимальные потребности не могут быть удовлетворены без непрерывного физического труда с момента пробуждения до отхода ко сну, что полностью исключает всякое развитие ума и для большинства людей делает интеллектуальные способности столь же бесполезными, как картинки для слепых»<sup>50</sup>. Неужели такое расточительство необходимо для развития цивилизации? Кольридж был убежден в обратном.

В 1807 г. этот заочный спор так и не разрешился. Необходим ли эксплуатируемый класс для развития цивилизации, как утверждали Колкухоун и Ницше? Или исчезновение тако-

го класса в результате технического прогресса является залогом перехода к массовой *высокоразвитой* цивилизации, как утверждали Кольридж и Адам Смит?

Результаты мы видим сами. Современный экономический рост привел к повышению, а не снижению качества жизни сотен миллионов людей, которые в противном случае продолжали бы жить в бедности и невежестве, как, например, большинство ваших и моих предков. Мы здесь со знанием дела обсуждаем достоинства и недостатки капитализма. Кто из ваших или моих предков в 1800 г. имел бы такое же свободное время или образование, как Колкухоун или Кольридж, чтобы вести такого рода дискуссию? Как заметил историк экономики Роберт Фогель в 2004 г., «Сегодня у простых людей есть время, чтобы наслаждаться теми благами комфортной жизни, которые век назад были в полной мере доступны только богатым. Эти блага цивилизации расширяют кругозор и сознание людей, способствуют их духовному обогащению и освобождают от большей части монотонного оплачиваемого труда (earn-work) [термин, введенный Фогелем для обозначения оплачиваемой занятости]... Сегодня люди всё больше задумываются о смысле своей жизни»<sup>51</sup>.

Он обращает внимание на то, что в 1880 г. средний американец тратил 80% своего дохода на еду, жилье и одежду. Сейчас он тратит меньше одной трети. Это означает рост остатка в размере 20% от очень низкого дохода, который можно потратить на «расширение кругозора», до 70% от намного большего дохода. Увы, немалая часть тратится на рэп, а не Моцарта, на дурацкие игрушки, а не курсы по экономике, о чем можно лишь сожалеть. Но часть тратится и на хобби, вроде общества книголюбов или орнитологов-любителей.

Некоторые благородные дикари, совращенные или соблазненные капитализмом, утратили свою восхитительную культуру. Некоторые обрели лучшую жизнь, свободную от племенной патриархальности и семейного насилия. Как, вероятно, и вы сами по сравнению, например, с вашими предками, жившими, по самым консервативным оценкам, несколько десятков поколений назад. Адепты культурного релятивизма утверждают, что невозможно определить, чья жизнь лучше — таитянки, идеализированной Полем Гогеном, или риелтора из Зенита, осмеянного Синклером Льюисом. Оставив в стороне идеализацию и сатиру, я считаю, что новорожденная душа инстинктивно выбрала бы буржуазную жизнь, а не сельскую жизнь на Таити в 1896 г. Матери и отцы точно сделали бы такой выбор для

своих детей. Сотни миллионов уже проголосовали за буржуазную жизнь.

И как бы ни относиться к такому личному выбору, гипотетическому или реальному, большинство людей при капитализме имеют более широкие возможности для самореализации, если принять предложенный Аристотелем критерий. У них больше доступных вариантов жизненного пути. Канадский антрополог Грант Маккракен говорит о «преизбытке», характерном для современного мира. Он полусерьезно называет 15 путей самоопределения для подростка в Северной Америке в 1990-е гг.: рокеры, серферы/скейтбордисты, би-герлс\*, готы, панки, хиппи, школьные/университетские активисты, спортсмены и т. д. Сейчас возможных вариантов еще больше. «В 1950-е гг., — отмечает Маккракен, — было только два пути. Можно было стать таким же, как все, или таким, как как Джеймс Дин. Вот и всё»<sup>52</sup>. Я была подростком в 1950-е и соглашусь с этим заявлением, хотя в таких местах, как Калифорния, более бурных и ярких, чем Онтарио или Массачусетс, в те годы возможностей было побольше. Этот преизбыток есть результат тщательного отбора из рога изобилия, осуществляемого свободными людьми, которые стремятся к самоопределению посредством своей музыки и своей одежды.

«Существует тенденция, — пишет историк экономики Эрик Джонс, — сетовать по поводу утраты прежних ценностей и обычаев, какими бы неприемлемыми они ни были в современных обстоятельствах [представьте себе жизнь французских крестьян в Лотарингии в 1431 г. или илонготских охотников за головами на Филиппинах в 1968 г.], не принимая во внимание постоянно возникающие новые возможности и условия»<sup>53</sup>. Марио Варгас Льюса полагает, что глобализация никоим образом не обедняет мировую культуру. Напротив, по его мнению,

глобализация радикальным образом расширяет предоставление всем гражданам нашей планеты возможности конструировать их индивидуальные культурные идентичности посредством добровольных действий в соответствии с их собственными предпочтениями и сокровенными мотивациями. Сегодня граждане не всегда обязаны, как это было в прошлом и продолжает быть в некоторых местах мира и в настоящее время, уважать идентичность, которая силком загоняет их в своеобразный концентрационный лагерь, из которого нет выхода, — ту идентичность,

---

\* От *англ.* bar-girls: девушки, нанимаемые владельцами бара, для разогрева клиентов на выпивку. — *Прим. ред.*

которая навязана им языком, на котором они говорят, принадлежностью к определенной нации, церкви, а также обычаями того места, в котором они родились<sup>54</sup>.

Капиталистический рынок и буржуазные добродетели цивилизовали мир. Они «цивилизовали» его в нескольких смыслах корня этого слова, сделав мир «городским» («гражданским») за счет увеличения числа богатых. Кроме того, я, как и многие европейские писатели XVIII в., утверждаю, что рынок и буржуазные добродетели сделали мир куртуазным, т. е. «цивильным». «Рай земной, — сказал Вольтер, — это Париж».

Вопреки мнению некоторых авторов популярных журналов, более обеспеченные городские жители менее материалистичны, менее жестоки, менее легкомысленны, чем малообеспеченные сельские жители. Поскольку люди в капиталистических странах уже обладают всем существенно необходимым, они менее привязаны к своему имуществу, чем люди в бедных странах. А поскольку им есть что терять из-за насильственных действий общества, они всячески противостоят такой практике.

Если угодно, вы можете не верить в те или иные достижения капиталистической революции за последние два столетия, такие как появление глобальной деревни, повышение уровня грамотности, прогресс науки, верховенство закона, падение тираний, распространение различных форм правления большинства, увеличение продолжительности жизни, освобождение женщин и детей, распространение свободных институтов, обогащение мировой культуры. Но даже если лишь некоторые из предполагаемых последствий оправданны, тогда и сам капитализм оправдан. И не хлебом единым<sup>55</sup>.

Недавно скончавшийся Роберт Нозик писал: «Цель, которой хотелось бы достичь, — это организация общества, оптимальная и для людей весьма далеких от идеала, и для тех, кто к нему приблизился, к тому же такая, чтобы жизнь в ее условиях сама делала людей лучше и по возможности приближала к идеалу»<sup>56</sup>. Нозик и я говорим, что такая организация общества — это капитализм. Мы говорим, что социализм годится только для идеального социалистического человека или христианского святого и что социализм делает людей хуже, а не лучше.

Нравственного совершенствования, повторяю, нельзя достичь за счет остающейся части бедных людей. Это факт, который предстоит установить. Я не ожидаю, что вы согласны со всем, что я говорю. А если согласны, то значит, вы не тот антибуржуазно, антикапиталистически или антиэтически настро-



енный читатель, которого я стараюсь убедить. Я хочу убедить вас, что капитализм и буржуазные добродетели намного больше способствуют искоренению бедности, чем любые профсоюзы, программы социальной помощи или генеральные планы. У нас восьмичасовой рабочий день главным образом потому, что мы достаточно богаты, и вы не согласитесь на 11-часовой рабочий день, если, конечно, вы не яппи и не работаете адвокатом в Нью-Йорке сразу после окончания школы права в Йельском университете, получая свыше 100000 долларов в год при 77-часовой рабочей неделе. Есть люди, которые работают сверхурочно и едва сводят концы с концами. Никто этого не отрицает. Но в 1900 г. все было намного хуже, а в 1800 г. еще хуже. Повсеместное улучшение условий труда стало возможным не благодаря переговорам профсоюзов с работодателями и не благодаря государственному регулированию, а благодаря развитию капитализма.

Я также хочу убедить вас, что, вопреки мнению Колкухоуна, бедность не является необходимым элементом общества. Я хочу показать вам на эмпирическом примере (и попытаюсь сделать это в 4 томе) то, что известно большинству экономистов: если якобы эксплуататорская торговля стран первого мира со странами третьего мира завтра прекратилась бы, то развитые страны испытали бы всего лишь небольшое замедление роста. Я хочу показать вам эмпирически, что если бедные в богатых странах вдруг все стали бы инженерами и профессорами, то положение состоятельных людей улучшилось бы, а не ухудшилось, даже несмотря на уменьшение числа официантов и нянь.

Мы никогда не достигнем райского состояния всеобщего равенства, и я могу лишь сожалеть об этом. Однако общий уровень равенства — несмотря на печальное замедление тенденции в США в 1980-е гг. — постоянно рос по мере развития капитализма, и в абсолютных цифрах положение малоимущих даже в 1980-е гг. продолжало улучшаться.

Поймите меня правильно: утверждая, что капитализм не порождает нищету, я отнюдь не проявляю неуважения к бедным, не превозношу материальное изобилие до небес и не призываю к жестокосердию. Я просто подчеркиваю, что практически все наши предки были бедны, что все мы в основном происходим от бедняков или даже от рабов, поскольку почти во всех странах до XVIII в. в той или иной степени существовало рабство и все эти страны по нашим меркам были чрезвычайно бедными. Вообразите, что значит жить на один доллар в день

при сегодняшних ценах на еду, одежду и жилье. Вообразите, если угодно, экономику, в которой существует огромное множество таких людей и в которой поэтому выделяются деньги на циновки, чтобы сотни нищих могли вповалку спать на них на улицах Калькутты, и на рис, который варят, не очищая от грязи, и выдают каждому по миске этого варева. На пикник это совсем не похоже. Девяносто девять процентов наших прапрапрадедов жили на доллар в день, и более миллиарда человек по-прежнему так живут сегодня.

Я не отношусь с презрением к людям, которые когда-то были бедны и которые бедны сейчас. Я лишь повторяю то, что говорят сами бедняки. «Я была бедной, и я была богатой, — пела Софи Такер, — и, право слово, быть богатой лучше». Это действительно лучше — для желудка, для мозга и для души. Вряд ли обитатели фавел в районе Копакабана думают, будто их духовная жизнь достойна восхищения, потому что они живут в картонных коробках. Только интеллектуалы и святые способны верить в этот парадокс дольше, чем требуется солнцу зайти за гору Корковаду. Бедным нужны плоды капитализма, сначала материальные, а затем и духовные. Бедные ничем не лучше вас или меня. Они просто беднее. Мы, буржуа, не делаем их состоятельнее тем, что стыдимся своего богатства, поскольку их бедность — это не наша вина, и потому в нашем богатстве нет первородного греха. Мы должны не стыдиться, а работать, чтобы сделать их богаче благодаря распространению пресловутого либерального капитализма.

Более обеспеченные, более буржуазные городские жители, утверждаю я, в среднем имеют больше, а не меньше возможностей для духовного развития, чем их бедные предки в пасторальном мире прошлых веков. У наших современников больше, а не меньше настоящих друзей, чем у их прародителей в замкнутом деревенском мирке. У них намного больше вариантов выбора собственной идентичности, помимо тех, что навязаны им местом рождения, традициями, языком и религией родителей. У них больше возможностей для выхода к трансцендентному — через искусство, науку и религию, чем у суеверных крестьян и преследуемых страхами охотников-собирателей, от которых мы все произошли.

Они лучше как люди, поскольку миллиарды получили возможность стать лучше, поскольку капиталистическое общество способствует расцвету искусства, науки и религии и поскольку жизнь, связанная с карьерным ростом, заключением сделок, компаниями и рынками далеко не худший вариант

для полноценного развития человека. Вот как сформулировал эту идею экономист и философ Амартия Сен: «Свобода обмениваться словами, товарами или дарами не нуждается в защите или оправдании той пользы, которую она способна принести; она — часть жизни общества <...> Мы покупаем, продаем и совершаем обмен, руководствуясь вескими причинами — в поисках личного процветания на базе транзакций»<sup>57</sup>. В качестве примера он приводит освобождение женщин во многих странах мира благодаря доступу к рынкам<sup>58</sup>.

Здесь мы должны быть осторожны. Не всякое рыночное поведение благотворно для души. Я этого и не утверждаю. Если вы послушаете Теда Фишмана\* на радио NPR, когда он описывает поведение своих бывших коллег в зале опционов на Чикагской товарной бирже, вы сразу подумаете: «Ну да, вот вам капитализм и улучшение человека!»<sup>59</sup>. Все правильно. По словам Фишмана, его наставник на бирже говорил ему, что надо биться за каждый доллар так, будто от него зависит твоя жизнь. Ничего благотворного и духоподъемного.

Однако то, что есть плохого в капиталистическом мире, далеко не всегда является свидетельством порочности капитализма. Мера добра и зла в человеке связана с его греховной природой и никак не зависит от обстоятельств, в которых он оказывается. Вернее, «зависит» от обстоятельств, но только в том смысле, что в капиталистических обстоятельствах у Теда проявляется определенного рода алчное поведение, тогда как в социалистических обстоятельствах у него проявилось бы... *другого* рода алчное поведение. Тед, как и вы, и я, грешен. И это критически важный момент. Мы не должны терпеть дурное поведение где бы то ни было. Вместе с тем в своем морализаторстве мы не должны ошибочно принимать человеческие прегрешения за недостатки капиталистической системы. Приписывать все пороки системе — это все равно что во всем обвинять погоду. Глупо и бесполезно.

Капиталистический Человек в его худшие моменты жаден. Так же как вы и я. И таким же, как я замечая, является Социалистический Человек, причем чаще, чем в его худшие моменты. Если и обвинять капитализм в систематических злодеяниях, то тут же ему надо воздать должное за систематические благодеяния в сравнении не с воображаемым идеалом, но с реально существующими альтернативами. Экономист Михаэль Калец

---

\* Тед Фишман (Ted Fishman) — известный в США экономический и финансовый обозреватель, бывший трейдер на Чикагской товарной бирже. — *Прим. ред.*

кий переместился с хорошей академической должности в Англии обратно в Польшу с тем, чтобы помочь там внедрить коммунизм. Через несколько лет его спросили о том, преуспела ли Польша в отмене капитализма. «Да, — ответил он. — Все что нам осталось сделать сейчас, так это отменить феодализм»<sup>60</sup>.

Капитализм не совращает дух. Напротив, даже если бы капитализм не сделал мир ни на йоту богаче, то капиталистические, буржуазные и антифеодальные добродетели сделали бы нас более нравственными людьми по сравнению с людьми прошедших эпох. Влияние на нас капитализма как системы было благотворно.

Главный раввин Великобритании и Содружества Джонатан Сакс не раз высказывал обычное для религиозных лидеров утверждение (ничем не обоснованное), что «доминирование рынка оказывает разрушительное воздействие на социальный ландшафт» и что «институты гражданского общества <...> подвергаются серьезному разрушению в стимулируемых потреблением экономиках». Он ошибается. Прежде всего, ошибочно утверждение, будто капиталистическая экономика «стимулируется потреблением», если подразумевается, что для ее выживания необходимо безостановочное потребление. Аристократ или крестьянин будет потреблять и потреблять, когда только возможно, однако его жизнь не сводится только к потреблению, как и жизнь буржуа. По мере развития капитализма социальный ландшафт обогащался, а не разрушался, что подтверждается наблюдениями многих современных социологов, во всяком случае тех, кто действительно занимался изучением данного вопроса без оглядки на немецкий романтизм девятнадцатого века и на католическую ностальгию века двадцатого<sup>61</sup>.

Однако раввин Сакс не заблуждается, когда говорит: «Именно рынок — наименее духовный из институтов — доносит до нас глубоко духовное послание». Каково же это послание? «Именно через обмен [социальное] неравенство становится благословением, а не проклятием». Мы слышим это из уст человека, размышляющего об издержках и выгодах неравенства. Сакс понимает, что «свободный рынок является наилучшим из известных нам способов решения проблемы нищеты», а также «создания атмосферы независимости, достоинства и творчества»<sup>62</sup>.

Капиталисты покончили с рабством и предоставили свободу женщинам, основали университеты и восстановили церкви — и все это не ради материальной выгоды и не в ущерб остальному миру. Буржуазные добродетели вывели нас из страшных, дремучих лесов и жалких хижин в оживленные города и мирные при-

города. Просвещенные мыслители — Вольтер, Монтескьё, Адам Смит и Мэри Уолстонкрафт\* — полагали, что труд и торговля обогащают людей не только материально. Они считали, что капитализм, тогда еще не именовавшийся так, разрушает привилегии, из-за которых мужчины пребывали в нищете, а дети и женщины в полной зависимости. Труд и торговлю они считали в целом благом для духовного развития, а не презренным уделом черни. Работа — это «тяжелый труд, который облагораживает разум», как писала Уолстонкрафт, противопоставляя его «праздности, которая одолевает и отупляет благонравных женщин»<sup>63</sup>. Французы называли торговлю смягчителем нравов — *le doux commerce*. Торговля, как без особого сожаления отмечал Вольтер, сбивала спесь с гордых аристократов, претерпев от них немало унижений, но зато смягчила нравы и обогатила неотесанных крестьян.

В стихотворении Теннисона 1833 г. Улисс изображен стариком, готовым отправиться в последнее героическое плавание. Вот как он описывает своего лишенного героизма, в чем-то даже буржуазного сына Телемаха, которого оставляет царствовать на Итаке: «Он терпелив и кроток, он сумеет / С разумной осторожностью смягчить / Бесплодые грубых душ и постепенно / Взрастить в них семена добра и пользы». Скучно. И так ничтожно по сравнению с рыцарской безрассудностью Улисса. В отличие от романтиков, писатели эпохи Просвещения не взывали с тоской к идеалам рыцарства, святости и крестьянской общины. Слово *Gothic* («готский», «готический») в 1733 г. звучало презрительно и обозначало «нечто, свойственное готам и вандалам», позднее оно стало применяться к Средним векам, опять же «главным образом в отрицательном смысле». Только в XIX в. оно стало похвалой в устах Поклонников всяческой старины вроде Теннисона, Уильяма Морриса и Джона Рескина. Приверженцы пасторальной традиции от Теокрита до Уэнделла Берри\*\* романтизируют сельскую нищету, на которую они взирают из городского комфорта.

Буржуазная жизнь отвергает романтику старины и пасторали. И это тоже хорошо. На исходе первого акта либерализма То-

---

\* Мэри Уолстонкрафт (Mary Wollstonecraft), 1759–1797, британская писательница, философ и одна из первых феминисток, автор эссе «В защиту прав женщин». — *Прим. ред.*

\*\* Уэнделл Берри (Wendell Berry), р. 1934, американский писатель, известный своим неприятием промышленного прогресса и защитой старого аграрного уклада. — *Прим. ред.*

квиль, который не был ни пасторальным поэтом, ни романтиком, заметил: «Учение о правильно понимаемом интересе не порождает великой самоотверженности, но оно ежедневно требует маленьких жертв <...> Если бы [ему] когда-либо удалось полностью стать господствующим в нравственной области, примеры высокой добродетели, без сомнения, встречались бы реже. Но я думаю, что в этом случае грубая порочность также была бы менее распространенной»<sup>64</sup>. *Doix commerce* способствует Умеренности. А также отчасти и Справедливости. Философ Лестер Хант не так давно предположил, что «если бы правила и практика коммерческих сделок были изъяты из мира и обмен дарами осуществлялся без них, то <...> самоуважение лишилось бы той опоры, которая существует в [нашем реальном, капиталистическом мире]»<sup>65</sup>. Хант полагает, что такое возможно только в мысленном эксперименте. Это не так. В сущности, он описывает этический мир Запада до триумфа буржуазии. Ричард II и Генри Болингброк\* не следовали никаким правилам и практике коммерческих сделок. Самоуважение в их мире (и в шекспировской драме) не имело иных опор, кроме титула и насилия.

Начиная с 1848 г. критики капитализма выдвигают три возражения, каждое из которых, к сожалению, ошибочно. Как практический проект, говорят критики, капитализм работает из рук вон плохо, ведет к обнищанию или хроническому кризису<sup>66</sup>. Такое утверждение, как я попытаюсь вас убедить, ошибочно. Кроме того, капитализм, утверждают критики, порождает неравенство<sup>67</sup>. Предполагается, что для процветания буржуазии в родной стране или за рубежом необходим класс неимущих. Это заявление также ошибочно. И применительно к нашей теме: капитализм, утверждают критики, ведет к девальвации ценностей, делает людей алчными, вульгарными, разобщенными и безнравственными<sup>68</sup>. Опять-таки ошибочно. Спортивный комментатор заметил бы, что такой критик капитализма «промазал» три раза подряд.

Теолог Уильям Швейкер выражает свое критическое отношение более лаконично: «Новое время на Западе <...> дало нам огромные блага <...> Вместе с тем, как это ни парадоксально, оно привело к уничтожению и поруганию человеческого бы-

---

\* Ричард II Бордоский (Richard II of Bordeaux), 1367–1400, король Англии (1377–1399). Был свергнут графом Генрихом Болингброком (Henry of Bolingbroke), 1366–1413, который после скоропостижной смерти Ричарда II в заточении стал королем Англии Генрихом IV (1400–1413), основателем династии Ланкастеров. — *Прим. ред.*

тия и всякой жизни в результате войн, угроз для экологической безопасности и опошления культуры»<sup>69</sup>. При всем моем уважении к автору и при всем моем великодушии я могу ответить только «нет». Не сам капиталистический проект, а реакция на него привела к войнам. Отсутствие прав собственности привело к угрозам для экологической безопасности. А человеческая культура всегда была по большей части банальной. В музеи и учебники истории попадают небанальные творения, что формирует в нас возвышенные представления о прошлом и бо-язнь влияния.

Если кратко, левые настаивают на том, что вне зависимости от добродетельности или порочности отдельных капиталистов сама капиталистическая *система* есть зло. Это утверждение ошибочно.

Мы должны защитить капитализм, который нуждается в защите. Нам, жителям буржуазных городов, нужно переосмыслить нашу любовь и отвагу. Нам нужно воссоздать буржуазные варианты умеренности, справедливости и благоразумия, которыми многие восхищались в торговых сообществах Северо-Западной Европы XVIII в. и, по крайней мере, сами купцы в Японии<sup>70</sup>. И нам нужно найти надежное пристанище для нашей веры и нашей любви. Примеры неудач мы видим в мусульманском мире, особенно в арабских странах, в частности в Саудовской Аравии в период с 1967 г. по настоящее время. А более ранние примеры — в христианском мире, особенно в Западной Европе и, в частности, в немецко- и англоговорящих странах в период с 1517 по 1689 г.

Если мы сумеем осуществить все эти этические реинвестиции, то сможем избежать повторения массовых кровопролитий и прочих мерзостей XX в.

## VI. Refutatio:

### Чем плох для нас антикапитализм

Опасность проистекает не из природных условий, как полагают многие физики и биологи. В результате современного экономического роста на «природные ресурсы» (нефть, пресную воду, хром и т. д.), про нехватку которых говорят все, кроме экономистов, приходится незначительная доля в национальном доходе.

Доля товара в национальном доходе является строго обоснованной мерой его экономической значимости. Самый важный

товар — это, несомненно, труд; сейчас богатство работника заключается в принадлежащем ему человеческом капитале, «неисчерпаемом ресурсе», как назвал его экономист Джулиан Саймон. Доля физического капитала в виде фабрик, машин и домов гораздо меньше, хотя все еще достаточно велика. Однако рентный доход от земель с природными ресурсами в США в 2002 г. составлял всего 1,7% национального дохода. Можете, если хотите, вычесть немного из прибылей корпораций (9,4%) или дохода частных предпринимателей (9,1%), которые в силу ошибок учета, возможно, включают какую-то часть рентного дохода, и вы с трудом наберете хотя бы 3% национального дохода.

Так, по крайней мере, считают современные экономисты<sup>71</sup>. Современные последователи Генри Джорджа, с которыми не согласны большинство экономистов, опровергают утверждение о том, что доходы от ренты любого рода составляют ничтожную долю. Они указывают на тот факт, что земельная рента в городах, взимаемая за выгодное местоположение, увеличилась и доходы от новых форм аренды, аналогичной земельной ренте (например, огромные размеры арендной платы за радиочастоты), составляют существенную долю в национальном капитале.

Возможно. Однако даже последователи Джорджа согласны с коллегами в том, что доходы от ренты на «природные ресурсы» в общепринятом смысле — на нефть, уголь, железную руду и сельскохозяйственные земли — сократились кардинально с момента первой публикации книги «Прогресс и бедность». Если бы в национальный доход включалась стоимость нерыночных услуг, таких как ведение домашнего хозяйства и т. п., что было бы вполне обоснованно, то доля ренты была бы еще меньше.

Можно посмотреть на это и с другой стороны: природные ресурсы, хотя для неэкономистов они и представляются жизненно важными, не имеют такого уж большого значения. Малозначительность нефти, алмазов и земель подтверждается тем, что, например, Россия или, хуже того, Конго и Боливия со всеми их «природными ресурсами» остаются бедными, а, например, Япония или, еще лучше, Сингапур и Гонконг при практически полном отсутствии ресурсов являются богатыми странами. В сущности, в современном мире «ресурсы», как правило, это «голландская болезнь», ведущая к нищете, а не к благосостоянию. Посмотрите на Нигерию и множество других стран, где существует обратная зависимость между природными богатствами и человеческим капиталом. В современном мире толь-



ко человеческий капитал делает нации действительно богатыми<sup>72</sup>. Саудовская Аравия растрчивает свои нефтяные богатства на роллс-ройсы и скупку товаров в самых дорогих лондонских универмагах вместо того, чтобы направить доходы, например, на образование молодежи и женщин и тем самым подготовиться к временам, когда нефть закончится.

Сегодня действительно богатые страны не похожи на Соединенные Штаты в 1879 г. (когда вышла книга Джорджа «Прогресс и бедность»), где 48% от общего числа работающих трудились в сельском хозяйстве, или на Великобританию в 1817 г. (когда вышла книга Давида Рикардо «Начала политической экономии и налогового обложения»), где 15% от общего дохода государства поступало от земельной ренты<sup>73</sup>.

Утверждение левого толка звучит так: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: «Это мое!» и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений <...> уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: «Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли — для всех, а сама она — ничья!»<sup>74</sup>. В 1755 г. у Руссо были основания поставить во главу угла собственность на землю. Но в стремительно развивающейся экономике вопрос о первоначальном присвоении не имеет смысла. Философ Дэвид Шмидтц, возражая Руссо, по сути, говорит об экономике: «Философы <...> склоняются к мысли, будто прибывшим первыми <...> повезло намного больше тех, кто прибыл позже <...> Возьмем, к примеру, поселение Джеймстаун в 1607 г. Чем, спрашивается, положение первых поселенцев было намного лучше нашего? Им не надо было беспокоиться о том, как бы не переплатить за ремонт машины. <...> Им не надо было мучительно выбирать телефонную компанию, чтобы сэкономить на междугородной связи. Неужели из-за таких переживаний нам захочется оказаться первыми поселенцами?»<sup>75</sup>.

Сегодня в Европе и Соединенных Штатах доля дохода от первоначальных и неистощимых свойств почвы не превышает, я утверждаю, трех процентов<sup>76</sup>. Даже в жарко отапливаемой, повсеместно кондиционированной и чрезмерно потребляющей бензин Америке только примерно 4% национального дохода поступает от продаж сырой нефти, исчисляемых по скважинам или пунктам ввоза. И лишь часть от этих четырех процентов приходится на доходы от земель, где расположены месторождения. В основном же это доходы буровых бригад и нефтя-

ных танкеров, а не от аренды нефтеносных участков. Поэтому нефтяная геополитика, которая так завораживает нынешних мыслителей, не только отличается социальной жестокостью, политической недальновидностью и непрактичностью с военной точки зрения, она еще и экономически бессмысленна.

Реальная опасность связана, прежде всего, с нападками на *человеческий* капитал, сделавший нехватку земель нерелевантной. Мы способны загрязнить озеро Эри. Фактически мы его загрязнили. В 1960-е гг. защитники природы гневно объявили, что озеро Эри биологически мертво, всему живому в нем пришел конец, ему капут, и возрождение невозможно. Однако спустя тридцать лет мы уже можем, *если* знаем, что к чему, вернуть озеро к жизни; и это нам удалось — мы вновь сделали его пригодным для рыбной ловли и купания.

Если мы знаем, что к чему, то в ближайшие пятьдесят лет, исчерпав запасы нефти на Ближнем Востоке, мы сможем заменить ее, используя водород в качестве топлива для автомобилей и обогрева домов. В ближайшие двадцать лет мы можем осушить водоносный слой Оглала, но потом восполнить его — как ни безумно это звучит, — направив в Небраску по трубам опресненную морскую воду, используя водород в качестве дешевого и экологически чистого топлива, если будем знать, что к чему. Современный мир отличается от мира с нулевой суммой, каким он представлялся в теории Мальтуса именно тогда, когда уже начал исчезать навсегда. Мы способны продолжать инновации, обеспечивая заметный рост. Если мы знаем, что к чему<sup>77</sup>.

Чтобы справиться с реальной опасностью, угрожающей нашему будущему, мы должны уделить особое внимание человеческой свободе. Именно она дает нам разум, необходимый для процветания человечества. Это опять-таки не очевидно, но во втором томе я попытаюсь показать истинность этого утверждения.

Основанное на человеческой свободе светлое будущее, следовательно, невозможно без обуздания сегодняшних властителей. Это не корпорации, которые, в конечном счете, контролируют лишь потребление гамбургеров и кроссовок, да и то этот «контроль» довольно слаб из-за конкурентной борьбы между ними: *McDonald's* против *Burger King* или *Nike* против *New Balance*. Заметим, что ужасные тресты прежних времен, вроде великой и грозной корпорации *United States Steel*, безжалостной *Amalgamated Copper Company*, устрашающей *American Telephone and Telegraph Company*, надувательского альянса железнодорожных

гигантов *Erie* и *New York Central*, уже стоят в одном ряду с Ниневией и Тиром.

А впадшее в полную зависимость от фермеров Министерство сельского хозяйства и прогнивший от коррупции конгресс Соединенных Штатов продолжают существовать. В конце 2004 г. производители безвкусных, маленьких томатов, собираемых комбайнами, во Флориде смогли заблокировать экспорт из штата кривоватых, собираемых вручную, но очень вкусных сортов томатов. Для этого производители воспользовались федеральной программой «рыночных заказов» («marketing orders»), которая была принята в рамках «Нового курса» еще в 1937 г. Когда американские сталелитейные компании получают нужные тарифы или когда производители сахарной свеклы получают нужные импортные квоты, это происходит не в силу их положения на рынках, а в силу их политических возможностей, доступа к рычагам всемогущего государства.

Другими словами, постоянная угроза свободе исходит от мощи современного государства. Его сила, как ни странно, оправдывается декларируемой необходимостью защищать нас, скажем, от монопольного положения *United States Steel* или от низких мировых цен на сахар, или от террористов, спровоцированных авантюрами и играми того же правительства в нефтяную геополитику.

Так повелось издавна. Еще Адам Смит в 1776 г. предупредил об опасности имперских авантур и стремления к монополизму торговцев и производителей: «Интересы представителей той или иной отрасли торговли или промышленности всегда в некоторых отношениях расходятся с интересами общества и даже противоположны им»<sup>78</sup>. Что хорошо для *General Motors*, то, в общем, нехорошо для остальных.

Вместе с тем Смит показывает, что у капиталистов было бы мало возможностей противостоять конкуренции, если бы у них не было возможностей для подкупа представителей мощного государственного аппарата. «Основание обширных владений с единственной целью создать народ, состоящий из потребителей, может с первого взгляда показаться проектом, подобающим нации лавочников. Однако он совсем непригоден для нации лавочников, а чрезвычайно пригоден для нации, правительство которой находится под влиянием торгашей»<sup>79</sup>. Чем более всеобъемлющим и эффективным становится государство, тем больше стимулов появляется у заинтересованных сторон получить контроль над его полномочиями, поскольку в этом случае приобретаемые выгоды существенно увеличиваются.

Адам Смит нашел бы весьма занятным, что правительство, например, в Британии при правлении Георга III, само может быть «уравновешивающей силой» в отношении корпоративных интересов или «арбитром» в спорах между трудом и капиталом, или «регулятором» в сфере профессиональной деятельности, или «органом планирования» технологических изменений. Сам он, к слову, уже в преклонном возрасте получил синекуру на таможне и занимался сбором пошлин, против которых столь яростно выступал в «Исследовании о природе и причинах богатства народов». Такова сила государства, возвращающего даже его самого непримиримого критика.

Удивительно, как быстро некоторые забыли то, что даже наивные люди, живущие вне коммунистической системы, поняли после падения коммунизма. Во всеобъемлющем государстве, несмотря на официально провозглашаемую идеологию равенства, по словам болгарско-французского литературоведа Цветана Тодорова, «царил безудержный личный интерес <...>, [который] разлагал политические институты <...>, оказывал разрушительное действие на окружающую среду, экономику и человеческие души»<sup>80</sup>. И то же самое можно сказать, как уже сформулировал Адам Смит, о безудержном личном интересе, который в корыстных целях использует сильные стороны капитализма и разлагающе действует на политические институты.

Историк Уильям Макнил, как и многие современные ученые, высказывает мысль о том, что где-то после 1400 г. «пороховые империи» в Японии, Китае, Индии, на Ближнем Востоке и в России, а также заморских территориях Испании и Португалии могли контролировать своих купцов и в результате их речь. И, напротив, на континенте Испания и Португалия сталкивались с конкуренцией со стороны других вооруженных пушками стран и зависели, как и все прочие западноевропейские страны, да и по сей день зависят, от займов и налогов, получаемых от буржуазии.

Адам Смит заметил, что варварским, то есть не имеющим богатых городов государствам нужно было буквально собирать кучи золота для финансирования своих зарубежных авантюр<sup>81</sup>. У современных правительств для этих целей имеется буржуазия. Именно поэтому Филипп II Испанский, у которого было немало золота из Нового Света, никак не мог заставить нидерландских купцов платить налоги в свою казну. По той же причине лондонские купцы-пуритане могли открыто неповиноваться Карлу I, королю Англии.

«Макропаразиты», как Макнил называет тех, кто управляет государствами ради собственной выгоды, хищники вроде священников, королей, вельмож и гильдий по версии Макфарлейна, в течение длительного времени не могли вновь обрести безграничную власть в Европе, власть, которая ослабла в Средние века. «Создать огромную однородную империю, — пишет Макфарлейн, — о чем мечтали Карл V, Людовик XIV, Наполеон и Гитлер, так и не удалось»<sup>82</sup>. Это стремление было реализовано в Древнем Китае, в Османском халифате после 1453 г. и в Японии после 1603 г. В Европе сухопутные войны между Габсбургами и Бурбонами, а затем морские войны между Францией и Голландской республикой, а потом и Британией не выявили явных имперских победителей вплоть до появления национальных государств в XIX в. До этого растянувшиеся длинной цепочкой маленькие государства в Европе, от Северной Италии до Голландии, то, что Джеффри Паркер назвал «лотарингской осью» по имени внука Карла Великого Лотаря, оставались независимыми от больших национальных государств, хотя и были ареной европейских войн.

Поскольку европейские королевства, герцогства и города-государства конкурировали друг с другом, утверждает Макнил, «европейские правители и [даже] высшие чиновники в XIX в. не начали впитывать новые формы богатства», в чем преуспели такие же правители и чиновники в других местах и в более ранние времена<sup>83</sup>. Макфарлейн цитирует высказывание социального антрополога Эрнеста Геллнера по поводу «государств-бандитов»: «Когда государств много, можно наступить на горло гражданскому обществу, но не везде, а лишь в отдельных местах»<sup>84</sup>.

Даже самые мощные государства в Европе до последнего времени оказывались несостоятельными в налогообложении и подавлении своих подданных. Карл V, а затем Филипп II на протяжении 80 лет направляли в Нидерланды армии мародеров, но не сильно преуспели. В царской России XIX в., которую критиковали все кому не лень, тайная полиция была неспособна действовать с необходимой жестокостью<sup>85</sup>. В конце концов, Сталина *дважды* отправляли в сибирскую ссылку. Хотелось бы, чтобы в этом случае полиция действовала более решительно.

Однако в XX в. после Второй мировой войны правительства западных стран стали более изощренными в жестокости. Они восстановили тотальный контроль над богатствами и умами людей, что было делом вполне обычным в государствах древно-

сти — в Египте, Ассирии, Спарте, Риме и Китае в период династии Цинь<sup>86</sup>. Сейчас перед нами разворачивается противостояние между еще более свободными рынками с одной стороны и с другой стороны — еще более худшими системами налогообложения, регулирования оборота лекарственных средств, генеральной прокуратуры, электронного прослушивания, регуляторного популизма и поощряемого государством насилия.

Мы должны сохранить буржуазную трезвость ума. Если мы допустим закрепощение ума, то нам останется только сокрушаться об утрате целостности души и тела. Если люди позволяют обращаться с ними как с рабами, а не купцами, то они становятся рабами, а не купцами. Вспомните историю России на протяжении веков, исключая краткие периоды надежды 1801–1812, 1905–1914 и 1989–2003 гг.

Современный экономический рост и современное улучшение нравов, как я утверждаю, хотя это утверждение спорно и нуждается в доказательствах, являются следствием обретения свободы личности в таких местах, как Амстердам в 1568 г., Лондон в 1689 г., Филадельфия в 1776 г. В таких местах расцвета торговли свобода рассматривалась как избавление от власти деспотичного правительства, которое, если бы могло, ограничило бы возможности мышления и самовыражения, закрыло бы газеты, монополизировало бы все тогдашние средства информации, аналогичные современному телевидению.

Торговые люди — мужчины и женщины — уверовали в локкианское «право собственности на самого себя», по аналогии с другими правами собственности. Французско-швейцарский политический философ, представитель либерализма начала XIX в., Бенжамен Констан назвал эту свободу свободой «современных людей». Свобода «у древних», по его мнению, была скорее *коллективной* автономией общины и правом индивидов участвовать в ее политической жизни. У древних «авторитет общественного организма довлеет волей индивидов и угнетает ее <...> У спартанцев Терпандр не мог добавить лишнюю струну к своей лире, не оскорбив эфоров <...> Индивид [даже] в Афинах был еще полностью подчинен верховной власти общественного тела»<sup>87</sup>.

Почему, например, Японии, которая в середине XVIII в. была практически готова к экономическому росту, потребовалось еще сто лет, чтобы пойти по этому пути, и то только под давлением западных держав? Потому, я утверждаю — и это отнюдь не полемическое утверждение, — что сёгунат ограничил доступ к иностранным идеям и способам выражения, почти

полностью запретив контакты с иностранцами. В период сёгуната Токугава Япония была закрыта от проникновения западной мысли. Первоначальным мотивом был страх перед христианизацией. Согласно указу 1635 г. возвращавшиеся из других стран японцы подлежали казни, поэтому многие тысячи японцев остались на постоянное жительство в странах Юго-Восточной Азии<sup>88</sup>. Торговля с иностранцами приносила всего лишь 1–2% национального дохода, и при таких масштабах контролировать ее было несложно. Сёгунат обладал монополией на порох и подчинил себе многочисленные кланы военных феодалов даймё; примерно половина их доходов уходила на обязательное присутствие при дворе Эдо. На протяжении 264 лет верховные правители почти не сталкивались с конкуренцией, а после подавления восстания в Симабаре в 1638 г. и до падения сёгуната Токугава в 1860-е гг. под угрозой со стороны западных стран конкуренция полностью отсутствовала. Закрытие страны преследовало именно эту цель: отрезать конкурентов в борьбе за власть внутри Японии от их потенциальных союзников из других стран, например из христианской Европы.

Европейские правители тоже время от времени вводили законы, определяющие, скажем, какую одежду должны носить различные сословия. Однако японские правители сумели реально претворить такие законы в жизнь и делали это с особым рвением. Правительства европейских государств, например России или Испании, *хотели* так же эффективно контролировать население, как сёгунат Токугава, но им это не удалось. Сёгунат постоянно препятствовал техническому прогрессу. Было запрещено строить корабли размером больше каботажных судов (как и в Центральном государстве на противоположном берегу Японского моря) и даже использование колесных повозок. Вплоть до 1850-х гг. на гравюрах, изображавших сценки из жизни японских городов, не было ни одной такой повозки. Рикши появились в эпоху Мэйдзи. По распоряжению властей многие мосты были разрушены, чтобы вынудить путников проходить пешком через многочисленные преграды, где осуществлялась проверка документов<sup>89</sup>.

Назойливое вмешательство японских властей во все сферы жизни в период с 1603 по 1868 гг. удивило бы даже французов. Например, осенью 1794 г. чиновники сёгуната Токугава в срочном порядке запретили использовать порошок слюды для фона гравюр, когда эта роскошная техника вдруг стала очень популярной. Вспомните Терпандра, который не мог добавить лишнюю струну к своей лире. Известный мастер гравюры Тосюсай

Сяраку тут же переключился на желтый цвет для фона и портреты меньшего размера. После 1603 г. за соблюдением такого рода законов следили чиновники из сословия самураев, которые составляли 6% населения, намного больше, чем аристократия в Западной Европе. Только самураям разрешалось носить мечи, и они имели право казнить на месте любого представителя низшего сословия, не проявившего должного почтения. Японский социальный антрополог Тиэ Накане сформулировала это более обтекаемо: в эпоху Токугава «административный контроль осуществлялся тщательно и повсеместно»<sup>90</sup>.

Такого рода вмешательство, надо полагать, по своему духу мало отличалось от действий инквизиции или обычной практики французского меркантилизма. Во Франции в период действия законов 1686–1759 гг., запрещающих ввоз и производство набивного ситца с целью защиты производителей шерстяных и льняных тканей, эти запреты, по словам Эли Хекшера, «стоили жизни примерно 16000 человек, из которых многие были казнены, многие подверглись вооруженному нападению, и это без учета неизвестного, но определенно еще большего числа <...> отправленных на галеры <...> Только в городе Валанс 77 человек были повешены, 58 колесованы, а 631 отправлен на галеры»<sup>91</sup>. Однако европейцы по крайней мере могли бежать в Швейцарию, Англию или Америку. Ситцы, а позднее и хлопчатобумажные ткани продолжали проникать через границы. В Европе расстояния между границами и страны были небольшими. «Даже эти решительные действия, — пишет Хекшер, — не привели к желаемому результату. Набивной ситец становился все более популярным среди всех сословий <...> во Франции и в других странах»<sup>92</sup>. Япония в эпоху сёгуната Токугава была тюрьмой, по большей части относительно спокойной и самодостаточной страной. Как показывает случай с Японией (и с Китаем), одного лишь спокойствия явно недостаточно для промышленной революции. Вероятно, необходима свобода.

В некоторых частях Европы, начиная с Нидерландов, цензоры и аятоллы, если и не сразу, все же теряли свою власть. К 1600 г. голландцы перехватили у венецианцев роль свободных издателей и начали печатать книги европейских мыслителей-еретиков, вроде Джона Локка на английском языке и Пьера Бейля на французском. Свободное книгопечатание стремительно развивалось в Западной Европе, но всячески подавлялось в Китае и Японии. В конце XVIII в. китайский лексикограф, нарушивший императорский указ о запрете на упоминание полного имени Конфуция и личных имен императоров династии Цин,



был казнен, а пять его сыновей и внуков были отданы в рабство. Японский писатель, отважившийся в 1834 г. издать памфлет, в котором рекомендовалось открыть страну для иностранцев, был арестован и принужден совершить самоубийство<sup>93</sup>. Когда в том же году Луи-Филипп издал законы, запрещающие карикатуры, на которых высмеивались его грушеподобная фигура и продажность его чиновников, французы покупали эти карикатуры за границей и продолжали потешаться над Луи-Филиппом, а со временем свергли его с трона.

Итак, именно конкуренция между государствами в Европе, как отмечали Макнил и другие исследователи, включая Алана Макфарлейна, Эрика Джонса и Жана Бешлера, способствовала развитию интеллектуальной и, следовательно, экономической свободы. «Распространение капитализма, — писал Бешлер в 1971 г., — берет свое начало и разумное основание в политической анархии»<sup>94</sup>. «Множество небольших государств в Европе, — полагает Макфарлейн, — автономных, но в то же время объединенных общей историей, религией и языком элит, почти непрерывно пребывающих в состоянии войны, а если не войны, то острейшего культурного и социального соперничества, было идеальной средой для быстрой эволюции производительных сил и идеологии»<sup>95</sup>. Вторя логике размышлений Шумпетера, Джоэль Мокир в 2002 г. писал: «Рано или поздно технический прогресс в любом обществе остановится, потому что силы, прежде поддерживающие инновации, окажутся заинтересованными в сохранении статус-кво. Технический прогресс сугубо диалектическим образом создает силы, которые <...> его убивают. Но он [этот результат] не может быть применим к набору разрозненных и открытых экономик...»<sup>96</sup>. Вспомните Ренессанс, Реформацию, славные достижения осажденной со всех сторон Голландской республики.

Точно так же, как города и штаты в Америке конкурируют за размещение штаб-квартир крупных корпораций (экономисты называют это эффектом Тибу), Испания в 1490-е гг. конкурировала с Францией, Португалией, Англией и герцогством Мединасели за возможность воспользоваться услугами Христофора Колумба, причем эта конкуренция, по всей видимости, была довольно острой. Известный как Джон Кабот мореплаватель, состоявший на службе у короля Англии Генриха VII, на самом деле был генуэзцем и гражданином Венеции Джованни Кабото. Ему удалось продвинуть свой проект поисков северо-западного прохода вокруг Европы. Генри Гудзон совершил две экспедиции, которые снарядила английская Мо-

сковская компания, но его третье плавание было организовано голландской Ост-Индской компанией. По возвращении в Англию Гудзон был арестован за плавание под голландским флагом, но вскоре был освобожден. В свое четвертое и последнее плавание он отправился будучи нанятым другой английской компанией. «Европейская государственная система, — указывает Макнил, — сыграла важную роль, не допустив захвата купеческих богатств бюрократической властью, что без особых хлопот удалось сделать китайским, могольским и османским чиновникам»<sup>97</sup>. Я бы добавила к этому списку чиновников сёгуната Токугава, да и в наши дни чиновники Европейского сообщества и федерального правительства США тоже вызывают у меня опасения.

В Китае и Османской империи важные изобретения сохранялись в тайне и монополизировались государством, да и относились к ним с подозрением. Султан мог с равной вероятностью приказать сбросить изобретателя со скалы или вознаградить его за труды. В 1603 г. развитие технологий в Японии находилось на том же уровне, что и в Европе, а в некоторых областях, например в изготовлении мушкетов и деревообработке японцы, пожалуй, даже опережали европейцев. Джеффри Паркер полагает, что дальневосточные державы в XVI и XVII в. не стали жертвами европейской «военно-промышленной революции» (например, противоснарядные фортификационные сооружения и залповая стрельба из мушкетов) именно потому, что они уже прошли через эту революцию, — Япония несколькими десятилетиями, а Китай столетиями ранее<sup>98</sup>. Однако к 1800 г., несмотря на тонкий ручеек «голландских наук», Япония отстала на целое столетие. Около 1600 г. европейские математики начали двухвековой путь поиска решений реальных физических задач, а примерно в то же время японские математики занимались орнаментальными изысками, к которым их европейские коллеги пришли только после 1800 г.

Как утверждает Мокир в «Дарах Афины» (2002), «в создании мира, в котором „полезные“ знания *использовались* с такой решительностью и целенаправленностью, каких не знало еще ни одно общество, и заключался уникальный западный подход...»<sup>99</sup>. Этот путь лежал через «Индустриальное Просвещение». Именно эти знания в эпоху Просвещения, благодаря свободе слова и не подлежащим цензуре публичным высказываниям о реальных проблемах «отворили дверь к процветанию и широко распахнули её». В подтверждение этой мысли Мокир цитирует высказывание Юма 1742 г. о том, что «соперниче-

ство, которое естественно возникает среди таких соседних государств, является очевидным источником совершенствования. Но то, на чем я главным образом настаивал бы, состоит в следующем: такие ограниченные [но конкурирующие] территории мешают разрастанию власти и авторитета»<sup>100</sup>. Конкуренция нередко ведет к свободе и всегда к изменениям. Только свободные умы изобретают новое.

Такая же конкуренция между европейскими государствами существовала и в политике. Лютеру удалось настроить курфюрста Фридриха Саксонского против папы Льва X. Сторонники низложенных Стюартов могли найти прибежище во Франции; сторонники низложенных Бурбонов могли найти прибежище в Англии. Во многих европейских городах царил дух свободы, пока города были независимы от центральной власти: например, в Германии эта независимость сохранялась вплоть до второй половины XIX в.

На протяжении веков республики вроде Венеции, Швейцарии или Нидерландов раздражали своих монархических соседей тем, что предоставляли убежище чуть ли не всем подряд. Вынужденный покинуть колониальную Кубу, Хосе Марти провел годы в изгнании в Гватемале и Венесуэле, а в 1881–1895 гг. жил в Нью-Йорке, где и занимался подготовкой национально-освободительного восстания на Кубе. Правительства большинства стран в Европе, за исключением Британии, назначили цену за голову Джузеппе Мадзини. Поэтому после 1837 г. он жил в Британии, где был героизирован и откуда способствовал подъему национально-освободительного движения в Италии. Князь Кропоткин был осужден и отбывал тюремный срок в республиканской Франции в 1883–1886 гг.; после освобождения он нашел прибежище в Великобритании, где сотрудничал с Британской энциклопедией, для которой писал статьи в духе пацифистского анархизма. Ленина, чьи теории не отличались пацифизмом, перевезли, словно бомбу с часовым механизмом, в запломбированном вагоне из нейтральной и толерантной Швейцарии через воюющие европейские державы на Финляндский вокзал в Петрограде. Не всегда эта конкуренция приводила к положительным результатам. Но она была намного лучше для свободы слова и свободы договорных отношений, а значит, для инноваций и экономического роста, чем отсутствие какой-либо конкуренции в монолитных империях.

Сегодня рабство в богатых странах существует на государственном, а не на частном уровне; в прежние времена оно существовало на государственном и на частном уровнях, по-

скольку аристократия рассматривает свое положение как свою собственность. Если совсем откровенно — вы все равно узнаете мои политические убеждения, так что, почему бы не высказать их прямо, — я выступаю за невмешательство государства в экономику (*laissez faire*) и мечтаю о сокращении государственного аппарата в три-четыре раза. Как любит повторять мой друг Милтон Фридман, мы должны быть рады тому, что у нас не такое большое государство, каким оно могло бы быть на наши налоги. Мой друг Роберт Хиггс, как и я, считает государство прожорливым Левиафаном. Забавно, кстати, что этот Левиафан в Соединенных Штатах уже давно финансируется за счет налогов, удерживаемых с заработной платы (*withholding taxes*), которые в качестве экстренной меры во время войны предложил <...> молодой Милтон Фридман<sup>101</sup>.

Сомневаюсь, что мне, Милтону или Бобу удастся в конечном счете убедить вас в необходимости вернуться к уровню государственных расходов, каким он был до Первой мировой войны. В 1910 г. на долю местных органов власти, властей штатов и федерального правительства в общей сложности приходилось всего лишь 7% всех произведенных товаров и оказанных услуг; для сравнения: в последние десятилетия эта цифра составляет 20%. Они направляли нуждающимся 7% от суммы полученных доходов против 36% в начале 2000-х, включая выплаты по социальному обеспечению и трансфертные платежи<sup>102</sup>. Рост этих показателей в богатых странах, например в Великобритании и Швеции, был еще более значительным — до 50–60%. Но, как не раз отмечал Хиггс, эти расходы все равно не соответствуют усилению роли государства в принуждении или запрещении совершать те или иные действия, вроде запрета на использование колесных повозок или ввоза ситца под угрозой смертной казни.

Знаю, знаю. Вы уверены, что большая часть государственных расходов идет на финансирование так называемых программ, которые направлены на ваше благо и особенно на благо бедных. Всем бы этого хотелось. Если бы дело обстояло именно так, если бы государство действительно помогало реально нуждающимся людям, если бы большая часть его расходов распределялась в их интересах, меня бы это только радовало. Но в Соединенных Штатах типичная программа господдержки — это не «Успешный старт» (*Head Start*) для детей из бедных кварталов, а строительство дорог, выгоды из которого извлекают, прежде всего, политически правильные профсоюзы и владельцы дорожных компаний.

Я согласна с предложениями Нэнси Фолбр, моего любимого экономиста марксистского направления: образование должно финансироваться из центра, социальное обеспечение материнства и ухода за детьми необходимо расширить и финансировать за счет государства, налоги на наследство должны быть повышены, дотации корпорациям недопустимы, военные расходы нужно урезать до минимума, необходимо гарантировать каждому американцу скромный минимальный доход, налоговое законодательство должно «поощрять мужчин и женщин успешно сочетать оплачиваемую работу с семейной жизнью и общественно-полезным трудом»<sup>103</sup>. В общем, мы согласны в том, что во Франции, несмотря на запутанную систему корпоративных, профсоюзных и фермерских дотаций, а также высокие расходы на оборону, реализуются некоторые хорошие идеи. Тем не менее я должна вслед за Робертом Нозиком отметить, что налоги, которые идут на реализацию идей, хороших или плохих, это тоже своего рода рабство. Однако я бы с большей радостью согласилась на рабство, если бы моими господами (в полном согласии с планом Фолбр — Маккლოსки) были действительно малоимущие люди.

Мы, последователи Адама Смита, сторонники эгалитаризма. По словам Гертруды Химмельфарб, «Богатство народов» Смита «было подлинно революционным произведением по взглядам автора на бедность и его отношению к бедным»<sup>104</sup>. Самюэль Флейшaker подробно говорит об этом в своей книге<sup>105</sup>. Мы, антигосударственники и эгалитаристы, хотим, чтобы бедные преуспели в жизни. И у нас есть предложения по достижению этой цели, которые, в отличие от предложений наших друзей-социалистов, действительно работают вот уже на протяжении двухсот лет.

Соблазнительный своей простотой способ — повысить налоги на богатых — не работает по двум причинам. Во-первых, повторяю, налоги — это отъем денег. Как выражается философ Эдвард Фезер: «Уважение самопринадлежности другого человека <...> [отражает] признание того, что этот другой человек не существует для вас <...> Странников эгалитаризма социалистического или либерального толка <...> нежели либертарианцев в духе Нозика <...> можно более обоснованно обвинить в „эгоизме“»<sup>106</sup>. Никто из левых эгалитаристов еще не объяснил, как такой отъем денег сообразуется со второй формулировкой категорического императива Канта: «*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как*

к *средству*»<sup>107</sup>. Взимание налогов с Петра для выплат Павлу означает использование Петра на благо Павла. Это развращает. Современное государство с воодушевлением полагает, что может как угодно использовать Петра, что Петр — раб государства, пригодный для выполнения любых прихотей господина. Чем-то это напоминает государства древности.

И, во-вторых, существующие правительственные программы помощи бедным слишком куцые, чтобы достичь предполагаемых целей, по той простой причине, что именно так все это устроено относительно богатыми. Задумайтесь на минуту о статистике, связанной с аргументом в пользу справедливого распределения благ. Если бы одна треть и более национального дохода, который получает правительство США, *действительно* направлялось на помощь бедным, то были бы в Америке бедные? Конечно, нет.

Представьте, что на бедных расходовалась бы четверть от этой трети — это меньше той доли, которую, я полагаю, многие имеют в виду, утверждая, что государство в XX в. «помогает бедным». Получается,  $\frac{1}{3} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{12}$  валового внутреннего продукта предназначается в этом вымышленном мире на выплаты бедным. То есть эта сумма составила бы 1000 миллиардов долларов.

Согласно официальной статистике число американцев, живущих за чертой бедности, составляет 34 миллиона, то есть более 10% населения страны. Уровень бедности, хотя он существенно снизился после того, как президенты Кеннеди и Джонсон привлекли всеобщее внимание к этой проблеме в 1960-е гг., ужасает меня так же, как и вас.

Оптимистическая новость заключается в том, что согласно исследованию по результатам многолетнего наблюдения 50000 американцев, проведенному экономистами Мичиганского университета и обобщенному в вышедшей в 1999 г. книге Майкла Кокса и Ричарда Элма, лишь 5% из тех, кто в 1975 г. входил в 20% семей с самыми низкими доходами, оставались в этой группе в 1992 г.<sup>108</sup> Питер Готтшалк и Шелдон Данцигер придерживаются менее оптимистичного взгляда на статистику, отмечая, что «мобильность» подростка из буржуазной семьи, подрабатывающего в свободное время, это не совсем тот показатель, который мы хотим измерить. Применяв более релевантную систему измерений, они показали, что мобильность за период 1968–1991 гг. была намного меньше. Однако даже по их расчетам получилось, что почти 60% американцев, входивших в беднейшую пятую часть, удалось выбраться из этой группы<sup>109</sup>. Эта цифра соответствует уровню сокращения числа

неквалифицированных работников в Великобритании и Америке в третьей четверти XX в.<sup>110</sup>

Каковы бы ни были масштабы проблемы, государство вряд ли является подходящим инструментом для ее решения. Если бы оно таковым было, то тогда, согласно гипотезе о четверти одной трети, каждый живущий за чертой бедности получал бы от государства услуги и товары на сумму, равную 1000 миллиардов разделить на 34 миллиона. То есть около 30000 долларов на каждого мужчину, каждую женщину и каждого ребенка, живущих в бедности. Эта сумма все еще ниже среднего размера ВВП на душу населения, который составляет около 40000 долларов. Однако никто не назовет «бедной» семью из двух взрослых и двух детей, получающую товары и услуги на 120000 долларов в год. С таким доходом бедные, разумеется, уже не были бы бедными. Но они *остаются* бедными в ужасающе огромной массе 34 миллионов душ. И потому не может быть истинным утверждение, будто собираемые налоги идут в основном и даже по большей части на помощь бедным.

Можно рассуждать и по-другому, например, задавшись вопросом, какая минимальная доля средств по государственным программам может идти на выплаты малоимущим при условии (истинном), что существующие неимущие все равно остаются за чертой бедности. Даже если бы малоимущие ничего не зарабатывали на рынке, предполагаемая доля все равно очень мала — не четверть и даже не одна восьмая, а, скорее, одна шестнадцатая от общей суммы, которую собирает и распределяет государство. Одна шестнадцатая. Разве *это* та цифра, которую вы имеете в виду, когда в день уплаты налогов, успокаивая себя, думаете: «В конце концов, большая часть с каждого доллара моих налогов пойдет на помощь бедным»? Пятнадцать шестнадцатых каждого доллара пойдет совсем на другие цели.

Должно быть, в современном мире у государства есть какие-то другие мотивы для сбора налогов и распределения огромной доли национального дохода. Думаю, мне не удастся убедить вас в том, что в Соединенных Штатах всем заправляет загородный клуб для избранных и потому от реализации государственных программ выигрывают главным образом богатые или по крайней мере средний класс, но уж точно не малоимущие. Или что вы, дорогой читатель, относитесь к числу богатых или по крайней мере к среднему классу. Или что важные бенефициары государственных программ, от чиновников Госдепартамента до учителей бесплатных государственных школ, не являются малоимущими, а относятся к числу состоятельных гос-

служащих, как, например, я — представитель верхнего сегмента среднего класса, государственный служащий штата Иллинойс. Действует золотое правило: правят те, у кого есть золото. «Общественная конфедерация весьма усердно защищает огромные владения богача\*, — заметил Руссо на самой заре серьезного обсуждения проблемы бедности во Франции. — Все выгоды общества — разве они не для могущественных и богатых?»<sup>111</sup>

Руссо полагал, что предоставление правящей элите выгод и привилегий самим обществом, то есть путем голосования большинством голосов, может решить проблему правления богатых в интересах богатых. Вряд ли. Экономисты говорят о «модели медианного избирателя», согласно которой при демократии основные выгоды получают колеблющиеся избиратели, поскольку именно они определяют исход выборов. При соотношении голосов 49–51 полпроцента избирателей-центристов определяют победителя. При соотношении 40–60 победителя определяют 10% центристов. В любом случае, балом правят те, кто находится в середине — медианные избиратели. А медианный избиратель в США, который по историческим и международным меркам весьма обеспечен, имея среднедушевой доход 40000 долларов в год, не горит желанием помогать бедным в Соединенных Штатах или других странах. И политики отдают ему, а не бедным то, что государство получает в виде налогов. Коль скоро медианный избиратель определяет победителя на выборах, он и является победителем.

Эта новость о медианном избирателе не так плоха, как кажется. Демократия — хорошая система, огромный шаг вперед по сравнению с моделью *немедианного* избирателя, когда каждый раз побеждает элитная группка аристократов, владельцев собственности или самураев. Амартия Сен убедительно показал, что демократическая форма правления не допускает таких ужасов, как, например, массовый голод. «Неудивительно, что мировая история, — замечает он, — не знает примеров голода, случившихся при действующей демократии»<sup>112</sup>. Он напоминает, что самый массовый голод в истории имел место в Китае после социального эксперимента под названием Большой скачок в 1958–1961 гг. (я, кстати, хорошо помню, с каким энтузиазмом мы, американские левые интеллектуалы, в те годы

---

\* В русском издании работы Руссо «О политической экономии» в данном месте говорится об «общественной конфедерации, весьма усердно защищающей огромные владения богача» (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. С. 186). — *Прим. ред.*



приветствовали этот благородный эксперимент) при социалистической автократии, «в то время как в Индии голода не случилось с принятия ею независимости...»<sup>113</sup>.

Однако в богатых странах, например в США или во Франции, субсидии для медианных избирателей, по сути, являются субсидиями для людей с весьма высокими доходами, если эти средства не компенсируются в соответствии с идеологией эгалитаризма. Это хорошо видно на примере государственного высшего образования. Доход среднего налогоплательщика в Калифорнии ниже дохода типичной студентки Калифорнийского университета, учитывая доходы ее родителей или доходы, которые она получит в будущем благодаря высшему образованию. Это было еще более наглядно до начала 1960-х гг. и, как ни странно, именно так обстоит дело в современной Европе. Правда, скажем, в Африке ситуация еще хуже. «В Замбии, — пишет Роберт Гест, — государство тратит на одного студента университета в 135 больше, чем на одного ученика начальной школы, несмотря на тот факт, что в университете в основном учатся юноши и девушки из состоятельных семей»<sup>114</sup>. Я считаю бесплатное высшее образование одним из величайших проектов современной цивилизации и сама, как я уже говорила, работаю в университете штата Иллинойс в Чикаго. Но здесь мы говорим не о существовании такого образования, а о том, как оно финансируется, особенно в государствах или во времена с низкой платой за обучение, например в западных штатах, вроде Калифорнии в 1960-е гг. Государственное финансирование высшего образования без платы за обучение означает, что деньги относительно бедных налогоплательщиков идут относительно богатым студентам. При этом относительно богатые, как замечает Гест, отправляют больше детей в колледжи. Правят те, у кого есть золото. По логике вещей такой обратный эффект совершенно необязателен. И его не будет, если поднять плату за обучение для богатых — например, медианных избирателей в богатой стране или представителей эксплуататорского класса в бедной стране, — и «стипендии» (т. е. скидки на оплату) для бедных. Но в мире реальной политики система работает с обратным эффектом. Это несколько не удивительно для тех, кто разбирается в модели медианного избирателя или в механизмах хищнического государства.

Не думаю, что вас легко убедить в том, что вследствие реальной политики, скажем, программа поддержки американских фермеров работает не на благо бедных фермеров, а на благо крупных фермеров, имеющих связи с сенаторами в сельскохозяйственных штатах, — отсюда поддержка сахарных квот и цен

на хлопок. Или что ограничения на медицинскую практику и право выписывать рецепты способствуют ухудшению положения малоимущих пациентов. Или что законы о торговле и разрешении на строительство в Великобритании и Голландии обеспечивают рост доходов от богатых арендодателей на Хай-стрит или Хогстрат\* за счет матерей, которые трудятся на низкооплачиваемых работах.

Ладно, договоримся не соглашаться с этим. Но умоляю, ради всего святого, не кидайтесь бездумно в другую крайность, когда любая проблема рассматривается как повод для еще большего государственного принуждения, увеличения дотаций корпорациям и государственных субсидий для медианных избирателей или членов элитного загородного клуба, покупающих их голоса. Мы играем с огнем, когда предоставляем больше власти Владимирам Владимировичам Путиным. К тому же мы тем самым ухудшаем положение бедных. Я призываю вас серьезно задуматься о том, что существуют буржуазные добродетели, современные свободы и что, если предоставить людям возможность заключать сделки в правовом государстве с низкими налогами, то это поможет им и их малоимущим соседям достичь материального и нравственного благополучия, как это удастся жителям Западной Европы, которые после 1600 г. становятся все более буржуазными. «Можно с уверенностью сказать, — говорит Джозеф Эллис, чествуя в 2000 г. братьев-основателей Американской республики, — что определенная форма представительного правления, основанная на принципах народного суверенитета, и определенная форма рыночной экономики, движимой энергией граждан, стали общепризнанными слагаемыми успеха нации»<sup>115</sup>. Да, можно с уверенностью сказать, что это действительно так.

В книге «Происхождение альтруизма и добродетели. От инстинктов к сотрудничеству» (1996) Мэтт Ридли заявляет: «Но я верю, что, если приглядеться, удастся отыскать способ получше — общество, основанное на добровольном обмене между свободными людьми товарами, информацией и властью. Маленькие общины, в которых доверие реально. Убежден, такое общество будет справедливее и успешнее, нежели построенное на бюрократическом статизме»<sup>116</sup>. Я тоже в этом убеждена, и меня, как и Ридли, восхищают буржуазные города. Обще-

---

\* Имеются в виду Кенсингтон-Хай-стрит — улица в одном из самых престижных и дорогих районов Лондона и Нйвве-Хогстрат — улица в историческом центре Амстердама. — *Прим. ред.*

ство свободных индивидуумов, живущих в небольших общинах, в которых возможно доверие между людьми; по сути, это пацифистский анархизм князя Кропоткина, хотя он рассматривал капитализм как систему поддерживаемых государством монополий и потому полагал, что выступает против капитализма. Я, как и Ридли, считаю, что бездотационный капитализм работает, а государственный социализм или дотационный и регулируемый капитализм не работают. В качестве печального примера Ридли приводит свой родной город Ньюкасл: «За два века он из промышленного центра и предмета местной гордости превратился в сатрапию всемогущего государства. <...> За два века великие традиции доверия, взаимности и реципрокности, на которых были построены подобные города, оказались почти уничтоженными — причем руку к этому приложили правительства обеих партий»<sup>117</sup>.

Наши друзья-коммунитаристы, напротив, утверждают, что общественные блага не предоставляются в капиталистических обществах и поэтому необходимо постепенно расширять властные полномочия государства. Коммунитаристы, к сожалению, ошибаются. Мне очень хотелось бы, чтобы на этом пути в будущее расширялась власть королей-философов над нами. Это было бы хорошо для всех, в том числе для корпораций и НПО, а также Дейдры Макклоски, которая сама отчасти философ. Но, увы, этого не происходит.

В конце своей убедительной книги «Моральное содружество» (The Moral Commonwealth), отстаивающей принципы дьюистского коммунитаризма, Филип Селзник признаёт: «Так называемые буржуазные добродетели, предполагающие бережливое и справедливое ведение дел, вполне реальны. Но эти добродетели не гарантируют создание и защиту коллективных благ»<sup>118</sup>. Однако я считаю, что бережливое и справедливое ведение дел — это только начало, что гражданская солидарность, изобретательская смелость и устанавливаемые рынком человеческие связи тоже являются буржуазными добродетелями. Утверждение, будто буржуазные добродетели никогда или практически никогда не создают необходимые нам коллективные блага, ошибочно и легко опровергается фактами, о чем свидетельствует пример Ньюкасла в 1800 г. в книге Ридли и сотни других примеров. Самым известным, по крайней мере среди экономистов, примером является строительство частных маяков на побережье Британии в XIX в.<sup>119</sup>

У нас есть выбор между коллективным благом, которое возникает в силу буржуазных добродетелей, и коллективным бла-

гом, которое навязывается государством. Ни то ни другое не совершенно, но нам никто и не предлагает совершенный мир. Я бы сказала, что большинство общественных (коллективных) благ наилучшим образом обеспечиваются на основе свободно-го обмена и буржуазной социальной ответственности при минимальном <...> хорошо, при *гораздо* меньшем участии государства, чем мы видим сегодня.

Экономисты готовы признать, что буржуазные добродетели не «гарантируют» предоставления общественных благ. Как будто «гарантировать» — это все равно, что написать доказательство теоремы на классной доске. Кстати, само это словечко причинило немало бед за последние сто лет. Оно выражает типичный для юристов взгляд, будто единственная возможность «гарантировать» определенный социальный результат — это принять еще один закон, а не полагаться на самоорганизующиеся системы, вроде рынков и морали или даже на судебные решения в рамках прецедентного права. Во всяком случае, экономисты указывают, что многие общественные блага возникают как побочные эффекты деятельности в интересах личной выгоды, например когда присутствие частных охранников в здании способствует снижению количества преступлений на улице, или когда придорожный билборд с рекламой ресторана служит отличным указателем направления к центру города, или когда образованные люди задают тон в широком обсуждении важных вопросов.

При этом «коллективные действия с целью развития инфраструктуры гражданского общества <...>, сильно зависящие от государственной защиты и поддержки», не *гарантируют* предоставления *качественных* общественных благ<sup>120</sup>. Они *гарантируют* лишь то, что путины будут приобретать все большую власть над нами. В конечном счете главный вывод Селзника, как и мой, и Ридли, и Адама Смита, заключается в том, что без добродетели механизмы и рынка, и государства не работают на наше благо. Именно поэтому мы выступаем как проповедники. Позвольте нам перейти к проповеди и защите гражданских и буржуазных добродетелей.

У меня вызывает недоумение, когда мои друзья правого толка выступают в защиту свободы действий владельца боевой винтовки, заряженной разрывными пулями, которую он возит в своем хаммере, а затем оправдывают государство, которое занимается сексуальными наклонностями этого человека, его пристрастием к легким наркотикам или состоянием психического здоровья его жены. Но не меньшее недоумение вызыва-

ет у меня, когда мои друзья левого толка призывают к расширению полномочий центральной власти, которая в свое время стреляла в бастующих шахтеров в Кентукки, казнила на электрическом стуле итальянских анархистов и без суда и следствия бросала в тюрьмы мусульманских радикалов.

Селзник и другие авторы, скептически настроенные по отношению к капитализму, игнорируют тот факт, что в рыночных обществах, например в Голландии в XVII в., буржуазия добровольно жертвовала деньги на университеты, церкви и оперные театры, а также создала систему социальной защиты. Как отмечает Амартия Сен, «о роли экономического роста можно судить как по увеличению доходов населения, так и по расширению социального обслуживания (в том числе и структур социальной защиты), достигнутому благодаря экономическому росту»<sup>121</sup>. В прежние времена пропагандируемая католической церковью благотворительность, ставшая моделью для теории социального евангелия интеллектуалов, направлялась в основном на снабжение аббатств хорошим вином.

Кроме того, скептики не признают и подтверждаемый статистикой (как я уже указывала) факт: «общественные блага», столь некритически восхваляемые левоцентристами, в значительной степени ориентированы на благосостояние богатых и ущемление бедных. Например, в Америке в начале 2000-х гг. только дотации корпорациям (corporate welfare) ежегодно составляли 87 миллиардов долларов. Можно сказать, что таким образом государство отнимает у нас с вами чуть менее одного процента национального дохода, направляя эти средства владельцам корпораций, без учета безвозвратных потерь и потерь от поиска ренты<sup>122</sup>. На каждого малоимущего в стране пришлось бы порядка 3000 долларов, которые были бы совсем лишними.

Пресловутое Золотое правило («правит тот, у кого золото») наводит на мысль, что государство — отвратительный инструмент для решения социальных проблем. Посмотрите на нефтеориентированную внешнюю политику США. Или на нашу налоговую систему, выстроенную в угоду членам элитных загородных клубов. Или на объявленную правительством (при поддержке состоятельных жителей пригородов) войну с наркотиками, которая уносит жизни бедняков в городах, коррумпирует правоохранительные органы и разлагающе действует на правительства иностранных государств от Афганистана до Колумбии. Кто-нибудь сомневается, что законы о наркотиках означают войну белых жителей пригородов против цвет-

ных? Вот как, например, об этом в 1995 г. высказался эксперт по контролю за оборотом наркотиков: «Гораздо больше белых наркоторговцев остаются безнаказанными. Гораздо больше белых, участвующих, в распространении наркотиков, остаются безнаказанными. Это не значит, что нужно выпускать из тюрьмы чернокожих дилеров... Необходимо найти тех, кто избежал наказания, осудить их и отправить за решетку»<sup>123</sup>.

«Необходимо, — заявляет Ридли, — сократить могущество и охват государства». Да, необходимо. В рамках проекта Просвещения свобода в практическом смысле способна поддерживать разум. «Не к одному только счастью, — писал Бенжамен Констан в 1819 г., — а именно к совершенствованию влечет нас наша судьба. Политическая же свобода есть самое мощное, самое решительное средство совершенствования, ниспосланное нам небесами»<sup>124</sup>. Тайная полиция и липовые выборы, патриархальное угнетение женщин и непродуманные попытки реализовать двухвековой проект верховенства разума путем регулирования и государственного планирования, а не с помощью предложенной еще Адамом Смитом «простой и очевидной системы естественной свободы» — и это лишь некоторые из ряда наиболее существенных посягательств на буржуазный человеческий капитал — причиняют куда больше вреда нашему благосостоянию и нашей нравственности, нежели обычные провалы в экономике.

Но так ли это на самом деле? Почему я так в этом уверена? Моя уверенность основана на результатах экспериментов XX в. Вряд ли было бы возможно убедиться в мудрой правоте Милтона Фридмана, Мэтта Ридли или Дейдры Маккლოსки в августе 1914 г., когда эти эксперименты, по сути дела, еще и не начались. Неужели кто-то в начале XXI в. все еще думает, будто социализм, национализм, империализм, мобилизация, централизованное планирование, регулирование, зонирование, контроль над ценами, налоговая политика, профессиональные союзы, картели, бюджетные расходы, навязчивый надзор, авантюризм во внешней политике, вера в соединение религии и политики или прочие родившиеся в XIX в. радикальные предложения по совершенствованию государственного управления остаются прекрасными, безвредными идеями для улучшения жизни людей? Тот, кто так думает, упускает из виду главное.

В XIX–XX вв. колониальные империи принесли обычным европейцам больше вреда, нежели пользы. Советская система централизованного планирования привела к замедлению, а не ускорению экономического роста в России. Государствен-

ное регулирование в эпоху прогрессивизма в США и аналогичные движения в Европе были направлены не на защиту потребителей, а на защиту монополий в таких областях, как транспорт (железные дороги), розничная торговля (магазины на центральных улицах) и профессиональные услуги (медицина). «Протекционистское» законодательство в США и законы о «фондах семейной заработной платы» поставили женщин в подчиненное положение. В Америке выступающие от имени государства психиатры отправляли в тюрьмы гомосексуалистов, а в России — сторонников демократии. Некоторые экономические программы «Нового курса» скорее мешали, чем способствовали выходу страны из Великой депрессии.

Профсоюзы добились повышения заработной платы для водопроводчиков и работников автомобильной промышленности, но это привело к снижению зарплат рабочих, не состоящих в профсоюзе. Введение минимальной оплаты труда помогло защитить рабочие места, охваченные профсоюзами, но бедные остались без работы. Благодаря применению строительных норм и правил построенные дома стали реже разрушаться и гореть, а плотники и электрики со связями получили возможность постоянной занятости. Зонирование и планирование обеспечивает защиту богатых арендодателей, но никак не помогает тем, кто победнее. Из-за государственного регулирования арендной платы малоимущие и психически больные не могут арендовать квартиры, потому что никто не будет строить недорогое жилье, если по закону оно должно быть дорогим. При таком контроле арендной платы здоровые и состоятельные получают квартиры и пафосные таунхаусы в бывших районах для бедных.

Регулирование электроэнергетики и запрет строительства атомных электростанций привели к повышению тарифов на электричество для домохозяйств. Комиссия по ценным бумагам и биржам никак не помогла мелким инвесторам. После принятия федерального закона о страховании вкладов банки стали менее осторожными с деньгами вкладчиков. Движение в защиту природных ресурсов в западных штатах способствовало обогащению владельцев ранчо, которые использовали федеральные земли для выпаса скота, а также обогащению лесозаготовительных компаний, которые занимались вырубкой леса на федеральных землях. Попытки запретить торговлю легкими наркотиками в Америке и других странах привели к росту потребления наркотиков и уничтожению бедных кварталов в старинных центральных районах городов. Государство запретило

пункты по обмену шприцев и рекламу презервативов, отрицающая существование СПИДа.

В Германии экономическое жизненное пространство (*Lebensraum*) в конечном счете было обретено посредством частного искусства достижения мира, а не государственного искусства ведения войны. Восточноазиатская сфера длительного сопроцветания была создана японцами в деловых костюмах, а не в пикирующих бомбардировщиках. Европа оправилась от двух разрушительных войн XX в., прежде всего, благодаря труду и инвестициям, а не благодаря межгосударственной благотворительности вроде комиссии Герберта Гувера или Плана Джорджа Маршалла. Межгосударственная помощь странам третьего мира обогатила тиранов, но никак не помогла бедным.

Проникновение социализма в страны третьего мира, даже в его относительно ненасильственной форме фабианско-гандистского толка, реализуемой Партией конгресса в Индии, вопреки благим намерениям замедлило экономический рост, привело к обогащению крупных промышленников и несколько не улучшило положение бедных слоев населения. Против спонсируемой капиталистами «зеленой революции», предусматривающей внедрение гибридных сортов зерновых культур, активно выступали «зеленые» политики во всем мире, но именно благодаря этой революции многие страны, например Индия, вышли на уровень самообеспечения зерновыми. Во многих странах Африки к югу от Сахары с фермеров, которые составляют большинство населения, взимаются налоги в пользу президентских родственников и городских чиновников, которые составляют абсолютное меньшинство. Во многих странах Латинской Америки власти препятствовали проведению земельной реформы и спонсировали исчезновения. В Нигерии, Мексике и Ираке доходы от добычи нефти, принадлежащей государству, идут на поддержку правящих партий, а не на повышение благосостояния народа. Арабские мужчины не становятся богаче от того, что власти запрещают арабским женщинам получать высшее образование и водительские права. Приход к власти духовенства ведет к извращению религии и загниванию экономики. Приход к власти военных ведет к разращению армии и загниванию экономики.

Промышленная политика в развитых странах, от Японии до Франции, предполагает поддержку неперспективных отраслей, таких как сельское хозяйство и мелкая розничная торговля, а не выбор самых передовых. Регулирование увольнения работников привело к существенному росту безработицы в Герма-



нии и Дании. В 1960-е гг. на Западе власти под влиянием идей Ле Корбюзье начали строить многоквартирные высотки для муниципального жилья, и в результате малоимущие в Риме, Париже и Чикаго были обречены ютиться в этих ульях. В 1970-е гг. на Востоке «развитой» социализм привел к серьезному загрязнению окружающей среды. В 2000-е гг. «миллениарные коллективисты», красные, зеленые и коммунитарные, выступают против глобализации, которая помогает бедным, но угрожает профсоюзным боссам, бенефициарам кумовского капитализма и руководителям западных неправительственных организаций<sup>125</sup>.

Все эти эксперименты XX в. были устроены государствами и направлены против буржуазных рынков. Все они кончились катастрофами. Другими словами, неоаристократические, тайно крестьянские, проинтеллигентские, антибуржуазные теории XIX в., применявшиеся на протяжении XX в. в отношении современного капитализма для противодействия ему, его налогообложения, исправления, изменения, запрещения, обобществления, регулирования, охвата профсоюзами, улучшения и экспроприации,— все эти теории не достигли своих целей, привели к гибели миллионов людей и чуть не погубили всех нас.

## VII. Peroratio (Заключение)

В противоположность XX в.: если в XXI в. мы сможем отойти от несвободы антикапитализма и принять простую и очевидную систему естественной свободы, то каждый человек на нашей планете, во Вьетнаме и Камбодже, Индии и Кении, сможет обрести, в дополнение к буржуазным добродетелям, полноту жизни, доступную сейчас обеспеченному меньшинству людей на Западе. Это Соглашение буржуа с обществом: предоставьте мне возможность покупать дешево и продавать дорого, и в итоге я сделаю *вас* богатыми.

Если дать людям возможность стать собственниками — например, собственниками своих домов, компаний, своей рабочей силы, — если позволить им извлекать выгоду из этой собственности и если оградить их от когтистых лап государственной власти, которая ведет себя как правление элитного клуба или еще хуже, то общество достигнет материального и духовного процветания.

В этом обществе обязательно появятся новые Аристотели, Ван Вэй, Ньютоны, Остен и Тагоры. В этом мире будет вели-

кая наука, великая музыка, великая литература и даже великое кулинарное искусство, непревзойденное по богатству и разнообразию; у нас будут возможности для неограниченного нуждой духовного развития, будет чистая планета, и люди будут жить долго и счастливо. Новый Эдем (по меркам, общепринятым со времен Адамова проклятия) вполне может возникнуть к 2100 г. Впрочем, такой утопический дискурс, пожалуй, может нас далеко завести. По крайней мере материальное изобилие вполне достижимо, равно как и духовный расцвет. И добродетельная жизнь.

Либо в нравственной сумятице человечество вновь может прийти к самоуничтожению.

## Обращение к читателю

*Сократ.* Лучше самому избавиться от величайшего зла, чем избавить другого. Но по-моему, нет для человека зла опаснее, чем ложное мнение о том, что стало предметом нынешней нашей беседы.

*Платон.* «Горгий»

Audite et alteram partem (Следует выслушать и другую сторону).

Средневековое изречение, начертанное над входом в городскую ратушу на рыночной площади в городе Гауда, Нидерланды

Не смотрите, кто говорит, но взвешивайте только то, что говорится. Не думайте, будто вы прочитали слова того, кто склоняется, словно побежденный враг, перед истиной, которую вы уже постигли, но слова того, кто вместе с вами желает постичь эту истину, ежели это действительно истина.

*Ричард Хукер,* 1593

Прошу вас, во имя Христа, подумайте, что, возможно, вы ошибаетесь.

*Оливер Кромвель,* 1650

Следует признать, что некоторые из последующих рассуждений будут весьма замысловаты и трудны или, если угодно, туманны; я, однако, должен добавить, что судить смогут лишь те, <...> кто возьмет на себя труд понять все, о чем здесь говорится.

*Епископ Батлер,* 1725

Кто чтит его за помощь? Тьмы и тьмы,  
Ощерясь в ненависти, сбились кучей —  
Покой свой уберечь средь стужи жгучей  
Заслоном мифа от свирепств зимы\*.

*Роберт Конквест\*\** «Джордж Оруэлл», 1969

В те годы [когда сталинизм был популярен среди левых в Нью-Йорке], да и в другие времена, меня просто поражала абсолютная убежденность истово верующих в своей правоте. С ними было невозможно вести разговор, невозможно указать на какие-либо факты, невозможно высказать свою точку зрения, поскольку им заранее было ясно, что вы неправильно информированы.

*Жюль Пфайфер* о своей пьесе «Плохой друг», 2003

---

\* Пер. Сергея Сухарева (<http://www.stihi.ru/2006/07/03-1413>). — *Прим. пер.*

\*\* Знаменитый английский историк Роберт Конквест (1917–2015), автор книг о сталинских репрессиях «Большой террор» (1968) и «Жатва скорби» (1986), увлекался также поэтическим творчеством. — *Прим. ред.*

**Я** ВСЕ-ТАКИ хочу принести извинения и в обычном смысле этого слова. Эта книга, как я уже говорила, представляет собой первый из четырех томов «чикагско-амстердамского квартета», в каждом из которых представлена своя часть апологии буржуазной жизни. Только Благоразумия явно недостаточно. Об этом речь пойдет в данном первом томе. В действительности, оно никогда не было характерной особенностью жизни буржуазии — об этом второй том. Однако отчасти из-за того, что после 1848 г. интеллектуалы цинично обосновали отказ от буржуазной этики, требуется повторная морализация буржуазной жизни — об этом третий том. Нападки на буржуазные ценности по большей части безосновательны — об этом четвертый том. Нам необходимо переосмыслить наше представление о буржуазии.

Эти четыре тома представляют взаимодополняющие и взаимосвязанные аргументы. Том 1 — это в основном философия и теология, том 2 — в основном экономическая и социальная история, том 3 — в основном интеллектуальная история, а том 4 — в основном экономика и культурология\*.

Я прошу прощения за то, что навязываю вам такой объемный труд. Будь я умнее, вам не пришлось бы читать четыре толстых тома, чтобы понять суть. Прошу прощения, что не смогла объять необъятное, убедительно изложив все доводы в пользу капитализма на двадцати-тридцати страницах. Если вы прочли предшествующую «Апологию», то вы прочли самое краткое изложение обстоятельств, на которое я только способна.

---

\* К настоящему времени опубликованы три книги. Данная книга является первой книгой исторической серии. Впоследствии изданы еще две книги: «Буржуазное достоинство: Почему экономисты не могут объяснить современный мир?» (Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World. Chicago: University of Chicago press, 2010) и «Буржуазное равенство: Как идеи, а не капитал или институты, обогатили мир» (Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions, Enriched the World. Chicago: University of Chicago press, 2016). — *Прим. ред.*

Вы представляете суть проблемы. Вы скажете, что «Апология» звучит недостаточно убедительно? Понимаю. Я не могу в два счета по всем пунктам доказать, что буржуазные добродетели существуют, что они чрезвычайно важны и необходимы. В конце концов, если бы все было так просто, кто-нибудь уже давным-давно это доказал бы и не было бы нужды доказывать это еще раз. Надеюсь, экономисты согласятся с этим аргументом.

Иногда, в том или ином отношении, бывает трудно доказать истинность оптимистично звучащего положения просто потому, что оно неверно, во всех смыслах слова «неверный». Не все, что делает буржуазия, разумно и хорошо. Скажем, современные мужчины, следуя мифу о мужественности, действуют с отвагой там, где требуется проявить любовь, умеренность или благоразумие. Геройствующий генеральный директор обычно представляет собой угрозу, и в наши дни он, изображая из себя Ахиллеса, получает весьма неплохое вознаграждение. Или, например, буржуа (*les bourgeois*) с помощью мифического принципа «Только Благоразумие» оправдывают определенные правила, которым явно недостает справедливости. Я настаиваю: свободная торговля есть благо. Как экономист, я присягаю на верность этому принципу. Однако мои коллеги-экономисты, выступающие за свободный рынок, обычно презрительно отвергают требование справедливости, а именно то, что мы должны исправить зло, причиненное созидательным разрушением.

Нередко от экономистов можно услышать мнение, будто экономическая наука «прекрасно обходится без любви». Отлично. Но в действительности экономика невозможна без изрядной доли любви. Более половины всех покупок в магазинах делается для детей, мужей, матерей и друзей. Любовь определяет поведение потребителей. Экономисты-феминистки уже давно указывают на то, что без любви и, следовательно, без таких альтруистических покупок род человеческий быстро перестал бы существовать. И поэтому теория, основанная только на принципе эгоизма, не может быть подлинно научной. А если альтруизм исчезнет из социального мира, этот мир рухнет. Некий баланс добродетелей явно необходим.

Несмотря на четырехтомный объем моего исследовательского проекта, я вынуждена многие вопросы излагать с помощью намеков и кратких резюме, односторонней аргументации и усеченных примеров. Предмет исследования слишком масштабен. За недостатком времени я не могу подробно рассматривать доводы противоположной стороны. Текст книги изобилует сносками и примечаниями исключительно в силу моей

недостаточной компетенции в отдельных областях. Думаю, вы вполне можете доверять моим не подкрепленным ссылками высказываниям об экономике или экономической истории и, пожалуй, об истории риторики, но не моим экскурсам в философию, социальную психологию или историю Японии, которые необходимы мне для обоснования моих выводов. Возможно, я буду порой раздражать вас, по невежеству путать факты, неправильно толковать цитируемые тексты, выбирать ошибочные основания для аргументации, опускать важные тексты и статистические данные, не упоминать значимых авторов и не смогу развеять все ваши обоснованные сомнения.

Моим оправданием в данном случае может служить тот факт, что на протяжении полутора столетий, с тех пор как высоколобые интеллектуалы решительно ополчились на капитализм, доводы обвинения повторялись и множились неоднократно, а попыток достойного ответа было немного. Ни один класс в истории не претерпел столько поношений, как западная буржуазия. Возможно, это хорошо для наших душ. Однако в результате этих нападков многие образованные люди, вроде вас, преисполнены негативных представлений о нашей сегодняшней жизни. Что ж, пора выслушать другую сторону.

В связи с этим я иногда удивляюсь, почему западным интеллектуалам никак не наскучат эти непрекращающиеся нападки на капитализм, рыночную экономику и буржуазию. Интересно, как им не тошно выслушивать очередные диатрибы по поводу несправедливой наживы, треклятого материализма, лицемерной рекламы, постыдно чрезмерного потребления, безбожного торгашества, насквозь коррумпированных корпораций, гибнущей природы, неизбежно порождаемой рыночным капитализмом бедности, ужасающе тоскливых уроков фортепиано и французского языка, а также мертвящей рутины хорошей работы?

Начиная с 1848 г., а в некотором смысле со времен древнееврейских пророков «одни и те же люди высказывают одни и те же мысли об одних и тех же вещах одним и тем же людям», как говорили древние греки<sup>1</sup>. Ежегодно появляются новые горестные иеремиады в виде целых книг, от Диккенса и Карлейля до «Дж. Р». Уильяма Гэддиса и «Джихада против МакМира» Бенджамина Барбера. Каждая книга преподносится как небывало смелое разоблачение греховности и лицемерия капитализма, которым противопоставляется воображаемая праведность прекрасного, пусть даже и противоречащего фактам, некапиталистического и небуржуазного мира. Похоже, брюзжу я себе под нос, людям хочется снова и снова слышать разруша-

ющие отцовский авторитет идеи, которые они усвоили на первом курсе колледжа.

На совести у папаша с друзьями, допустим, есть реальные преступления, за которые надо бы ответить. Например, казнь анархистов за взрыв на площади Хеймаркет\*. Конго. Нефтяная geopolitik. Как бы то ни было, я настаиваю на том, что анти-антибуржуазные аргументы убедительнее, чем многие думают. Аргументы в пользу буржуазии могут быть простыми и ясными или сложными и изощренными, достаточно убедительными или немного сомнительными, общепринятыми среди социологов или допускаемыми экономистами, подразумеваемыми историками или эскизно описываемыми литературными и социальными критиками. Но в любом случае они обширны — я рассчитываю на четыре тома — и по большей части основываются на не совсем абсурдных доводах и не совсем невероятных свидетельствах.

Непредвзятый оппонент капитализма, вероятно, задумался бы об этом, хотя бы для того, чтобы более изощренно обосновать свою позицию. Однако большинство оппонентов капитализма и его многочисленные равнодушные сторонники не знакомы с доводами защиты. Они полагают, будто существуют неопровержимые доказательства того, что капитализм в наши дни работает из рук вон плохо, да и в прошлом он натворил немало бед. Например, в стихотворении «Переселенцы капитала» (The Displaced of Capital) из недавно вышедшего одноименного сборника моя подруга и коллега, удостоенная ряда наград поэтесса Энн Уинтерс от имени своей лирической героини, читающей «Таймс» в кафе на Бродвее, говорит:

...могу ли я уйти от утреннего счастья,  
не ощутив «фактуру» нищеты, как здешней,  
так и пришедшей? (Вот юный официант в нелепом фартуке,  
с неведомым акцентом, приносит мне мой кофе.) Но нет,  
здесь говорят, что та страна опять идет к упадку —  
виной тому безумные долги державным кредиторам...<sup>2</sup>

Что ж, не все так печально. Впрочем, надо отдать должное сомнению Энн во фразе «здесь говорят». Как напоминает мне Ри-

---

\* Речь идет о казни четырех анархистов в Чикаго 11 ноября 1887 г., которых обвинили в изготовлении и применении бомбы против полицейских на митинге на чикагской площади Хеймаркет 4 мая 1886 г. Обвинение было во многом бездоказательным, многие факты свидетельствовали в пользу их невиновности. — *Прим. ред.*

чард Лэнхам, оппоненты капитализма неустанно твердят нам, что 2006 год ничем не лучше 1933-го или 1848-го.

Уже немало времени прошло с 1933-го и тем более с 1848 года. Что касается лично меня, то я выслушиваю слабо обоснованную критику капитализма всю свою сознательную жизнь — и от моих дорогих однокурсников в университете, и от моих дорогих коллег по кафедре английского языка, и даже от некоторых из моих дорогих коллег-экономистов. Многие уверены, что все плохое в нашей жизни — это следствие капитализма, а не следствие, хотя бы отчасти, изгнания из Рая. Многие не желают признавать явный материальный и моральный прогресс за время, прошедшее с 1800 или 1900 г. Многих по-прежнему возмущает само предположение, что буржуазная жизнь в целом может быть нравственной. А равнодушных сторонников капитализма, имя которым легион, в лучшем случае просто коробит само словосочетание «буржуазные добродетели». Меня все больше раздражает такое бездумно пренебрежительное отношение к буржуазной жизни. Возможно, оно раздражает и вас.

Поэтому в самом начале рассмотрения данного вопроса я прошу вас, воздержитесь от поспешных выводов и постарайтесь понять, что не существует простого и быстрого способа, используя который, я могла бы изменить ваши представления о капитализме. Прошу вас, не подумайте, будто я просто заговариваю вам зубы и пускаюсь в пространные рассуждения, вместо того чтобы взять и выложить все аргументы, способные переубедить любого скептика. И прошу вас, ради вашего собственного блага, не спешите возмущаться и негодовать, если какие-то аргументы при первом приближении покажутся вам неправдоподобными или сырыми. Рассмотрите их внимательнее. Поверьте, мной движут благие намерения. И хотя бы для того чтобы усилить свои доводы против капитализма, постарайтесь понять, что я хочу сказать в этой книге.

У множества людей есть собственное мнение по данному вопросу, и они ревностно его отстаивают, зачастую не учитывая многих факторов. Возможно, это связано с возрастом, тем романтическим юношеским возрастом, когда формируются наши политические убеждения. Как и в случае с половым самоопределением, которое происходит в возрасте примерно двух лет, большинство людей не стремятся переосмыслить свои политические убеждения, приобретенные в возрасте примерно двадцати лет. Вот что, например, сказал Сол Беллоу о своем юношеском увлечении троцкизмом: «Как и все, кто в юном возрасте



проникается теми или иными доктринами, я не смог до конца от них отказаться»<sup>3</sup>. В юности люди усваивают ненависть к буржуазии или любовь к капитализму, отвращение к свободному рынку или страстное почитание государства всеобщего благосостояния и регулирования. Это становится их верой, частью лелеемой идентичности. Я призываю вас переосмыслить такую веру.

Аргументы и доводы множатся и обосновываются. Подумайте, возможно, в последующих главах или даже в последующих томах апология капитализма перерастет в его рекламу с помощью доводов вполне здравых или в разъяснение — с помощью доводов вполне правомерных — того, что капитализм неплохо работает на благо бедных. Подумайте, возможно, вы ошибаетесь.

Может быть, в конечном счете вся моя аргументация не убедит вас. Что ж, идите с миром. Но пока, в самом начале разговора, я предлагаю заключить буржуазную сделку. Я постараюсь не приводить доводов, которые — по меркам вполне образованной и доброжелательной женщины — можно счесть несправедливыми, недостоверными, предвзятыми, идиотскими, фокс-ньюсовскими, противоречивыми, фактически и этически абсурдными. Я постараюсь думать, что, возможно, я и сама ошибаюсь. Я буду проповедовать вам, неверующим и невоцерковленным, а не только моим прокапиталистически настроенным друзьям и подругам, которые и сами готовы хором петь осанну капитализму. В обмен я прошу вас — и левых интеллектуалов, неверующих в капитализм, и правых интеллектуалов, совращенных капитализмом, — проявить добродетель терпения.

На главной площади в нидерландском городе Гауде стоит старинное здание городской ратуши, построенное в 1448 г. Над входом в него начертано латинское изречение, что было обычным делом в Средние века, хотя и тогда, и впоследствии мало кто следовал этому девизу: *Audite et alteram partem*, что значит: «Следует выслушать и другую сторону».

Хороший совет для бюргеров Гауды.



Благодаря торговле люди проникают в тайны мира, посещают неведомые берега, открывают жаркие пустыни и завязывают отношения с варварскими народами, узнавая неизвестные еще языки. Занятие ею примиряет народы, гасит войны, утверждает мир и обращает на общую пользу частное благо\*.

*Гуго Сен-Викторский, ок. 1125 г.*

Однако я не знаю, какая из этих двух профессий полезнее государству — профессия ли напудренного вельможи, которому точно известно, в какое время встает ото сна король... или же профессия негоцианта, обогащающего свою страну, раздающего из своего кабинета приказания Сюратту и Каиру и содействующего процветанию всего света\*\*.

*Вольтер, 1733*

Прогресс цивилизации, коммерческие тенденции нашей эпохи, взаимодействие между народами умножили и бесконечно разнообразили средства достижения личного счастья. Чтобы быть счастливым, человеку необходима лишь полная независимость в том, что касается его занятий, сферы его деятельности, его фантазий, наконец\*\*\*.

*Бенжамен Констан, 1814*

В обществе; регулируемом законами спроса и предложения, но защищенном от открытого насилия, богатыми становятся, как правило, люди трудолюбивые, решительные, гордые, корыстолюбивые, расторопные, методичные, здравомыслящие, лишенные воображения, бездушные и непросвещенные. Бедными остаются люди, которые либо абсолютно глупы, либо абсолютно мудры, люди праздные, беспечные, смиренные, рассудительные, недалекие, одаренные воображением, великодушные, просвещенные, недалекovidные, склонные к импульсивным дурным поступкам, незадачливые мошенники, явные воры или люди в высшей степени милосердные, справедливые и благочестивые.

*Джон Рескин*

Коммерция — это свободный, взаимовыгодный и добровольный обмен чем-либо между людьми. Это нормальная деятельность, посредством которой реализуется независимость и достигается общее благо для всех участвующих сторон. Эта деятельность обычно в большей степени служит объединению людей, нежели политика, национализм, религия или завоевания. Коммерция носит социальный характер, как и ее функция, а также присущие ей добродетели.

*Майкл Новак, 1984*

---

\* В оригинале и в переводе Ю. Малинина речь идет о «навигации» (navigatio). Чтобы избежать двусмысленности, «навигация» заменена на «торговлю». См.: Семь книг назидательного обучения, или Дидаскалион/пер. и прим.: Ю. Малинин // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья. СПб.: Российский Христианский гуманитарный институт, 2000. Т. 1. <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/18/page16.htm>. — *Прим. пер.*

\*\* <http://e-libra.ru/read/135682-filosofskie-pisma.html>

\*\*\* Констан Б. Об узурпации // О свободе. Антология западноевропейской



## Слово «добродетель» как таковое

**Б**УРЖУАЗНЫЕ *добродетели*? Вопрос в том, могут ли добродетели играть важную роль в нашем коммерциализированном обществе. Существуют ли вообще буржуазные добродетели? И как они соотносятся с традиционным разговором о добродетели?

В 1946 г. антрополог Рут Бенедикт написала книгу, в которой предприняла попытку разъяснить этическую систему японцев их недавним противникам. Возможно, как заметил Клиффорд Гирц, ее книга говорит также и о «нашем взгляде на самих себя как бы со стороны»<sup>1</sup>. Но не суть важно. Если заменить «японский» на «буржуазный», предуведомление Бенедикт вполне подойдет для описания наших целей: «...эта книга не специальное исследование о [буржуазной] религии или экономической жизни, или политике, или семье. Она изучает [буржуазные] представления о жизненном поведении. Она описывает эти представления так, как они отражаются в каждой из рассматриваемых нами областей жизнедеятельности. Она о том, что делает [буржуазную систему этической]»<sup>2</sup>.

Я буду использовать слова «этический» и «моральный» как взаимозаменяемые понятия, при этом отдавая предпочтение прилагательному «этический». Это слово заимствовано из древнегреческого, и в период рассвета античной философии оно использовалось главным образом применительно к характеру и воспитанию. Прилагательное «моральный» заимствовано из латыни и неизменно использовалось применительно к обычаям и правилам. Это небольшое смысловое различие игнорировалось уже античными моралистами и не сохранилось в современном английском, даже в предельно точном языке философии. Как не редко случается в нашем небрежном заимствованиями английском, эти два слова, пришедшие из разных языков, стали обозначать одно и то же.

В газетном языке употребление слова «этика» обычно ограничивается сферой бизнеса, как правило, не вполне чистоплот-

ного, а «мораль» связана с сексуальным поведением, по большей части скандальным. Я склоняюсь к общеупотребительному, не газетному использованию «морали» как синонима «этики», то есть как совокупности черт нравственного человека. По правде говоря, эти два слова теперь смешиваются в противостояние «красных» и «синих» штатов и в их культурных войнах. Когда-то левые склонялись к ситуационной *этике*, а правые отдавали предпочтение *моральному* большинству. Теперь левые христианские прогрессисты недоумевают по поводу *этичности* смертной казни, а правые неоконсерваторы — по поводу упадка *морали*. Впрочем, давайте хотя бы в начале не будем враждовать.

«Этика» — это система добродетелей. «Добродетель» — это свойство души, неизменная предрасположенность, сформировавшаяся черта характера, долговременная, приобретенная характеристика личности, проявление воли к благу. Это определение было бы тавтологичным, если бы «быть благим» означало то же самое, что «быть добродетельным». Но все несколько сложнее. Известное определение, данное Аласдером Макинтайром, гласит: «Добродетель есть приобретенное человеческое качество, обладание которым позволяет нам достичь тех благ, которые являются внутренними по отношению к практике и отсутствие которых фактически препятствует достижению любых таких благ»<sup>3</sup>.

На языковом уровне добродетель — это то, о чем можно непротиворечиво сказать: «Вы должны проявлять свойство X», — например, мужество, любовь, благоразумие, умеренность, справедливость, веру, надежду. Красота, таким образом, не является добродетелью в смысле «проявления воли». Нельзя более-менее осмысленно сказать: «Ты должна быть красивой», не впадая в существенное противоречие. Можно стремиться быть опрятной, чистой, хорошо одетой. Но не «красивой».

На самом примитивном уровне люди, когда речь заходит об «этике», используют два конвенциональных и противоположных утверждения. Одно из них — это отцовское утверждение о том, что этика сводится к списку правил, вроде десяти заповедей. Надо повесить такой Священный список в каждом суде и в каждой школе, и его благотворное влияние не заставит себя ждать. В более сложном виде отцовский подход проявляется в теории естественного права, согласно которой, скажем, гомосексуализм — зло, потому что он противоестественен<sup>4</sup>.

Второе утверждение, напротив, отражает материнское суждение о том, что этика в конечном счете свойственна конкретной семье или конкретному человеку. Надо ладить друг с другом и

не быть слишком строгими. Лучше предложить всем желе и лимонад. В усложненном виде материнский подход представлен в теории культурного релятивизма, согласно которой, например, допустимо женское обрезание или принудительное замужество одиннадцатилетних девочек, потому что таков обычай<sup>5</sup>.

Параллелью паре добродетель-этика для заповедей на уровне первокурсника или для релятивизма на уровне второкурсника является пара герой-святой. На уровне старшекласников эта пара разделяется по гендерному признаку, по крайней мере условно и по крайней мере в наше время. Юноша хочет быть Одиссеем — воплощение физической отваги, а девушка хочет быть Девой Марией — воплощением глубочайшей любви.

Это гендерное разделение отчетливо возникает всего лишь пару веков назад. К концу XIX в., в 1895 г. Оливер Уэнделл Холмс-младший имел все основания утверждать, что «идеалы прошлого для мужчин формируются войной, а для женщин — материнством»<sup>6</sup>. Спустя несколько десятилетий Муссолини заявляет: «Война для мужчин то же самое, что для женщины материнство»<sup>7</sup>. Сейчас в начале XXI в., рассуждая на темы нравственности, мы по-прежнему говорим о мужестве и любви, пользуясь консервативной отцовской риторикой и либеральной материнской риторикой<sup>8</sup>.

Моделями поведения служат популярные герои и святые: «Сержант Йорк был чрезвычайно отважен»\* или «Мать Тереза любила бедных», — и по аналогии мы превозносим обычные мелкие добродетели. Перед нашим взором предстает какой-нибудь «Гампден надменный, / Защитник сограждан, тиранства смелый враг»\*\*, и мы аплодируем. Юный футболист мужественно переносит полученную в матче травму. Отважный мальчик. Невеста, оплакивая погибшего на войне жениха, ходит как потерянная взад и вперед в парчовом платье, и мы заливаемся слезами. Из любви к людям девушка становится волонтером в интернате для престарелых. Славная девочка.

Такой разговор ведет к пониманию добродетелей. Но это все еще понимание на школьном уровне. Мы можем продвинуться дальше, до аспирантского уровня, если будем рассуждать

---

\* Имется в виду Элвин Каллам Йорк (1887–1964), удостоенный многих боевых наград герой Первой мировой войны. По мотивам его биографии Говард Хоукс снял фильм, выпущенный в 1941 г., с Гэри Купером в главной роли. — *Прим. пер.*

\*\* Цитата из «Элегии на сельском кладбище» английского поэта Джона Грэя. Приводится в переводе Жуковского. — *Прим. пер.*

чуть более философски. Для этого бытовой разговор о мужской отваге и женской любви, отцовстве и материнстве нужно перевести на рассмотрение семи добродетелей античности и христианства. Это моя главная тема. Теоретикам в области естественного права и культурного релятивизма мы можем ответить, что добродетели лежат также и в основании их теорий, и показать, что эти добродетели одновременно и менее, и более универсальны, чем они думают. Именно это я и намереваюсь проделать, чтобы затем показать, что буржуазное, капиталистическое, коммерциализированное общество может быть «этическим» в смысле проявления этих семи добродетелей.

Стараниями древних греков и римлян, стоиков и христиан, Адама Смита и недавно возникших «аретологов» удалось свести эти добродетели в непротиворечивую этическую систему. До конца XVIII в., когда эта система по непонятным причинам впала в немилость среди теоретиков, большинство западных философов мыслили не в рамках платоновского представления о Едином Благе (которое можно кратко суммировать как максимальную полезность или категорический императив, или идею блага), а в рамках аристотелевского представления о множественности различных добродетелей.

По словам Аристотеля, «мы, пожалуй, больше узнаем, что относится к нраву[ethos], разобрав каждый нрав по отдельности»<sup>9</sup>. Это, пожалуй, вполне разумный план и по нынешним меркам. Ему следовали практически все авторы трудов по этике на Западе и (независимо от Аристотеля) на Востоке, пока он окончательно не исчерпал себя благодаря совокупным усилиям Макиавелли, Бэкона, Гоббса, Локка, Руссо, Канта и Бентама. Так, еще Эдмунд Спенсер в шести книгах «Королевы фей» (1596) воспевал Святость, Умеренность, Целомудрие, Дружбу, Справедливость и Куртуазность.

Начиная примерно с 1958 г. возникшая в англоязычной философии так называемая этика добродетели (радикально отличная от кантианских, бентамовских или контрактарианских воззрений, которые доминировали в этической философии с конца XVIII в.) пытается возродить аристотелевскую программу рассмотрения каждой добродетели по отдельности. «Мы могли бы, — писала Айрис Мердок в 1969 г., вскоре после начала этого возрождения, — выйти из ситуации обыденного языка, размышляя о добродетелях <...> поскольку с их помощью можно сделать потенциально туманные области опыта более доступными для исследования»<sup>10</sup>. Это представляется разумным. Вот семь западных добродетелей с некоторыми из их дополнительных атрибутов.



Эта система являет собой импровизированное сочетание «языческих» добродетелей, приличествующих свободному афинянину (мужество, умеренность, справедливость, благоразумие), и «христианских» добродетелей, приличествующих верующему в Господа нашего Иисуса Христа (вера, надежда, любовь).

Импровизированное или нет, это сочетание семи качеств, как я собираюсь показать, охватывает все, что необходимо для процветания людей. Возможно, и другие этические системы — конфуцианство, например, или талмудический иудаизм, или шаманизм американских индейцев — могут этому способствовать, и было бы неплохо сравнить их ценности с нашей семеркой добродетелей. Есть множество способов человеческого бытия. Однако представляется естественным начать с анализа и для наших целей завершить рассмотрение семи добродетелей, коль скоро они существуют в рамках этической традиции Запада, где, собственно, буржуазный образ жизни впервые стал доминирующим.

### СЕМЬ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

#### НАДЕЖДА

оптимизм, воображение  
и [в сочетании с мужеством] дух предпринимательства

#### ВЕРА

идентичность, целостность,  
верность и [в сочетании  
с мужеством и справедливостью] честность

#### ЛЮБОВЬ

связь, дружба, привязанность,  
признательность, *eros*, *agape*

#### СПРАВЕДЛИВОСТЬ

социальный баланс и честность  
[в сочетании с мужеством и верой]

#### МУЖЕСТВО

независимость, отвага,  
стойкость, упорство

#### УМЕРЕННОСТЬ

уравновешенность и сдержанность,  
строгость, трезвость, смиренность

#### БЛАГОРАЗУМИЕ

практические знания, предусмотрительность, личная заинтересованность, ситуативная рациональность

## Слово «буржуазный» как таковое

**Б**УРЖУАЗНЫЕ добродетели? Рассмотрим теперь первое слово. Да, мы буржуа, мы образованные люди, не аристократы и не пролетарии. Мы предприниматели или чиновники, не короли и не крестьяне. Однако уже на протяжении полутора веков это слово вызывает издевку и усмешку, как например в восклицании: «Ой, папочка, ты такой *буржуазный!*» или в песне «Буржуазный город», которую поет Ледбелли:

Белым парням в Вашингтоне прекрасно известно,  
 Что нужно цветных унижать повсеместно,  
 В любых городах буржуазных.  
 Нам жить нелегко в городах буржуазных —  
 Об этом мой блюз для людей самых разных<sup>1</sup>.

Изначально слово *bourgeois* во французском языке не имело никакой оценочной нагрузки и просто относилось к жителям города. Оно было заимствовано не из латыни, а из германских языков, где слово «бург» означало «обнесенный стеной город». Этот корень сохранился в названиях городов, например, Эдинбург, и в обозначении городских районов, или боро (borough), Нью-Йорка, например Квинс. А в сочетании с латинским *latro* (вор) образовалось слово *burglar* — вор-взломщик, промышляющий в городе. Сам корень — индоевропейский, имеющий значение «высокий». Отсюда и *belfry* (башня), вошедшее в английский из старофранцузского *berfrei*, означающего высокое место для спасения от нападения врагов. Древнегерманское племя бургунов одно время заселяло возвышенную территорию нынешней Савойи у подножия Альп. Древнескандинавское слово *berg* (гора) сохранилось в названии норвежского города Берген. Согласно Американскому словарю индоевропейских корней под редакцией Калверта Уоткинса, все эти древнегерманские слова, а также слова с латинским с корнем *fort-*, например *fort* (форт) и *fortitude* (сила духа) имеют общих праиндоевропейских предков.

Как бы то ни было, во французском и в английском слово *bourgeois* (читается: буржуа) — это прилагательное, и с его по-

мощью можно описать, например, папочку или элитные пригородные районы Лонг-Айленда. Во французском такую же форму имеет существительное единственного числа мужского рода, т. е. буржуа, или бюргер. Бенджамин Франклин был *bourgeois* (буржуа). Как это ни странно для английского языка, во французском несколько мужчин среднего класса обозначаются тем же словом. Например, эти *bourgeois* (буржуа) торгуют акциями на бирже. Соответствующее существительное женского рода единственного числа, т. е. буржуазка, или бюргерша, по-французски пишется с немой *e* на конце: *bourgeoise* (читается: буржуаз). Мадам Бовари была *bourgeoise* (буржуазка), а ее подруги во множественном числе — *bourgeoises* (читается так же). Весь класс, конечно же, именуется ужасающим словом *bourgeoisie* (читается: буржуази), т. е. буржуазия, которую Г. Л. Менкен\* заклеил словечком *booboisie* (болваны). Все ясно.

Подумайте еще вот о чем: с социологической точки зрения, вы, вероятно, являетесь представителем буржуазии. И потому, возможно, по-прежнему используете это слово для выражения презрительного отношения к себе, точно так же как используете слово на букву «п» для обозначения гомосексуалистов или слово на букву «н» для чернокожих. Как сказал тот же Менкен, бизнесмен — «это единственный человек, которому все время приходится извиняться за свой род занятий»<sup>2</sup>.

После Второй мировой войны самопрезрение представителей среднего класса стало нормой даже среди интеллектуалов немарксистского толка, от Чарльза Райта Миллса до Барбары Эренрейх. В своей книге «Страх падения: внутренняя жизнь среднего класса» (1989) Эренрейх говорит о «предубеждениях, иллюзиях и даже, на более глубоком уровне, о ненависти буржуазии к себе»<sup>3</sup>. Ей должно быть хорошо известно об этой ненависти к своему классу. Ее отец был шахтером на медном руднике (она родилась в городке Бьютте), но впоследствии стал одним из руководителей крупной компании. Эренрейх получила докторскую степень по биологии, но вьетнамская война способствовала радикализации ее политических взглядов. И моих, кстати, тоже, еще до того, как я получила докторскую степень по экономике.

Ненависть буржуазии к себе уже на протяжении полутора столетий вызывает беспокойство. Нам всем вместе необходимо переосмыслить наш мир и социальное положение. Чувство

---

\* Генри Луис Менкен (Henry Louis Mencken), 1880–1956, американский журналист и сатирик. — *Прим. ред.*

вины по поводу успеха в коммерческом обществе относится к преступлению без жертв. Однако дети буржуа стремятся определить свою идентичность иначе, чем их родители. Преподаватели, которые учат молодое поколение, обвиняют средний класс в неискренности (*inauthenticity*) и разыгрывают карту псевдоаристократического презрения к «среднему», трактуемому как «посредственный». Ни то ни другое не имеет особого смысла. Буржуазная жизнь может быть не менее искренней и добродетельной, чем жизнь философа или священника. Нам необходимо вернуть ей цельность и святость.

Я сохраняю в этой книге презренное слово «буржуазный» для того, чтобы отделить его переосмысление от статистических изысканий относительно определения «среднего класса» или более раннего понятия «люди среднего достатка». Меня мало интересует фактическая численность среднего класса, скажем в 1600 г. или 1800 г., или в настоящее время. Страны, где средний класс был очень маленьким, например Россия в 1800 г., вероятно, плохо подходят для изучения буржуазных добродетелей. Хотя я в этом не уверена. Такие страны определенно могут быть интересны для проверки теории при отсутствии необходимых факторов (*tests by absence*). Что касается буржуазной идеологии, то она, полагаю, может активизироваться и без наличия многочисленного среднего класса. Об этом вполне мог бы заявить какой-нибудь марксист, приписывающий ложное сознание большинству представителей американского рабочего класса, которые относят себя к «среднему классу».

Идеология горожан и деловых кругов, применительно к которой в этой книге используется слово «буржуазный», издревле возникает в торговых городах, независимо от того, становится ли она господствующей идеологией или нет. С другой стороны, многочисленный и размытый средний класс, например такой, как в Америке, вопреки ожиданиям *выхолащивает* буржуазные добродетели, впитывая опасную ностальгию по мифам о ковбоях и крутых детективах. Такой же вред несет с собой и самурайский миф в Японии.

Средний класс делится на три части, которые далеко не всегда ладят друг с другом. Так называемая крупная буржуазия (*haute или grande bourgeoisie*) — это класс больших боссов, владельцев заводов и универмагов, членов советов директоров и прочих обитателей начальственных кабинетов в корпорациях, банкиров и крупных торговцев. В Европе они уже давно правят городами. В Голландии начиная с XV в. членов городского высшего сословия называли регентами (*regenten*). К на-

чалу XVII в. примерно 2000 буржуа правили Голландской республикой.

В Соединенных Штатах регенты через несколько поколений превращаются в так называемую американскую аристократию и отправляют своих отпрысков в Академию Филлипса в Андовере и в Йельский университет. Так появляются кланы и династии: Вандерbiltы, потомки лодочника со Статен-Айланда, Кеннеди, потомки гангстеров и боссов районного масштаба, и Буши, в роду которых есть потомки и других известных семейств: принцесса Диана, Джордж Вашингтон, Франклин Делано Рузвельт, Хью Хефнер, Бенедикт Арнольд, Джон Хинкли младший и даже, кто бы мог подумать, Джон Керри. Со временем управление страной перешло к правящей элите — нескольким тысячам американских «аристократов».

Однако «аристократия» — понятие чисто европейское. Соединенные Штаты никогда не знали феодализма как такового и потому оказались чрезвычайно восприимчивы к локкианским идеям о равных правах на жизнь, свободу и собственность<sup>4</sup>. Повторяю: всем заправляет правящая элита. Но при этом доступ в нее остается отчасти открытым в отличие от сословия регентов в Голландии XVIII в. Кто бы отважился в период яростного подъема антиирландских настроений в 1860 г. предсказать, что после 1960 г. все американские президенты, кроме Форда, будут потомками ирландцев?<sup>5</sup> По причине отсутствия феодализма, за исключением его голландской версии в долине реки Гудзон в течение непродолжительного времени и его искусственной версии на американском Юге, в Соединенных Штатах Америки никогда не существовало настоящего дворянского сословия. Претензии на благородство обитателей Парк-авеню в Нью-Йорке и Ньюпорта в штате Род-Айленд можно не принимать в расчет.

Блистательный Теодор Рузвельт, чья мать происходила из рода рабовладельцев в Саванне, а отец — из двухсотлетнего голландского рода нью-йоркских купцов и землевладельцев, из всех современных президентов, пожалуй, в наибольшей степени соответствовал представлению об аристократах, как и его шестияродный брат Франклин. До этого, говоря о президентах, нам придется вернуться к клану Адамсов или, возможно, Уильяма Генри Гаррисона, чтобы обнаружить хотя бы намек на аристократизм. Почти все американские президенты в XIX в. были представителями интеллектуальной элиты — в основном юристы, как Никсон или Клинтон в наши дни.

В таких бескомпромиссных республиках, как Америка и Швейцария, даже самая крупная буржуазия никогда не ста-

новится аристократией<sup>6</sup>. Для контраста взгляните на Англию XX в., где можно найти сотни фигур уровня Тедди Рузвельта, но при этом они были настоящими герцогами и маркизами, получали большую часть земельной ренты в стране, руководили советами директоров крупных компаний и служили чиновниками империи. Отголоски скрытых феодальных привилегий и яростного сопротивления им до сих пор ощущаются в социал-демократических странах, вроде Голландии, где фактически никогда не было сильной и многочисленной аристократии. В некоторых из самых демократических стран Европы до сих пор существуют короли и королевы — в Британии, Швеции, Дании, Бельгии, Нидерландах. Покойная королева-мать Юлиана (после отречения принцесса Нидерландская) однажды сказала: «Я выступаю в защиту народа, а не директоров корпораций». Впрочем, не без участия директоров «Шелл Ойл» она стала одной из богатейших женщин мира.

Вторая часть буржуазии — это класс, для обозначения которого Кольридж придумал слово *clerisy* (интеллектуалы) и который в Германии называют *Bildungsbürgertum*, т. е. «буржуазией от образования», а в Восточной Европе с XIX в. — интеллигенцией. То, что европейцы и иже с ними продолжали придумывать для этого класса всё новые почтительные или уничижительные названия — *philosophes*, *Bildungsbürgertum*, профессиональное сообщество, проповедники, интеллигенция, интеллектуалы, брамины, мандарины, прогрессисты, книжники, образованный класс, экспертное сообщество, «мозговой трест», высоколобые, мыслители, умники, лучшие из лучших, «болтающий класс», «одарённая десятая часть», новый класс, символические аналитики, креативный класс, — свидетельствует о его непростых отношениях с остальными частями общества. Государственные чиновники в Пруссии XVIII в., юристы в Массачусетсе XIX в. или университетские профессора в Калифорнии XX в. не были ни аристократами, ни крестьянами, ни пролетариями, а потому их отнесли к буржуазии в самом широком смысле слова.

Эрик Хобсбаум сомневается в том, что в Англии в XIX в. существовало нечто подобное *Bildungsbürgertum*<sup>7</sup>. Его сомнение вполне обоснованно, поскольку в то время английская интеллектуальная элита была малочисленна и, как он подчеркивает, не следовала политической линии какой-либо партии в отличие от интеллектуалов на континенте. В Англии вплоть до XX в. не было многочисленной группы высокопоставленных государственных служащих и в их числе «партийных» профессо-

ров, каковых Германия и Франция в XIX в. пестовали и почитали в большом количестве.

Но даже в Англии интеллектуалы были словоохотливы. В своем исследовании английского среднего класса в период 1780–1850 гг. Леонора Давидофф и Кэтрин Холл отмечают, что «адвокаты, преподаватели, доктора и главным образом священники и писатели активно занимались словесным творчеством, разъясняя сущность среднего класса ему самому». Авторы приводят высказывание одного правоведа, который в середине XIX в. утверждал, что «профессиональные сообщества <...> идут во главе великого английского среднего класса, сохраняют его нравственные нормы на должном уровне и направляют его умственное развитие»<sup>8</sup>. Подавляющее большинство интеллектуалов — выходцы из капиталистической буржуазии, а также из духовенства. Их «нравственные нормы» все более противоречили морали отцов — представителей собственнической и управляющей буржуазии и, скорее, склонялись к морали, проповедуемой поповскими сыновьями, владеющими пером.

Здесь изначально возникает некий парадокс. Отец Карла Маркса был адвокатом, Фридрих Энгельс и сам был фабрикантом. Практически все французские художники XIX в. были выходцами из буржуазии, за редким исключением вроде Ренуара (из рабочего класса) или Тулуз-Лотрека (из аристократии). Однако духовенство в романтическом порыве потребовало себе отдельной жердочки в классовой системе, подальше от своих буржуазных прародителей, этакого виртуального папского престола, откуда можно издавать буллы и провозглашать анафемы. «Как так случилось, — задается вопросом Сесар Гранья, рассуждая об измене духовенства в середине XIX в., — что пока одна часть буржуазии с непреклонной практичностью и весьма успешно собирала барыши, другая предавалась философскому отчаянию, исповедовала культ чувственности и превозносила неутилитарные добродетели?»<sup>9</sup>

В настоящее время «креативный класс», доля которого, как утверждает Ричард Флорида, выросла с 10% в 1910 г. до 30% занятого населения США, включает в себя представителей профессий, которые раньше рассматривались как рабочие или, если они приносили высокий доход, как торговые. Вспомните, к примеру, художников в Голландии XVII в., которые были подмастерьями или мастерами, бедными или богатыми, но в любом случае занимались продажей своих творений<sup>10</sup>. Сравните их с кастой современных клерикальных и антирыночных художников. Они занимаются болтологией едва ли не больше,

чем живописью. Язык в современном искусстве зачастую не менее важен, чем само живописное полотно. Всякий раз вызывает удивление четкая формулировка основного посыла современных художников — продать, продать. Нередко язык сам по себе становится искусством: *Ceci ne ras une pipe* («Это не трубка»)\*.

Многие американские и британские журналисты вплоть до окончания Второй мировой войны считали себя рабочими — добытчиками сенсационных и важных новостей (*Scoop* или *Front Page*). Журналисты континентальной Европы мнили себя рангом повыше — отсюда и их проповеднические претензии. Известное радикальное стихотворение о Голландии в 1930-е гг. было написано одним из таких журналистов. Его звали Ян Гресскоф, и он был уволен за публикацию в газете этого стихотворения, которое сочинил в скучный, безновостной день. В стихотворении говорится о представителях консервативного крыла интеллектуальной элиты — о пастыре, докторе, нотариусе («*dedominee, dedokter, denotaris*»), которые вечером самодовольно прогуливаются по центральной площади Арнема. «В мире больше нет ничего, что им нужно познать. / Они идеальны в своем совершенстве, / Старики-либералы, воплощение здравого смысла и отсутствия веры»<sup>11</sup>.

Неважно, консервативно они настроены или радикально, это те самые эксперты, о которых Гарри Трумэн сказал: «Эксперт — это человек, который не хочет учиться чему-то новому, потому что тогда он перестанет быть экспертом». К их числу относятся и разглагольствующие художники, и проповедующие интеллектуалы, эксперты по части искусства и идей, хотя после радикализма 1930-х любой типичный художник или профессор был бы возмущен причислением к классу *dedominee, dedokter, denotaris*. В том-то и заключается исторический парадокс (и главный повод для беспокойства): сословие, которое генетически принадлежит к буржуазии и до 1848 г. симпатизировало ей, в своих радикальных проявлениях уже на протяжении полутора столетий проклиняет... буржуазию.

Третью часть среднего класса составляет мелкая буржуазия. Это низы среднего класса, владельцы маленьких магазинов, менеджеры уровнем ниже среднего звена, а в прежние времена — мелкие фермеры, но не фермеры, ведущие нетоварное хозяйство. Большинство американцев, в отличие от европейцев, причисляли высший слой рабочего класса к буржуазии и приглашали его представителей в свои буржуазные обще-

\* Надпись под картиной Рене Магритта «Вероломство образов». — Прим. пер.



ства и братства: это могли быть старший конторский служащий, электромеханик, главный кондуктор, бригадир лесопилки<sup>12</sup>.

Роберт Джонстон в своей книге «Радикальный средний класс. Популистская демократия и вопрос о капитализме в Портленде (штат Орегон) в эру прогрессизма» (2003) утверждает, что бытующее мнение о реакционности низшего среднего класса ошибочно. Герои его книги не лишены интеллектуального обаяния: например, сенатор Гарри Лейн, который выступал в защиту Джо Хилла\* и голосовал против вступления Соединенных Штатов в Первую мировую войну, или издававшая свой журнал Лора Литтл, которая активно выступала против вакцинации и пропагандировала здоровый образ жизни. Трудно быть поборником чего- или кого-либо, не владея пером или ораторским искусством. Персонажи Джонстона защищали мелких собственников от «экспертов» и чурались прогрессистских и буржуазнообразовательных (*bildungsbürgertumlich*) восторгов по поводу навязываемого сверху переустройства общества. Лейн, к примеру, направил все свое красноречие против решений Бюро по делам индейцев. Радикально настроенные представители среднего класса, о которых рассказывает Джонстон, хотели поставить во главу угла «маленького» человека.

Они были более враждебно настроены по отношению к верхам среднего класса, «финансовому миру» над ними, нежели к стоявшим ниже, «синим воротничкам», выходцами из которых были многие представители среднего класса. Нижние слои среднего класса были представлены простыми работягами. И их гнев, совершенно в духе Майкла Мура, был обращен против бездельников — держателей облигаций, продажных политиков, спесивых бюрократов и прочих паразитов на теле трудящихся. Чертовски верно Джонстон ссылается на опрос жителей города Акрон (штат Огайо), проведенный Альфредом Уинслоу Джонсом в 1941 г., согласно которому низы среднего класса «стремились к компромиссу между коллективизмом и безусловным признанием права собственности». Большинство владельцев малого бизнеса в Акроне «были убеждены, что безработные шахтеры вправе воровать уголь, чтобы топить свои дома, что флинтская сидячая забастовка была оправданна и что соседи не должны допускать продажу ферм с торгов и выселение с них арендаторов»<sup>13</sup>.

---

\* Джо Хилл (Joe Hill), 1879–1915, американский поэт, политический и профсоюзный активист. Был казнен на основании крайне сомнительного обвинения в убийстве. Процесс над Джо Хиллом привлек широкое внимание в США и во всем мире. — *Прим. ред.*

La grande bourgeoisie, интеллигенция, la petite bourgeoisie — объективно все они буржуазны.

В таксономии можно быть объединителем или разделителем видов и родов, анализируя структуры грудной клетки и конечностей человекообразных приматов в целом или людей в частности. Джонстон прав в том, что в определенных целях полезно отделить нижний средний класс от других слоев, провести его сравнительное исследование. Но это, разумеется, чисто прагматический выбор, определяемый поставленной целью. Если цель такая же, как у Джонстона — спасти нижний средний класс (и наших прапрадедов) от демонизации некоторыми историками нацистской Германии, вроде Арно Майера, который, основываясь на скудных свидетельствах, назначил лавочников ответственными за фашизм, — то нужно отделять один подвид от другого<sup>14</sup>.

Если цель такая же, как у меня — приступить к «реабилитации средних слоев», как выразился Джонстон, причем всех сразу, но главным образом *не*интеллектуалов, презируемых образованным классом с 1848 г., — то нужно объединить всех, от запаренных младших менеджеров до холеных генеральных директоров.

В мире не существует такой перманентной социальной группы, как «средний класс», которую можно найти в любые времена и использовать для любых целей. Социальные явления, как и анатомия человекообразных приматов, развиваются, и то, что будет наиболее важным для социологов, зависит от времени и целей рассмотрения тех или иных вопросов. Статистические данные и другие факты имеют значение, но они требуют интерпретации. По этому поводу Джонстон цитирует известного британского историка рабочего класса Э. П. Томпсона, который утверждал, что через одно-два поколения меняется само определение класса<sup>15</sup>. Точно так же в истории Англии мы видим, как буржуазия, находящаяся в подчинении у даровавшей Хартию власти (1249 г.), развивается в уверенный в своих силах класс, обезглавивший короля-миропомазанника (1649 г.), а затем (1949 г.) становится классом, представляющим большинство народа и даже выражающим его достоинство.

Мы все сегодня буржуа, скажет апологет буржуазии, или по крайней мере должны трудиться, чтобы ими стать, ибо труд — дело благородное. И достойное.

Именно *труд* является общей идеологемой любой буржуазии — прославление созидательного труда в противопоставлении тяжелой монотонной работе и героическим деяниям. Ев-

ропейская аристократия, прежде всего, кичится своей праздностью. Как отмечает Стивен Гринблатт, в шекспировской Англии «не было никакого уважения к труду; напротив, именно праздность удостаивалась восхваления и почитания»<sup>16</sup>. Работа буржуа — это заключение сделок, управление, консультирование. Это работа со словом, высказывание идей, расчеты сумм, то, чем мы с вами, например, занимаемся в данный момент. Заметьте, что в Англии вплоть до середины XX в. слово «джентльмен» имело следующее распространенное значение: «человек, который обладает средствами, обеспечивающими ему безбедное существование без необходимости заниматься торговлей», т. е. это человек, имеющий возможность вообще не работать<sup>17</sup>. «Что до джентльменов, — пишет один из них во времена Шекспира, — то всякий, <...> кто может жить праздно, не занимаясь ручным трудом, <...> может быть назван хозяином»<sup>18</sup>. Значения этого слова изменяется вслед за распространением связанных с превознесением труда ценностей среднего класса.

Неудивительно, что оттенок почитания и восхваления праздности исчезает из слова «джентльмен» прежде всего в буржуазной Америке. Каждый представитель американского среднего класса, от подрядчика-водопроводчика в маленьком городке до руководителя крупного промышленного предприятия, с восхищением относится к целенаправленной, энергичной работе со словами и, преисполненный духа демократизма, не считает ниже своего достоинства поработать, при необходимости, руками. Надо работать! В Америке даже профессора занимаются бизнесом, как например Моррис Запп в ранних академических романах Дэвида Лоджа или Стэнли Фиш в реальной жизни. Дело надо делать. Американский профессор с гордостью заявляет, что занимается делом, и не суть важно, работает ли он головой или руками. Главное — делать дело. Генри Форд проверяет работу конвейера. Сэм Уолтон собственноручно расставляет товары на полках.

И потому притязание жен из высшего среднего класса на праздную жизнь воспринимается как препятствие и ущербность, ограничивающие их причастность к власти. В прежние времена, если замужняя женщина активно занималась домашним хозяйством или благотворительностью, это отчасти служило ее оправданием, во всяком случае в ее собственном кругу, хотя она все равно могла стать объектом насмешек в духе карикатур Хелен Хокинсон в старом «Нью-Йоркере». Впрочем, сидеть на кушетке и кушать конфетки — такой образ жизни не в чести у американской буржуазии. В буржуазных кругах

работа означает заявление о своей самостоятельности как личности, проявление зрелости и мужественности. В 1898 г. Шарлотта Перкинс Гилман с гордостью заявила: «...[даже буржуазные] женщины хотят иметь не только собственные деньги, но и работу как средство самовыражения личности. <...> Труд — это реализация человеческих способностей, и без него мы перестанем быть людьми»<sup>19</sup>. Или по крайней мере мы перестанем быть буржуазными людьми, работниками, самостоятельно определяющими свою судьбу.

Виктория Томпсон утверждает, что во Франции в XIX в. буржуазные женщины, как правило, были лишены возможности зарабатывать деньги, так как это было привилегией мужчин. Буржуазных мужчин беспокоило отсутствие аристократического положения. Считается, что создание женщиной производства товаров для женщин, гордость французского стиля, позднее идеально воплощенного Коко Шанель, а потом Джулией Чайлд и Мартой Стюарт в версиях для Нового Света, обусловлено исключительно их любовью к потреблению: [женское мастерство] — *les doigts de fée* («пальчики феи») — «было своего рода продолжением ее „естественных“ женских качеств, а не вторжением в [мужской, рыночный, буржуазный] мир»<sup>20</sup>. То, чем она занималась, нельзя назвать настоящей работой, хотя это было, как вы понимаете, в высшей степени изысканное дело.

Экономист Эверетт Хаген видел причины возрастающей ценности работы в озабоченности социальным статусом, возникшей среди английских диссентеров\* (мужчин) и равнинных шотландцев в Британии в XVII–XVIII вв., а также среди обедневших самураев и процветающих купцов в Японии эпохи Токугава. Аристократ, скажем, какой-нибудь герцог, остается таковым, даже если ему время от времени приходится попробовать себя в роли воина или управляющего поместьем. Кстати, само слово «аристократ» обрело новое значение во времена Французской революции как производное от более старого и классического «аристократия» или «аристократический». *Homo ludens*, т. е. «человек играющий», — это аристократический или крестьянский идеал: аристократические уикенды с охотой и кутежами, как в книгах Вудхауса, или столь же угарные пролетарские уикенды где-нибудь в Амстердаме с уча-

---

\* Английские протестанты, которые отделялись от англиканской церкви в XVI–XVIII вв., противились вторжению государства в религиозные дела и основывали свои собственные церкви, образовательные учреждения и коммуны. — *Прим. ред.*

стием футбольных фанатов английских клубов «Миллуолл» или «Шеффилд Юнайтед». Главное — никаких забот. В буржуазных романах жизнь аристократов или пролетариев обычно изображается беззаботной, что по большей части чистый вымысел. Но по крайней мере именно так она воспринимается буржуа, озабоченным очередной сделкой или поджимающими сроками платежей.

Пролетарий или крестьянин порой чувствует, что работает из-под палки. Ему этого вовсе не хочется. И даже когда он гордится своим умением работать, как Сайлас из Нью-Гемпшира в 1915 г., сгребаящий сено, «Пристраивает каждую охапку, / И сам же про себя ведет им счет, / И теми же охапками потом / Берет их при разметке»\*, — он все равно остается всего лишь наемным работником.

У буржуа другая мечта: это, по его словам, «быть самому себе боссом», работать больше, но на себя, а не на хозяина. В Америке владельцы-менеджеры ресторанов или владельцы ферм зарабатывают в час не так уж много, поскольку превыше всего ценят свою независимость, работая не покладая рук с пяти утра до одиннадцати вечера. В 2003 г. Роберт Джонстон отметил, что после длительного падения уровень самостоятельной занятости в американской экономике начал расти. В подтверждение эмоциональной значимости самозанятости, он приводит данные Джорджа Стайнмеца и Эрика Райта: «По меньшей мере четверть от общей численности работающих и треть работающих мужчин являются или *какое-то время были* самостоятельными занятыми»<sup>21</sup>.

И это без учета значительной доли тех людей, которые никогда не были и фактически никогда не будут самозанятыми, но надеются (как правило, безосновательно) начать собственное дело в будущем. Буржуа ощущает себя предпринимателем и, особенно в Америке, восхищается энергичной предприимчивостью, даже если рутинно делает карьеру в крупной корпорации или на государственной службе. Говорят, Наполеон любил повторять, что каждый его солдат носит в своем ранце маршальский жезл. Другими словами, военная карьера открыта для любого, кто смел и талантлив. Американский менеджер среднего звена думает точно так же, разве что у него чуть больше шансов действительно достичь маршальских высот. Гла-

---

\* Из стихотворения Роберта Фроста «Смерть работника» (пер. С. Степанова). — Прим. пер.

ва компании *Whirlpool* Джек Спаркс начал свою карьеру на сборочном конвейере.

Разумеется, собственность тоже вызывает восхищение буржуа и является для него желанным объектом обладания. Уважение к праву собственности роднит буржуазию с аристократией. Посторонним вход воспрещен. Это мое. Как хочу, так и использую. Многие, от Вергилия в «Георгиках» до Томаса Джефферсона в письмах, говорили о том, что обладание собственностью вызывает уважение окружающих и даже самоуважение. «Земледельцы — вот наиболее достойные граждане, — писал Джефферсон. — Они наиболее жизнедеятельные, независимые, добродетельные люди, к тому же они самыми тесными узами связаны со своей страной и привержены ее свободе и интересам»<sup>22</sup>. Собственность — это хорошо. Отсюда Буш II и «общество собственников», по крайней мере на словах.

Широкие жесты потребления, щедрые церковные пожертвования, гранитная столешница для обновленной кухни, летний домик в Висконсине, третий автомобиль в семье, приверженность Республиканской партии — все это тоже общие атрибуты буржуазии аристократии. Но поскольку большинство буржуа имеют смутное представление о том, на что аристократы тратят свое богатство, они в символическом выражении престижа подражают в основном другим, более состоятельным буржуа. Эту мысль проводит Пьер Бурдьё в своем исследовании социальных классов и потребления во Франции «Различение: социальная критика суждения» (1979). Расходование средств на хобби, образование и статусные игрушки делает буржуа теми, кем они являются. У каждого человека со средствами, убеждают они себя, есть навороченный газовый гриль под зеленым навесом. У нас тоже должен быть такой. Каждый человек со средствами жертвует церкви. Мы тоже должны это делать.

Однако *буржуазная* собственность имеет иную сущность, нежели собственность аристократа или крестьянина. Это не наследственная собственность, на которую претендует аристократ, и не истощенная общинная земля, на которую претендует крестьянин. Это не данность, не некая неизменная масса, как собственность аристократа или крестьянина. Буржуазная собственность, повторяю, неразрывно связана с идеей свободного выбора труда. Она по крайней мере воссоздается заново каждым поколением, словно инструменты мастера из какой-нибудь средневековой гильдии. В представлении современной буржуазии практические навыки и умения — это «человеческий капитал». Когда в конце 1940-х гг. автор этой концепции в эко-

номике Теодор Шульц посетил семью фермеров в Алабаме, он поинтересовался, почему они живут в такой бедности и не могут привести в порядок ветхий свинарник и покрасить дом. Как он мне потом рассказывал, мать семейства в ответ с гордостью заявила: «Вы ошибаетесь, профессор Шульц. Мы не бедные. Мы богатые. А ферма у нас такая, потому что нужно вкладывать деньги в образование четырех детей, чтобы они могли закончить колледж. Это и есть наше богатство».

Как и высшее образование, собственный дом является одним из признаков принадлежности к среднему классу в Соединенных Штатах. Это своего рода современная версия джефферсоновской и римско-республиканской идеи о владении фермой как основе гражданской ответственности. Образование и собственное жилище не передаются напрямую по наследству. И то и другое приобретается на протяжении всей жизни буржуа, который должен работать, чтобы выплатить займ на учебу и погасить ипотеку.

С пролетариатом буржуазию роднит неприязненное отношение к сильным мира сего, как глумливо называют власть имущих в буржуазной Англии, а также страстное желание узнать об их моральном падении. Мелкая буржуазия, особенно в таких эгалитаристских странах, как Австралия и Америка, видит в политической верхушке и в руководстве крупных корпораций мафиозных боссов, бандитов и [холеных] воров с гладкой кожей\*. Так, например, владелец небольшого магазина в Санта-Фе, высчитывая налог с продаж, говорит: «А это 5 центов для губернатора». Враждебное отношение буржуа к тем, кто выше их по статусу, порой сочетается с презрением к тем, кто ниже их, и такое сочетание может привести к фашистским наклонностям. Но лучшие ангелы буржуазии вполне добродушно относятся к «маленькому человеку», как, например, Кларенс, ставший ангелом-хранителем незадачливого банкира Джорджа Бейли в фильме Фрэнка Капры «Эта прекрасная жизнь».

Равноправие, собственность и достойная словесная работа, сопровождаемая в критические моменты ручным трудом, — вот три главных установки буржуазии. Но важнейшей из них является достойная работа.

---

\* Возможно, библейская аллюзия: в главе 18 Книги пророка Исаи упоминается «а people tall and smooth-skinned» — «народ рослый и все попирающий» в Синодальном переводе. В современном — все-таки «с гладкой кожей». — *Прим. пер.*

## Почему не стоит бояться слова «буржуазный»

**Н**А ПЕРВЫЙ взгляд, буржуазный образ жизни не кажется таким уж ужасным. И не кажется несовместимым с добродетелями. Однако само слово «буржуазный» уже на протяжении длительного времени вызывает замешательство. В 1935 г. голландский историк Йохан Хейзинга с горечью заметил, что «в XIX в. слово „буржуазный“ приобрело уничижительное значение, особенно в устах социалистов и художников, а позднее даже в устах фашистов»<sup>1</sup>.

Мы должны реабилитировать это слово и через него по-новому посмотреть на средний класс и присущие ему добродетели. Действительно, средний класс отнюдь не скопище монстров. Монстрами, скорее, можно назвать заклятых врагов буржуазии, от Ленина до Пол Пота, Абимаэля Гусмана\* и Усамы бен Ладена. Добродетельность среднего класса не возникает просто так, например когда какая-нибудь буржуазка преодолевает ограничения своего социального положения и вступает в коммунистическую партию. Добродетели проистекают из буржуазного социального положения, если оно должным образом подкреплено воспитанием и образованием.

Но беда в том, что левые используют слово «буржуазный», чтобы вызвать ассоциации с предполагаемым моральным банкротством среднего класса. В некоторых языках это прилагательное обросло множеством негативных значений: «надменный (bossy), алчный, эгоистичный, вульгарный, сексистский, патриархальный, фашистский, чванливый, высокомерный, заурядный, американский, среднезападный, провинциальный, обывательский, невежественный, необразованный, амораль-

---

\* Мануэль Рубен Абимаэль Гусман Рейносо (Manuel Rubén Abimael Guzmán Reynoso), р. 1934. Перуанский революционер, подпольная кличка Президент Гонсало (Presidente Gonzalo — *исп.*). Основатель террористической организации «Сияющий путь» (Sendero Luminoso — *исп.*), отстаивавшей маоистский вариант коммунизма. Профессор философии. — *Прим. ред.*



ный, консервативный, самоудовлетворенный, немилосердный, лицемерный, империалистический, недемократический, милитаристский, авторитарный, материалистический и антиэгалитаристский». Поэтому даже те, кто не придерживается левых взглядов, испытывают неловкость при употреблении этого слова. Их беспокоит то, что они тем самым принимают некоторые отвратительные смыслы этого слова, которые, очевидно, не верны в отношении владельцев средств производства и людей, управляющих ими.

Эту неловкость тех, кто не относит себя к левым или кого просто озадачивает словосочетание «буржуазные добродетели», можно заметить, например, в книге Саймона Шама «Замешательство от богатства: интерпретация голландской культуры Золотого века» (1987). На странице 6 автор заявляет о своей цели — «избавить Нидерланды от замшелого представления о типично буржуазной сущности этой страны». Он подразумевает, в частности, Хейзингу с его нелицеприятной оценкой места иностранных аристократов в истории Нидерландов, начиная с наместника Филиппа II герцога Альбы и любимца Елизаветы графа Лестера.

По мысли Шама, слово «буржуазный» увековечивает «безжизненное клише, которое говорит нам одновременно и слишком много, и явно недостаточно... В результате возникает депрессивный исторический перенниализм, в рамках которого буржуазные голландцы определяются согласно современному пониманию буржуазности», например как надменные, алчные, эгоистичные, вульгарные и т. д. И поэтому Шама предлагает использовать другое слово применительно к любимым им голландцам. «В центре голландского мира, — заявляет он, — был бюргер, а не буржуа». Руссо в 1762 г. выразил примерно ту же мысль, предложив различать *citoyen* (гражданина) и *bourgeois* (горожанина/буржуа)<sup>2</sup>.

Иначе говоря, Шама призывает очистить слово «буржуа(зный)» от глумливых насмешек со стороны левых, начиная с Руссо. Шама стремится воздать должное нидерландским горожанам XVII в., не называя их «буржуа» в негативном смысле этого слова. «Бюргер был, прежде всего, гражданином, — говорит он, — и только потом *Nomo economicus*... Если какая-то одна навязчивая идея и характеризует тревоги бюргеров [*burgerij*], <...> то только мысль о моральной дилемме благосостояния, или замешательство от богатства».

Слово «буржуазный» в марксистском смысле должно быть отвергнуто, поскольку оно стало всего лишь синонимом *Nomo*

egoisticus, обозначая человека с ничем не замутненным эгоизмом, каковой нынешние левые и правые единогласно считают сущностью жизни среднего класса. В их представлении буржуа — это машина для систематического извлечения прибыли (так это обычно называется), будь то за счет благословенной изобретательности (с точки зрения правых) или проклятой эксплуатации (с точки зрения левых).

В начале длинной последней главы своей книги Шама дает себе волю. Он заявляет, что «слово «буржуазный» в конечном счете входит в классификационный лексикон материалистических социальных учений XIX–XX вв., которые полагают, что системы воззрений являются придатками власти. Эти доктрины печально известны сведением социального континуума, от разделения труда до места упокоения души, к материальным категориям»<sup>3</sup>.

Шама не в силах заставить себя произнести слово «марксизм». Разумеется, нельзя сводить идеи к марксистским социальным классам. «Если мои взгляды несколько идеалистичны, то противоположные воззрения в основном бездумно материалистичны»<sup>4</sup>, — заявляет Шама. И он совершенно прав, отвергая теорию, разделяемую правыми и левыми, согласно которой, например, «реализм» в живописи Золотого века считается «своего рода выражением приземленной приверженности буржуазии всему узнаваемому и конкретному»<sup>5</sup>. Если эта теория верна, то как тогда объяснить восторженное отношение буржуазии к импрессионистам, не говоря уже о постимпрессионистах или абстрактных экспрессионистах? Быть буржуа — и в этом я согласна с Шамой — не значит быть тупым буквализмом и нравственным уродцем. И это главная тема моей книги, да и книги Шамы тоже, — прославление «буржуазных добродетелей» (надеюсь, Шаму не покоробит это словосочетание).

Покупка, продажа, владение и управление, планирование, консультирование, убеждение, изобретение, проектирование, исследование, предоставление отчетности, обучение, рассмотрение вопросов, проведение расчетов, ведение учета, осуществление защиты, судебное преследование, вынесение решений, устранение нарушений, оказание помощи, регулирование, осуществление руководства, будь то в Амстердаме или Новом Амстердаме, в условиях рынка или в домохозяйствах, в XVII в. или в настоящее время, — эти действия не ведут напрямую к нравственному спасению. Но они не ведут и к нравственному проклятию. Это жизнь, лавирование между сакральным и профанным.

«Быть голландским бюргером, — утверждает Шама, — означало стремление избежать безбожия и беспомощности»<sup>6</sup>. Согласна. «Отношение к стяжательству, столь порицаемому кальвинистской церковью, было вполне терпимым благодаря различению допустимых и недопустимых способов обогащения, а также благодаря представлению о богатстве как служении»<sup>7</sup>. Здесь левые критики могут саркастически и вполне справедливо заметить, что в XVII в. «служением» считалось пиратство, работоторговля и эксплуатация колоний. «Быть голландцем, — резюмирует он, — по-прежнему означает постоянно примиряться с моральной дилеммой материализма», сейчас точно так же, как в Золотом веке<sup>8</sup>. Да.

Однако постоянное примирение с моральной дилеммой материализма характерно для жизни *любого* буржуа, голландского или флорентийского, американского или английского, японского или южноазиатского. По словам Тима Паркса, первые представители рода Медичи, ставшие банкирами за два века до голландцев, о которых рассказывает Шама, столкнулись с той же проблемой морального выбора. «Именно потому, что [Козимо Старый] печется о бессмертии своей души, он осознаёт жесточайшее противоречие между требованиями жизни земной и небесной. Богатый и наделенный властью человек, будучи истово верующим христианином, не может не испытывать чувство тревоги»<sup>9</sup>. Эту буржуазную тревогу, как справедливо замечает Паркс, вряд ли испытывали потомки Медичи, которые в последующие века были аристократами и великими герцогами, а не торговцами и крупными банкирами.

Говорят, нельзя быть богатым и при этом любимым. Бытует предрассудок, что богатство создается только путем воровства. Даже богатые верят в это. Тревога по этому поводу среди богатых слоев среднего класса, как замечает Шама, активно обсуждается социологами уже на протяжении столетия с момента выхода книги Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». Эта тема возникала и в XVIII в. в трудах об общественной морали, например у Монтескье и Адама Смита, восхвалявших буржуазию. В сущности, эта тревога, порождаемая противоречием между сакральным и профанным, становится наваждением христианства с момента Нагорной проповеди.

У голодного крестьянина или состоятельного аристократа нет, как мы уже говорили, никаких проблем с деньгами и потреблением: либо «ешь черный хлеб, пока есть», либо «пожертвуй на витраж в соборе Св. Павла». Здесь нет никаких проблем. А *middenstand* (средний класс) живет с тревожным

ощущением моральной дилеммы материализма. В конце концов, у средних буржуа столько всякого добра, и они знают, каким трудом оно дается. Да и проблем немало. Надо ли платить церковную десятину от всего дохода или от той суммы, что остается после уплаты налогов? Не слишком ли возгордился Сайлас Лэфем\*, построив безвкусный домишко на Бэк-Бэй? Правильно ли поступает Эмма Вудхаус\*\*, что отговаривает Гарриет от замужества с простым фермером?

Если буржуазные голландцы сегодня оправдывают свое богатство благими делами, например поездкой в Сребреницу\*\*\*, то буржуазные американцы делают то же самое и с этой целью массово ходят в церкви или, как голландцы, занимаются благотворительностью за рубежом, хотя им порой и недостает аристократической отваги или крестьянского упорства, чтобы довести дело до конца. Во времена своего расцвета буржуазия во Флоренции и Венеции щедро жертвовала на украшение церквей, дабы искупить грехи ростовщичества и корыстолюбия. Паркс приводит в качестве примера гробницу и ризницу, выполненные Брунеллески и Донателло по заказу основателя банка Медичи, отца Козимо Старого<sup>10</sup>. Греховность и гордыня буржуазии, несомненно, поспособствовали украшению наших городов.

Шама и сам в конечном итоге признаёт, что «противоречия капитализма, пытавшегося обрести моральный облик, были одинаковыми и в Венеции XVI в., и в Амстердаме XVII в., и в Лондоне XVIII в.»<sup>11</sup>. Что ж, это правильный путь к трансформации нашей дискуссии о взлете буржуазии, а именно к выявлению и анализу ее этических дилемм и противоречий. Его ошибка заключается в отказе от самого слова «буржуазия» из-за того, что оно якобы иногда используется в значении «богомерзкие заправки бизнеса», и даже от слова «этика», которое якобы иногда используется в значении «несущественные

---

\* Герой романа «Возвышение Сайласа Лэфема» (1885) американского писателя Уильяма Дина Хоуэллса (William Dean Howells), 1837–1920. Лафэм являет собой образ не чуждого моральных принципов нувориша. — *Прим. ред.*

\*\* Героиня романа Джейн Остин «Эмма» (1815). — *Прим. ред.*

\*\*\* В ходе войны на территории бывшей Югославии армия Республики Сербской учинила на территории Боснии и Герцеговины летом 1995 г. в городе Сребреница геноцид мусульманского населения, — было убито около 8 тыс. человек. Вину за это разделяет находившийся там в то время голландский миротворческий контингент войск ООН, который выгнал прятавшихся от сербов мусульман с территории военной базы. — *Прим. ред.*

правила ведения бизнеса на грани уголовно наказуемой деятельности», а также от слова «мораль», которое якобы иногда используется в значении «пуританское ханжество сексуально озабоченных типов».

В книге Шама есть замечательная глава о домашнем хозяйстве голландцев. Почему голландская домохозяйка так тщательно моет крыльцо своего дома? Почему в голландском языке, в отличие от других германских языков, для понятия «чистый» и «красивый» используется одно и то же слово? Кстати, в этом смысле японцы похожи на голландцев. У тех и у других, но не у их соседей, «чистота» равна «красоте», и потому призыв «будьте красивыми» звучит как заповедь: будьте чистыми. Вполне достижимый идеал. Такого рода эстетику можно усмотреть в сдержанности японской архитектуры и в столь же «чистых» линиях высокого модернизма, в котором преуспели голландцы.

Шама справедливо замечает, что в буржуазном обществе такое значение придавалось дому «отнюдь не только в Нидерландах»<sup>12</sup>. «Семейное домохозяйство, — пишет он, — было спасительной благодатью для голландской культуры, которая в противном случае подверглась бы неизбежному осквернению материализмом»<sup>13</sup>. Обратите внимание на этот образ — осквернение от соприкосновения с материальным миром. В рамках моральной дилеммы рынок видится как нечто грязное, заляпанное сотнями рук. Вымытый с мылом голландский дом предстает воплощением нравственной чистоты. Рынок предполагает тщательную оценку степени доверия, уровней возможности, относительности цены. Дома человек возвращается к сакральным ценностям любви, обязательств, власти. Дом — это его крепость, *Het Slot*, где нет необходимости вести расчеты и заключать сделки.

В 1652 г. Оуэн Феллтам как зачарованный смотрел на дома во Фландрии, «прекраснейшее пиршество для глаз в сей стране», которые «богатством своего внутреннего убранства превосходят роскошество фасадов, не столько благодаря драпировкам [т. е. gobеленами], сколько благодаря картинам, каковые имеются даже в домах беднейших жителей». В завешаниях обычных голландских буржуа упоминаются *сотни* картин. У какого-нибудь кузнеца буквально рядом с кузнечным горном на стене могли висеть написанные маслом картины. По приблизительным подсчетам, на протяжении Золотого века в мастерских голландских художников было создано более миллиона картин.

«Дома свои они держат в большей чистоте, нежели свои тела, — пренебрежительно замечает Феллтам, а затем с высокомерием истового роялиста и англиканского протестанта заявляет, что фламандцы-католики «тела свои [содержат в большей чистоте], нежели свои души»<sup>14</sup>. Нет, телесная чистота и чистота дома — это путь к чистоте души, утверждали голландцы и фламандцы. Дом бюргера в Северной Европе нельзя назвать «крепостью». Скорее, это храм. Напрашивается сравнение с духовным характером отношения японцев к чистоте тела и дома, хотя в Японии традиции чистоты имеют отнюдь не буржуазное происхождение.

В Нидерландах «стремление придать нравственный смысл материализму» выражается в типично голландской манере, что убедительно показывает Шама. Например, слово *overloed* имеет значение «изобилие» (ср. лат. *coria* в слове *cornucopia* — рог изобилия). Однако буквально оно означает «перелив воды, наводнение» («over flood») и у голландцев вызывает ассоциации с морскими водами, бурным потоком заливающими плодородные, но лежащие ниже уровня моря земли провинций Голландия и Зеландия. Кстати, «Зеландия» («Zeeland») значит «морская земля», суша, отвоеванная у моря и отважно противостоящая морским волнам. Этот образ для самокритичных кальвинистов служил постоянным напоминанием о происходящих чуть ли не каждое десятилетие наводнениях в результате размыва дамб, о разрушительных региональных катастрофах, воспоминания о которых сохранялись в памяти поколений: например, мощное наводнение в День Святой Елизаветы в 1421 г. в течение ночи затопило 72 деревни в Зеландии и унесло жизни более 100000 человек; или относительно недавнее наводнение 31 января 1953 г. Неслучайно, в одном из самых известных голландских стихотворений есть такие строки: *de stem van het water met zijn eeuwige rampen/geveesd en gehoord* («И во всех краях/Слышится голос воды,/С ее вечными бедами,/Голос, внушающий страх»<sup>\*</sup>). Водяной поток то и дело ассоциативно возникает в опасениях по поводу преизбытка (потока) *богатств*.

Материальное изобилие представляется такой же всеограшающей природной силой. Нет ничего более изобильного и сокрушительного, чем море. Для буржуазных, ценящих

<sup>\*</sup> Строки из стихотворения голландского поэта Хендрика Марсмана (1899–1940) «Воспоминание о Голландии» (1936) в переводе Марины Палей (Новый мир. 1997. № 7.). — *Прим. пер.*

труд голландцев избыток богатств, лишаящий их необходимости трудиться, видится скорее злом, нежели благом. В голландском языке есть жутковатое слово *kwelwater*, означающее воду, которая незаметно сочится под дамбой и постепенно разрушает ее. В народной этимологии это слово связывается с глаголом *kwellen* (пытать, мучить). Любой кальвинист или по крайней мере нравственно непреклонный *predikant* (священник), после 1619 г. претендующий в Голландской республике на первенство в вопросах веры, с готовностью использовал *kwelwater* как метафору разрушающих душу пороков. У жителей Нидерландов «страх сгинуть в пучине нищеты и в грозной морской пучине уравновешивался страхом гибели в роскоши и в грехе [богатства]»<sup>15</sup>. Голландцы отвоевывали сушу у моря и опасались возмездия природной стихии или человеческой природы. «Очистим же дома наши и души наши», — смятенно твердили они, продолжая трудиться.

Но характерен ли такой нравственный порыв исключительно для голландцев? *Ik denk het niet\**. Не думаю, что только голландская буржуазия придает нравственный смысл своим богатствам, а в других странах этого не происходит.

Например, американская буржуазия придает нравственный смысл богатству, воспринимая его как награду за ковбойскую смелость или как евангелие филантропии в духе Карнеги и Меллона, или как демократический символ веры в использование возможностей. Индийская буржуазия придает нравственный смысл богатству, трактуя его как благосклонность бога Ганеши или как воплощение духовного богатства индивида в его прежней реинкарнации, или как накопление на будущее докучливых родственников. Разумеется, абсолютный материализм без какой-либо связи с трансцендентным довольно распространен как модель поведения во всех обществах, не только буржуазных. Но ни в одном обществе материализм не является официальной доктриной. Официальные доктрины имеют дело с трансцендентным, потусторонним. Каждый человек страстно стремится к таковому.

Шама недостаточно сравнивает Голландию с другими странами, чтобы убедительно обосновать голландскую исключительность. Такая же проблема наблюдается и в исследованиях по истории США, авторы которых пытаются обосновать американскую исключительность, используя только амери-

\* Я не думаю, что это так (гол.). — Прим. пер.

канские свидетельства. Выражение «американская исключительность», судя по всему, возникло в 1920-е гг. в ходе начатой коммунистами дискуссии о том, почему Америка не отреагировала на подъем социалистического движения, как это сделала Европа<sup>16</sup>. Любые теории национальной исключительности — это своего рода этиологические мифы.

Голландцы отнюдь не отличались какой-то особой исключительностью, просто они немного опережали англичан и французов и немного отставали от флорентинцев и венецианцев. Низменные районы на севере и юге Голландии первыми в Северной Европе стали по большей части городскими регионами<sup>17</sup>. В 1467 г. Карл Смелый, Герцог Бургундии, стал правителем региона, по количеству городов сопоставимому только с Северной Италией. В 1600 г. в северной части Нидерландов было 19 городов с населением свыше 10000 человек, тогда как в Британии таких городов было всего шесть при общей численности населения в 5–6 раз больше<sup>18</sup>. В 1600 г., как указывает Ян де Фрис, каждый четвертый голландец на севере страны и каждый пятый в Испанских Нидерландах (т.е. в Бельгии) жил в городе с населением 10000 и более человек. В городе с такой численностью населения жил только каждый семнадцатый англичанин<sup>19</sup>. В Нидерландах образовалось первое в Северной Европе буржуазное общество. Я называю его *буржуазным*, чтобы сохранить сравнение с другими обществами, например с тем, в котором живем мы.

Это одна из причин, по которым я использую слово «буржуа». Оно необязательно означает «самовлюбленный негодяй». Значения слов не определяются ни Богом, ни природой, ни Шалтаем-Болтаем. Мы сами их определяем. Если мы хотим именно так использовать слова, то вполне можем сказать — без оглядки на страшилки от Маркса, — что слово «буржуа» означает «городской житель, который занимается достойным делом, или владеет бизнесом, или является управленцем в принадлежащем кому-либо предприятии, включая правительственные и неправительственные организации».

Перед таким человеком возникает ряд этических проблем. Он должен решить нелегкую этическую задачу: как, например, быть адвокатом и сохранять при этом личное благоразумие, заниматься продажами и при этом любить ближних, руководить людьми и быть справедливым, служить чиновником и проявлять смелость, заниматься наукой и при этом следовать принципам. Шама совершенно прав, придавая такое значение моральным дилеммам капитализма. Просто голланд-



ские бургеры являли собой один из первых примеров ныне повсеместно существующего социального класса с его существующей и поныне этической проблемой, связанной с нравственными противоречиями развивающейся буржуазности. Более ранним примером были венецианцы, флорентинцы и генуэзцы; одновременно с голландской буржуазией формировался Ганзейский союз, а позже купеческое сословие в Осаке и Сингапуре. Если мы откажемся от использования самого слова «буржуазный», опасаясь отложений исторического материализма, нам это не поможет. Опровергнуть исторический материализм можно только путем исследования материальных и духовных фактов, как это делает Шама. Отказ от слова на букву «б» ничем не поможет.

Но почему бы не поддаться всеобщему предрассудку и не использовать вместо слова «буржуазия» такие понятия, как «средний класс» или «люди среднего достатка», или «класс управленцев, профессионалов, высших чиновников, крупных предпринимателей», или «группы СЭС\* I, II и высшие представители групп СЭС III, IV», или даже «бургеры» в понимании Шама, коль скоро все они подпадают под мое определение буржуазии?

Что ж, надо признать, в этом вопросе я проявляю упрямство и хочу хотя бы замедлить процесс извращения значимых слов. Например, смысл слова «риторика», которое на протяжении двух тысячелетий означало «высказывание убедительных доводов», извращается чуть ли не с XVII в. и в современном английском — и, возможно, в меньшей степени в других европейских языках, — наряду с множеством других английских слов, имеет значение «неискренняя речь». Давайте же вернем этому слову его изначальный смысл. Слово «анархизм», которое по-гречески значит «безвластие», т. е. отсутствие всемогущего государства, подвергается извращению в американском английском с конца XIX в. и теперь обозначает нигилистическое бомбометание. Давайте вернем ему изначальный смысл. А слово «феминизм», которое возникло для обозначения движения за процветание женщин, в 1970-е гг. в определенных кругах приобрело совершенно извращенный смысл и стало синонимом лифчикосжигательного мужененавистничества; отсюда и соответствующее высказывание Боба Хоупа: «Феминистки сжигают свои бюстгалтеры, а потом жалуются

---

\* СЭС — социально-экономический статус. — Прим. пер.

на отсутствие поддержки». Давайте вернем и этому слову его изначальный смысл.

Я хочу вернуть изначальный смысл слову «буржуазный», защитив его от нападков противников. Слово «капиталист», которым в 1880-е гг. с подачи коммунистов стали обозначать алчных монопольных владельцев средств производства, вновь обрело свой изначальный смысл в 1980-е гг. в значении «сторонники и акторы свободного рынка». Слова «квакеры» и «тори» вошли в обиход как оскорбительно-насмешливые обозначения, но были спокойно восприняты жертвами насмешек и стали почетными названиями.

В апреле 1566 г. двести вооруженных нидерландских аристократов, симпатизирующих протестантам, подали Маргарите Пармской, наместнице испанского короля Филиппа в Брюсселе, петицию с требованием прекратить религиозные гонения. Один из ее советников убедил Маргариту не обращать внимания на эту петицию, назвав просителей на своем аристократическом французском *gueux*, т. е. «нищими». И это при том, что просители сами были франкоговорящими аристократами.

Нидерландские дворяне ухватились за это словечко и стали с гордостью именовать себя гёзами (от голландского *Geuzen* — нищие). Их предводитель барон Хендрик ван Бредероде получил прозвище Большой Гёз (*Le Grand Gueux*). Летом того же года протестантские иконоборцы подхватили это слово. «Да здравствуют гёзы!» — кричали бунтовщики в Антверпене, круша скульптуры и прочие изображения католических святых<sup>20</sup>.

Слово прижилось в голландском языке. В 1568 г. скрывавшиеся в лесах кальвинисты, целью которых было убийство католических священников, стали называть себя «лесными гёзами» (*Bosgeuzen*). На море действовали пиратские суда «морских гёзов» (*Watergeuzen*), которым в 1572 г. удалось освободить от испанцев город Брилле. Шагавшие по болотам и грязи правоверные кальвинисты, решившие в 1616 г. положить конец толерантности, называли себя «болотными гёзами». Одна из газет, подпольно выходивших в оккупированной немцами Голландии во время Второй мировой войны, носила название *De Geus* («Гёз»). Такие слова, перевертыши насмешек, голландцы называют *geuzennaam* («гёз-прозвища»).

Я надеюсь сделать такое *geuzennaam* из слова «буржуазный», очистив его от презрения и придав ему достоинство.

Часть первая  
*Христианские*  
*и женские добродетели:*  
*любовь*



Видит бог, я любила,  
Отдала свою долю сполна.  
И в ответ меня тоже любили,  
Пусть не все. И я поняла,  
Что любовь отвечает,  
Но только сама за себя.

*Хелен Макклоски*  
«Поток»



## Первая добродетель: любовь профанная и сакральная

**Л**ЮБОВЬ можно помыслить как направление воли на истинное благо другого человека<sup>1</sup>. Традиционно любовь ассоциируется с «женским» началом, что делает ее малоинтересным предметом для философов вроде Ницше или Аристотеля. Из семи добродетелей — мужество, умеренность, справедливость, благоразумие, вера, надежда и любовь — мужество, как я уже говорила, в рамках существующих стереотипов, считается мужским, а любовь исключительно женским качеством. По словам Айрис Мёрдок, «любовь — это общее обозначение качества привязанности», что на мужской вкус звучит как-то подозрительно слащаво<sup>2</sup>. «Выражение презрения <...> к таким словам, как „любовь“ и „жертвенность“, — замечает литературовед Джейн Томпкинс, — это одно из действий по наведению порядка, беспрестанно осуществляемых интеллектуалами [— мужчинами] против чувств, против женщин, против всего глубоко личного»<sup>3</sup>.

Даже мужчины-христиане чувствуют себя неуютно от гендеризации добродетелей. Эта проблема присутствует в христианской этике с самого начала. Как однажды заметил Бейзил Уилли: «Возможно, существует внутреннее противоречие между нашими официальными славословиями по поводу христианской морали с ее строгостью и языческим идеалом „джентльмена“, идеалом, которым мы [мужчины] действительно восхищаемся и которому стремимся следовать»<sup>4</sup>. В 1671 г. французский янсенист Пьер Николь писал: «Существует бесконечное множество мелочей, которые чрезвычайно необходимы для нашей жизни, которые даются нам совершенно бесплатно и которые невозможно продать, ибо приобретаются они только любовью». Звучит похоже на размышления современного экономиста-мужчины, рассматривающего любовь как предмет обмена. И далее Николь продолжает: «Человеческая обходительность <...> являет собой всего лишь торговлю себялюбием, когда человек стремится снискать любовь других людей, проявляя расположенность к ним»<sup>5</sup>. Вот уж нет.

Многие искушенные в философии женщины, такие как Элизабет Энском, Филиппа Фут, Джудит Скляр, Айрис Мёрдок, Кэррол Гиллиган, Нел Ноддингс, Мэри Миджли, Марта Нуссбаум, Сиссела Бок, Амели Рорти, Сьюзан Вольф, Нэнси Чодороу, Джоан Тронто, Вирджиния Хелд, Аннет Байер и Розалинда Хёрстхаус, после 1958 г. обратили женский взгляд на этическую философию. Они утверждали, что любовь не есть себялюбие. (На протяжении длительного времени этической теорией, как ни странно, занимались исключительно мужчины. Такое положение дел, я полагаю, связано с тем, что довольно долго «теоретизирование» было исключительно мужским делом. Женщины, от Сафо до Вирджинии Вулф, излагали свои этические взгляды в стихах и прозе, а не в философских трактатах.)

Это движение по облачению Аристотеля в современные одежды, на мой взгляд, носит поразительно женский характер. Во главе его идут женщины, хотя, как заметила Кэтрин Морган, ни одна из них не является «звездой» уровня Джона Ролза или Роберта Нозика. «Сообщество феминистски ориентированных теоретиков подвергает сомнению самую модель автономного „я“, продвигаемую в рамках звездной традиции, в которой доминируют мужчины <...> Мы [женщины] воспринимаем „я“ как совместный труд, как общую задачу»<sup>6</sup>. Вместе вымоем кухню. Никаких указаний и ценных советов. Говорим «ты», а не «я», «туистично», от латинского tua (твой).

Теология и этика, равно как и наука о любви, — это не душещипательные любовные романы. В наши дни трудно выйти за пределы романтической концепции любви, согласно которой люди «влюбляются», не думая о каких-либо моральных ограничениях. В 1822 г. Стендаль написал на эту тему объемный трактат «De l'amour» («О любви»), в котором полностью игнорируется какая-либо любовь, кроме подростковой версии эроса. Элис Мунро называет эрос «зудящим удовольствием в присутствии другого человека», а Ник Хорнби — «безумным голодом, с которым набрасываешься на человека, толком тебе еще неизвестного»<sup>7</sup>.

Такая «любовь» представляется, как выразился К. С. Льюис, одной из шуток Господа, который «связал такое страшное, такое высокое чувство, как влюбленность [Эрос], с чисто телесным желанием <...> Снова и снова убеждаемся мы, что человек двусоставен, что он сродни и ангелу, и коту»<sup>8</sup>. Дать волю коту вряд ли будет добродетельным поведением. Скорее, это будет проявлением греховной похоти, уступкой страсти, «любовью», не уравновешенной другими добродетелями.

Однако *эрос* не означает отсутствие морали. По словам Льюиса, это высокое чувство, связанное с трансцендентным. «Песнь песней» преисполнена эротизма и религиозности, влюбленности и Любви. Эрос, который Джейн Остин исследует в своих романах, не имеет ничего общего с животной страстью. Он имеет нравственное измерение, т. е. связан с воспитанием воли для формирования доброго нрава и нацелен на познание нрава другого человека.

Мистер Найтли (обратите внимание на говорящую фамилию\*) укоряет Эмму за насмешки над бедняжкой мисс Бейтс. Эмма испытывает угрызения совести и спустя какое-то время влюбляется в мистера Найтли. По словам Джона Кейзи, «любовь Эммы к мистеру Найтли отчасти обусловлена тем, что она осознает его моральную правоту и моральный авторитет»<sup>9</sup>. В конечном счете их брак — это единение истинно нравственных душ, а не просто телесный союз. То же самое мы можем видеть в гомосексуальных союзах, например в бостонском браке Гертруды Стайн и Алисы Токлас или в связи Сократа и Хармида. Эта особого рода глубокая дружба между любящими друг друга людьми, страстное желание, переходящее в восхищение, не может быть грехом.

\* \* \*

Народная антропология «традиционного брака» предполагает, что современные люди ощущают свое превосходство, рисуя в воображении чуждого Другого. Согласно широко распространенному мнению, современный романтический брак по любви приходит на смену договорному браку без любви, характерному для «традиционных» обществ. Впрочем, если поговорить с женщинами, вышедшими замуж по договоренности, то от них нередко можно услышать совершенно иное мнение.

Как бы то ни было, брак без любви в традиционном обществе представляется очередным мифом. Браки по любви и экономическая независимость женщин характерны для Европы. Фома Аквинский в XIII в. обрушился на полигамию именно потому, что такой брак превращает женщину в рабыню, собственность мужа<sup>10</sup>. Он ставит супружескую любовь выше даже мужской дружбы, которая в русле античной традиции, особенно традиции, идущей от Цицерона, была предметом восхищения<sup>11</sup>.

---

\* Мистер Найтли — персонаж романа Джейн Остин «Эмма». Его фамилия созвучна слову *knighthly* — рыцарский, благородный. — Прим. пер.

Незадолго до Фомы Аквинского евреи на тех же основаниях объявили полигамию вне закона. Историк и антрополог Алан Макфарлейн прослеживает институт «дружеского брака»\* в английском обществе «настолько далеко [в истории Англии], насколько это возможно», и показывает, что такой брак, как правило, был союзом двух душ, который ассоциируется с метафорой, используемой Платоном в «Пире». Макфарлейн цитирует строки перевода древнеанглийского «Плача жены»: «как часто мы ручались, / что разлучит нас только / гибель-могила, / да по-другому стало / ныне...»<sup>12</sup>.

В общем, любовь и брак, летящие вместе, как легкие дрожки и быстрый рысак\*\*, отнюдь не буржуазное изобретение, как полагали, например, Маркс и (особенно) Энгельс. По мнению Макфарлейна, англичане в этом смысле всегда были буржуазны. Он находит подтверждение этой мысли, как ни удивительно, у того же Э. П. Томпсона, который в 1965 г. говорил о «буржуазной линии, которая [в Англии] тянется из XII в. в наше время». Идеология английского общества, как утверждает Макфарлейн, *всегда* базировалась на «модели семьи [которая строилась вокруг мужа и жены, а не детей, предков или клана] и индивидуалистической философии» и была ориентирована на достижение «равенства полов, физического комфорта, преодоление невзгод и принятие супругами ответственности за свои решения»<sup>13</sup>. Поистине буржуазные добродетели.

Можно было бы ожидать такого же отношения от голландцев, которые в XI и XII в. пришли на пустынные, затопляемые приливами низины, чтобы отвоевать их у моря с помощью длинных дамб, что было полной противоположностью героической Реконкисте, в результате которой христиане отвоевали мусульманские сады в Иберии. В условиях мирного голландского фронта женщины играли важную роль, и, вероятно, этим объясняется их большая самостоятельность по сравнению с положением женщин в Испании XVII в. и даже во Франции.

Предполагаемая новизна современной концепции любви становится в наше время предметом исторического исследования наряду с предполагаемым коренным изменением отношения к детству в Европе XVI–XVII вв., на которое первым в 1960 г. обратил внимание французский историк Филипп Арьес. Позд-

\* Брак, при заключении которого соглашением супругов устанавливаются условия развода. — *Прим. пер.*

\*\* Строка из известной песни, впервые исполненной Фрэнком Синатрой в 1955 г.; музыка Джимми Ван Хэйсена, слова Сэмми Кана. — *Прим. пер.*



нее эта проблематика рассматривалась Эдвардом Шортером на американском материале и Лоренсом Стоуном на материале английской истории. Буржуазные семейные устои, против которых бунтовала молодежь в 1960-е гг., представлялись исключительно «деспотическими», как недавно выразился Имон Даффи в одной рецензии. По его словам, [европейский] семейный уклад «де-эротизировал детей и женщин, превращал жен в детородные машины, а детей в бесправные подопытия их родителей»<sup>14</sup>. Однако антибуржуазная интерпретация в 1960-е гг. старого и нового представлений о семье сейчас кажется ошибочной, как и отсутствие любви в традиционном браке. «Настолько далеко в прошлом, насколько это возможно, — пишет Линда Поллок (обратите внимание на сходство фразы со словами Макфарлейна), — мы видим, что большинство родителей любили своих детей и добросовестно занимались их воспитанием»<sup>15</sup>. Историк Ричард Саллер, специалист по римской общественной жизни, приходит к аналогичному выводу<sup>16</sup>. Любовь существовала в прошлом, как существует и в настоящем; ее можно даже назвать врожденным чувством. Так, в Англии автор поэмы «Жемчужина»\* в конце XIV в. тоскует по своей умершей дочери, хотя, как и в «Песне песней», это чувство трактуется как Любовь к Богу.

Способы выражения любви меняются в зависимости от культуры и эпохи, но сама любовь существует всегда и всюду. Родители любят детей, супруги любят друг друга. Прибывшая в числе колонистов-пуритан в Массачусетс Анна Брэдстрит\*\* в 1656 г. пишет стихотворение, в котором сожалеет, что ее дети, о которых она говорит как об оперившихся птенцах, выросли и покинули родной дом («Четыре мальчика-птенца и пташки-девочки четыре»). Она утешает себя мыслью о том, что их благо есть благо для нее: «Прощайте, птички дорогие, вам говорю adieu, / Ведь ваше благо я лелею, как счастье мое»<sup>17</sup>. Можно попытаться читать ее поэзию как выражение утилитаризма конвенциональными средствами, но такое прочтение, скорее всего, будет неверным. Это касается не только любви к детям, но и супружеской любви. Пуритане, как известно, настаивали на том, что отношения между мужем и женой должны быть исполнены любви

---

\* Авторство этой поэмы приписывается неизвестному поэту, который также считается автором аллитерационной поэмы «Сэр Гавейн и Зеленый Рыцарь». — *Прим. пер.*

\*\* Анна Брэдстрит (Anne Bradstreet), 1612–1672, первая поэтесса в истории Северной Америки. — *Прим. ред.*

и лишены раболепия. В стихотворении «Моему дорогому и любящему мужу» Анна Брэдстрит выражает нечто большее, чем патриархально-пуританское отношение к мужу:

Две наших жизни прожиты в одной.  
 Бывал ли кто, как ты, любим женой?  
 Найдется ли счастливее жена?  
 Не ровня мне среди женщин ни одна<sup>18</sup>.

Любовь правит миром.

\* \* \*

Любовь можно также назвать «крестьянской» добродетелью, а в современном изводе «пролетарской». Мужество, прежде всего, предстает как добродетель аристократическая. Благоразумие — добродетель буржуазная. Любовь, мужество, благоразумие. Когда в конце 1930-х в португальской деревушке Симона Вейль, французская еврейка, ставшая сторонницей христианства, увидела ночную церковную процессию, она внезапно поняла, что «христианство — это, прежде всего, религия рабов, что рабы не могут не быть христианами, и я — как они»<sup>19</sup>. Любовь — даже в ее социальных формах как проявление абстрактной солидарности — носит миролюбивый, христианский и уступчивый характер. По Ницше, любовь — это «мораль рабов», стоящая несравненно ниже античных и аристократических добродетелей, которыми он так восхищался. Ими восхищался и Аристотель, с презрением относившийся к любым видам любви, за исключением мужской дружбы. Аласдер Макинтайр справедливо замечает, что «Аристотель определенно не восхищался бы Иисусом Христом и, уж конечно, пришел бы в ужас от Св. Павла»<sup>20</sup>. Его бы точно привели в замешательство их разговоры о любви. Античные язычники не испытывали любовного томления, по крайней мере в философском дискурсе.

Женский подход к упрощенному, рассматриваемому только две добродетели — любовь и мужество — разговору о стремлении творить добро, на мой взгляд, также можно назвать «христианским». Я в данном случае использую слово «христианский» в эвкативном, а не в эксклюзивном смысле. Я не восхваляю христианство и не критикую нехристиан. Мне прекрасно известно, что христианство не всегда было воплощением любви, в чем имели возможность убедиться мусульмане и альбигойцы, евреи и гуситы. Одна моя знакомая буддистская монахиня не-

изменно проявляет те же добродетели, что и лучшие представители христианского монашества. И я вижу добродетель любви во многих любящих атеистах и антиклерикалах. никоим образом я, хотя и принадлежу прогрессивной епископальной церкви, к квазиквакерскому крылу «замороженных избранных»\*, если угодно, не утверждаю, что христианство привнесло в этот мир новую этику. Тем не менее некоторые добродетели приобрели особое значение в устах настоящих христиан и проникли в сердца и души неверующих на буржуазном Западе, при этом обременив веру сомнением<sup>21</sup>. А потому прошу: проявите ко мне христианское милосердие и терпение, когда я буду использовать это обремененное разными смыслами слово.

До возникновения христианства на Западе наиболее почитаемые добродетели, «языческие добродетели», были мужскими и воинскими, а не женскими и миролюбивыми. По мысли Платона, позднее развитой другими языческими авторами, а также иудаистскими и христианскими богословами, и имеющей параллели в китайской и других традициях, существует четыре основных добродетели, которые в IV в. н. э. Св. Амвросий назвал кардинальными: первая — это физическое мужество (и другие его виды), затем умеренность, справедливость и благоразумие<sup>22</sup>. Так Книга Премудрости Соломона (8:7) «научает целомудрию [т. е. умеренности] и рассудительности, справедливости и мужеству, полезнее которых ничего нет для людей в жизни». А в Четвертой Книге Маккавейской, где, по словам Люка Тимоти Джонсона, «евреи мыслят как греки», Моисеев закон переистолковывается как выражение естественного закона благоразумия, справедливости, мужества и умеренности (например, 1:2–4, 18)<sup>23</sup>. Слово «кардинальный» происходит от латинского существительного *cardo* («дверная петля»), переосмысленного как воображаемая ось, вокруг которой вращается земля. Так вокруг четырех добродетелей вращается и языческий мир, в отсутствие христианской или романтической любви.

Так называемых христианских добродетелей, именуемых Фомой Аквинским и его последователями теологическими, всего три. Именно они упомянуты апостолом Павлом: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше». В греческом тексте любовь обозначена словом *agape* —

---

\* «Замороженные избранные Господа» (God's frozen chosen) — христиане, которые демонстрируют минимум эмоций или возбуждения в своей религиозной жизни. — *Прим. пер.*

духовная любовь, милосердие, «возвышенное дружество осененных Божьей милостью людей»<sup>24</sup>. До написания Первого послания Коринфянам Павел уже объединял эти три понятия, например в Первом послании Фессалоникийцам (1:3, 5:8), как, вероятно, делали и первые христиане. Использование слова *charity* (милосердие, духовная любовь) в Библии короля Якова, как и в некоторых переводах на другие языки, например в опубликованном в 1910 г. французском переводе *Lasainte Bible* Луи Сегона, — это попытка провести различие между высшей Любовью и другими видами любви. Слово *charity* в английском или *charité* во французском призвано передать смысл древнегреческого слова *agape*, обозначающего духовную любовь, в отличие от плотской любви (*eros*) и любви дружеской (*philia*).

Многие люди воспринимают 13 главу Первого послания Коринфянам как набор рекомендаций о том, какой должна быть любовь к мужу или к возлюбленной. Неслучайно, слова из этой главы появляются на популярных открытках Hallmark. Но апостол Павел имел в виду совершенно иное. В современных европейских языках слово «любовь» используется и применительно к *agape*, и применительно к *eros*, что окончательно запутывает влюбленных в любовь романтиков. Вплоть до недавнего времени, пока проблемы гендерной идентификации не начали влиять на словоупотребление, слово «любовь» в английском, французском, итальянском и немецком языках применялось и для обозначения *philia*, дружеских отношений между мужчинами и между женщинами. То есть одно слово обозначало четыре разных понятия: любовь Бога к людям, любовь людей к Богу, сексуализированную любовь людей друг к другу и несексуализированную любовь людей друг к другу. Например, французское слово *amour*, по-видимому, имеет такой же диапазон значений, как *love* в английском.

С другой стороны, в латинском языке ряд *amor/cāritas/amicitia* соответствует ряду *eros/agape/philia* в греческом. *Cāritas* происходит от прилагательного *cārus*, имеющего значение «дорогой» в смысле «дорогостоящий» или «возлюбленный», и означает «почтение» или «высокая оценка», то, что К. С. Льюис называет «любовь-оценка» («*appreciation love*») в противопоставлении вожделению (*amor*)<sup>25</sup>. Однако в современных языках все эти различия смыслов размываются в слове «любовь». Во французском попытка ввести в обиход слово *charité* в значении *agape* не имела успеха, как и использование слова *charity* для той же цели в английском. В более поздних изданиях перевода Библии Сегона *charité* было заменено на *amour*, а в современ-

ных английских переводах используется слово love со всеми его вульгарными двусмысленностями.

Любовь/милосердие, *cāritas/agape* — величайшая добродетель из трех христианских добродетелей, ибо она являет собой сущность христианского Бога, столь отличного от предшественников (по крайней мере по Его собственному мнению). Надежда и вера не имеют смысла для все ведающего и бессмертного Бога. Только смертным нужны эти добродетели. Христианский Бог не «нуждается» в любви (*agape*). По милости своей он дарует ее. Вряд ли можно упрекнуть Зевса в любви к людям, разве что в отдельных случаях, да и то пошло-эротического характера. (Античные богини, например Афина, судя по всему, скорее испытывали покровительственно материнские чувства, нежели стремились к сексуальному доминированию в отношении своих любимчиков среди людей.) Яхве требовал принести в жертву сынов человеческих, например Авраамовых, но так и не раскрыл своих намерений принести в жертву собственного сына, если не считать туманных намеков, которые вычитывают предвзятые христианские богословы в так называемом Ветхом Завете. И однако же христианский Бог, по словам Иоанна Богослова, так возлюбил мир, что отдал Сына своего едиnorodного, которому с начала времен было предназначено претерпеть муки человеческие и смерть, изведав сомнение в своей божественной природе. Норман Мейлер (кто бы мог подумать) написал на эту тему захватывающий роман «Евангелие от Сына Божия» (1997), в котором заостряет внимание на сомнениях Иисуса, цитируя стих Псалма 22\*: «Боже мой, Боже мой, почему Ты меня оставил?»

Можно спустить с небес на землю христианскую или теологическую составляющую Любви, но при этом она сохранит налет трансцендентности. Любовь — всегда нечто большее, чем приземленный зов похоти, егос. Поэты-романтики любили природу. Одно из самых известных стихотворений Джакомо Леопарди, написанное в 1819 г., начинается строкой «Всегда был мил мне этот холм пустынный»\*\*. Здесь, как и во многих других случаях, Леопарди следует модели высокого романтизма: «природа — рефлексия — природа».

---

\* В православном каноне это Псалом 21. — *Прим. пер.*

\*\* Цитируется стихотворение «Бесконечность», пер. А. Ахматовой (Леопарди Д. Избранные произведения: пер. с итал. М.: Худож. лит., 1989. С. 10.) — *Прим. пер.*

Напротив, Уильям Вордсворт в начале «Тинтернского аббатства» (1798), по словам литературоведа Джеффри Хартмана, говорит лишь об одном: «о своей эмоциональной любви к природе как таковой»<sup>26</sup>. Вордсворт не использует природу в качестве некой составляющей функции полезности, как этого хотелось бы современному экономисту. Он не использует природу и в качестве моральной иллюстрации, как это нередко делали поэты до и после него, например, Шекспир в своих сонетах или Хаусман в своей лирике. Мэтью Арнольд в «Береге Дувра» (1851) от описания нависшего над водой скалистого английского берега переходит к размышлениям о Море Веры и заканчивает образом арены мрачной битвы, резко контрастирующим с тихой бухтой и свежим ночным воздухом в начале стихотворения. Традиции пасторали нарушены ради интеллектуальной рефлексии.

Однако в «Тинтернском аббатстве» Вордсворта природа, повторяю, не используется для каких-либо целей. Она предмет любви, *amandum*, и ничего более. Обратите внимание на параллель с любовью к Богу. «Негромкий рокот вод.../Они в глухом, уединенном месте...» отнюдь не заставляют сердце поэта учащенно биться и не вызывают в воображении картину мутного прилива и потока человеческих страданий. Они лишь «Внушают мысли об уединенье/Другом, глубоком, и соединяют/Окрестности с небесной тишиной»\*. И ничего из этого не следует. Это чистая любовь-оценка, земная духовная любовь — *agare*.

По мнению теолога Дэвида Клемма, это своего рода «материальная благодать», опыт пребывания в мире, который «возвращает человека в его собственное существование», являя присутствии Бога<sup>27</sup>. [Лирический герой Вордсворта восклицает:] «...я, с давних пор/Природы обожатель, не отрекся/От моего служенья». Именно «обожатель» (*worshipper*), а не «любитель» или «пользователь», или «посетитель национального парка». Хартман пишет: «Эта диалектика любви целиком определяет мировоззрение Вордсворта <...> Его мировоззрение характеризуется полным отсутствием стремления к рациональному познанию»<sup>28</sup>. Неудивительно, что ранние произведения Вордсворта стали опорой и поддержкой для Джона Стюарта Милля в переломный момент его утилитаристской жизни<sup>29</sup>.

Какая-нибудь современная представительница партии зеленых может дать вполне утилитарный, логичный, практич-

\* Цитируется стихотворение «Строки, написанные на расстоянии нескольких миль от Тинтернского аббатства», пер. В. Рогова (Вордсворт У. Избранная лирика = *Selected verse*. М.: Радуга, 2001). — *Прим. пер.*

ный и научно обоснованный ответ на вопрос, почему она любит природу. Она может, например, заявить, что окунь-моллюскоед полезен, как канарейка во всемирной угольной шахте, предвещающая природную катастрофу, которую предпочли бы избежать и противники зеленых. Но даже если бы от окуня-моллюскоеда не было никакой практической пользы, защитники природы все равно продолжали бы его любить. Можно с таким же успехом спросить, почему мать любит свое дитя. Она просто любит. Такая любовь не имеет цели вне себя. Это священная жертвенность, сакрализация чувства.

Архангел Рафаил, говоря с Адамом о его любви к Еве, предупреждает его от ее обожествления. Мильтон объединяет здесь аристотелевскую доктрину золотой середины с доктриной Августина и неоплатоников о человеческой любви как искры от трансцендентного кремня. Вот что говорит Рафаил:

Любя, ты благ, но в страсти нет любви  
 Возвышенной, что изошряет мысль  
 И ширит сердце, в разуме гнездясь,  
 И судит здраво. Лестницей служить  
 Любовь способна, по которой ты  
 К любви небесной [т. е. агаре] можешь вознестись,  
 Не погрязая в похоти. Затем  
 Нет ровни у тебя среди зверей<sup>30</sup>.

Обратите внимание, что другие, языческие, добродетели препятствуют превращению любви в вожделение: благоразумие (опора на разум), справедливость (правосудность) и умеренность (не погрязая в похоти). И отметим характерно мильтоновскую многозначность стоящего в конце строки слова *scale* (мера, чаша весов, лестница). Читатель неожиданно переходит от *scale* как весов, на которых взвешиваются умеренность и справедливость, к *scale* (от латинского *scalae*) как лестнице, ведущей к божественной любви.

Адам должен увидеть в Еве искру божественного, ту же искру божественного, что мы видим в картине Вермеера «Женщина в голубом, читающая письмо», в «Началах» Ньютона или в «Потерянном рае» Мильтона. По словам священника, писателя и социолога Эндрю Грили, созвучным теологии Фомы Аквинского и Мильтона, но идущим вразрез с теологией Святого Павла, Августина, Декарта, Спинозы и Канта, подчеркивающей порочность эроса, «божественное таится в пламени человеческой любви, и через нее Бог являет нам себя»<sup>31</sup>.

## Любовь и трансцендентное

ЛЮБОВЬ устремлена к Богу. В эссе «Любовь»\* (1960) К. С. Льюис противопоставляет «любовь-нужду», которую, например, испытывает ребенок к своей матери, «любви-дару», которую, например, испытывает мать к своему ребенку, и «любви-оценке», которую испытывают, например, мать и взрослый ребенок друг к другу. Любовь-нужда есть выражение потребности и зависимости; любовь-дар выражает желание человека служить другому во имя реализации своей идентичности; любовь-оценка выражает восхищение, удовлетворенность бесконечным созерцанием лица другого. Льюис замечает, что еще один вид любви к другому человеку, влюбленность (*eros*), «чудотворно преобразует удовольствие-нужду [т.е. просто физическое влечение, химию] в высшее из всех удовольствий-оценок», когда влюбленный начинает видеть возлюбленную как желанную саму по себе<sup>1</sup>.

Но это касается и любви к любым вещам, вызывающим удовольствие-нужду, которыми человек начинает наслаждаться со вкусом, например когда он «высоко ценит» хорошее вино. Такое повышение статуса любви может возникать и в случае рыночного потребления. Не всякое потребление лишено любви. Даже презирающий консюмеризм ученый способен испытать возвышенное чувство в отношении редкого издания «Потерянного рая» с вариантами текста и комментариями или новой центрифуги в лаборатории.

Вместе с тем любовь-нужда к земным вещам может быть опасна. Теолог Дэвид Клемм так суммирует Августина: «Большинство людей <...> привязываются к объектам своих желаний и в результате становятся их рабами», испытывая постоянную нужду в них и зависимость от них»<sup>2</sup>. Это, как далее говорит

---

\* В оригинале эссе называется *The Four Loves* («Четыре любви»). Русское издание: Льюис К. С. Любовь/пер. с англ. Н. Л. Трауберг. М.: Эксмо, 2012. — Прим. пер.



Клемм, своего рода «рассматривание витрин духовным взором, когда человек теряет свое «я» в желании обладать легко-весными и неподлинными благами»<sup>3</sup>. Но «тот, кто использует свою частную собственность во славу Божью, не привязан к вещам и потому поистине обладает ими», как это ни парадоксально<sup>4</sup>. Привязанность к миру, любовь-нужда к роскошной шубе или статусной жене является источником духовной нищеты, а не полноты жизни, что виделись нам в соблазнительном сиянии удовольствия в момент приобретения. В конечном счете мы приходим к горькому вопросу: «Ну и что с того?» И относим дизайнерские платья прошлого сезона в магазин «секонд-хенд».

Однако в таком понимании любви противоположностью привязанности к земным удовольствиям будет не отрешенность и не просто апатия в духе крайнего стоицизма. «Это чувство, — пишет Льюис, — которое удерживает человека от уничтожения великого произведения живописи, даже если он остался один на земле и ему предстоит умереть»<sup>5</sup>. В 1950-е гг. маленький мальчик заляпал горчицей гравюру Рембрандта, и это только позабавило его богатого и просвещенного отца. Человек, который любит мир Божий, непременно пожурил бы малыша.

Любовь, как сказал Ричард Уилбер, зовет нас к вещам доле-него мира\*\*. Это любовь, принимающая и высоко ценящая мир, но не зависящая от него, любовь, прозревающая божественную искру в бытии, сакральное в профанном, лелеющая то «давление», которое, по словам Честертона, поддерживает непрерывное существование земных вещей. Это любовь к вещам, как выразился Хопкинс, «что рождает бессменно тот, чья красота неизменна: /Славен, славен Господь»\*\*\*.

\* \* \*

В духе современных, постромантических, материалистических тенденций нам предлагается исключить из рассмотрения Августина, К. С. Льюиса и Ричарда Уилбера, отказаться от этой болтовни о Боге и прочей богословской чепухи. Ведь в конечном

---

\* Это предложение отсутствует в русском издании. — *Прим. пер.*

\*\* Отсылка к названию стихотворения американского поэта Ричарда Уилбера (р. 1921). В русском переводе И. Елагина «Любовь призывает нас к вещам этого мира». Размещено на сайте [imwerden.de](http://imwerden.de/pdf/wilbur_stihi_perevod_ivana_elagina.pdf) ([http://imwerden.de/pdf/wilbur\\_stihi\\_perevod\\_ivana\\_elagina.pdf](http://imwerden.de/pdf/wilbur_stihi_perevod_ivana_elagina.pdf)). — *Прим. пер.*

\*\*\* Из стихотворения Джерарда Мэнли Хопкинса (1844–1889) *Pied Beauty* («Пестрая красота» в переводе Г. Кружкова). Источник: Иностранная литература. 2006. № 12. (<http://magazines.russ.ru/inostran/2006/12/ho5.html>). — *Прим. пер.*

счете значение имеет обычная любовь к людям, так? Мы живем на земле для того, чтобы помогать друг другу, верно? В опросах по поводу смысла жизни регулярно на первые места выходит именно такой ответ. Можно же быть хорошим человеком, искренне любящим других людей, и не испытывать любви к чему-то трансцендентному?

Нет, это невозможно в случае христианского понимания любви и даже с точки зрения нехристианской философии, за исключением альтруистического гедонизма. Теолог Уильям Швейкер говорит о том, что «чрезмерное очеловечивание», современное стремление «подчинить любое „внешнее“ человеческому проекту», ведет к недооценке трансцендентности<sup>6</sup>. «Высокий модерн стремится облагородить человеческое существование и в то же время, как ни парадоксально, вытесняет человеческое достоинство отовсюду, кроме механизмов социальной власти»<sup>7</sup>. В 1942 г. Симона Вейль высказала следующую мысль:

Коллектив становится объектом всех форм идолопоклонства, именно он приковывает нас к земле. <...> Лишь прорвавшись к трансцендентному, неземному (le surnaturel), воистину духовному, человек сумеет стать выше социального. <...> Служение ложному Богу (общественному Зверю, в какой бы форме он ни воплотился) очищает зло от его ужаса. В таком служении человек считает злом одни только погрешности в самом служении. <...> Фарисей — тот, у кого добродетель обусловлена послушанием огромному зверю [коллективу]. <...> Укоренение не совпадает с социальным<sup>8</sup>.

Другими словами, проблема с отказом от положения «Бог есть Бог» заключается в том, что в этом случае огромный общественный Зверь, или мое святейшее «я», не говоря уже о внедорожниках, особняках и молодых любовницах, становятся на место Бога. С точки зрения христиан, от римских первохристиан до квакеров, имя этой проблемы — гордыня. То же самое мы видим, кстати, и в исламе, где ширк (многобожие, идолопоклонство) считается самым тяжким грехом. Бог (Аллах) есть бог, а не богатство и не ал-Узза, Всемогущая из Нахлы. Идолопоклонство означает отдаление от истинного Бога, и сотворение кумиров подлежит страшному наказанию, о чем говорится в Пятикнижии Моисеевом. Духовные основы движения *New Age* («Новый век») в его чисто терапевтических формах искажаются прославлением человеческого «я», когда высшим благом признаётся то, что хорошо для высокой самооценки меня

и моих друзей в округе Марин. Новый век превращает «я» в горделивого самодовольного божка. Приспособив старинное изречение для новых целей, можно сказать: в системе материализма *Homo homini deus* — человек человеку бог.

Однако на самом деле *Бог*, изначальное «Ты», та Святость, которая совершенно отлична от человеческой природы, но имманентна мирозданию и недостижима как должный объект устремлений, есть Бог. Эразм Роттердамский, который был не лишен чувства юмора, тем не менее трезво заметил по поводу латинского изречения *Homo homini deus*: «Среди христиан не должно имя Божье давать любому смертному даже в шутку»<sup>9</sup>. Первоначальный смысл выражения «человек человеку бог», как разъясняет Эразм, заключается в воздаянии «божественных почестей тому, кто дарует милости». Боги являются, так сказать, дарителями колец\*, и потому человека, вознаграждающего другого, можно назвать «богом». В монотеизме дело обстоит иначе. По словам Швейкера, его (и мой тоже) «теологический гуманизм предполагает, что источник блага шире любых человеческих проектов и возможностей и, следовательно, [шире нынешнего] заката ценностей»<sup>10</sup>.

В монотеизме важно не количество богов. Кажущееся нам странным обыкновение римских императоров заявлять о своей божественной природе не является теологической проблемой, коль скоро число богов равно *N*. Верования (faiths), которые Карл Ясперс называл «осевыми»\*\*, действительно привнесли нечто новое в течение тысячелетия до и после рождения Христа, включая само христианство. Они провозглашали этический универсализм, отвергали эгоцентризм магии, и главное, все они подчеркивали различие между обыденным миром и истинным царством веры и надежды. Отче наш, сущий на небесах! да *святится* имя Твое. Бог, внушающий страх, отличный и отделенный от нас. Слово, которое на английский переведено как *holy/hallowed* (святой/святится), в еврейской библии звучит как *kadosh*, что также означает «разделенный». С социологической точки зрения христианство в его различных формах — это всего лишь одно из этих верований, к числу которых относятся ислам, иудаизм, зороастризм, некоторые версии индуизма

---

\* Даритель колец — это кеннинг (например, в «Беовульфе») для обозначения конунга, вознаграждающего воинов за доблесть. — *Прим. пер.*

\*\* Вообще-то Ясперс говорил об «осевом времени» (*Achsenzeit*), периоде 800–200 гг. до н.э., когда сформировались основные философские и религиозные учения. — *Прим. пер.*

и даже буддизм, даосизм и конфуцианство (и хотя в последних трех отсутствует бог, они имеют универсалистский и анتماгический характер).

Не осевые, «архаичные», не универсалистские верования обожествляют дарителей колец — вождей, предков, политиков, жрецов, — превращая их в достойных поклонения богов. Так, три японских военачальника, основавшие в конце XVI в. сёгунат Токугава, после смерти почитались как божества в специальных храмах, где и по сей день можно им молиться. В Токио находится огромное святилище императора Мэйдзи, а его генералу Ноги, который после смерти императора в 1912 г. совершил сэппуку вместе со своей женой, посвящено святилище поменьше. Излагая эти факты, Роберт Белла замечает, что «нет ничего удивительного в обожествлении людей в архаической культуре», под которой он понимает любую не осевую культуру, т. е. культуру, которая «утверждает мир таким какой он есть, а не противопоставляет его высшей реальности»<sup>11</sup>.

В не осевой культуре отсутствует связь с духовным абсолютом (spiritual ultimate). В отсутствие абсолюта общество, лишенное какого-либо абсолюта, создает множество богов, каждому из которых отводится свой «участок» земного мира и мира небесного. В противоположность божествам в политеизме, культах предков или гражданских религиях, например в конфуцианстве, бог монотеистов ревнив и требует поклонения только себе. При таком взгляде на этот вопрос, Бог отделен от земного мира и повелевает нам устремить взоры на небеса. Доктрина, которая в иудаизме, вероятно, возникла как ранняя форма национализма евреев, зажатых между Филистией, Египтом и Ассирией, а в исламе, определенно, как более поздняя форма национализма арабов, зажатых между Византией и Персией, становится монотеистической религией. Наш бог есть *Единственный Бог, Аллах*. В начале было Слово.

И во благо нам, как говорится. Самым тяжким грехом против Святого Духа, по словам Августина, является грех гордыни. В данном случае «гордыня» — это не самоуважение и даже не самолюбие умеренно богобоязненного человека, так как иначе была бы несправедлива максима «возлюби ближнего твоего, как самого себя». Греховность гордыни заключается в сотворении из самого себя самодовольного божка.

Даже праведник может пасть жертвой «теологической гордыни», этого последнего и наихудшего искушения. На карикатуре в старом журнале *New Yorker* изображены два монаха, прогуливающих по монастырскому двору, один из которых

говорит другому: «Но я все ж таки праведнее тебя!» В изложении англиканского богослова конца XVI в. Ричарда Хукера эта шутка звучит так: «Падение ангелов почти неизбежно приводит нас к вопросу, а не нужны ли нам средства защиты, дабы мы часом не начали горделиво разглагольствовать о том, будто мы начисто лишены гордыни»<sup>12</sup>. Англиканцы во времена Хукера не жаловали две доктрины, преисполненные гордыни. Пуритане гордо заявляли, что они входят в число праведников, изначально избранных Богом. Отсюда — и гордый Кромвель, виновный в кровопролитии, и нынешние вновь рожденные христиане, ожидающие встречи с Христом (Rapture). Паписты придерживались доктрины полного прощения в случае наполнения души праведностью, когда спасение даруется человеку не милостью Божьей, а по делам его и заслугам. Отсюда — гордые священники, выступающие в роли достойных вознаграждения оценщиков заслуг, из чего проистекает симония и педофилия<sup>13</sup>.

Для избавления от гордыни главное — возлюбить *Бога*, а не свое «я», не Хитлиффа\* или иные сокровища на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут\*\*. Искусство, революция или наука не могут «выполнять функции религии», как это обычно представляется не религиозным людям, хотя они, разумеется, выполняют аналогичные психологические функции. «Нет, — заявляет Джеймс Вуд, вероотступник, который хорошо разбирается в религии, — великая „сила“ христианства не в том, что оно предлагает лекарство, но в том, что оно истинно»<sup>14</sup>.

Поклонение идолам здесь на земле пагубно для души. И оно непрактично, ибо доброта уязвима\*\*\*. «Есть ложные солнца, — пишет Айрис Мёрдок, — смотреть на которые проще и удобнее, чем на подлинное»<sup>15</sup>. Проблема в том, что такие вещи преходящи. В этом смысле самые реальные вещи — всего лишь миражи. «Мы любим только то, что эфемерно»\*\*\*\*, — сказал Йейтс. Или, как формулирует Марта Нуссбаум: «Приписывая ценность такому чувству, как *philia* [дружеская любовь] в концепции добро-

\* Возможно, имеется в виду главный персонаж романа Эмили Бронте «Грозовой перевал». — Прим. пер.

\*\* Незакавыченная цитата из Евангелия от Матфея (6:19). — Прим. пер.

\*\*\* Отсылка к названию цитируемой ниже книги Марты Нуссбаум *The Fragility of Goodness* («Уязвимость доброты»). — Прим. пер.

\*\*\*\* Из стихотворения ирландского поэта Уильяма Батлера Йейтса (1865–1939) «Тысяча девятьсот девятнадцатый» (Йейтс У. Б. Избранное/пер. Г. Кружкова. М.: Эксмо, 2012). — Прим. пер.

детельной жизни, мы становимся более уязвимыми перед лицом потерь»<sup>16</sup>. Возлюбленные уходят от нас, друзья переезжают в другие города, богатства заканчиваются. И что потом? Если главное в вашей жизни новые внедорожники, особняки и любовницы, то в *чем* тогда ее смысл?

Самый страшный вор — смерть. Ужасно жить, любя того, кого коснется смерть<sup>17</sup>. Кого вы любите и кто любит вас? Он или она умрет, или умрете вы, и потому в одном из вас каждый миг любви будет оплачен печалью и горем. «Этот мир [земных вещей], — писал Святой Августин, — идет, куда и шел, — к небытию и терзает душу смертной тоской... А в этом мире негде отдохнуть, потому что все в нем безостановочно убегает...»<sup>18</sup> Обратной стороной смертной любви каждый раз оказывается смертная потеря.

Одним решением может быть отрицание уязвимости любви. Это отрицание заключается, прежде всего, в отказе от любви, в отказе от забот в отношении земных вещей и любимых людей. Говорят, это буддистское решение — отказ от привязанности к земным благам. Этот элемент отрицания присутствует и в западной мысли, испытавшей влияние стоицизма. Альтернативой отрицанию уязвимости любви становится создание образа мира небесного, как это происходит в авраамических религиях. Популярной, хотя и теологически порочной, формой такого миропонимания является представление о милосердных умерших предках, которые выступают в роли ангелов, заботящихся о живых, как, например, дух Марли в «Рождественской песне» Диккенса. Более сложное, христианское отношение к любви по сути своей трагично. Трагедия распятого Бога символизирует всю бренность нашей исполненной любви жизни.

Нуссбаум восхищается решением язычника Аристотеля. «Есть определенная красота, — говорит она, — в желании любить кого-то перед лицом изменчивости и приземленности любви, которые отсутствуют в любви, полностью заслуживающей доверия»<sup>19</sup>. Тем не менее человек принимает трагедию и продолжает любить, несмотря ни на что. Но тогда не становится ли его божеством красота или, может, терпение, или гибкость? Последующим шагом, уже в христианстве, по крайней мере в его богословски утонченных формах, будет открытое признание того, что имплицитно присутствует в благороднейших языческих представлениях, неявно выраженной любви к Богу, или — во успокоение растущего раздражения моих неверующих читателей — неявно выраженной любви к некой трансцендентной и извечной идее, вроде искусства или науки, эволюции или

экологии, жизненной силы, революции или бейсбола. Любовь к этой искре божественного ведет любящего в высшую сферу неизменного абсолюта.

Дилан Томас, напротив, отказывается оплакивать смерть девочки, сгоревшей в Лондоне\*. Его заявление: «Я не убью свою могильной/Правдой все человечество», по сути, языческое и антивоскресношкольное, благородное и гуманистическое, прославляющее мужские добродетели. Он находит трансцендентное в стоическом гуманизме. Но в его стихотворении отсутствует слово о Боге (theology), могильные истины, истины из могилы. Для спасения необходимы трансцендентное и слово о Боге, то есть цель жизни и обоснование ее важности. Я уверена, что это верно для современной буржуазной жизни, как и для любой другой. Может быть, даже в большей степени. У современного обеспеченного человека есть время подумать об этом.

Подумайте еще вот о чем. Павел из Тарса, а до него Иисус из Назарета, и еще раньше раввин Гиллель, и задолго до них сам Моисей говорили: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь»\*\*. Буквально эта заповедь звучит так: «Я Господь, Бог твой». И она усиливается второй строкой: «да не будет у тебя других богов пред лицом Моим», и далее третьей и четвертой о несотворении кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и о соблюдении дня субботнего в святости. «Вторая же [важнейшая заповедь] подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя». Она выражает сущность заповедей с пятой по десятую, которые относятся к другим людям, а не к Богу. «На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки»<sup>20</sup>.

Заповеди Моисея можно суммировать следующим образом. (1) Бог есть Бог, а значит, *существует* нечто трансцендентное, священное, *kadosh*. И (2) из «возлюби ближнего твоего, как самого себя» следует, что трансцендентное определяет моральный порядок, действующий на уровне несакрального, профанного. Сакральное и профанное в авраамических религиях связаны через их сотворение Богом; они разделены, но не являются альтернативами. Твой ближний, как и ты, включен в со-

\* Название известного стихотворения, строка из которого цитируется в следующем предложении. (Дилан Т. Полное собрание стихотворений / пер. Кс. Голубович. М.: Центр книги Рудомино, 2015. С. 434). — *Прим. пер.*

\*\* Так говорит Иисус в Евангелии от Матфея (22:37–38). Слова Моисея звучат чуть иначе во Второзаконии (6:5). — *Прим. пер.*

общество Божьих тварей, и потому его должно любить, если ты любишь Бога. Так мирское соединяется с трансцендентным.

По крайней мере так думают люди, которые не желают принимать нигилистический материализм XX в. Даже если к материализму добавить толику стоицизма, как это делают многие несгибаемые материалисты среди нас, то вы вернетесь к трансцендентному, достойному объекту поклонения для свободного человека.

В 1952 г. Пауль Тиллих назвал стоицизм «единственной реальной альтернативой христианству в западном мире»<sup>21</sup>. (А что еще? Иудаизм? Буддизм? Социализм? Искусство?) Будучи по-своему благородным, стоицизм может застыть в сентиментальной позе антисентиментальности, крутости, хемингуэвской «благодати под давлением» («grace under pressure»). Симона Вейль называла такое отношение «римской карикатурой на [греческий] стоицизм»<sup>22</sup>. В Америке стоицизм, который подвергся влиянию христианского представления об оценке индивидуальной души, хотя во всех иных отношениях в нем нет ничего христианского, отошел даже от классического элитизма мудреца. Любой американец может быть героическим стоиком, поскольку, как поясняет иммигрировавший в Новый Свет Тиллих, индивид есть «уникальное выражение Вселенной, т. е. нечто неповторимое, незаменимое и бесконечно значимое»<sup>23</sup>. В романтическом «я» американца содержится [человеческое] многообразие. Но и в нем, неожиданно, проявляется трансцендентное — Народ.

Даже в полностью секулярной системе мышления любовь к людям или земным вещам может быть хорошим или плохим чувством в зависимости от ее связи с другими добродетелями. Именно на это указывает Раджа Халвани, критикуя «этику заботы» Нел Ноддингс, исходя из того, что любовь первична. Критики концепции Ноддингс утверждают, что этику невозможно свести к заботе, так как это разрушает справедливость универсальной этики и мужество автономного существования, необходимого для процветания человечества<sup>24</sup>.

Сходную мысль высказывает Адам Смит в известном рассуждении о том, что, если бы наше благополучие зависело только от любви к окружающим людям, то исчезновение целой Китайской империи опечалило бы нас меньше, чем потеря собственного мизинца<sup>25</sup>. Для того чтобы озаботиться судьбой посторонних людей, которых вы никогда не видели и никогда не полюбите, требуется чувство абстрактной справедливости, добродетель, отличная от любви и не сводимая к ней. Прав-



ственное чувство справедливости заставляет человека укорять свое внутреннее «я», которое настолько эгоистично, что скорее готово спасти палец, нежели все население Китая. «Что же, наконец, — задается вопросом Смит, — побуждает великодушных людей постоянно, а невеликодушных хоть изредка жертвовать собственными интересами ради интересов своих ближних..? Ни слабое чувство человеколюбия, ни некоторая благожелательность... Это — разум, правила поведения, совесть, носимая нами в душе... Только в глазах совести, этого беспристрастного наблюдателя, обнаруживается все наше личное ничтожество и действительное значение окружающих нас предметов, а также исправляются естественные заблуждения, вытекающие из нашего пристрастия к самим себе»<sup>26\*</sup>. Это совокупность добродетелей в душе, которая возносится к небесам. Я говорю «возносится» для тех моих читателей, которые, как и я, верят в любящего и живого Бога.

А для остальных читателей у меня есть по крайней мере одно практическое соображение: любовь без прочих добродетелей есть грех и симулякр. Всепоглощающая любовь к ребенку, не подкрепленная добродетелью справедливости, например, превращает ребенка всего лишь в источник самоудовлетворения для матери. Вы наверняка знаете таких мамаш. Она, несомненно, любит своего ребенка. Но ее любовь, скорее всего, похожа на «любовь» бесов к человеческим душам, как ее описывает Баламут, придуманный К. С. Льюисом бес среднего звена в «Письмах баламута», поучающий младшего беса: «Для нас человек преимущественно пища, наша цель — поработить его волю, нам надо увеличить площадь нашего эгоизма за его счет»<sup>27</sup>. Такое расширение площади эгоизма — одним словом, гордыни — превращает любовь в доминирование.

«Любовные отношения, — замечает Айрис Мёрдок, — могут вылиться в проявления крайнего эгоизма и собственнической жестокости, в стремление подчинить себе другого.., и они уже не будут независимыми; либо они могут привести к отрицанию собственного «я», когда любящий человек учится видеть, лелеять и уважать то, что отсутствует в нем самом»<sup>28</sup>. Политолог Джоан Тронто также предупреждает об опасности неуравновешенной и всепоглощающей «любви». Она критикует комму-

---

\* В ссылке Макклоски ошибочно указывает другой труд Адама Смита («Исследование о природе и причинах богатства народов»). На самом деле это цитата из его «Теории нравственных чувств»: Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997. С. 172. — *Прим. пер.*

нитаристов\*, в том числе Нел Ноддингс и Элизабет Фокс-Дженевезе за их утверждения, будто любовь все преодолевает. «Не имея четких представлений о том, что считать правильным, сторонники этики заботы склонны видеть мир исключительно со своей точки зрения, отвергая инаковость и разнообразие»<sup>29</sup>. Мамочка лучше знает. Однако, с другой стороны, «справедливость без понимания заботы не может быть полной»<sup>30</sup>.

---

\* При всем разнообразии подходов, коммунитаристы исходят из того, что человеческие сообщества определяют личность, а не наоборот, не независимые личности строят из себя сообщества. — *Прим. ред.*

## Сладостная любовь против интереса

**С**ЕГОДНЯ в американских университетах в основном преподается так называемая самуэльсоновская экономика. Вписать любовь в эту экономику можно только одним способом: свести ее к потребностям самодовольного любовника (разумеется, мужчины) наравне с другими потребляемыми им «благами», вроде мороженого, квартиры или забавных гаджетов из «Брукстоуна». Льюисовский Баламут, с подозрением относящийся к самому существованию «любви», перетолковывает ее как интерес. «Любовь» Бога к людям — «разумеется, это невозможно... Все эти разговоры о любви, должно быть, прикрывают что-то иное. Неспроста же Он создал их и столько с ними возится... Что Он собирается делать с ними?»<sup>1</sup>.

Экономист самуэльсоновской школы скажет: «Включить «любовь» в экономику очень просто. Надо всего лишь вставить полезность объекта любви (ОЛ) в функцию полезности для субъекта любви (СЛ): УСЛ (БлагаСЛ, ПолезностьОЛ)». Отлично. В 1651 г. Гоббс, который, похоже, мало соприкасался с любовью в своей жизни, в аналогичной экономической манере писал: «Когда люди чего-либо желают, они говорят, что они это любят <...> Желание и любовь, таким образом, обозначают одно и то же <...> Каков бы ни был объект какого-либо человеческого влечения, или желания, — это именно то, что человек называет для себя добром»<sup>2</sup>. Или «благом», как выразились бы современные экономисты. Однако использование такого языка означает включение объекта любви в духовную жизнь субъекта любви в качестве сильной мотивации полезности. Такого рода чувство Фома Аквинский называл любовью-вождедением — «наподобие того, какое мы испытываем, когда любим вино и стремимся насладиться его вкусом или когда любим кого-либо ради собственных целей получения удовольствия»<sup>3</sup>. Эта любовь может быть или не быть добродетельной в зависимости от ее объекта. Но высшая любовь только та, которая возносится к небесам. «Редка любовь к благам, — замечает Дэвид Клемм, —

которая сохраняет верность любви к Богу как последнему месту успокоения душевных устремлений»<sup>4</sup>.

Философ Майкл Стокер замечает, что в рамках психологического эгоизма, поощряемого современной экономикой, индивидуалист может получать удовольствие от вещей, которыми обычно наслаждаются влюбленные: «вести увлекательные разговоры, заниматься сексом, ходить в хорошие рестораны, смотреть интересные фильмы и так далее», но при этом не испытывать любви. «В любой концепции любви, — заключает Стокер, — важнейшим элементом является забота о любимом человеке <...> В той степени, в какой я действую <...> в отношении другого человека с конечной целью получения удовольствия, <...> я действую не ради этого человека <...> Во всех этих теориях отсутствует только — или не только — личность другого человека. Ибо для любви, дружбы, привязанности, сочувствия и душевной общности необходимо, чтобы основой утверждаемой ценности была личность другого человека»<sup>5</sup>. Объект любви должен быть живым воплощением ценности. Если вы любите кого-то из гордости или тщеславия, значит, вы не видите в этом человеке личность, низводите его до предмета, зеркала для себя. Любовь, следовательно, не есть то же самое, что эгоистический альтруизм. Это нужно разъяснить экономистам и прочим приверженцам утилитаризма.

Ваша мать любит вас, в узком смысле этого слова, за альтруистическое удовольствие, которое вы ей доставляете. Когда вы заканчиваете колледж, она испытывает утилитаристское удовольствие двоякого рода. Во-первых, она непосредственно получает удовольствие от того, что у нее такой замечательный ребенок. Ваш успех свидетельствует о ее собственном великолепии или ее достижениях в деле вашего воспитания. Это добавляет очки к ее оценке своей полезности и доставляет непосредственное удовольствие, как дополнительные мили за частые перелеты.

И, во-вторых, она получает удовольствие опосредованно: вы добились успеха, разумеется, для себя, но еще и для того, *чтобы доставить ей удовольствие*. Вы учились не ради себя, а как бы были рады закончить колледж *ради нее*. Даже если бы никто об этом не знал, ваша мать знала бы, и она знает о том, как вы счастливы и довольны полученным образованием, и это тоже доставляет *ей* радость. Воспользуемся откровенно буржуазным выражением и скажем, что это можно «записать на ее счет». Другими словами, она включает вашу полезность в свою. Если вы счастливы, она тоже счастлива, но ее счастье является про-

изводным от вашего. Это ее доход на инвестиции в материнство. И опять-таки дополнительные бонусы за ее полезность.

Экономисты полагают, что это и есть исчерпывающее описание материнской любви. Компания *Hallmark* могла бы выпустить открытку с надписью: «Мамочка, я максимизирую твою полезность», которую экономист с удовольствием отправил бы своей матушке. Например, великий Гэри Беккер из Чикагского университета рассуждает примерно в этом духе, как и его многочисленные последователи. «Мы исходим из того, что дети имеют такую же функцию полезности, как и их родители, — заявляет Беккер в классической статье, написанной совместно с Найджелом Тоумсом, — и производятся без спаривания, т. е. путем бесполого размножения. Отдельная семья сохраняет свою идентичность неопределенно долго, и ее финансовое состояние можно проследить на протяжении любого необходимого числа поколений. Бесполое размножение, без ущерба для нашего анализа, можно заменить на ассортативное спаривание, когда каждый индивид, в сущности, спаривается со своим собственным образом»<sup>6</sup>. Прекрасно. Вот вам и счастливые семьи. И к черту Толстого.

Беккер, однако, выражается осторожнее, чем его последователи, замечая в более ранней статье, что «любовь к кому-либо обычно сопряжена с заботой о любимом человеке». Он понимает, что любовь — или, вернее, «любовь» в кавычках, в которые он по-мужски смущенно заключает это слово, — предполагает нечто большее, чем «заботу» в узком смысле: «Если М заботится об F, то полезность M будет зависеть от потребления благ F, а также от его собственного потребления». Здесь видна попытка признать очевидный факт, что потребление и получение дохода по большей части осуществляются *в интересах* кого-то, кто не является непосредственным покупателем или лицом, получающим доход. Действительно, около 35% расходов средней американской семьи — это расходы на детей<sup>7</sup>. В конце концов мамочки покупают замороженные пиццы *не для себя*.

Тем не менее Беккер в этой статье стремится свести семью к полезности мужа, вернее «M» (прошу прощения, так у автора), используя методологический выверт, характерный для чикагской школы: «Если один член семьи — ее „глава“ — в достаточной степени заботится о других членах, передавая им необходимые ресурсы, эта семья будет действовать так, *будто* она максимизирует функцию предпочтения „главы“»<sup>8</sup>. Все это очень хорошо, коль скоро вы не собираетесь заново изобрести

используемую в общем праве доктрину *feme covert\**, облакая ее в математическую форму.

Поверьте, я и сама, будучи экономистом чикагской школы, считаю, что столь странный взгляд находит свое применение в экономической науке. Это действительно так. Я написала несколько книг, десятки научных статей, продвигаясь еще дальше к торжеству вывода о том, что *всё*, что нужно для исторического объяснения экономических теорий, — это «максимальная полезность».

Но я ошибалась. Предлагаемая экономистами теория неполноценна. Начнем с того, что бихевиоризм и позитивизм, которые нередко сопутствуют утилитаризму, неоправданно сужают круг научных доказательств. Еще в 1938 г. Уайтхед писал, что «в таких бихевиористических доктринах (понятия) „значимость“ и „выразительность“ совершенно исключаются и не получают разумного применения». И далее остроумно заметил: «Последовательный бихевиорист не почувствует необходимости опровергать мои утверждения. Он способен лишь поступать определенным образом»<sup>9</sup>. В 1982 г. Стюарт Хэмпшир заявил, что наше знание о духовной жизни, включая этические представления, «заслуживает того, чтобы называться знанием в не меньшей степени, чем знание о прошлом, настоящем и будущем состоянии мира, которые мы получаем с помощью восприятия, памяти и логических умозаключений»<sup>10</sup>.

Вирджиния Хелд, представляющая феминистское направление философии, утверждает, что отношения людей «не сводятся к свойствам индивидуумов, которые могут наблюдаться сторонним исследователем и встраиваться в детерминистскую научную систему»<sup>11</sup>. Возможно, она отказывается от существенной части: *значение* любых отношений, я настаиваю, столь же «научно», как и бюджетное ограничение. Нет никакой необходимости все время принимать определение «научности», которое стало популярным среди некоторых британских и австрийских философов около 1922 г. Ваша любовь к сыну является реальной, научной и мотивирующей, несмотря на то что в определенных обстоятельствах отстраненно изучающему вас психологу-бихевиористу, вероятно, будет весьма нелегко «наблюдать» ее.

Что еще более важно: относиться к другим людям как к «включениям в функцию полезности индивида» — в формулировке Беккера и Тоумса — означает относиться к ним как

---

\* Замужняя женщина на юридической латыни. — Прим. пер.

к средствам, а не как к цели. Два столетия назад Иммануил Кант, в сущности, выразил мысль о том, что мать, если она по-настоящему и безусловно любящая мать, любит своего ребенка *как цель, ради него самого*. Ее сын может быть последним негодяем, кровожадным убийцей в камере смертников. Даже не выпускником колледжа. Он для нее, как говорится, «одно сплошное горе». В общем, во всех смыслах, полное крушение надежд. И тем не менее она продолжает любить его, стоит под окнами тюрьмы и рыдает в ночь накануне его казни. Экономистам необходимо понять то, что все и так понимают и что сами экономисты понимали до поступления в магистратуру, а именно то, что такая любовь — характерное и широко распространенное явление. Она характерна и для благоверной матери сына-преступника, и для большинства отцов и матерей, детей и друзей.

Эта любовь сродни любви врача к излечению больных, инженера к строительству зданий, солдата к своему отечеству, экономиста к развитию экономической науки, повсюду — от рынка до собора. Об этом говорит, например, экономист Эндрю Юнгерт: «Без высшей цели не имеет смысла заниматься экономическими исследованиями: экономическая наука творится *во имя этики*»<sup>12</sup>. Конечно, в работе врача есть и рутинное заполнение множества форм, а в исследованиях ученого-экономиста случается лукавое использование статистической значимости. Но в любом случае без любви и без трансцендентной цели жизнь лишается смысла. Аласдер Макинтайр проводит различие между благами, «внутренними по отношению к практике», например — быть хорошим ученым, и внешними, например — получить Нобелевскую премию или разбогатеть. Он замечает, что утилитаризм, даже в понимании столь возвышенного утилитариста, как Джон Стюарт Милль, не допускает такого различия<sup>13</sup>.

Понимание любви как проявления внутренних благ одерживает вверх над убеждением экономистов, будто все добродетели можно свести к полезности. Полезность есть мера в логике «цель-средства», — то, что я называю Только Благоразумие. *Любовь* к цели преодолевает ограничения средств. Обретаемое художником счастье самореализации может быть измерено величиной дохода, от которого он отказывается. Но это не значит, что счастье и доход суть одно и то же<sup>14</sup>. Счастье художника сопоставимо со счастьем самореализации искусного водителя грузовика или искусного теннисиста, независимо от уровня их доходов.

Экономист Амартия Сен говорит об этической «двойственности», противоречии между тем, что он называет «благоденствием», понимаемым как утилитаристское представление о людях как сосудах, наполняемых удовольствиями, и «деятельностью»<sup>15</sup>. Деятельность — это возможность «формировать цели, обязательства, ценности и т. д.». По его словам, «деятельность личности вполне может быть движима соображениями, которые не покрываются — или по крайней мере покрываются *не полностью* — мотивами ее собственного благоденствия»\*. Я бы, однако, назвала эту «деятельность» проявлением добродетелей веры, надежды, справедливости и, прежде всего, любви.

Философ Дэвид Шмидтц также говорит о двух отдельных «рациональных» источниках альтруизма. Под «рациональными» он имеет в виду «экономические» источники. Один из них он называет «интересом» к другим людям, «когда благополучие [любимого человека] включается в общую картину посредством функции предпочтения», т. е. исходя из вкуса к удовольствиям. По сути, это беккерианское понятие «заботы». Шмидтц утверждает, что существует и совершенно иной альтруизм, на первый взгляд, более благородный, который он называет «уважением» и в силу которого мы сдерживаем себя по отношению к любимым. «Мы проявляем *интерес* к людям, когда нас заботит то, как у них (так сказать) складывается жизнь, и мы проявляем *уважение* к людям, когда нас заботит то, как мы относимся к ним и в зависимости от этого сдерживаем себя»<sup>16</sup>. Экономист сказал бы, что у человека имеются предпочтения не только в отношении потребляемых благ («интерес»), но также и в отношении ограничений, которые необходимо соблюдать («уважение»).

К этим четко различаемым источникам заботы я бы добавила третий и к тому же славный источник, который Шмидтц, конечно, принял бы, если бы не намеревался в своей статье продемонстрировать «эгоистичное» обоснование любви. Этот третий источник — *чистая* любовь, высокая оценка любимого человека, выражение божественной благодати и святого милосердия (*agape/cāritas/holy charity*). Чистота такой любви не исключает возможности ее анализа. Джоан Тронто анализирует этику заботы как политику, усматривая в этическом проявлении чистой любви предупредительность, ответственность, компетентность и чуткость<sup>17</sup>. Предупредительность есть умерен-

---

\* Сен А. Об этике и экономике. М.: Наука, 1996. С. 65. — *Прим. пер.*



ность и смиренность перед лицом тяжелого положения других людей. Компетентность — это своего рода благоразумие. Ответственность обусловлена человеческой солидарностью, сохранением веры в наше предназначение. А чуткость есть справедливое отношение к другим. Другими словами, любовь не сводима к полезности; она становится добродетелью только в контексте других добродетелей: умеренности, смиренности, справедливости, солидарности, веры.

Все это так. Только экономист или эволюционный психолог может думать иначе и заключать само слово «любовь» в недоуменные кавычки, сводя ее к выгоде. Наиболее радикальные представители эволюционной психологии утверждают, что сама по себе любовь возникает в результате эволюционного развития Только Благоразумия, в данном случае самих генов. Вот, например, как в 1997 г. Стивен Пинкер\* высказался по поводу рациональности дружбы: «Коль скоро вы цените данного человека, он должен ценить вас еще больше <...>, так как вы заинтересованы в его спасении в трудные времена <...> Этот неконтролируемый процесс мы и называем дружбой»<sup>18</sup>.

Нет, Стивен, это называется эгоцентризмом. Когнитивный философ Джерри Фодор по поводу однофакторной теории Пинкера замечает: «Стремлением к передаче собственных генов можно рационально объяснить действия, направленные на обеспечение благосостояния своих детей; однако их можно объяснить и заинтересованностью в благосостоянии своих детей. В конечном счете далеко не все мотивы поведения человека могут играть инструментальную роль; должны быть вещи, о которых человек заботится ради них самих. Действительно, почему бы не существовать таким вещам? И почему бы детям не быть одним из таких объектов заботы?»<sup>19</sup>. Фодор цитирует высказывание Пинкера по поводу эволюционного объяснения того, почему людям нравятся истории; в частности, потому, что в них содержатся полезные советы, как себя вести в той или иной ситуации, например в той, в какой оказался Гамлет: «Как поступить, если вдруг у меня возникнут подозрения, что мой дядя убил моего отца, занял его место и собирается жениться на моей матери? Хороший вопрос». Удивительно, но Пинкер, похоже, в данном случае несколько не шутит. Непреднамеренно смешным выглядит его стремление «по-научному» обо-

---

\* Стивен Пинкер (р. 1954) — канадско-американский ученый, специализирующийся в области экспериментальной психологии, психолингвистики и когнитивных наук, создатель «вычислительной теории разума». — *Прим. ред.*

тись без чистой любви и чистой отваги, обойтись без эстетического удовольствия от историй, выражающих веру и надежду.

Даже великолепный Роберт Нозик пал жертвой социо-, психо-, эволюционной и когнитивной биологии. Но что характерно, он тем не менее высказывает обоснованные сомнения: «Кто-то, вероятно, согласится с тем, что этика возникает как производная от скоординированной деятельности, направленной на общее благо, однако сохранение этой этики сейчас имеет смысл из-за приобретенных ею дополнительных функций»<sup>20</sup>. Кто-то точно согласится.

Анализируя чистую любовь, философ Гарри Франкфурт указывает, что она характеризуется «четырьмя основными концептуально необходимыми особенностями»<sup>21</sup>. Она предполагает «бескорыстную заботу о благополучии любимого человека». Это главное в ней, и поэтому-то воображаемая экономистами ведомая собственной полезностью мать далека от идеала. Ее функция полезности отражает в точности и исключительно свескорыстный интерес.

Франкфурт, кстати, как-то двусмысленно колеблется между «любовью» к личностям и «любовью» к безличным идеям, таким как Революция, Искусство или Бог. Например, он добавляет, что любовь «неизбежно личностна». На мой взгляд, лучше было бы сказать, что она «неизбежно индивидуальна». Как бы то ни было, личность (или трансцендентная идея) «любима ради нее самой, а не как представитель определенного класса». Кто-то любит Гарриет индивидуально, а не случайно, за ее принадлежность к классу женщин или классу вермонтцев, как бы любящий ни восхищался этими классами. Или, как формулирует Нозик: «Любовь нельзя перенести на другого человека с такими же чертами характера <...> Человек любит того конкретного человека, с которым он встретился в прошлом <...> Любовь исторична»<sup>22</sup>.

Еще одна особенность: «Любящий идентифицирует себя с любимым человеком». У них так много общего, что разграничительная линия между их личностями стирается. Друг, как говорил Аристотель, — это мое второе «я». И наконец: «Любовь подразумевает *ограничение* воли. Мы не вольны так просто отказаться от любви». Любовь к детям, хотя она инстинктивна и нередко бывает в какой-то степени неразделенной, прекрасна. Но она невозможна без взаимных уступок, без признания ограничений, налагаемых детьми. «Нет, мам. В этот раз лучше отпраздновать День благодарения у моей тещи». Ограничение воли, заметьте, не зависит *просто* от нашего решения, хотя оно

может и должно быть связано с само-дисциплиной, если считать любовь добродетелью, а не всего лишь безудержной животной страстью.

Итак: любовь определяется бескорыстностью, индивидуальностью, самоидентификацией и самоограничением. Ни одно из этих четырех свойств не соответствует эпикурейско-утилитаристскому определению любви как удовольствия. Воображаемый экономистами человек по имени Максимальная Полезность, мистер Макс П. (*Max U*), прежде всего, обуян личным интересом. Ему наплевать, какой именно индивидуальный предмет удовлетворяет его интерес. У него нет собственной идентичности и нечего просцировать на любимого человека. И все, что ограничивает максимизацию полезности, он считает ужасным злом. «Гедонистическая концепция — негодовал Торстейн Веблен в 1898 г., — уподобляет человека быстродействующей счетной машине для исчисления ощущений наслаждения и страдания, который вибрирует, как некая однородная глобула стремления к счастью, и приходит в движение под воздействием стимулов, оставаясь при этом неизменной. У него нет ни прошлого, ни будущего. Он представлен изолированным субъектом, находящимся в устойчивом равновесии...»<sup>23</sup>.

Если от ребенка слишком много шума, заявляет наш мистер Макс П., изолированный, своекорыстный субъект, причем неважно, его это ребенок или нет, его надо отправить на почти верную погибель в соответствующее заведение, вроде воспитательного дома XVIII в., поскольку этого конкретного ребенка вполне можно заменить любым другим. Дом, в котором «стоит шум от хозяйственных забот и детских воплей»\*, не самое подходящее место для рассуждений о социальной справедливости и воспитании детей. Именно так пять раз кряду поступил со своими внебрачными детьми Жан-Жак Руссо, великий учитель хороших манер в любви и воспитании детей в доромантическую эпоху.

В самуэльсоновской экономике вся любовь сводится к любви-нужде или, в более узком смысле, к стремлению заполучить как можно больше благ и именуется удовольствием или полезностью. Однако это утверждение не выдерживает никакой критики даже в собственных понятиях, что подтверждается многочисленными экспериментальными и наблюдательными исследованиями. Возьмем, к примеру, экономиста самуэльсо-

---

\* Вероятно, цитата из какого-то письма Руссо. — *Прим. пер.*

новской школы, который заявляет, что пожертвования ради общественного блага — скажем, для поддержки деятельности Британской службы спасения на водах — делаются исходя из полезности и при этом мотивируются *альтруистическими* побуждениями, стремлением обеспечить достаточное количество спасательных судов. То есть экономический агент жертвует средства в фонд спасательной службы *отнюдь не* потому, что надеется на спасение в крайне маловероятном случае, когда он может утонуть из-за нехватки спасательных шлюпок (при всем моем уважении к Стивену Пинкеру), но потому, что пожертвования делают многие *другие* люди. Им движет альтруистическая забота об интересах общества.

Однако он все равно действует наподобие Макса П., извлекая полезность из размышлений о достаточном количестве спасательных судов. Точно так же ваша матушка Максина П. (Maxine U) испытывает удовольствие от того, что вы закончили колледж. Если бы ваше образование не стоило ей ни цента, тем лучше, верно? Такое отношение к полезности, с моральной точки зрения, гораздо лучше махрового индивидуализма в духе Рудольфа Штайнера, Айн Рэнд или Стивена Пинкера. Но судя по всему, это не подтверждается эмпирически. Например, в 1993 г. Ричард Сагден\* заметил, что альтруизм Макса П. с очевидностью предполагает, что фунт, пожертвованный Максом П., прекрасно заменит фунт, пожертвованный любым другим человеком, по крайней мере по мнению мистера П. Поэтому Макс П., *конечно*, мог бы практически даром пользоваться услугами спасателей за счет пожертвований, сделанных другими людьми. Причем неоднократно. Однако согласно эмпирическим данным, полученным Сагденом в ходе исследования фонда спасения на водах, британцы не имеют склонности к такой дармовщине.

Итак, *имеется* такого рода фонд, и он прекрасно существует за счет завещательных даров и пожертвований, собираемых в стеклянные банки в пабах. Очевидно, что в данном случае британцы считают ниже своего достоинства получать услуги за чужой счет, и это, разумеется, не то чувство, которое могло бы мотивировать Макса П. Сагден и другие исследователи убедительно показали, что люди не рассматривают чужие пожертвования как равнозначную замену своим собственным, так как убеждены, что в *их* пожертвованиях есть нечто исклю-

---

\* Скорее всего, имеется в виду не Ричард, а Роберт Сагден (р. 1949) — известный английский экономист, специализирующийся в области когнитивной и бихевиористской экономики. — *Прим. ред.*

чительно индивидуальное. Точно так же человек добровольно становится донором или, перелезая через бруствер, устремляется в атаку в битве на Сомме. Альтруистический гедонизм вряд ли может служить хорошим объяснением человеческой солидарности и отваги<sup>24</sup>.

Вы можете возразить, что жертвователи фонда спасения на водах, или доноры крови, или избиратели на избирательных участках извлекают полезность из самого совершаемого поступка, безвозмездно жертвуя своими деньгами или временем. Любовь к Богу, с точки зрения альтруистического гедониста, ничем не отличается от удовлетворения страстного желания, например, почесаться или купить рубашку для регби. Именно поэтому изучающие экономику религии экономисты, даже если они сами являются верующими, иногда объясняют посещаемость церквей с помощью тех же самых инструментов, что и посещение торговых центров. Это всего лишь бессмысленное переименование любви, или справедливости, или веры, или иной добродетели непреклонности. Как замечает Льюис, «человек, способный на такой расчет, далеко за пределами любви»<sup>25</sup>.

Льюис предлагает своего рода лестницу любви. Ее ступени, ведущие ввысь, — это четыре вида любви человеческой и божественной: привязанность, сексуальное влечение (eros), дружба (philia) и, наконец, благодатная любовь (agape). На низшей ступени — любовь к животным или вещам. На верхней — сакральное дружество, по словам Аквината, изумительная взаимосвязь людей и Бога. Благодатную любовь дарует нам Господь, утверждает Льюис, следуя ортодоксальной традиции, идущей от Августина, ибо Бог «может разбудить в нас благодатную любовь-оценку к Себе». На место богохульной мысли, будто мы заслужили любовь за свои достоинства, приходит «детское и радостное признание полной немощи. Мы становимся „веселыми нищими“».

Остальные три вида любви к людям, а также, я полагаю, высшую любовь Льюис объединяет понятием «естественная любовь». Мы не должны отвергать эти виды любви. Нужно восстановить связь наших чувств и нашей любви с трансцендентным милосердием, трансцендентной благодатью, «если мы хотим, чтобы они не исказились»<sup>26</sup>. В стихотворении Ричарда Уилбера есть такие строки: «Как все, чего касается любовь,/Потоком сладостным польется/И одарит нас преизбытком»<sup>27</sup>. Преизбыток придает особую прелесть добродетельной жизни, будь то в средневековом, социалистическом или буржуазном обществе.

## Буржуазные экономисты против любви

**А**Х, ДА. Буржуазные добродетели. Еще не забыли о них? В этот момент рационально, научно, экономически и материалистически мыслящий стоик (разумеется, мужчина) возмущенно разразится серией риторических вопросов: «Кому нужна эта сладостная любовь? По мне так и обычная хороша. Прелесть-шмелесть. Какое вообще отношение имеет любовь к суровому миру предпринимательской экономики? Надо быть практичными. Мы же можем прекрасно обойтись без любви в нашем деловом, буржуазном мире? Разве в этом „прелесть“ экономики? Разве любовь — это не то, чем занимаются в выходные и дома?» Что ж, в 1909 г. Йейтс писал: «Католическая церковь создала систему, подходящую только для святых <...> В этой системе определение блага было слишком узким, но оно не предназначалось для создания лавочников»<sup>1</sup>.

Экономика с момента своего появления как системы мысли в XVIII в. пыталась «сэкономить на любви», то есть обойтись без нее и оправдать далеких от божественной или поэтической любви торговцев. Экономика возвела благоразумие — андрогенную добродетель, рассматриваемую как благо и для мужчин и для женщин — в единственный источник деятельности. Проследивая истоки такого рода мышления вплоть до Эпикура, Альфред Норт Уайтхед в 1938 г. сетовал, что «это основание для философского понимания аналогично попытке разъяснить содержание социологии современной цивилизации как полностью основанное на дорожных сигналах. Движение машин, конечно, обусловлено этими сигналами. Но сигналы как таковые еще не являются поводом для движения»<sup>2</sup>.

Большинство экономистов, по сути, занимаются тем, что задаются вопросом: «Где здесь благоразумие?». С их точки зрения, важна только эта добродетель, или, как выразился Амартия Сен, «примитивный практицизм, который приписывается им [людям, которых изучает экономическая наука] современ-

ной экономической теорией»<sup>\*3</sup>. Когда в 1960-е гг. я хотела показать, что экономика викторианской Британии росла, я использовала принцип «Только Благоразумие» для расчетов производительности и доказала, что не существовало никаких остатков, влияющих на нее, кроме тех, которые были обусловлены Благоразумием. Когда в 1970-е гг. я хотела показать, что в средневековой Англии система неогороженных участков была своего рода страховкой в эпоху чрезвычайной неопределенности, я использовала принцип «Только Благоразумие» для расчетов сбалансированного портфеля и доказала, что распределение крестьянских земельных участков достаточно убедительно объясняется Благоразумием. Когда в 1980-е гг. я хотела показать, как можно преподавать экономику на основе практических примеров, а не доказывания бесполезных теорем (что, к сожалению, с тех пор получило широкое распространение в преподавании продвинутых и начальных курсов экономики), я использовала аргументы, основанные на принципе «Только Благоразумие», хотя уже в то время начала сомневаться в достаточности таких аргументов.

В 1776 г. Адам Смит утверждал: «То, что представляется разумным в образе действий любой частной семьи, вряд ли может оказаться неразумным для всего королевства»<sup>4</sup>. Отличный принцип. Полезный и практичный. Ни намек на любовь и прочие добродетели, только благоразумие. Смит, однако, прекрасно понимал то, что стали постепенно забывать последующие поколения экономистов. Еще в 1759 г. он говорил о том, что людям нужен сбалансированный набор добродетелей, включающий *не только* благоразумие, но даже любовь; они необходимы для всех целей — сакральных и профанных, для дела и удовольствия, для блага и пользы, для всего человечества и каждой семьи. Для всего. В статье «Что нужно женщинам в теории морали?» Аннет Байер утверждает, что любовь и долг, которые необходимы для выживания общества, возникают из чувства «оправданного доверия»<sup>5</sup>.

Историк экономики Александр Филд обосновывает аналогичную идею с помощью аргументов из области эволюционной биологии. Он замечает, что, встретив в пустыне незнакомца,

---

\* Полностью эта цитата звучит так: «Могут ли люди, которых изучает экономическая теория, действительно быть настолько бесчувственными к этому вечному вопросу и придерживаться исключительно того примитивного Практицизма, который приписывается им современной экономической теорией?» (Сен А. Об этике и экономике. М.: Наука, 1996. С. 16). — *Прим. пер.*

у которого есть еда и вода, вы не убьете его. Почему нет? На это вас должен был бы толкнуть своекорыстный интерес. Если бы вы попытались сразу убить незнакомца, он сделал бы то же самое, и это была бы совсем другая игра. Если же вы поговорите с ним и между вами возникнет взаимное доверие, вы не станете его убивать. Но почему между вами возможно доверие? Как оно возникает?

Филд утверждает, что доверие возникает благодаря наличию «модулей запрета внутривидового насилия», которые сформировались в ходе длительной эволюции табу на причинение вреда особям своего вида<sup>6</sup>. У животных есть инстинкт «непричинения вреда» представителям неродственных видов. По словам Филда, этот инстинкт развился в результате отбора на уровне группы, а не индивида. Для вас как бихевиористского эгоиста лучше убить незнакомца в пустыне. Но в вас существует внутренний запрет на убийство, потому что вы, в сущности, не конченный эгоист. Так лучше для человеческого вида.

Я помню, как однажды ехала на машине в Амхерст, а навстречу мне по обочине дороги шла женщина, и у меня мелькнула странная мысль: «Что, если я ее задавлю?». Рада сообщить, что я этого не сделала. Но даже у меня, вполне миролюбивой и законопослушной женщины, возникла эта мысль о возможности внутривидовой жестокости. Герой романа Андре Жида «Приключения Лафкадио» (1914)\* сталкивает незнакомца с идущего поезда, просто чтобы убедиться, что способен на это. Бывает и так.

Однако, по мысли Филда, обычно так *не* бывает. При наличии возможностей причинить вред другому человеку запрет на такое поведение должен быть достаточно сильным. Для моих целей не имеет значения, проистекает такой запрет из социальных норм или обусловлен эволюцией вида. Как бы то ни было, в нас есть — и это совершенно очевидно — и стремление к сакральному, и стремление к профанному, которые взаимно усиливают и дополняют друг друга. В мозгу человека существует некий сакральный компьютерный код, в его природе заложена сакральная добродетель «хорошего отношения и доверия друг к другу».

Адам Смит, судя по всему, не был особо религиозным человеком. Но он довольно долго, с 1752 по 1764 г., преподавал моральную философию в университете Глазго и весьма серьезно относился к своим обязанностям. Однако после смерти Смита

\* В русском издании «Подземелья Ватикана». — *Прим. пер.*



его последователи уверовали в идею, что в основе всего лежит профанное Благоразумие, переименованное в «Полезность». В этом повинны Джереми Бентам и его последователи, особенно в XX в., такие как Пол Самуэльсон, Кеннет Эрроу, Милтон Фридман и Гэри Беккер. Все они хорошие люди, великие ученые, мои любимые учителя и друзья. Но их неправильная защита принципа «Только Благоразумие» стала катастрофой для науки, основоположником которой был Адам Смит. В конце XX в. экономисты заявляют: не нужны никакие добродетели, кроме Благоразумия, разве что немного Справедливости и Умеренности, чтобы направлять Благоразумие по правильному пути, но нам точно не нужны все эти сакральные, трансцендентные добродетели, вроде возвышенной, духовной любви. Цитируем Филда: «Построение теории исходя из предпосылки, будто [моделями поведенческого эгоизма] исчерпывается весь диапазон сущностных предрасположенностей человека, ведет к ничем не обоснованному выводу, что не существует ни картелей, ни расовой дискриминации, ни голосования на выборах, ни добровольных пожертвований на благо общества и никаких факторов, удерживающих от первого удара (предательства) в одноразовой игре в дилемме заключенного»<sup>7</sup>. И нет ни национализма, ни достоинства, ни любви, ни уважительного отношения незнакомых людей друг к другу.

В наше время этика на основе принципа «Только Благоразумие» сводится к следующему: «Максимизируй прибыль акционеров и между делом, если ты генеральный или финансовый директор, старайся отхватить хороший кусок для себя и будь в курсе реальной стоимости компании». В школах бизнеса преподаватели этики утверждают, что главная причина, по которой нужно проявлять справедливость, любовь и умеренность, заключается именно в том, что такое поведение благоразумно. Стоимость фондовых опционов повысится, если менеджеры компании не будут сексуально домогаться сотрудников и обманывать клиентов. Добродетель выгодна: поступай хорошо и получишь больше.

Все эти утверждения упускают сущность добродетели. Сущность жизни, исполненной, например, добродетелью любви, состоит в ее трансцендентности, а не в фондовых опционах, которые получает тот, кто успешно лжет о своей приверженности высшим, трансцендентным целям. В своей известной статье Милтон Фридман выразил мысль, сформулированную в названии: «Социальная ответственность бизнеса — увеличивать свою прибыль»<sup>8</sup>. Он утверждал, что более богатое общество способ-

но успешнее достигать своих трансцендентных целей, а большее богатство создается благодаря максимальному увеличению прибыли. Верно, и это один из важнейших аргументов в пользу капитализма. Далее Фридман говорит о том, что наемный управляющий корпорации Boeing, который повышает свой социальный статус, расходуя корпоративные средства на благотворительные пожертвования театру «Лирическая опера Чикаго», тем самым ворует деньги у акционеров. Тоже верно, хотя можно привести и противоположный экономический аргумент, а именно что возможность изображать из себя благородного лорда за счет денег акционеров — это часть компенсационного пакета руководителя компании. Акционеры должны были бы платить менеджеру больше, если уж они не разрешают ему тратить деньги корпорации на благие дела. Однако большинство читателей, как тех, кто был шокирован статьей Милтона, так и тех, кто прочел ее с большим удовольствием, не обратили внимания на добавленное им ограничение обязательств менеджера перед акционерами по доверительному управлению компанией: «Делайте как можно больше денег, *соблюдая при этом базовые правила общества, как воплощенные в законах, так и воплощенные в моральных нормах*»<sup>9</sup>.

Противоположный аргумент, как я уже сказала, заключается в том, что честность способствует увеличению прибыли. В одной из книг по экономическим методам управления эта мысль выражена так: «Неэтичное поведение идет вразрез с максимизацией стоимости и интересами сотрудников»<sup>10</sup>. Разве это не замечательно, если дело обстоит именно так? В 1999 г. журналист Беннетт Дэвисс опубликовал в журнале *Futurist* статью, озаглавленную «Прибыль из принципа» с подзаголовком «Корпорации убеждаются, что социальная ответственность выгодна». «В следующем столетии, — полагает Дэвисс, — бизнес будет наращивать прибыли только за счет понимания своей новой роли как двигателя позитивных социальных изменений»<sup>11</sup>. Представляю, какие рекламные слоганы будут нести в массы эту благу весть.

Это практичная американская идея. Исследование, проведенное в 1999 г. Советом национальной промышленной конференции, показало, что в 64% кодексов этических норм американских компаний преобладают положения, ориентированные на прибыли. Для сравнения в 60% европейских кодексов преобладают положения, ориентированные на «ценности»<sup>12</sup>. Когда много лет назад Гарвардская школа бизнеса получила более 20 миллионов долларов на учебные программы в области эти-

ки, были разработаны курсы, в которых все добродетели и ценности были сведены к одной — Благоразумию, максимальной полезности для «акционеров». С тех пор в Гарварде учат этой единственной добродетели, которую можно купить за деньги.

Суть в том, что Адам Смит правильно понимал благоразумие, а экономисты и прагматики (*calculators*) после него — неправильно. Только на основе благоразумия и прибыли невозможно построить успешную семью, церковь, общину или даже — как ни странно — капиталистическую экономику. В далекой Японии за несколько десятилетий до Смита некто Мияке Сунро (также известный под именем Мияке Секиян), директор только что созданной академии для 90 студентов в купеческом городе Осаке, затронул эту тему в своей торжественной речи при вступлении в должность. Тэцуо Надзита объясняет, что в речи Мияке прибыль трактуется «как продолжение человеческого разума <...> Действительно, купцы должны думать о своей деятельности не как о способе получения прибыли, но как о нравственном занятии в соответствии с моральным принципом «праведности» [*gi*]. Когда купец, говорит далее Мияке, проявляет праведность в реальном мире, «прибыль» возникает легко, как бы «сама по себе», без душевных потрясений»<sup>13</sup>. В 1726 г. в Японии, хотя и не так остро, как в Европе в тот же период, стояла задача поднять статус купцов, низшего из четырех сословий в эпоху Токугава. Это повышение статуса привело к выравниванию.

В Европе из всех верующих именно священники подвергали сомнению богоданную иерархию общества в целом и способствовали формированию радикального эгалитаризма в духе Смита или Канта, а их предшественниками веком ранее были истинные уравниватели — левеллеры. Место человека в великой цепи бытия стало определяться его воспитанием, а не природой. Вот что писал Смит в 1776 году — году расцвета эгалитаризма:

Различные люди отличаются друг от друга своими естественными способностями гораздо меньше, чем мы предполагаем. <...> Различие между самыми несхожими характерами, между ученым и простым уличным носильщиком, например, создается, по-видимому, не столько природой, сколько привычкой, практикой и воспитанием. <...> [В] течение первых шести или восьми лет своей жизни они были очень похожи друг на друга, и ни их родители, ни их сверстники не могли заметить сколько-нибудь заметного различия между ними. В этом возрасте или немного позже их начинают приучать к различным занятиям. И тогда становится заметным различие способ-

ностей, которое делается постепенно все больше, пока, наконец, тщеславие ученого отказывается признавать хоть тень сходства между ними. <...> Ученый по своему уму и способностям и наполовину не отличается так от уличного носильщика, как дворовая собака от гончей <...><sup>14</sup>

Сходным образом и в Японии, как отмечает Конрад Тотман, в XVII и особенно в XVIII в. зарождается и постепенно начинает распространяться «представление об изначальном равенстве человеческих возможностей» и «идея о достоинстве иных сословий помимо правителей». Сын торговца Ито Дзинсай (1627–1705) в 1683 г. заявил, что «все люди в равной степени являются людьми». Другой прекрасно образованный сын торговца Нисикава Дзёкэн (1648–1724) высказывал еще более поразительные мысли: «Когда все сказано и сделано, нет никакого окончательного правила, по которому можно определить, кто выше и кто ниже среди людей, ибо всякое различие проистекает из воспитания»<sup>15</sup>. Очевидно? Да. Но не для людей XVII в. в Европе или в Японии.

Как Смит и другие пробуржуазные европейские философы эпохи Просвещения, японские мыслители способствовали повышению статуса буржуазии, демонстрируя, что занятие коммерцией вполне согласуется с этическим поведением. Как и в Европе, в Японии на распространение и принятие этих идей ушло около двух столетий. С первых ростков в конце XVII и начале XVIII в. это новое мышление японцев постепенно вытеснило древнее конфуцианское презрение к торговцам, и примерно в то же время европейцы преодолели собственные античные и христианские антикоммерческие предрассудки.

Со временем ситуация на Востоке и на Западе изменилась: чтобы заслужить почет и уважение, необязательно было быть китайским генералом или конфуцианским чиновником, буддистским монахом или самураем, христианским священником или герцогом. Надзита указывает, что японское понятие *gi* (вспомним разъяснения Рут Бенедикт относительно *gi* как социальных обязательств) близко по значению западному понятию «справедливость», но с большим акцентом на здравом расчете: это «умственная способность вести дела тщательно и потому добросовестно, принципиально и потому своевольно; <...> это человеческая способность к познанию внешних вещей, их оценке и вынесению обдуманного суждения о том, что является или не является справедливым»<sup>16</sup>. Через несколько десятилетий после речи Мияке Сунро о буржуазных добродетелях перед студентами академии в Осаке, ее новый руководитель

заявил о том, что «небеса наделяют людей при рождении добродетельной сущностью, каковая включает в себя сочувствие, праведность, благоприличие и мудрость». Это было провозглашением своего рода эгалитаризма на основе конфуцианства, из которого Мияке (в отличие от самого Конфуция, враждебно относившегося к торговцам) сделал следующий вывод: «Как жалованье самурая и плоды трудов крестьянина, прибыль купца должно считать благом»<sup>17</sup>.

Адам Смит, определенно, согласился бы с этим утверждением, если бы он что-нибудь знал о современных ему течениях японской мысли (хотя, повторю, это было едва намечающееся движение), как согласился бы с ним и его нынешние последователи, верные идеалам бизнес-этики, например Роберт Соломон. Бизнесу, как заявляет Соломон, необходимы «этика и совершенство», и этот девиз вполне подошел бы сегодняшним японским и американским компаниям, которые стремятся вести себя безупречно. Никакой алчности. Никакого кумовского капитализма. «Меньше денег, меньше клиентов», — как изрек герой Тома Круза в фильме «Джерри Макгауайер». Никакой жадности!<sup>18</sup>

\* \* \*

Жестоковыйный чикагский экономист или просто настоящий чикагец непременно возразил бы: «Ну и что? Можете называть меня алчным или жадным, если вам от этого легче. Но я доволен, что у меня есть хороший внедорожник, а у моей жены норковая шуба. До других людей мне нет дела. И с какой стати я должен заботиться о так называемой душе?» Ответ на такого рода возражения дал еще стоик Зенон. В изложении Гилберта Мюррея: «Тебе самому хотелось бы быть богатым и омерзительным? Получать все удовольствия и быть худшим из людей? Очевидно, было трудно ответить «да» под пристальным взглядом Зенона»<sup>19</sup>. Эпиктету, греко-римскому последователю Зенона, приписывают такие слова: «Ни один человек не променяет [достойную бедность] на сомнительное богатство»<sup>20</sup>.

Вероятно, так оно и есть, если задаться этим вопросом на смертном одре: что вы скорее вспомните — ваши кольца с бриллиантами или ваши благие дела? Дрек или мицву? Аристотель говорил о том, что прекрасно все то, что хорошо по своей природе, и все то, что «скорее может относиться к человеку умершему, чем к живому»<sup>21</sup>. Или, как писал Хукер в 1593 г.: «Пусть даже богатство есть то, чего желает каждый, ни один здраво-

мыслящий человек не считает большим благом быть скорее богатым, нежели мудрым, добродетельным и набожным»<sup>22</sup>. И так до гробовой доски.

Если угодно, оставим в стороне религиозность и предсмертные размышления. «Наградой для добродетельного человека является <...> жизнь, в которой есть поступки, приносящие удовлетворение, — пишет Дэрил Коэн, — а наказанием для порочного человека — жизнь, в которой есть поступки, приводящие к неожиданным и нежелательным последствиям как для него самого, так и других людей»<sup>23</sup>. Другими словами, даже в рамках консеквенциализма инструментальное и материалистическое понимание любви ошибочно с научной точки зрения. Экономика без любви не работает. Это будет ад крошечный. В нерелигиозном смысле христианское слово «ад» означает моральное разложение личности, которое, по сути, делает властвование в таком фигуративном месте хуже, чем служение на небесах. «Мы должны представлять себе ад, — пишет К. С. Льюис, — как состояние, в котором каждый постоянно озабочен собственным достоинством и своей успешностью, <...> в котором каждый раздираем нешуточными страстями — завистью, большим сомнением и негодованием»<sup>24</sup>.

Дэвид Шмидтц, как обычно, зрит в корень. Он описывает проводимый философом мысленный эксперимент, в котором людям предлагается «потянуть рычаг», чтобы сделать выбор между честным или нечестным поведением. «Многие из нас потянули бы рычаг, который усиливает нашу предрасположенность к честности». Но после изгнания из Рая люди слабы. Если вы исповедуете авраамическую религию, вы назовете эту слабость «первородным грехом». Либо вы можете согласиться с утверждением Шмидтца, что естественный отбор, увы, заставляет «людей беспокоиться о вещах, которые могут причинить им физический вред, а не о падении нравов»<sup>25</sup>.

В «Невидимом сердце» (2001), мастерски написанном «экономическом романе» (*sic*), Рассел Робертс высказывает схожую мысль об ограничениях инструментализма. Он усовершенствует знаменитый мыслительный эксперимент Нозика, в котором спрашивается, согласитесь ли вы подключиться к «машине по производству опыта».

«Крутые нейропсихологи, — предполагает Нозик, следуя традиции, идущей от пещеры Платона к мысленным экспериментам Декарта и «Прекрасному, новому миру» Хаксли, — могли бы простимулировать ваш мозг так, чтобы вы почувствовали, будто сочиняете великий роман, знакомитесь с кем-нибудь

или читаете интересную книгу. И все это время вы бы плавали в резервуаре с подключенными к мозгу электродами <...>. Подключитесь ли вы?»<sup>26</sup> Другими словами: «Что еще имеет для нас значение, кроме того, как мы ощущаем нашу жизнь „изнутри“?» Очевидно, существует нечто большее, помимо чисто инструментальных ощущений, помимо того, о чем так беспокоится наш славный друг Макс П. Как замечает Нозик в другой книге: «Человек — не пустой сосуд или контейнер, который можно заполнить хорошими вещами»<sup>27</sup>.

Или представьте себе «машину по производству опыта», подключившись к которой, вы будете жить «реальной» жизнью Альберта Эйнштейна или королевы Елизаветы I. Если бы вы умирали от голода на улицах Калькутты, вы тотчас согласились бы на такую перемену участи. Но есть ли желающие среди вас, мои дорогие буржуазные читатели?

Робертс заостряет эти вопросы, прямо указывая, как экономист, на издержки такой возможности. Его персонаж Сэм Гордон обсуждает эту тему на уроке со старшеклассниками:

Но есть одна деталь, о которой я пренебрег упомянуть. Воображаемая жизнь, которую вы испытаете во время пребывания в Машине Мечты, должна заменить вашу реальную жизнь. Вы никогда не проснетесь. Вы войдете в комнату сегодня таким же тинейджером, какой вы есть. Вы получите диплом магистра, Нобелевскую премию, превзойдете по популярности «Битлз», затем вы станете старыми и умрете. Это может быть безболезненная смерть, которой будут предшествовать [испытываемые в мечте] славные пожилые годы <...> Но после этого они отсоединят последний электрод <...> они закопают вас в землю <...> Они увезут вас прочь и привезут следующего<sup>28</sup>.

«Ну как, все еще интересно?» — спрашивает Сэм учеников. Конечно, нет. Макс П. радостно подскочил бы от этой возможности заполучить — или, по крайней мере, «ощутить» — такую полезность. Но вы, обладая собственным «я», вряд ли обрадовались бы такой возможности, поскольку намерены оставаться *собой*. «Кошка будет вполне довольна жизнью, в которой достаточно чувственных ощущений и пищи, — замечает Дэрил Коэн, — но человеку требуется нечто большее»<sup>29</sup>.

В трудности жизни при существующих ограничениях и заключается ее прелесть. Амартия Сен высказывает эту мысль, используя несколько туманное понятие «деятельность» («agency»)<sup>30</sup>. Он говорит о «достижении результата деятельности», которое не сводимо к «увеличению благоденствия» в утили-

тарианском\* смысле. По форме выражения его мысль напоминает старую идею Дэвида Макклелланда о «необходимости достижения», или другими словами, о необходимости личности, которая стремится к чему-то высшему. Нет стремления, нет личности. Вы точно согласились бы на любые заклинания, способные победить рак. Если бы у вас была возможность прожить жизнь заново, вы могли бы решиться на это, особенно имея шанс прожить ее правильно. Читая книги и смотря фильмы, вы на какое-то время погружаетесь в жизнь воображаемых персонажей и, возможно, еще какое-то время живете их жизнью для вашего же собственного блага.

Но отсутствие бессмертия, вероятно, важно для реальной человеческой жизни. Представьте, что вы стали одним из олимпийских богов. Будучи бессмертным богом, вы бы не нуждались в добродетелях надежды, веры, мужества, умеренности и благоразумия. Они не имеют смысла, если вы, как и дьявол, не можете умереть. Отелло ранит Яго, и тот в ответ, с отсылкой на бессмертие дьявола, вопреки очевидности говорит: «Я ранен, но не умираю»\*\*. Впрочем, он все равно умирает. Добродетели бесполезны для тех, кто не может умереть. Даже на Олимпе проявление любви и справедливости, предположим, порой имеет политические выгоды. Но именно ограниченность жизни придает человеческой любви особую остроту, а человеческой справедливости — особое достоинство. Женщина любит мужчину, *который умрет*. Мужчина помогает женщине, *простой смертной*. Человек не кошка и не олимпийское божество; он хочет жить реальной жизнью, с реальными опасностями и наградами, и ему не нужна машина по производству опыта. Человек хочет сохранить свою личность, Веру и Надежду, если угодно, то есть свое «Я». Пожалуй, можно без обиняков назвать это душой<sup>31</sup>.

\* \* \*

Импульс конца XVIII в., в особенности импульс утилитаризма, перевел этику в бихевиористское и наивно научное русло, редуцировав ее до некой «чрезвычайно простой» формулы, как выразился один из специалистов по этике добродетели. К при-

\* Так в русском переводе этой работы Сена. — *Прим. пер.*

\*\* Макклоски неточно цитирует Шекспира. На самом деле Яго говорит: I bleed, sir; but not kill'd. В переводе Лозинского: «Я ранен, но не насмерть». — *Прим. пер.*



меру, многие утилитаристы и некоторые кантианцы не желают признавать силу слова, свободную волю и внутренний свет. Я и сама довольно поздно признала эти небихевиористские мотивировки, осознав наконец, что для научного описания важны смысл и значение человеческих действий, а не только их внешние проявления.

Вирджиния Хелд утверждает, что в сфере этики «мы должны больше внимания обращать <...> на отношения между людьми, отношения, которые мы не можем непосредственно наблюдать, но которые тем не менее могут быть частью нашего опыта»<sup>32</sup>. Мы не назовем «добродетельной» мать, которая не испытывает никаких чувств, выполняя материнские обязанности в отношении своих детей. Как не назовем мы добрым доброго самаритянина, который спасает утопающего ради людской славы<sup>33</sup>. И не назовем нравственным человеком бизнесмена, который соблюдает законы, так как боится попасть в тюрьму. Добродетель напрямую не связана с действиями и поступками, которые мы можем наблюдать. Она диспозициональна, то есть зависит от чувств — например, любви и сожаления, тоски и радости, — связанных с нашими волевыми актами.

Другими словами, это вопрос характера, *ethos*, проявления стремления творить добро, *быть* добрым. Это вопрос души.

## Любовь и буржуазия

Рискуя показаться немного банальным, я в своем обращении к вам, нынешним выпускникам, хочу сказать, что ваш жизненный успех и успехи нашей страны зависят от честности и других качеств характера, которые вы и ваши современники будете проявлять и развивать в предстоящие годы. <...> Я мог бы призвать вас упорно трудиться, быть экономными и стремиться к успеху. К этому я вас, конечно, призываю. Но самое важное при этом — придерживаться твердых принципов. <...> Репутация честного и добросовестного партнера не только приносит чувство удовлетворения, она имеет еще и чисто практическую ценность. Мы называем эту ценность «доброй волей»\* и включаем ее в балансовые отчеты. Доверие лежит в центре любой экономической системы, основанной на взаимовыгодном обмене. <...> Наша система, по сути дела, работает на основе личной добросовестности.

Алан Гринспен, 1999

**Л**ЮБОВЬ присутствует в любом человеческом сообществе, даже в капиталистическом, если «любовь» понимать в расширенном смысле как нечто большее, чем аристотелевская дружба ради удовольствия и выгоды. Чтобы редуцировать «любовь» до собственного интереса, не нужно быть приверженцем гоббсианства или утилитаризма. Можно быть стоиком или христианином, последователем Гроция или Адама Смита и полагать, что люди заботятся друг о друге. На самом деле я утверждаю, что это необходимо, если мы хотим подойти к данному вопросу с научных позиций.

Бескорыстная солидарность необходима в любом взаимодействии людей, даже в таком, пожалуй, самом сложном случае, как игра. Математически доказано: в играх, вроде тех «игр разума»\*\*, которые стали предметом исследований гениаль-

---

\* Непереводимая игра слов. «Добрая воля» — это дословный перевод выражения *good will*, которое трансформировалось в понятие *goodwill*. В транслитерированном виде («гудвилл») оно вошло в русский корпоративно-бухгалтерский язык и означает «показатель престижа и деловой репутации, который используется в рыночных операциях и бухгалтерском учете для отражения стоимости компании без учета ее активов и пассивов». — *Прим. пер.*

\*\* Характеризуя Джона Нэша, Макклоски использует словосочетание *beautiful mind* («прекрасный ум»). Так была озаглавлена биография Нэша, написанная Сильвией Назар: *Beautiful Mind: The Life of Mathematical Genius and*

ного Джона Нэша, выигрыш всех участников невозможен при использовании стратегии, основанной на принципе «Только Благоразумие». С одной стороны, если игра конечна — даже всего на десять ходов, — она сводится к эгоистической стратегии. С другой стороны, если игра не конечна, она имеет бесконечное число вариантов. Второй случай известен как «народная теорема», которая так называется потому, что неизвестно, кто первый ее придумал, и, вероятно, еще и потому, что никто из ученых не претендует на авторство из-за ее разрушительной роли в теории игр.

В 1994 г. группа исследователей пришла к следующему выводу: «Рациональное поведение в моделях равновесия в бесконечных играх приводит к множеству исходов, когда игроки могут делать практически любые ходы, и тем не менее это будет соответствовать теории. Предсказание того, что индивиды могут выбирать любые возможные стратегии из огромного множества, не имеет практического смысла и не является точным»<sup>1</sup>. Такого рода выводы основываются на логике, а не на реальных фактах, но тем не менее они опровергают теоретические претензии принципа «Только Благоразумие» на господствующее положение в мире, каким мы его видим. Вполне разумно<sup>2</sup>.

Любому понятно, что, скажем, шахматисты должны следовать определенным правилам игры (например, как ходит ладья), которые сами по себе никак не соотносятся с разумным стремлением к выигрышу в игре. Даже для того чтобы просто играть, не говоря уже о достижении взаимного выигрыша, должно существовать нечто вне игры. Чтобы играть в шахматы, вы должны обладать, по крайней мере в минимальной степени, общностью интересов, необходимой для осуществления того, что Аласдер Макинтайр называл «практикой», в данном случае — «игры в шахматы в соответствии с общепринятыми правилами». Вы точно погубите игру, если решите, что можете выиграть, сделав ход ладьей по диагонали, и заявите: «Сейчас я сделаю ход ладьей по диагонали, как слоном».

Играть в настольную игру «Монополия» с детьми, которые не осознают необходимости быстро строить дома, когда по правилам запрещены побочные сделки, это совершенно

---

Nobel Laureate John Nash («Прекрасный ум: жизнь математического гения и нобелевского лауреата Джона Нэша»), и снятого по этой книге оscarоносного фильма Рона Ховарда. Чтобы сохранить отсылку к этим произведениям, их устоявшийся русский перевод перенесен в характеристику предмета исследований Нэша. — *Прим. пер.*

не то же самое, что играть с искушенными в этой игре взрослыми, которые живут в коммерческой культуре и привыкли к контрактам с определенными условиями. «Ты продаешь мне дом на Нью-Йорк-Авеню за 2000 долларов, а я освобождаю тебя от двух арендных платежей, если ты попадешь на поле с моей собственностью <...> Ладно, от четырех платежей».

Александр Филд не без оснований утверждает, что «стремление значительного числа людей нарушать однозначные прогнозы теории игр как в отношении кооперации, так и в отношении участия в наказании третьих лиц лежит в основе нашей способности определять и поддерживать общественный порядок»<sup>3</sup>. За пределами математической теории игр философ Джон Сёрль и литературовед Стэнли Фиш указывают, что любая игра зависит от интерпретирующих сообществ<sup>4</sup>. А интерпретирующие сообщества — это всего лишь сообщества людей, имеющих общие интересы и проявляющих солидарность. А это уже относится к сфере любви.

Мне могут возразить, что бескорыстная солидарность не есть «любовь». Но эта натяжка не так уж велика, и я делаю ее с определенной целью. Под «солидарностью» я подразумеваю, помимо яркого проявления истинной любви, простое доверие, благодущие, добрососедство, взаимоуважение, стремление к сотрудничеству, благие намерения в обыденной жизни.

Все эти чувства отчасти связаны с личным интересом, о чем говорил еще Аристотель. Когда соседи ведут себя неподобающим образом, мы перестаем с ними общаться. Когда так себя ведут любимые, мы стараемся наладить отношения. Любовь, как и любая добродетель, — это своего рода гравитационная сила, которая ослабевает с увеличением расстояния. Можно предположить, что люди проявляют вежливость по отношению к соседям и благодущие по отношению к другим участникам игры просто потому, что осознают возможность наказания в случае, если они будут вести себя иначе. Это всего лишь Благоразумие.

Вопрос в том, достаточно ли гравитационной силы Благоразумия для того, чтобы полностью обеспечить солидарность, или на солидарность влияют силы из сферы Любви, Справедливости и Веры. Очевидно, с научной точки зрения, нельзя отрицать влияние иных добродетелей. Солидарность, которая выражается в добродушном приветствии соседа, есть проявление любви. Мимолетная солидарность партнеров, заключивших сделку, есть проявление справедливости. Солидарность болельщиков есть проявление веры.

Вне университетских аудиторий и игровых площадок все очевиднее становится тот факт, что реальная экономика зависит от реальных добродетелей. При проведении экономических экспериментов со студентами и другими добровольцами даже в лабораторных исследованиях всплывает весь набор добродетелей: любовь, справедливость, умеренность, вера, надежда и мужество. Основоположник экспериментальной экономики Вернон Смит говорит об этом так: «Лабораторные эксперименты также подтверждают реципрокность в развернутой форме игры двух лиц при крайне неблагоприятных условиях, в которых мы даем максимальные шансы для проявления личного интереса, т. е. в условиях полной анонимности. Следовательно, эти нормы настолько сильны, что половина субъектов выбирает сотрудничество, даже не зная личности своего соответствующего партнера. Более того, мы можем показать, что этот выбор зависит от того, что игрок, делающий второй ход, видит выигрыши, которыми пожертвовал первый игрок, и поэтому знает, что он для него сделал»<sup>5</sup>.

Экономисты-экспериментаторы, наряду с экономистами-историками, составляют меньшинство подлинно научных экономистов, все прочие экономисты имеют склонность в свои не самые удачные дни пускаться в бессмысленные рассуждения и проводить произвольное тестирование «значимости», и таких неудачных дней у них бывает немало. Экспериментаторы от экономики могли бы здорово преуспеть, экспериментально подтвердив важность иных добродетелей, помимо Благоразумия. По сути дела, в этом случае они объединились бы с социальными психологами точно так же, как историки экономики объединились с просто историками.

Любой экономический актер должен действовать в социальной среде, поскольку ни в каком контракте невозможно описать все аспекты сложной сделки, да и простой тоже. Продавая мне газету, продавец в киоске уверен, что я в последний момент не заберу свои деньги и не убегу с газетой или не направлю на него «Магnum» 45 калибра, когда он откроет кассу. Разумеется, не потому, что я люблю киоскера, хотя некая форма любви возникает, если я ежедневно покупаю у него газеты. Здесь определенно присутствует некая форма справедливости и заслуживающая доверия личность законопослушного гражданина, исполняющего свою часть договора.

В своей классической статье 1963 г. социолог права Стюарт Маколей изучил фирмы, работающие в штате Висконсин. Он подтвердил то, что прекрасно известно всем бизнесменам:

успешность бизнеса, как правило, зависит от личного доверия, а не от контрактов, в которых максимально подробно прописаны принудительно исполняемые юридические обязательства. Один крупный изготовитель упаковочного материала поинтересовался, сколько заказов выполняются им без заключения договоров, содержащих точно определенные условия, которые могли бы удовлетворить дотошного юриста, настаивающего на необходимости «договора». Выяснилось, что в середине 1950-х гг. доля таких заказов составляла 60–75%, и это в отрасли, где любой отмененный заказ означает, что у производителя остается куча никому не нужных коробок, изготовленных в соответствии с требованиями и по дизайну конкретного клиента<sup>6</sup>.

Это выводило из себя юристов компании. Один из них говорил: «Часто бизнесмены не подозревают о том, что у них „договор“, они думают, что у них „заказ“. Скорее они говорят об „аннулировании заказа“, чем о „нарушении договора“»<sup>7</sup>. Другой юрист заявил, что он «устал от фраз вроде: „Мы можем доверять старине Максу“, когда проблема заключается не только в честности, но и в достижении соглашения, понятного обеим сторонам»<sup>8</sup>. Сами бизнесмены смотрели на это совершенно с другой стороны: «...Если что-то происходит, вы находите другого человека по телефону и решаете эту проблему. Вы не зачитываете друг другу правовые пункты договора, если хотите продолжать заниматься бизнесом вместе. Никто не бежит каждый раз к адвокатам, если он хочет остаться в бизнесе, потому что просто нужно вести себя порядочно»<sup>9</sup>. Одна из сторон обращается в суд, только когда другая сторона не выполняет свои обязательства. Но лишь немногие не выполняют обязательства. Разумеется, этому есть чисто рациональное объяснение: неисполнение обязательств пагубно для бизнеса. Но есть и объяснения с точки зрения справедливости, веры и любви («старина Макс»).

Люди хотят быть добродетельными в бизнесе точно так же, как и в других сферах жизни. Маколей приходит к выводу, что «широко распространены две нормы: 1) обязательства должны соблюдаться практически в любых ситуациях — надо делать то, что обещал; 2) нужно производить хороший продукт и отвечать за него»<sup>10</sup>.

В 1912 г., на слушаниях комитета палаты представителей по расследованию денежного треста Дж. П. Морган давал показания, отвечая на вопросы враждебно настроенного Самюэля Унтермайера:

УНТЕРМАЙЕР: Разве коммерческий кредит не основан главным образом на деньгах или собственности?

МОРГАН: Нет, сэр. Прежде всего, значение имеет характер.

УНТЕРМАЙЕР: Прежде, чем деньги или собственность?

МОРГАН: Прежде, чем деньги и собственность или что бы то ни было. Деньги не помогут <...>, потому что человек, которому я не доверяю, не получит у меня кредит даже под залог всех ценных бумаг в христианском мире.

Разумеется. Если вы хотите досконально разобраться в реальных мотивах поведения людей, чтобы утверждать, что не они определяют правила буржуазной жизни, вам придется объяснить, почему вы возмущаетесь, когда эти правила нарушаются, и почему в обычных повседневных сделках вы исходите из того, что они будут соблюдаться.

Это не означает, что мы должны отказаться от здравых экономических рассуждений. Вот пример такого рода рассуждений: чем больше людей участвуют в игре, тем проще обманывать, всегда очередной простак на подходе. Но любовь, стыд, «человек внутри»\* уравнивают мотивацию к обману. Это социология. Здесь правят бал благоразумие и солидарность. И еще одно экономическое рассуждение: солидарность особенно, хотя и не исключительно, важна в малых группах, благоразумие — в больших. Но такое рассуждение характерно и для классической социологии. Это основная идея книги Фердинанда Тённиса «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» (1887), «Общность и общество», в которой проводится различие между естественной общиной («гемейншафт») и рациональным («неестественным») обществом («гезельшафт»), между семьей на основе любви и фирмой на основе ассоциации. И если на то пошло, это идея классической политической философии, например «*Политики*» Аристотеля.

Когда я в 1980 г. переехала из Чикаго в Айова-сити, меня поразило, насколько там были меньше издержки ведения бизнеса. А когда в 1999 г. я вернулась обратно в Чикаго, я обратила внимание на то, насколько здесь выше издержки бизнеса. Даже в почти пригородном районе Оук-парк, где я жила несколько месяцев до переезда в центр, владелец магазина ирландских товаров отказался вернуть мне деньги за пальто, которое я купи-

---

\* Название первого опубликованного романа Грэма Грина (1929), которое, в свою очередь, отсылает к строке из «Вероисповедания врачей» (1643) Томаса Брауна: «Другой человек внутри меня, и он недоволен мной». — *Прим. пер.*

ла у него утром и ни разу не надела, и просто спустя пару часов решила, что оно мне не нужно за такую цену. «Никак нельзя, леди, — сказал он, — считайте, что вам не повезло». Присущая нам, как мне казалось, добродетель исчезла, как только деньги перешли из рук в руки. У нас был договор, но не заказ. В 2003 г. в Чикаго, когда я пыталась продать машину, то прежде чем найти в пригороде салон *CarMax*\* с их понятными и справедливыми условиями, я полдня мыкалась по затрапезным гаражам на Вестерн-авеню, где какой-то барыга заявил мне: «Хотите продать машину, мэм? Эту тойоту авалон у ворот? Дам за нее 2500».

Я люблю коммерцию и люблю Чикаго. Я люблю даже мой новый имидж крутой городской девчонки, которая может принять чьи-то условия или послать всех к черту. Тем не менее любые сделки в Айова-сити или Шаумбурге были гораздо проще. Можно было расплачиваться чеками, продавцы в бакалейных лавках улыбались, автомеханики делали то, что обещали, в магазинах одежды и у дилеров *Toyota* никто и не думал относиться к тебе иначе, чем в соответствии с Золотым правилом. Когда, после трехлетней повторной закалки в Чикаго и эпизодических наездов в бескомпромиссный старый Амстердам, я несколько недель преподавала в университете Денисон в городке Гранвилль в Огайо, у меня вновь возникло это чувство — будто я скинула тесные туфли. Я была уверена, что местный ювелир в Гранвилле прекрасно справится с подгонкой моих колец под нужный размер. Он сделал все как надо. В бескомпромиссном старом Роттердаме в 1996 г. с ювелирами надо было держать ухо востро — они вполне могли злоупотребить вашим доверием, но только не ювелир Марианны и Трейс\*\* на улице Мауритсвег, которому мы привыкли доверять.

Человеческие сообщества не могут функционировать исключительно на основе принципа «Только Благоразумие», по крайней мере нормально. «Нормально» означает не просто рационально и прибыльно, хотя прибыль играет далеко не последнюю роль в Айова-сити/Шаумбурге/Гранвилле, гемейншафт в дополнение к гезельшафту, моргановский тест на доверие в дополнение к разумной кредитной политике. Но людям нуж-

---

\* Крупнейшая в США сеть салонов покупки и продажи подержанных автомобилей. — *Прим. пер.*

\*\* Надо полагать, это ее роттердамские подруги — сестры Марианна и Трейс Кеттинг. Их Макклоски упоминает в книге воспоминаний *Crossing: A Memoir* (1999). — *Прим. пер.*



но нечто большее. Следование принципу «Только Благоразумие» затрудняет достижение трансцендентных, сакральных целей — всеобщей любви, социальной справедливости или научного прогресса. Только такие трансцендентные цели, повторяя, придают смысл благоразумию.

С другой стороны, когда я вернулась в Чикаго из Айова-сити, а потом и из Гранвиля, я обратила внимание на то, как много в большом городе появилось гемейншафтных (*gemeinschaftlich*) заведений и групп: тридцать епископальных церквей поблизости вместо четырех или пяти, семьдесят этнических групп вместо двух, двадцать ирландских пабов вместо одного. Айова-сити — маленький брильянт, Гранвиль — тоже, только поменьше. Но это небольшие города — около 100000 жителей в Айова-сити и около 20000 в Гранвиле вместе с пригородами — по сравнению с несколькими миллионами в том же радиусе в Чикаго.

Тённис, как и многие другие социологи после него, предсказывал, что большие города, вроде Чикаго, будут бездушными. Он и его последователи утверждали, что бездушный гезельшафт вытеснит уютный гемейншафт. Ошибка Тённиса, как и большинства немецких социологов XIX в., заключалась в приверженности историцизму до того, как факты были установлены профессиональными историками. Впрочем, научная история также возникла в Германии в XIX в., но принесла свои плоды в XX в. за пределами Германии. Действительно, большой город — это прежде всего деловой гезельшафт, формирование которого предположительно или предпочтительно зависит от отношения к «неестественным» человеческим проектам. Но в нем больше места и для гемейншафта, для основанных на любви человеческих связей, причем в огромных количествах. Как следствие, в большом городе больше возможностей для третьего — направляемой «невидимой рукой» специализации, которая обеспечивает богатую жизнь. В большом городе больше всякой всячины. Именно поэтому в таких городах живет так много людей.

Историк Уилфред Макклей высоко оценивает мысль другого историка Томаса Бендера о том, что «самые значимые из всех социологических оппозиций — гемейншафт и гезельшафт — должны пониматься не как понятия, обозначающие строго отдельные и последовательные фазы в эволюции социальных отношений, но как понятия, указывающие на два вида отношений, которые, особенно в современном обществе, сосуществуют и конкурируют друг с другом». Далее Макклей отме-

чает: «Одно из преимуществ этого подхода заключается в том, что, отказавшись от монолитного понимания модернизации, мы можем объяснить то, как досовременные, традиционные и гемейншафтные формы и ценности сосуществуют и даже переплетаются с характерными формами современной жизни»<sup>11</sup>.

Брайан Уцци в изящной статье, опубликованной в 1999 г. в *American Sociological Review*, показал, что использующие займы фирмы добиваются наибольших успехов — экономя до 3% на займах, что весьма значительно при стоимости заимствований 6–10%, — когда они сочетают тесные отношения с банкирами («Мы уже пятьдесят лет сотрудничаем с банком X») и связи на рыночной основе. Другими словами, они сочетают любовь и веру с благоразумием<sup>12</sup>.

Это возможно в большом городе. Фокусировка на отчуждении и разрыве связей как следствии большого масштаба — это проблема фокуса, а не масштаба. Французский крестьянин XII в. был так же «отчужден» от деяний верхов европейского христианского мира, как современный буржуа от деяний верхов глобального капитализма. Однако и крестьянин, и буржуа живут в семьях, общаются с друзьями, строят планы. Все человеческие сообщества действуют на основе благоразумия и солидарности. Именно в таком сочетании!

\* \* \*

Сбалансированный набор добродетелей, реализуемых в рациональном, экономном, капиталистическом и ориентированном на рынок поведении, является не просто приятным дополнением, если у вас есть склонность к такого рода вещам. Такой набор эффективен и необходим для достойной жизни. Он необходим для выхода к трансцендентному, к тому, что придает ценность обыденной и духовной жизни. Бизнес, как утверждает Майкл Новак, есть «нравственно серьезное дело»<sup>13</sup>. И наоборот, поведение в соответствии с принципом «Только Благоразумие», превозносимым в недавних экономических пересудах, не эффективно. Оно не эффективно для рационального бизнеса — можете по этому поводу проконсультироваться у аудиторов *Arthur Andersen*. Оно не годится для справедливой и исполненной веры жизни. Оно неприемлемо в отношениях с детьми и любимыми. И главное — оно пагубно для души. Такое поведение можно назвать проявлением алчности.

Нравственная цельность имеет значение. Когда в 1990-е гг. профсоюз учителей в Филадельфии выступал против введения

системы оплаты по результатам труда, возмущение учителей было вызвано не только прагматичным подходом к оценке их работы, но и оскорбительным отношением к их профессии. Разве можно относиться к нам, профессионалам, как к дрессированным тюленям? Их возмущение обошлось системе школьного образования в несколько миллионов долларов, не считая упущенных возможностей научить детей читать.

Профессионалы способны видеть нечто большее, чем банальный расчет (pocket-book prudence). В этом суть самого слова «профессия» в отличие от «рэкета». Недавно меня познакомили с архитектором, и когда я призналась, что занимаюсь экономикой, он наполовину в шутку, наполовину всерьез сказал: «Ненавижу экономику». И затем любезно объяснил, что ему каждый день приходится спрашивать себя, стоит ли приносить Качество в жертву Благоразумию. Другой мой знакомый, профессиональный дизайнер освещения, говорит, что постоянно сопротивляется давлению Благоразумия. Он мог бы зарабатывать чуть больше, если бы делал проекты чуть похуже, меня напряжение или упрощая схемы. Но он не идет на это. Он профессионал, а не мошенник.

Это вопрос самоидентификации, то, что делает возможным существование общества. Мы рассказываем анекдоты о хирургах, которые оперируют наши кошельки, и о юристах, которые задергивают шторы и спрашивают, сколько нужно\*. Но большинство людей вряд ли выбрали бы карьеру врача или юриста, если бы принимали анекдоты за чистую монету. Подавляющее большинство людей не хотят быть ворами или жуликами. У нас бы не было ни права, ни здравоохранения, если бы существовали только такие возможности продолжения профессиональной карьеры. Политика явно находится под угрозой. Выборы в совет округа Кук\*\* или в итальянский парламент цинично отданы на откуп проходимцам, а республиканская добродетель пребывает в загоне.

Блэр Кеймин, архитектурный критик «Чикаго Трибьюн», часто критикует местного архитектора Лёвенберга за его небоскре-

---

\* Вероятно, имеется в виду известный анекдот. У студента, бухгалтера и юриста спрашивают: «Сколько будет 2 плюс 2?» Студент отвечает: «Четыре». Бухгалтер говорит: «Три или четыре. Надо проверить на калькуляторе». Юрист закрывает дверь, задергивает шторы и спрашивает: «А сколько нужно?».— *Прим. пер.*

\*\* Округ в штате Иллинойс, второй из самых густонаселенных округов в США после Лос-Анджелеса. Совет округа — законодательный орган, состоящий из 17 членов и президента, которые избираются на четыре года.— *Прим. пер.*

бы, похожие на ножи для теста. Эти здания настолько одиозны и безвкусны, что для описания испорченных ими городских видов стали использовать существительное «лёвенбергизация». Чикагских архитекторов возмущает еще и то, что Лёвенберг может построить два одинаковых небоскреба на расстоянии двадцати кварталов друг от друга, используя одни и те же чертежи. Ужас. В Чикаго такая экономия за счет высокого искусства неприемлема, поскольку город мнит себя архитектурной столицей мира. По словам Кеймина, оскорбляющие чувство прекрасного творения Лёвенберга демонстрируют «мертворожденную симметрию и невыразительные поверхности, напоминая дома в старых жилых кварталах Восточного Берлина», «депрессивные элементы», «чрезмерную вытянутость и скудость акцентов», «комичную аляповатость»<sup>14</sup>.

Мистеру Кеймину явно не нравятся творения мистера Лёвенберга. На что Лёвенберг невозмутимо отвечает: «Мы проектируем исходя из бюджета». Кеймин, в свою очередь, распаляется еще больше: «Такое отношение цинично и достойно сожаления; по сути, это отказ от обязанности архитектора творить для широкой публики». Кеймин старается пристыдить Лёвенберга и тех, кто вознамерился бы ему подражать, и убедить их следовать профессиональной этике, а не принципу «Только Благоразумие». Но Лёвенберг и его клиенты не поддаются на уговоры. Кеймин и я считаем, что им следует изменить свою позицию.

Этот конфликт пронизывает нашу культуру. В школах бизнеса до сих пор рекомендуют читать «Дзен и искусство ухода за мотоциклом» Роберта Пирсинга как трактат о качестве и риторике. Но студентов там учат главным образом некой разновидности принципа «Только Благоразумие».

В демократическую эпоху английская аристократия защищалась как служилый класс: отпрыски аристократов учились в Итоне, чтобы достойно служить королю и стране. Они преданно любили Англию и по возможности занимались политикой или становились чиновниками Империи, полагая, что воплощают альтернативу буржуазной этике, которая, по их мнению, основывалась исключительно на принципе «Только Благоразумие». Вспомните Джона Гилгуда в роли ректора Тринити-колледжа в «Огненных колесницах», который выговаривает герою Бена Кросса за нарушение кодекса любителя. Теперь дети аристократов после учебы в Итоне становятся дипломированными бухгалтерами и делают карьеру в глобальных компаниях — нет больше старой, странной Англии. Говорят, есть

Только Благоразумие. Любовь обесценилась, по крайней мере в теории капитализма.

Но любовь, в широком смысле, необходима компании, Англии и любому человеческому начинанию. Любовь действительно правит миром\*. Роберт Фрэнк обстоятельно показывает, что необходимая для бизнеса добросовестность «обуславливается не рациональным расчетом», который свел бы все добродетели к Благоразумию, «но эмоциями, или, по Адаму Смиту, нравственными чувствами»<sup>15</sup>. Верно. Но есть и более веский аргумент. Гарри Франкфурт указывает на то, что «любовь дает нам возможность всей душой заниматься делом, которое имеет определенный смысл»<sup>16</sup>. Люди хотят во всем видеть смысл. Вполне понятное желание, и капитализм в данном случае не исключение.

К. С. Льюис сочинил хвалебную песнь мужской дружбе (он мудро полагал, что недостаточно хорошо разбирается в женской дружбе), в которой друзья смотрят на что-то, чем оба заняты, и обмениваются мнениями об этом. Аристотель также считал такое-совместное созерцание чрезвычайно важным для дружбы. Это может быть текущий проект в офисе или матч за звание чемпиона Национальной футбольной лиги по телевизору, или занятые общим делом Шейн и Старретт в фильме\*\* («Мысли их вертелись вокруг старого пня»<sup>17</sup>). «Дружба всегда «о чем-то», — пишет Льюис, — хотя бы это было доминио или интерес к белым мышам <...>. Друзья... — это путники на пути к одной цели»\*\*\*<sup>18</sup>. *Мужская дружба всегда о том, как мужчины от всего сердца делают дело — заключают сделки или создают автомобили.*

Женщина сказала бы, что в дружбе важна подруга или даже, скорее, отношения. Именно она или они, а не футбольный матч, являются объектом внимания. Женская версия дружбы о том, как женщины от всего сердца делают что-то вместе. Например, убирают и моют посуду после ужина, чтобы просто помочь Джейн. У меня есть подруга, которая основала небольшое издательство и поначалу следовала исключительно материнскому стилю руководства. Впрочем, вскоре она поняла, что нужно добавить и элементы отцовского стиля. Работа ее изда-

---

\* Перефразирование поговорки «Деньги правят миром» (Money makes the world go round). — Прим. пер.

\*\* Имеется в виду вестерн «Шейд» (1953), снятый Джорджем Стивенсом по одноименному роману Джэка Шефера, вышедшему в 1949 г. — Прим. пер.

\*\*\* Второе предложение отсутствует в русском переводе. — Прим. пер.

тельства строится на отношениях взаимной любви, разумной оценки, равновесии мужского и женского начал. Любая компания или рынок действует, хотя бы отчасти, на основе любви.

Конечно, компании и рынки действуют также и на основе Благоразумия. Однако современная научная теория рыночного капитализма, то бишь самюэльсоновская экономика, которую я так рьяно изучала в 1960–1970-е гг., сбивается с пути, воображая, будто единственным персонажем, необходимым для понимания капитализма, является господин Максимальная Полезность, монстр Благоразумия, в сердце которого нет места Любви или иным страстям, кроме Благоразумия. Вспомните предлагаемый Стивенем Пинкером анализ любви как Макс П. или Макс Г. (гены). Макс П. действует отнюдь не по-научному, а ведь научность — единственное обязательное условие с точки зрения самюэльсоновской экономики, о чем можно прочесть у Франка и Фрея\*, Джорджа Акерлофа и многих других экономистов<sup>19</sup>. С нашей же точки зрения, Макс П. — крайне опасный тип. Айрис Мёрдок описывает его так: это «агент, тонкий как игла, [который] появляется в краткий миг волевого выбора»<sup>20</sup>.

Такой, как он, смотрит на дружбу (*philia*) как на обмен, и ему никогда не достичь того, что Аристотель считал высшей стадией дружбы — любви к другу ради него самого<sup>21</sup>. Выражение «ради кого-то другого» не имеет никакого смысла в социальном мире Макса П. В его мире ценность любой вещи зависит от ее полезности, в результате, как замечает Майкл Стокер, люди исчезают<sup>22</sup>. Так называемый человек Макс П. не ценит даже себя как личность и готов при первой возможности подключиться к машине для производства опыта. Импульсивный и недалководидный, склонный манипулировать другими. Сколько среди таких может быть социопатов? Макс П. — химера, выдуманная интеллектуалами, правыми и левыми, которые рисуют мир, непригодный для жизни большинства реальных людей.

---

\* Роберт Франк (р. 1945) — американский экономист, исследующий различные аспекты человеческого поведения в междисциплинарном ключе, автор переведенной на русский язык популярной книги «Дарвиновская экономика: Свобода, конкуренция и общее благо» (М.: Изд-во Института Гайдара, 2013); Бруно Фрей (р. 1941) — швейцарский экономист, специалист в области политической экономики и бихевиористской экономики, известен изучением нестандартных для экономической теории проблем, в том числе экономики счастья (*Happiness: A Revolution in Economics*. The MIT Press, Cambridge, MA und London, England 2008). — Прим. ред.

Эта мысль сквозит в знаменитой статье Амартии Сена «Рациональные дураки: критика бихевиористских оснований экономической науки», опубликованной в 1977 г., когда Сен уже искал пути выхода из интеллектуального мира Макса П. Основоположник современных теорий максимальной полезности Фрэнсис Исидор Эджуорт в 1881 г. признавал, что такой тип как Макс П. находится в зависимости от «лишенной симпатии изоляции, которая абстрактно постулируется в экономике»<sup>23</sup>. Но, как не трудно заметить, экономисты полагают, что «симпатия» — в переводе с греческого «со-чувствие» (о чем Эджуорту, несомненно, было известно) — это все, к чему сводятся отношения между людьми. Мне грустно, потому что тебе грустно. «Поведение, основанное на сочувствии (симпатии), — пишет Сен, — в каком-то важном смысле можно назвать эгоистичным, поскольку человеку доставляет удовольствие радость других людей и причиняет боль их горе, и поэтому проявление сочувствия может способствовать реализации им своей собственной полезности»<sup>24</sup>. В основанной на добродетелях этической системе симпатия есть сочетание благоразумия и любви низшего уровня (т. е. не трансцендентной). Либо ее можно трактовать как чистое благоразумие, поскольку такая «любовь» сама по себе производна и ее можно назвать симпатией, так как она доставляет рациональное (*prudent*) удовольствие. Вспомните, мать, которая извлекает производную полезность из того, что ее ребенок закончил колледж.

Сен утверждал, что важные сферы нашей жизни регулируются не симпатией, а «обязательством». В отличие от симпатии, обязательство уменьшает вашу полезность, во всяком случае полезность первого порядка, как например, когда вы съедаете мороженое или ваш сын заканчивает колледж. В кантианских терминах обязательство есть долг. В этической системе на основе добродетелей обязательство — это вопрос справедливости, веры и трансцендентной любви. Вспомните рассуждения Адама Смита о Справедливости в отношении китайцев. Никакого благоразумия. Обязательство предполагает «контрпреференциальный выбор, разрушающий важнейшее допущение [в максимизирующей полезность самюэльсоновской экономике] о том, что выбранная альтернатива должна быть лучше, чем <...> все остальные для индивида, делающего этот выбор»<sup>25</sup>. Другими словами, признание иных добродетелей, помимо благоразумия и страсти, «вбивает клин между личным выбором и личным благосостоянием». «Традиционная экономическая наука по большей части основывается на идентичности двоих»<sup>26</sup>.

В результате экономика постулирует мир без моральных обязательств: «Действительно, чисто экономический человек предстает почти полным социальным идиотом»<sup>27</sup>. По-моему, так оно и есть, даже без «почти».

Используя инструментальные аргументы против инструментализма, можно сказать, что реальные компании превратились бы в сборища лицемерных и эгоистичных придурков в духе комиксов про Дилберта, если бы в бизнесе не было ни дружбы, ни иных ценностей, кроме тех, что основаны на принципе «Только Благоразумие». Оглянитесь вокруг себя. Как на самом деле функционирует ваша организация? Ну да, прямо сейчас. Сущий ад? Полный сверхрациональных чудищ, которым есть дело только до Нуmero Уно? Нет, не совсем так. Положим, на некоторых факультетах экономики можно встретить одного-двух таких типов, которые совершенно искренне заявляют: «Наша экономическая модель доказывает», что люди должны действовать как придурки. Но людям далеким от экономической науки прекрасно известно, что хорошо работающие компании действуют в том числе и на основе любви.

Все также знают, что есть вещи, которые перевешивают любовь. В том или ином контексте нередко можно видеть людей, которые считают, что жадность — это хорошо, или что история под названием «Моя блестящая карьера» перевешивает любые моральные соображения, или что максимизация стоимости акций — наилучший ответ на любые этические вопросы в бизнесе. В своей напутственной речи перед первокурсниками Калифорнийского университета в Беркли в мае 1968 г., за год до ареста, Айван Боски\* сказал: «Жадность — это, кстати, нормально. Я хочу, чтобы вы это знали. Думаю, жадность — здоровое чувство. Вы можете быть жадными и вместе с тем уважать себя»<sup>28</sup>. Детки бурно аплодировали. Сейчас большинство из нас лишь сардонически усмехнутся.

Комиксы про Дилберта кажутся нам смешными, потому что корыстолюбие основных персонажей выходит за все мыслимые рамки, граничит с чистым безумием и предстает недопустимо и абсолютно иррационально рациональным. Действительно, если руководство организацией осуществляется из рук вон плохо, она неизбежно скатывается сторону дилбертовщины. Я бы

---

\* Айван Боски (Ivan Boesky), р. 1939, сын русских эмигрантов, успешный арбитражер, сотрудничал со знаменитым скупщиком бросовых облигаций Майклом Милкеном, осужден за инсайдерские сделки, провел три года в тюрьме и заплатил штраф в 100 млн долларов. — *Прим. ред.*



вала в таких организациях, да и вы, наверное, тоже. Но обычно офисное разгильдяйство не имеет ничего общего с рациональностью как таковой — она как раз является благом для компании. Смысл комикса «Дилберт» сводится к тому, что корыстный эгоизм и иррациональная одержимость собственной выгодой доводят плохие компании до полного развала, как, впрочем, и некоторые хорошие. Точно так же в комиксе «Дунсбери» одним из самых смешных персонажей становится Дьюк (прообразом которого был Хантер Томпсон\*), одержимый — не без помощи наркотиков — исключительно своим личным интересом, что особенно очевидно по контрасту с самоотверженным альтруизмом его подружки мисс Хани.

Суть в том, что в реальных офисах, как правило, жизнь совсем не такая, какой она предстает в комиксах про Дилберта или Дьюка. Роберт Соломон формулирует это так: «Разве коллектив, в котором мы работаем, обязательно представляет собой офисный вариант ада, или это сообщество коллег, которых (несмотря на ранний час) мы рады видеть и с которыми готовы работать бок о бок весь день?»<sup>29</sup> Капитализм делает работников богаче, работники-потребители все больше начинают чувствовать себя свободными гражданами, и место работы становится для них родным домом. Тем печальнее, скажут некоторые, потому что люди сблизняются комфортом на работе и утрачивают связь с домом.

Повторю еще раз: посмотрите на место, где вы работаете. На капиталистическом Западе это наверняка не дьявольская прядильная фабрика, где нужно работать по двенадцать часов в день в густой пыли и под непрерывный грохот станков. Это не чесальный цех какой-нибудь суконной фабрики в Йоркшире в 1830 г. Недавнее исследование показывает, что даже в Британии, несколько изменившейся со времен фильма «Всё в порядке, Джек»\*\*, половина работников «с удовольствием идут на работу». В Америке «Крутых ребят»\*\*\* две трети работников с удовольствием идут на работу, а в других развитых странах процент таких тружеников еще выше<sup>30</sup>. Все они идут

---

\* Хантер Томпсон (Hunter Thompson), 1937–2005, — скандальный американский журналист и писатель, создатель гонзо-журналистики (описывающей события от первого лица), автор известной книги «Страх и отвращение в Лас-Вегасе» (1971). — *Прим. ред.*

\*\* Британская комедия 1959 г. Другой перевод названия «Я в порядке, Джек». — *Прим. пер.*

\*\*\* Вероятно, имеется в виду комедия 1986 г. с Бертом Ланкастером и Кирком Дугласом. — *Прим. пер.*

на работу, ожидая, что к ним будут относиться как к людям и даже в какой-то степени с любовью. В условиях современного капитализма сотрудница в офисе чувствует себя морально оскорбленной, когда ее начальница делает ей замечание за невинные украшения на рабочем месте. «За кого она меня принимает? — возмущается сотрудница. — Она меня совсем не любит?» На такое возмущение или печаль не способен ни абсолютно рациональный работник, монстр благоразумия в воспаленном мозгу экономиста, ни раб доиндустриальной эпохи, привыкший к дурному обхождению.

Писатель Дон Снайдер рассказывает о том, как он однажды зимой подрабатывал на стройке в штате Мэн: «Нас было шесть человек в бригаде, но строящийся дом был таким большим, что мы редко видели друг друга... Как-то раз я прошел мимо другого рабочего [не поздоровавшись с ним], так как торопился на второй этаж, где я разбирал леса. Увидевший это [прораб] специально спустился с третьего этажа, чтобы отчитать меня. «Нельзя вот так молча проходить мимо людей, — сказал он. — Зима будет долгой»»<sup>31</sup>. Консультанты по деловому этикету подчеркивают, что приветствие коллег является базовым правилом. Конечно же, неразумно не здороваться с коллегами — вы тем самым отталкиваете их от себя, игнорируя это элементарное проявление солидарности. Но почему же люди обижаются? В рамках модели максимизации полезности, согласно которой люди предстают чем-то вроде торговых автоматов, никакие обиды невозможны. Реальные люди тем не менее обижаются. Даже в среде крутых американских парней одного только Благоразумия — корыстолюбивого, конкурентного, дилбертианского и «чисто делового» — явно недостаточно.

Другими словами, дело не в том, что рыночный капитализм порождает и требует для своего процветания бездушных людей. Наоборот, рынки и даже всеми порицаемые корпорации способствуют формированию дружеских отношений намного больше, чем атомизм полновесного социалистического режима или клаустрофобная, убийственная атмосфера «традиционной» деревни. Современная капиталистическая жизнь насыщена любовью. В прежние времена в жизни людей не было столько любви; ее не было в общинной жизни и совершенно точно не было при реальном социализме. Люди, зависящие от равнодушного бога, вроде Госплана или Традиции, не могут чувствовать себя в безопасности. Как ни парадоксально, рыночная экономика, напрямую связанная с нашими личными проектами, делает жизнь безопаснее и наполняет ее любовью.

По мнению экономиста либертарианско-католического толка Дженнифер Робак Морс, капиталистическое деловое партнерство больше похоже на брак, нежели на временные договорные отношения: «Договор между партнерами не определяет все детали взаимоотношений между ними. Партнеры не стремятся указать все обязанности каждой из сторон, подлежащие выполнению в процессе их взаимодействия: в договоре указываются только их основные обязанности. Заключение договора не является способом определения путей взаимодействия сторон и не означает прекращение иных отношений между партнерами. Предполагается, что стороны готовы выполнить множество взаимовыгодных действий, которые не включаются в определенный набор юридически значимых обязательств»<sup>32</sup>. Морс утверждает, что основанные на договорных отношениях браки и деловые партнерства недостаточно хороши. Отсутствие подлинной любви «исключает бескорыстную жертвенность, лежащую в основе прочного брачного союза: возникает взаимное отчуждение и отношения между супругами строятся на основе расчета».

## Вновь обретенная солидарность

**К**ОНЕЧНО, с точки зрения классической социологии XIX в., которая вплоть до настоящего времени воспроизводится многими в иных случаях скептически настроенными социологами, приход капиталистического модерна означает утрату солидарности. Например, социолог Филип Селзник в 1992 г., рассказывая о трагической гибели сельского гемейншафта у границ городского гезельшафта в бездушном современном мире рациональности и чисто договорных отношений, пишет: «Эти преимущества [модернизма] получены ценой ослабления культурных связей. Символический опыт, который создает и поддерживает естественные социальные общности, постепенно истончается и сходит на нет»<sup>1</sup>.

Кто вам сказал? Неужели это действительно так? Откуда вы знаете? Как и большинство социологов, Селзник, не рассматривая подробно свидетельства об обратном, предполагает, что модернизация влечет за собой данные последствия, которые доходят до предела, когда естественные общности разрушаются и исчезают. Селзник и его коллеги в основном полагаются на неоднократно повторяемое утверждение, не подтверждаемое классическими трудами Маркса, Тённиса, Вебера и Дюркгейма, за которыми следовали этнографы XX в. до поколения Клиффорда Гирца и историки XX в. до поколения Питера Ласлетта. В 1960-е гг. Гирц и Ласлетт бросили вызов почтительному отношению к теории модернизации 1950-х гг., которая исходила из того, что Маркс, Тённис, Вебер и Дюркгейм правильно понимали исторический процесс. «Практически во всех сферах жизни, — заявляет Селзник, — происходило движение от насыщенных смысловых структур к менее конкретным, более абстрактным формам выражения и связанности».

Мы должны поверить, что аспирант, слушающий в Беркли курсы по социологии и праву профессора Селзника, потомок, скажем, китайских крестьян, имеет доступ к менее насыщенным смысловым структурам и живет менее духовной и наполненной

любовью жизнью, чем его предки. Этот аспирант, предположим, прекрасно владеет английским, хорошо читает по-французски и по-немецки, а также понимает разговорный кантонский диалект. Он женат, и у него есть трехлетняя дочь, ступни которой, кстати, никто и не собирается бинтовать по древнему обычаю. Чтобы начать успешную преподавательскую и исследовательскую карьеру, ему остается только защитить диссертацию под названием «Абстрактные формы выражения и связанности в современной жизни в свете теорий Тённиса и Дюркгейма». Среди аспирантов у него есть хорошие друзья на всю жизнь. Он поддерживает отношения и со своими бывшими однокурсниками по университету, и с друзьями детства, которые жили по соседству в городке Рио-Линда к северу от Сакраменто.

Можно поинтересоваться у профессора Селзника: в каком именно смысле жизнь этого аспиранта менее насыщена, упорядоченна и конкретна в его самовыражении и отношениях, чем жизнь его предков? Один его прапрадед был эмигрантом и работал чернорабочим на строительстве железной дороги в Неваде — при обрушении туннеля он погиб в возрасте 31 года. Другой прапрадед жил в деревне на юго-востоке Китая. Он не мог прочесть ни одного иероглифа и лишь однажды покинул деревню — вперед ногами, когда умер в возрасте 44 лет.

Даже при первом приближении мы видим, что жизнь у этого аспиранта более насыщена, упорядоченна и конкретна, а также более размеренна, разнообразна и духовна, чем жизнь его прадедов. У него более широкий жизненный опыт, ожидаемая продолжительность жизни в два или три раза больше, множество друзей и родственников (живущих дольше), более интересная работа и ему доступны лучшие проявления человеческого духа — от трудов буддистских мыслителей до фортепьянных сонат Бетховена.

Действительно, он не может вернуться к неведению своих предков. Утратив простодушие, мы уже не можем сделать этого. Мы знаем, что Земля круглая ( $p < 0,05$ ); знаем, что холера распространяется при попадании нечистот в питьевую воду; знаем, что лучшие выпускники гуманитарных факультетов могут служить офицерами СС. Все это невозможно забыть усилием воли. Ну и что с того?

По словам Селзника, «фундаментальная истина состоит в том, что модернизм ослабляет культуру и фрагментирует жизненный опыт». Означает ли это, что у современных людей нет культуры? Это, разумеется, не так. Означает ли это, что современные люди живут не только, так сказать, в своей родной

«деревне», но в нескольких разных «деревнях»? Да. Они обитают одновременно в совершенно разных «деревнях»: на работе, в семье (нередко включая родственников, которым уже за 80), в церкви или храме, профессиональном сообществе, танцевальном клубе, группе местных политических активистов, женском книжном клубе, клубе любителей бриджа, общественной организации, группе работающих в больнице волонтеров, местной кофейне, группе фанатов «Нью-Йорк Джайентс», обществе выпускников Беркли, сообществе калифорнийцев, американцев, граждан мира на горячо любимой голубой планете. Ну и что в этом плохого?

Что именно человечество утратило в результате этой «фрагментации»? Коль скоро это повсеместное явление современной капиталистической жизни, то очевидно, можно легко найти реальные свидетельства масштаба фрагментации и особенно масштаба «потерь». Эти свидетельства должны быть полноценными по охвату и убедительными по соответствию историческим фактам. В их число не следует включать некое обобщение дюркгеймовского понятия *anomie*\* или сетования какого-нибудь профессора на несносных буржуазных соседей.

Уже полтора столетия основной постулат антикапитализма заключается в том, что в результате развития капитализма мы утратили прекрасный мир, который стоило сохранить. Но фактически с 1900 г. несколько поколений историков накапливали свидетельства против немецкой романтической идеи об идиллических крестьянах, обитавших в каком-нибудь Шварцвальде, которые якобы благоденствовали в рамках куда более насыщенных смысловых структур, чем мы, современные люди.

Эти свидетельства неоспоримы. Историки выяснили, что гемейншафт прежних времен был не лишен пороков. Уровень убийств в деревнях XIII в. в Англии был выше, чем в современных<sup>2</sup>. В Средние века географическая мобильность английских крестьян была весьма высока, что неизбежно приводило к «фрагментации» общин<sup>3</sup>. В Англии никогда не существовало расширенной семьи, характерной для «традиционных» сообществ<sup>4</sup>. Можно привести и другие примеры. Представление о традиционной американской семье сильно идеализировано<sup>5</sup>. Русский «мир» был не древним и не эгалитарным, а всего лишь плодом воображения в духе немецкого романтизма<sup>6</sup>. Вьетнамские крестьяне жили отнюдь не в безмятежных, закрытых общинах<sup>7</sup>.

\* Отсутствие норм (*фр.*).

Другими словами, можно утверждать, что в современном, западном, капиталистическом мире больше любви. Или, во всяком случае, явно не меньше, чем в реальном мире прошлого, который якобы был более связным. Феминистка Нэнси Фолбр справедливо отмечает, что «мы не должны основывать нашу критику обезличенного рыночного общества на некой романтической версии существовавшего в прошлом общества как одной большой счастливой семьи, обычно во главе с Большим Отцом»<sup>8</sup>.

В «Привычках сердца» (1985) Роберт Белла с соавторами в очередной раз воспроизводит миф об утраченной солидарности. Это одна из основных тем книги. «Модерн, — утверждают они, не приводя никаких доказательств (к чему искать доказательства для столь очевидной истины?), — ведет к разрушительным последствиям для социальной среды <...>, [которая] распадается <...> в результате разрыва тонких связей, объединяющих членов сообщества, и люди начинают испытывать страх и одиночество»<sup>9</sup>. Авторы обеспокоены тем, что «основной язык американского общества» — индивидуализм — «может стать причиной смертельного заболевания»<sup>10</sup>. Они придают эстетический и нравственный смысл своей повседневной жизни в качестве социологов, но при этом с помощью традиционных методов исследования общества выявляют «ослабление традиционных форм жизни, придающих повседневности эстетический и нравственный смысл»<sup>11</sup>.

И все этому верят. Точнее, все, кроме историков, которые изучают сопоставимые свидетельства. Кроме историков, все уверовали в «крайнюю фрагментированность современного мира»<sup>12</sup>. Предупредив читателей о бесполезности ностальгии по «романтическому видению существовавшего в прошлом общества как одной большой счастливой семьи», Фолбр продолжает, как водится, критиковать модерн, основываясь именно на этой версии. «Социальные критики, например Карл Поппер, — пишет она, — уже не раз предупреждали, что развитие форм рыночного поведения <...> может привести к выдвиганию на первый план эгоистической расчетливости». Да предупреждали, но не приводили достаточных доказательств. «Экономическое развитие, по всей видимости, ведет к снижению значимости тесных межличностных отношений». Я так не считаю; если оно к чему и ведет, то прямо к противоположному. «Наша культура определенно стала более материалистичной». По сравнению с цивилизацией Древнего Рима или цивилизацией средневековой Европы? Я так не считаю. «Адам Смит по-

лагал, что мы станем <...> более цивилизованными. У меня нет достаточных доказательств этого»<sup>13</sup>. Нет доказательств? А равные права для женщин, распространение высшего образования, количество публикуемых книг, рост посещаемости музеев и концертных залов по всему миру? Похоже, такой пессимизм объясняется скорее отчуждением ученых от общества, нежели историческими фактами или социологическими данными.

Как идея утверждение о «фрагментации» общества проистекает из настороженного отношения немцев к французскому Просвещению: эта идея возникла около 1800 г. как романтическая история, а затем в XIX в. обрела свое философское выражение в качестве чисто немецкой темы в фольклористике, истории, антропологии, теологии и, наконец, в социологии. Можно назвать множество интеллектуалов из Центральной Европы и их последователей в начале XX в., которые без конца повторяли то, что они узнали от Маркса, Вебера и прочих об упадке солидарности в современном мире. Эта идея получила горестное подтверждение похоронным звоном Первой мировой войны 1914–1918 гг., после которой Карл Маннгейм, Мартин Хайдеггер, Карл Полаanyi, Арнольд Хаузер, Герберт Маркузе, Теодор Адорно, Макс Хоркхаймер и многие другие называли себя полыми людьми (*hollowmen*).

Немецкий социолог и поклонник фашизма Ганс Фрайер (1887–1969) в 1923 г. писал: «Мы чувствуем свою несостоятельность, у нас нет подтверждения нашей значимости, нет смысла существования и нет даже обязательств». Ни обязательств, ни Веры, ни Любви. Венгерский литературный критик и марксист-революционер, а позднее коммунистический функционер Дьёрдь Лукач (1885–1971) в 1913 г. писал об утрате «тотальности» в современной культуре<sup>14</sup>. Его подразумеваемый постулат, позаимствованный из философии немецких романтиков, заключается в том, что в прежние времена эта тотальность существовала. Десятилетия после 1914 г. показали, к чему ведет превращение антилиберального поиска «тотальности» и очередной «изм». Свидетельства в пользу новой «фрагментации» всегда были весьма скудными. Однако это утверждение в Европе 1914–1945 гг. стало основанием для оправдания яростной атаки на либеральную демократию. Одна из версий звучит так: «Всё в государстве, ничего против государства и ничего вне государства»\*. В наши дни отголоски этой ностальгии по мифической

---

\* Цитата из речи Муссолини в Палате депутатов в мае 1927 г. — *Прим. пер.*



целостности оправдывают по крайней мере презрительное отношение к нашему образу жизни где-нибудь в Миддлтауне или долине Сан-Фернандо\*.

Белла с соавторами полагаются на доводы Роберта Патнэма относительно распространения «затворничества»\*\* («bowling alone»). В предисловии к переизданию «Привычек сердца» (1996) они отмечают, что их книга «по сути, была попыткой культурологического анализа, скорее языка, нежели поведения»<sup>15</sup>. Патнэм, по их словам, собрал реальные свидетельства определенного поведения. Свидетельства поведения не убедительны. Например, авторы «Привычек сердца» цитируют работу Патнэма 1990-х гг., в которой он предсказывал, что интернет, вероятно, не станет средством «вовлечения граждан в общественную жизнь». Сейчас это предсказание поведения не кажется верным. Вспомните «вовлечение граждан в общественную жизнь» во время интернет-кампании Говарда Дина при его выдвижении кандидатом в президенты на праймериз Демократической партии в 2003–2004 гг., или новый юнионизм, основанный на мобилизации с помощью электронных рассылок<sup>16</sup>. Посмотрите на сотни тысяч небольших сообществ по всему миру, участники которых ежевечерне собираются, чтобы вести беседы, флиртовать, высказывать мнения и спорить, совершая виртуальные прогулки по электронным бульварам всемирной сети.

Новые социальные формы не устанавливают каких-либо «обязательств» или «тотальности» в том смысле, какой этим понятиям придавали фашисты и коммунисты в XX в. Новые общества не являются «раем на земле» (так Исайя Берлин назвал миф, который на протяжении столетий то и дело возникал в западной мысли), «идеальным состоянием, в котором решены все проблемы и гармонично сосуществуют все ценности»<sup>17</sup>. Но каковы доказательства того, что такая тотальность когда-либо существовала или что достижение такой тотальности — это хорошая идея? Это руссоистская идея общей воли и ее зловещих порождений. «Фашистская концепция государства всеобъемлюща, — писали Муссолини и Джентиле в 1932 г. —

---

\* Урбанизированная долина на юге Калифорнии, в ней, в частности, располагается Лос-Анджелес. — *Прим. ред.*

\*\* Макклоски обыгрывает название книги Патнэма *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (2000), которое в русскоязычной литературе обычно переводится как «Затворничество: падение и взлет американского общества». — *Прим. пер.*

Вне его не существуют человеческие и духовные ценности»<sup>18</sup>. Потрясающе.

В любом случае утверждение о сокращении «социального капитала» представляется ложным. Ричард Флорида удачно суммировал недавнюю критику работ Патнэма такими авторами, как Дора Коста, Мэттью Хан, Роберт Кушинг и др.<sup>19</sup> Похоже, упадок социальной солидарности, который беспокоит Патнэма, сильно преувеличен.

В частности, многочисленные «ослабленные связи» (по выражению Марка Грановеттера) в совокупности обладают значительной прочностью, как канат, сплетенный из множества волокон. В начале Нового времени епископ Батлер использовал это же выражение, которым пользуются и современные социологи: «Все что угодно может послужить <...> объединению людей в небольшие братства и товарищества: *ослабленные связи* и обладание достаточными средствами для развлечений, коль скоро таковые, пусть даже и нелепо, рассматриваются как подлинны принципы этого объединения; но на самом деле они не более, чем поводы»<sup>20</sup>. Наличие повода для совместной работы, создания клубов по интересам или участия в гонках NASCAR — это и есть «естественный принцип объединения людей», который в 2006 г. работает так же, как и в 1725-м.

Патнэм тоскует по однопрядному канату выдуманной традиции. Флорида мягко подвергает сомнению правомерность его устремления:

Я не пропагандирую образ жизни, основанный исключительно на ослабленных связях <...> Но представители креативного класса, с которыми мне довелось встречаться в процессе исследований, по большей части так жить не хотят и устраивают свою жизнь по-другому. Большинство поддерживает ряд прочных связей. У них есть партнеры и близкие друзья, они звонят родителям. При этом, в отличие от прошлого, их жизнь не проходит с оглядкой на прочные связи или под их диктовку <...> Интересно, что в этом, похоже, и состоят предпочтения большинства людей. Ослабленные связи позволяют нам мобилизовать больше ресурсов и возможностей для себя и других людей, а также дают доступ к новым идеям, которые оказываются источником креативности<sup>21</sup>.

В книге «Коррозия характера. Личность в сети нового капитализма» (1998) Ричард Сеннетт, как Белла и прочие коммуитаристы, ностальгирует по прочным связям. По его словам, для того, «чтобы такие социальные связи возникли, а затем пустили корни в трещинах и щелях социальных институтов, тре-

буется время»<sup>22</sup>. Особую ностальгию он, как и многие левые и правые интеллектуалы, испытывает по Америке 1950-х, когда «сильные профсоюзы, государство, гарантирующее социальное обеспечение, и крупномасштабные корпорации объединились, чтобы «произвести» эру относительной стабильности»<sup>23</sup>. Напомню моим друзьям коммунистам и неоконсерваторам (с их общей — пусть они этого до конца и не осознают — любовью к «стабильности»), что если вы не были белым мужчиной, гетеросексуалом, жителем пригорода и членом профсоюза, то эти самые 1950-е гг. в реальности были не так уж хороши даже в Америке. Они были хороши только по сравнению с еще более ранними временами с еще большей стабильностью и еще более прочными социальными связями, укорененными в институтах. *Enracinement*\* звучит красиво. Но подлинная красота не в корнях, а в цветах — процветании человечества.

Мы как-то незаметно перешли от солнечного реализма епископа Батлера и Адама Смита в XVIII в. к мрачному и оторванному от реальности пессимизму XX в. именно в тот момент, когда либеральный капитализм достигает новых успехов. Мы перешли от батлеровской убежденности в том «что <...> общность зачастую определяется дружбой, сочувствием, благодарностью, а также общим неприятием того, что считается низким, и общей склонностью к тому, что представляет справедливым»<sup>24</sup>, к утверждению Кристофера Лэша о том, что мы живем в культуре нарциссизма. Мы перешли от смитовской убежденности в том, что «одинаковое у всех людей, постоянное и не исчезающее стремление улучшить свое положение <...> часто оказывается достаточно могущественным для того, чтобы обеспечить естественное развитие в сторону улучшения общего положения», к утверждению Дьёрдя Лукача в преклонные годы (в 1960-е) о том, что «даже самый плохой социализм лучше самого хорошего капитализма»<sup>25</sup>.

Я предполагаю, что немецкий романтизм был отступлением. Он все еще кажется многим более привлекательным по сравнению с шотландской и либеральной идеей оставить людей на рынках в покое, чтобы они сами творили культуру во всем ее многообразии. Я согласна с Исайей Берлином, заметившим, что одна из характерных черт романтизма привела к современному расизму — посредством мифов о немецкой культуре (Kultur). Другая черта, по его словам, привела к современной револю-

---

\* Корневая система, укорененность (фр.). — Прим. пер.

ции — посредством мифов о действии (Action). И третья черта привела к некоторым из лучших ценностей современного либерализма — посредством новых романтических представлений об искренности и подлинности<sup>26</sup>. Джерри Мюллер отмечает, что даже в самой Германии выдвигались либеральные контраргументы против дурного наследия романтизма — например, Вальтером Гётцем, который в 1919 г. представил «развернутую критику идеи о некой непреходящей сущности немецкого народа»<sup>27</sup>. Мюллер, или сам Гётц, мог бы процитировать другого немца, Франца Боаса, который трудился в Америке во имя тех же либеральных и антирасистских целей.

Попытки Беллы с соавторами проиллюстрировать фрагментированность современного общества выглядят неубедительно. Единственный пример, который они приводят, говоря об упадке человеческой солидарности, это «восторженное чувство принадлежности к городскому сообществу», которое возникает, «когда местная спортивная команда выигрывает национальный чемпионат». Они полагают, что такие моменты возникают «нечасто» и длятся «недолго»<sup>28</sup>. И рассматривают их как эфемерные и банальные эпизоды городской жизни.

Это, пожалуй, не совсем так. Победы в чемпионатах, конечно, случаются нечасто и празднуются недолго, если не считать побед «Нью-Йорк Янкиз» времен Бейба Рута и «Чикаго Буллз» времен Майкла Джордана. Но чувство принадлежности большому городу, которое подпитывают успехи местной спортивной команды, не так уж редко. Я понимаю, что некоторым интеллектуалам оно кажется тривиальным, но верность своим командам порождает прочное единение больших групп людей и в Америке, и в Голландии, и в Японии. Это чувство общности, разумеется, лучше, чем война. И оно не такое уж быстропреходящее. Спросите жителя Новой Англии о периоде 1918–2004 гг. Спросите 64-летнего англичанина о победе футбольной сборной Англии над Германией в финале чемпионата мира 1966 г. или голландца о поражении от сборной Германии на чемпионате 1974 г. Моя 98-летняя бабушка, надев бейсболку «Чикаго Кабс», следила по телевизору за победами и поражениями своей любимой команды, в которой блистали Эрни Бэнкс, Рон Санто и Билли Уильямс.

Да, знаю: все это так глупо и ненаучно, так характерно для отчужденной жизни современных людей. Эта жизнь куда менее благородна по сравнению с насыщенными смысловыми структурами жизни в английских деревнях около 1300 г., жители которых (английский народ — Volk) играли в <...> ножной мяч.

Пять соавторов «Привычек сердца» проинтервьюировали около 200 американцев и признали, что не обнаружили ни одного, кто бы назвал свою жизнь фрагментированной. «Большинство так или иначе стремятся преодолеть ограничения эгоцентричной жизни»<sup>29</sup>. Но именно этим люди и занимаются с момента изобретения языка — по крайней мере в те краткие периоды, когда их материальное положение позволяет им уделить этому какое-то время. «Может быть, в Америке и появилось целое „я-поколение“ эгоистичных самовлюбленных людей, но мы их не обнаружили». Естественно: на самом деле не так уж много найдется социопатов и дилбертовских персонажей, порождаемых, согласно некоторым теориям, капитализмом.

Если что и удалось обнаружить авторскому коллективу «Привычек сердца», так это то, что люди не способны артикулировать какую-либо внятную теорию, кроме наивного ритуализма или наивного индивидуализма, усвоенных со слов не самых глубокомыслящих местных интеллектуалов, вроде приходского священника или деревенского философа, начитавшегося Айн Рэнд. Неужели американцы и в самом деле движимы худшими из этих теорий и в особенности радикальным индивидуализмом? Некоторые так говорят. Но поступают ли они так, как говорят? Действительно ли «Только Благоразумие» — это единственная (пошел на фиг, Мак) операционная система капитализма? После 1848 г. интеллектуалы полагают, что это так. Может, они все-таки заблуждаются?

«Привычки сердца» начинаются с жесткой, хотя и вежливой критики одного из интервьюируемых, предпринимателя, названного «Брайан Палмер», который работает на двух работах, чтобы обеспечить свою семью. Основная претензия к Брайану сводится не к тому, что у него отсутствуют какие-либо ценности — что было бы странным в данных обстоятельствах, — но к тому, что он не может сказать, в чем они заключаются. «Во всем остальном, кроме запрета на ложь [„честность — это хорошо, а ложь — плохо“], он имеет довольно смутное представление о собственных ценностях»<sup>30</sup>.

Господи, какой ужас. Палмер — плохой теоретик. Он не может сказать, каковы его ценности. Другой интервьюируемый, «Уэйн Бауэр», — общественный деятель. Очевидно, что не только представители буржуазии страдают от этой современной, типично американской проблемы этического косноязычия. Расспрашивая Уэйна о его этических теориях, университетские профессора отмечают, что он, отвечая на вопросы, выражается совершенно бессвязно. Свободные люди, говорит он, «сделают

общество „лучше“». В отчаянии профессора спрашивают студентов: «Что он имеет в виду под словом „лучше“?»

Только интеллектуалы могут счесть серьезной проблемой неспособность человека ясно выражать свои мысли. Так и подмывает злорадно спросить их: «Если даже великий Иммануил Кант затруднялся ясно выразить смысл жизни, чего вы хотите услышать по поводу этических теорий от 200 простых американцев, несведущих в немецкой философии, социологии и теологии? Я полагаю, что из 200 простых американцев ни один не сможет сформулировать категорический императив и уж тем более предложить три его альтернативные формулировки. Ну и что с того?» Я бы так злорадно и спросила.

Используемый в «Привычках сердца» метод основывается на невысказанном постулате: в «традиционных» формах общества, которые придавали эстетический и нравственный смысл повседневной жизни в прежние времена, результаты опроса 200 человек были бы совершенно иными. Но это маловероятно. Если опросить 200 американских фундаменталистов или 200 пуритан, травивших Эстер Прин, по поводу их ценностей и этических теорий, мы получим предсказуемый набор якобы библейских формулировок. Пуритане из «Алой буквы» были бы вполне красноречивы и великолепны. Слова так и сыпались бы из их уст со всей риторической мощью Библии короля Якова\*. Но их высказывания не имели бы практически никакого значения для научного анализа состояния любви и справедливости в Бостоне или Спрингфилде около 1680 г. Эти формулировки, конечно, не были бы реальными социологическими правилами для Массачусетса XVII в.<sup>31</sup> То же самое можно сказать и о выборке обычных современных фундаменталистов. Они, разумеется, могут теоретизировать, но их теории будут плохими во всех смыслах — ошибочными, поверхностными, неискренними, неглубокими, а зачастую скрывающими ненависть к другим под рассуждениями о гнев Божьем. И, конечно же, если мы и получим *самостоятельные* рассуждения, то разве что от какой-нибудь Анны Брэдстрит. На экзамене наши профессора поставят пуританам не больше тройки с плюсом. Фундаменталисты из передачи «Клуб-700» получают и того меньше — тройку с минусом. Разумеется, эти оценки лучше заслуженной двойки с минусом, которую можно поставить никудашным Брайану Палмеру и Уэйну

---

\* Перевод Библии на английский язык, выполненный под патронажем короля Якова I в 1611 г. — *Прим. ред.*

Бауэру, но точно не твердые пятерки за теоретическую подготовку, на которые рассчитывают наши профессора.

Моя позиция в каком-то смысле противоположна позиции авторов «Привычек сердца», хотя мы согласны по многим пунктам. Мы согласны в том, что этические вопросы важны, что моральная теория, основанная на принципе «Только Благо-разумие», никуда не годится, что «библейскими» ценностями не стоит пренебрегать. Но я настаиваю на том, что современная буржуазная и капиталистическая жизнь в Америке имеет связь с трансцендентным, как и жизнь в любом другом месте. Я не утверждаю, что буржуазная жизнь связана с трансцендентным в большей степени, чем жизнь в прежние, некапиталистические времена. Я лишь хочу, чтобы мои друзья-интеллектуалы, которые приходят в отчаяние от современности, признали бы, что благодаря росту капиталистической экономики у множества людей в капиталистических странах, в том числе у моих друзей-интеллектуалов, которые приходят в отчаяние от современности, появилось время и духовные возможности вырваться за рамки диктата отцов.

Несомненно, буржуазные недотепы вырываются не очень активно. Несомненно, они смотрят на художников и ученых как на не самое интересное развлечение. Но хотя бы некоторые недотепы, устремляются, пускай и простодушно-наивными путями, к трансцендентному. Остальные, по крайней мере, охотно оплачивают эти устремления. Американские Бэббиты откладывают немалые деньги на высшее образование для своих отпрысков, благодаря которому дети учатся презирать ценности своих родителей.

Когда политолог Харви Мэнсфилд в разговоре со своей коллегой по факультету государственного управления в Гарварде Джудит Шкляр заметил, что в Америке всякая добродетель — это обязательно буржуазная добродетель, она ответила: «А что, бывают какие-то другие добродетели?»<sup>32</sup>. Совершенно верно, и еще больше профессоров должны это признать. Американцы, буржуазия и рабочий класс, фактически имеют общий набор добродетелей, хотя у современных людей, которые не относятся к числу интеллектуалов и фундаменталистов, нет готовых формул для описания этих добродетелей так, чтобы удовлетворить приемную комиссию из профессоров.

И это не вина интервьюируемых, невзирая на утверждения об обратном, скрытые в риторическом подтексте «Привычек сердца». Это задача интеллектуальной элиты — сформулировать ценности, которые придают смысл жизни. Художники

и интеллектуалы творят образы и теории, которые призваны выразить трансцендентное. На протяжении полутора столетий значительная часть интеллектуалов оставалась не у дел, вне фабрик и офисов, вне киностудий, выкрикивая оскорбления в адрес всех, кто там работает.

В этом Белла, Мэдсен, Салливан, Свидлер, Типтон и я согласны: «Людям нужно получать вдохновение от групп, которые являются носителями моральных устоев, усиливающих их собственные устремления»<sup>33</sup>. Пришло время, когда мы, интеллектуалы, должны облечь в слова моральные устои, от которых будет больше пользы, чем от лозунгов вроде «Долой боссов», «К черту бедных», «Вернемся в лоно церкви», «Назад в 1960-е» или «Только Благоразумие».



Часть вторая  
*Христианские*  
*и женские добродетели:*  
*вера и надежда*



Господь — мой спаситель, и нет у меня  
Иных мыслей в то время, когда вся земля  
Становится сном, а суетный мир — осколками  
Звезд и болью, забытой в бескрайнем пространстве.  
Господь — мой спаситель от пути пилигрима,  
От мук одиночества и тщетных попыток  
пробудиться от сна  
И выйти из мрака иллюзий, забвенья и тлена.

*Хелен Маккроски*  
«От отчаяния»



## Вера как идентичность

*Nihil aliud scio nisi fluxa et caducas perpendas esse, certa et aeterna requirenda.*  
 [Ничего другого я не знаю, кроме того, что все текущее и гибнущее должно быть предметом презрения, а неизменное и вечное — предметом искания\*.]

*Св. Августин, Soliquia («Монологи»)*

Теологические добродетели превосходят природу человека, в то время как умственные и нравственные добродетели <...> адекватны его природе <...> Следовательно, они отличаются друг от друга <...> Умственные и нравственные добродетели совершенствуют ум и желание человека адекватно способностям человеческой природы, тогда как теологические добродетели — сверхъестественным образом.

*Св. Фома Аквинский, Summa Theologiae («Сумма теологии»)*

**Г** ОВОРЯ о профанном мире, обычно различают эгоистичные добродетели — благоразумие, умеренности и иногда мужество, которое порой проявляется в целях самосохранения, и альтруистичные добродетели — любовь, справедливость и иногда мужество, которое порой проявляется ради других людей. Проведем несложный подсчет. Общее число индивидуальных и социальных добродетелей составит  $2\frac{1}{2} + 2\frac{1}{2} = 5$ . Если суммировать их несколько иначе, мы получим четыре языческие добродетели (мужество, умеренность, справедливость и благоразумие) плюс христианская добродетель (любовь, устремленная к трансцендентному), итого пять.

Чего-то не хватает. Согласно Фоме Аквинскому и другим западным моралистам до Канта, а также некоторым современным этическим теориям, есть семь добродетелей:  $5 + 2 = 7$ , четыре языческие вместе с христианской любовью (*eros, philia, agape*) плюс еще две, шестая и седьмая — вера и надежда. Все они лежат в основе традиционной этической психологии людей. Надежда и вера также устремлены к трансцендентному. «Для них Бог является не только конечной целью, но и объектом»<sup>1</sup>.

В духовном смысле вера, как отчасти сформулировал апостол Павел, есть «уверенность в невидимом» (Посл. к Евреям

\* Издание на русском языке: Августин А. О бессмертии души. М.: АСТ, 2004. С. 202. — Прим. ред.

## ТРИ ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДОБРОДЕЛИ

НАДЕЖДА

Мартин Лютер Кинг

ВЕРА

Св. Петр

ЛЮБОВЬ

[крестьянская/пролетарская/  
святая]

Эмма Гольдман\*

11:1). Фома Аквинский написал гимн, в котором дал определение веры:

Quodnoncapis, quodnonvides,  
Animosafirmatfides  
Praeterterrumordinem.

Все, что трудно разумению,  
Что темно простому зрению —  
Верой утверждается\*\*2.

Даже просто глядя на природу, человек вынужденно утверждает в мысли о существовании некоего порядка вещей. Без наличия общих принципов любые явления неразличимы и сливаются в пеструю, шумную хаотическую смесь\*\*\*. «Невозможно, полностью обосновать какое-либо утверждение, — замечает политический философ Дж. Будзишевски, — исключив при этом его зависимость, осознаваемую или неосознаваемую, от недоказуемых предпосылок»<sup>3</sup>.

Открытие в XIX в. неэвклидовой геометрии, а в XX — неразрешимых предложений должно было бы научить даже самых ярых сторонников строгой научности тому, что вера ле-

\* Эмма Гольдман (Emma Goldman), 1869–1940, знаменитая американская анархистка («Красная Эмма»), эмигрировала в США из царской России в 1886 г. Стала символом яростной борьбы против государства, социального неравенства и за эмансипацию женщин. — *Прим. ред.*

\*\* Эквиритмический перевод Ольги Лебедевой. См.: [http://lib.ru/HRISTIAN/AKWINSKIJ/s\\_lauda.txt](http://lib.ru/HRISTIAN/AKWINSKIJ/s_lauda.txt) — *Прим. пер.*

\*\*\* В оригинале «a blooming, buzzing confusion» — это скрытая цитата из довольно известного пассажа в «Принципах психологии» Уильяма Джеймса (1842–1910). В переводе приводится фраза из русского издания: Джеймс У. Психология. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2011. С. 29. — *Прим. пер.*

жит в основе научного наблюдения. Математики Филипп Дэвис и Рубен Херш обратили внимание на то, что «в основе как математики, так и религии должен лежать поставленный самим человеком фундамент веры». По их мнению, математики — это практикующие неоплатоники и последователи Спинозы. Их благоговение перед математикой подобно поклонению Богу. Так, например, они убеждены, что и Бог, и теорема Пифагора существуют независимо от физического мира и придают ему смысл<sup>4</sup>. Вера в то, что Фома Аквинский называл вечным законом, все равно остается верой. Христианская вера, надо полагать, есть нечто большее. Она проистекает из Божьей благодати<sup>5</sup>. Но кто будет отрицать, что и научная вера есть Божья благодать в действии?

Физик Стивен Барр говорит об этом так: «Даже атеист <...> задает вопросы по поводу реальности в надежде, что на эти вопросы будут получены ответы <...> Это происходит не потому, что у него уже есть ответы... [Если бы они у него были]... он бы не стремился их получить. Однако он убежден, что ответы существуют. Это и есть вера»<sup>6</sup>. А великий исповедник веры Томас Мертон писал: «Вера — это, прежде всего, интеллектуальный выбор. Но выбор веры не основывается на доказательствах, лежащих в самом видимом объекте <...> Утверждения, которые требуют выбора веры, просто нейтральны по отношению к разуму <...> Вера соединяет известное и неизвестное так, что они пересекаются, или, вернее, так, что мы *осознаем*, что они пересекаются <...> Функция веры не в том, чтобы свести тайное к рациональной ясности, но в том, чтобы включить неизвестное и известное в живое целое»<sup>7</sup>. Вера не означает нападки на науку или поворот к суеверию. Как и выбор науки в целом, в отличие от отдельных научных утверждений, встроенных в саму науку, вера не основывается на видимом. Физики утверждают, что «Бог — математик» или что «Бог не играет в кости». Эти проявления веры не направлены против рациональности — они дополняют ее.

Другими словами, вера не обязательно должна быть верой в Бога. Многие нерелигиозные люди верят в нечто трансцендентное без Бога, хотя, наверное, тем самым они приближаются к нему. «Я думаю, что все поэты посылают религиозные сообщения, — заявляет Ричард Уилбер, — поскольку поэзия — это, по большей части, сравнение одной вещи с другой или утверждение, как в метафоре, что одна вещь *есть* другая. И настаивать, как это делают все поэты, на том, что все вещи взаимосвязаны, сравнимы друг с другом, значит идти к утверждению единства всех вещей»<sup>8</sup>.

Но тогда почему вера является добродетелью? Разве это не вопрос эпистемологии, того, как мы познаём мир, пусть даже и применительно к вещам невидимым, таким как вера в упорядоченность вселенной или в силу разума, или в бога любви? Потому что, как разъясняет К. С. Льюис, вера требует своего рода духовной отваги, усилия воли и непоколебимости в моменты, когда «убеждениям человека противостоят чувства и настроение». Наличие веры необходимо эпистемологии, для «мышления с принятием», как выразился Августин. Слово *belief* (вера) в древневерхненемецком языке было однокоренным с *beloved* (любимый), которое, в свою очередь, восходит к индоевропейскому корню *leubh-*, от которого произошло слово *love* (любовь). Слово *belief* имело дополнительное значение «верность» и только позднее стало означать доверие к какому-либо утверждению. Плох тот физик, который, по словам Льюиса, «вечно колеблется» по поводу того, можно ли, фигурально выражаясь, назвать творца вселенной математиком. Историк, не владеющий искусством «держаться тех убеждений, с которыми разум однажды согласился, независимо от того, как меняется настроение», будет вечно колебаться по поводу того, определяется ли ход истории (фигурально выражаясь) классовой борьбой или гвоздем для подковы\*. Как ученый такой историк не будет по-настоящему добродетельным, потому что, как выражается Льюис, будет менять свои убеждения без достаточных на то оснований<sup>9</sup>.

Вера — добродетель, обращенная назад, в прошлое. Она — о том, кто мы, или, лучше с курсивом, кто мы *есть*, о «тайных струнах памяти»\*\*. В личностных и современных терминах это называется «целостность» или «идентичность». «Если мы создаем общество, которое наши потомки захотят сохранить, — пишет Кваме Энтони Аппиа, — то в них продолжают свое существование наши личные и политические ценности»<sup>10</sup>. Веру необходимо внушать и прививать, «потому что дети еще не имеют собственных ценностей». Аппиа не соединяет понятие «идентичность» с религиозной «верой», хотя, наверное, это следовало бы сделать. В социальных и античных терминах вера есть добродетель принадлежности сообществу, например полису или церкви. По мысли Пауля Тиллиха, вера есть «мужество

\* Отсылка к известной английской поговорке. См. стихотворение С. Я. Маршака «Гвоздь и подкова», являющееся на самом деле вольным переводом основанного на этой поговорке короткого английского стихотворения (автор неизвестен). — *Прим. пер.*

\*\* Фраза из первой инаугурационной речи Авраама Линкольна (1861). — *Прим. пер.*

быть частью», разделяя цели общества. «Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил»\*, — говорит апостол Павел, пронесший веру неизменной через многие превратности судьбы и смены настроений.

Социолог и политолог Джеймс К. Уилсон предпочитает говорить не о вере, а о «долге», хотя иногда использует и слово «верность» — *fidelity*, которое происходит от латинского *fides*, что означает «вера»<sup>11</sup>. Это значит, человек должен выполнять свои обязательства, исполнять свой долг вопреки соблазнам беззаботной жизни. Как утверждает Уилсон и как утверждал Льюис, преданность долгу (*faithful duty*) требует мужества<sup>12</sup>. Действительно, проявление любой добродетели перед лицом опасности всегда требует мужества. Но, в свою очередь, проявление мужества, особенно во имя высокой цели, требует веры. В качестве главного примера Уилсон приводит адмирала Джеймса Стокдэйла, который возглавлял американских военнопленных в северовьетнамской тюрьме. Вместе с тем он отмечает, что примеры веры обнаруживаются повсюду. Вера проявляется в *самоощущении* человека, который, например, жертвует средства на общественное радио, сохраняет воду во время засухи, не дожидаясь ничьих указаний, идет голосовать против Джорджа У. Буша, зная, что его голос не повлияет на исход голосования.

Уилсон следует идеям шотландского Просвещения и более ранней аристотелевской традиции, согласно которым моральный выбор определяется воспитанием и характером человека, а не рациональным решением. Как и другие добродетели, утверждает он, вера прививается примерами поведения, а также обусловлена генетической предрасположенностью. Приобретенная таким образом вера становится ощущением, обостренной совестью, тем, что Смит называл «беспристрастным наблюдателем». Именно поэтому шотландцы XVIII в. Хатчесон, Юм и Смит утверждали, что добродетели проистекают из «нравственных чувств»: добродетель есть проявление привитого воспитанием чувства, а не результат спонтанного решения.

Все, однако, начинается с решения культивировать нравственные чувства. Вы по собственной воле поступаете в Аннаполис\*\* и тренируете там свои нравственные мышцы. Как тренированное тело, ваша душа в ее нынешнем состоянии обращена и в будущее, и в прошлое, с надеждой и верой. Разум, напротив,

---

\* Второе послание к Тимофею 4:7. — *Прим. пер.*

\*\* Неофициальное название Военно-морской академии США в одноименном городе. — *Прим. пер.*

открещивается от прошлого, вырывает вас из вашей истории. Утилитаризм утверждает безверие.

Слово *fides* использовалось римлянами для описания отношений со своими союзниками. В войнах Рима против Карфагена (который был настолько буржуазным, что ежегодно распределял «доходы» государства среди граждан, как это в наше время делается на Аляске с доходами от добычи нефти) верховенство Веры не раз перемогало верховенство просто Благоразумия. Например, в конце первой из трех Пунических войн благоразумные карфагеняне решили сэкономить на флоте, тогда как римляне, исполненные веры, но прежде не искушенные в морских сражениях, начали строить боевые корабли и довели их число до двухсот. Во второй Пунической войне римляне потерпели несколько поражений от войск Ганнибала в Италии, а затем в течение нескольких часов потеряли 50000 тысяч убитыми в битве при Каннах. Но они никогда не платили выкуп за пленных, зато, не колеблясь, освобождали рабов, чтобы сформировать новые легионы. И верили в могущество Рима.

В голландском языке есть несколько тяжеловесное слово *lotsverbondenheid*, обозначающее связь с прошлым через веру, которое обычно переводится как солидарность или сплоченность. Оно означает солидарность как общую судьбу, узы (*bonden*) как связь с общей участью (*lots*) — сравните с английским *lot* как в сочетании *your lot in life* (предопределенная жизнью участь). У Аристотеля это связь с «другим „я“». Такого рода дружба есть сочетание любви и веры в дольнем мире. Любовь без веры-верности обычно называют «неподлинной», «обманчивой» или в лучшем случае «преходящей, мимолетной», это юношеские увлечения, а у взрослых — смена нескольких брачных партнеров. В некоторых семьях есть только вера без любви, то, что называют «узы привязанности»<sup>13</sup>. Те, кто питает дружбу ради полезности или ради удовольствия (первые два вида дружбы по Аристотелю), не имеют *lotsverbondenheid*: «Конечно, такие дружбы легко расторгаются, так как стороны не постоянны [в расположении друг к другу]. Действительно, когда они больше не находят друг в друге ни удовольствия, ни пользы, они перестают и питать дружбу»<sup>14</sup>.

Друзей третьего вида, которые желают блага друг для друга, связывают узы судьбы. В фильме Пауля Верхувена «Оранжевый солдат» (1979\*) рассказывается, как по-разному скла-

\* На самом деле фильм вышел в 1977 г., а в 1979 г. он получил приз Ассоциа-



дывается судьба друзей, студентов голландского университета: один из них, став германским офицером, погибает на восточном фронте, второй остается в родном городе и сдает экзамены на юриста, третий бежит в Британию и становится пилотом королевских ВВС, другие во время оккупации Голландии вступают в ряды Сопротивления и погибают. Герой, которого играет Рутгер Хауэр, сохраняет веру во всех своих друзей, даже в предателя и в безучастного конформиста. Для него все они воплощают *lotsverbondenheid*. Например, в сцене на пляже в Шевенингене друзья уходят от сокурсника, который перешел на сторону оккупантов. Все, кроме персонажа Хауэра, который не оставляет друга, хотя сам склоняется в сторону Сопротивления. Впоследствии, несмотря на то что их пути разошлись, друзья, обмениваются открытками. Их судьбы неразрывно связаны (*verbonden*). Вы ходите на встречи выпускников. И говорите себе: «У меня нет ничего общего с этими людьми». На самом деле, есть, если вы личность, в теологическом смысле этого слова. У вас есть вера.

*Lotsverbondenheid* со всей очевидностью проявляется в психотерапевтической технике, которая называется «метод семейной констелляции». Участникам предлагается исполнить роли матери или сына, двоюродного брата или сестры, умершего дедушки или других людей, так или иначе связанных судьбой с пациентом, в отношении которого проводится терапия. В констелляцию может быть даже включен убийца бывшей супруги. Такой сеанс — это не драма, на которую отстраненнозирают зрители. В этой ролевой игре задействуется вера, и участники произносят своего рода публичную присягу. Проявление воли к *lotsverbondenheid* и есть вера, *geloof*\*!

\* \* \*

В «Привычках сердца» авторы уверяют нас, что сейчас «не любовь в семье, не участие в делах местных или церковных общин, а правила конкурентного рынка определяют реальную ценность жизни»<sup>15</sup>. Предполагается, что буржуазное общество обесценивает преданную дружбу. Это утверждение становится одной из тем европейской мысли со времен Бэкона, вероятно, как отголосок аристократически-классического пренебрежи-

---

ции кинокритиков Лос-Анджелеса как лучший фильм на иностранном языке. — *Прим. пер.*

\* Вера (*гол.*). — *Прим. пер.*

тельного отношения к буржуазии. Однако недавние социологические исследования показывают, что и Белла с соавторами, и Бэкон, и Платон ошибаются. Рыночные отношения несколько не противоречат настоящей дружбе.

Экономическое обоснование этой точки зрения дается в статье Пола Инграми и Питера Робертса «Дружба в среде конкурентов в отельном бизнесе в Сиднее», опубликованной в сентябрьском номере *American Journal of Sociology* за 2000 г. Они показали, что благодаря дружеским отношениям между менеджерами 40 конкурирующих отелей в Сиднее совокупный годовой доход отеля увеличивается — например, за счет рекомендации конкурирующего отеля, когда все номера забронированы, — на 2,25 миллиона долларов по сравнению с доходами отелей, между менеджерами которых нет дружеских связей<sup>16</sup>. При этом исследователи делают важную оговорку о том, что «практические выгоды от дружеских связей неразрывно связаны с эмоциональным элементом». Другими словами, притворная дружба в данном случае не работает<sup>17</sup>. Довольно быстро выясняется, кто верный, а кто неверный друг.

И это неудивительно, учитывая тот факт, что даже приматы обладают развитой способностью к притворству и его выявлению. В дружбе задействованы одновременно благоразумие и солидарность. «Люди, которые стремятся завязывать и поддерживать дружеские отношения исключительно с целью получения материальной выгоды, не способны добиться доверия и взаимности». То есть принцип «Только Благоразумие» не действует и потому ошибаются те, кто стремится ограничить вторжение общества в экономику <...> характеризую устоявшиеся взаимоотношения между покупателями и продавцами как предсказуемые результаты повторяющейся, некооперативной игры»<sup>18</sup>.

Это можно показать и в исторической перспективе. Социолог Рей Пал приходит к следующему выводу: «В отличие от традиционного общества, исповедующего братские *gemeinschaftlich* добродетели, верно, по всей видимости, прямо противоположное. Вопреки тому, что предлагает классическая социология [например, Зиммель], аристотелевские виды дружбы [„во благо самого друга“] вновь выходят на первый план с возникновением торгово-промышленного общества в XVIII в. <...> Вопреки тому, что предполагают многие современные социологи, именно распространение рыночного обмена в XVIII в. приводит к развитию новых благожелательных дружеских связей»<sup>19</sup>.

Несколько менее убедительно Пал утверждает, что дружба между мужчинами процветала в Европе XII в. Пьер де Блуа в 1180-е гг. риторически вопрошал: «Не являются ли частью моего внутреннего „я“ мои друзья, которых я почитаю и которые заботятся обо мне во взаимном обмене услугами и выражении взаимной приязни?»<sup>20</sup>. Более убедительным, чем приводимые Палом свидетельства средневековых монахов и еретиков, представляется тот факт, что на заре формирования современной Европы люди были чрезвычайно безответственны и легкомысленны по нынешним меркам. Шекспировские пьесы изобилуют предательствами; у него они встречаются на порядок чаще, чем в пьесах Ибсена или О’Нила, которые, напротив, нередко служат мрачными иллюстрациями *lotsverbondenheid* в буржуазном обществе. Даже в шекспировских комедиях все друг друга обманывают, лгут, выдают себя за других, предстают в разных обликах. Стивен Гринблатт прослеживает истоки темы вероломства у Шекспира и находит их в его предполагаемом тайном католицизме: в те времена в Англии раскрытие этой тайны могло иметь фатальные последствия<sup>21</sup>. Шекспир был не одинок в изображении мира необычайно подозрительных и изворотливых людей, сложившегося в Англии около 1600 г. По словам Лоренса Стоуна, «насколько можно судить по сохранившимся свидетельствам, английское общество между 1500 и 1660 г. было относительно бесчувственным, подозрительным и склонным к жестокости»<sup>22</sup>.

Пал цитирует итальянского писателя, по иронии судьбы носившего имя Бонкомпаньо\* да Синья, который в своем трактате *Amicitia*\*\* (1205) рисует столь же мрачную картину нравов и отношений неверных друзей в Италии. Некто Паоло да Чертальядо примерно в 1360 г. написал «Книгу о добронравии», содержащую 388 наставлений для купцов, например такое: «Испытай [предполагаемого друга] не единожды, а сто раз». Этот совет буквально в тех же словах спустя полвека повторил флорентийский купец и моралист Джованни Морелли<sup>23</sup>. Чертальядо приводит поговорку: «Тот, кто не доверяет, не будет обманут», а Морелли наставляет начинающего купца: «Ежели ты желаешь иметь друзей и дружеские связи, прежде убедись, что ты можешь без них обойтись <...> Деньги — вот твои лучшие друзья и родственники»<sup>24</sup>. Однако Пал, вслед за Алла-

\* *Boncompagno* (итал.) — добрый друг. — Прим. пер.

\*\* «О дружбе» (итал.). — Прим. пер.

ном Силвером, утверждает, что модель экономического обмена, столь любимая крутыми (tough-guy) социологами и антропологами начала XX в., плохо вписывается даже в современную историю. Такая модель поведения была не в почете у большинства античных авторов. Цицерон обрушивается с критикой на эпикурейцев — этой антично-средиземноморской версией максимизирующих полезность экономистов, — которые, как он выражается, «уподобляясь животным [pecundumritu, т. е. буквально „по обыкновению скотов“], сводят все к наслаждению» и «в утверждениях своих еще менее достойны человека <...> по их словам, дружеских отношений надо добиваться ради защиты и помощи, а не из доброжелательности и приязни». И добавляет: «Итак, не надо слушать людей, пресыщенных удовольствиями, если они когда-нибудь станут рассуждать о дружбе, которой они не познали ни на деле, ни в мыслях»<sup>25</sup>.

Некоторые утверждают, что Адам Смит изобрел теорию, которая прекрасно обходится без любви, однако на самом деле он никогда не следовал столь странной теории ни в своих трудах, ни в своей жизни. Смит и его друзья размышляли о сочувствии как силе, благодаря которой, словно «невидимой рукой», создается основанное на доверии общество, точно так же как благодаря благоразумию создается эффективное общество. На эту мысль обращает наше внимание экономист Джерри Эвенски<sup>26</sup>. Вот как ее сформулировал Дэниел Дж. Арс М., цитируя Эвенски: «Именно одновременная эволюция индивидуальной и социальной морали ведет к стабильности классического либерального общества»<sup>27</sup>. Пал приходит к выводу, что «в какой-то момент в XVIII в. дружба становится одним из новых способов реализации благожелательных социальных связей»<sup>28</sup>. Именно в древности, а не в новое время жизнь человека была одинокой, бедной, грязной, грубой и короткой.

В этом нет никакого парадокса. Если бедняк может купить на пенни столько же, сколько богач, хотя денег у него, конечно, меньше, ему по крайней мере не нужно ни перед кем снимать шляпу, чтобы получить хлеб свой насущный. Ему не нужно притворяться союзником мясника или булочника. Он обладает свободой и при случае может действительно стать их другом, равным во всем. Как замечает Аллан Силвер, «демонстративные проявления преданности наряду с откровенным ожиданием награды, которые мы обнаруживаем в кодексах чести и различных культурах до возникновения коммерческого общества», отнюдь не благоприятствовали настоящей, то есть буржуазной дружбе. Самюэль Джонсон в своем «Словаре» определяет

аристократического «патрона» как «негодяя, который покровительствует с высокомерным презрением в обмен на лесть», на манер лорда Честерфилда. Более приемлемыми Джонсон находил отношения со своими буржуазными читателями, которые платили ему чистой монетой: «Надо быть круглым идиотом, чтобы писать не ради денег»\*.

В мире, в котором главенствует понятие чести, человек заводит друзей, чтобы избежать нападков, обрести, по словам Цицерона «защиту и поддержку». В мире, в котором главенствуют рыночные отношения, человек покупает защиту (надо полагать, анонимно), платя налоги или плату за охрану кондоминиума, а на досуге заводит друзей ради подлинной дружбы. Современный капитализм — хотя многие ошибочно полагают, что до 1800 г. рынков не было, — развивался на основе доверия и, в свою очередь, развивал доверие между *незнакомцами*, которое и сегодня определяет различие между процветающими и неразвитыми экономическими системами. Разделение труда в современном мире, как подчеркивает Пол Сибрайт, обеспечивается существованием «почетных друзей» («honorary friends») <sup>29</sup>.

Доверие и дружба, помимо прочего, создают возможности для появления спекулятивных пузырей, от тюльпанной лихорадки в 1630-е гг. до бума доткомов в 1990-е. Само существование спекулятивной нестабильности капитализма, следовательно, подтверждает невиданное ранее преобладание веры незнакомым людям. Слово «кредит» происходит от латинского *creditus*, перфектного страдательного причастия от глагола *credere* (верить, доверять, ссужать в долг) — т. е. «вверенный». Основанный на кредитных пирамидах экономический цикл был невозможен в недоверчивом XVI в. В прежние времена макроэкономика могла расти или падать, но только вследствие обильного или скудного урожая, а не роста или падения кредитования. В те времена до возникновения современного капитализма взлеты и падения в целом зависели от руки Божьей, а не от степени доверия между людьми. В Средние века и в начале Нового времени люди доверяли только родным и близким, да и то имели все основания сомневаться в некоторых из них: «А с виду так спокойны и смиренны, / Как будто преданность в груди несут, / Увенчанную верностью примерной» <sup>30</sup>. В эпоху до модерна людям оставалось верить только в Бога

---

\* Афоризм английского поэта Самюэля Джонсона (1709–1784). — Прим. пер.

и своих земных господ. В эпоху позднего модерна — в рынки и своих друзей.

Согласно этой теории, в условиях капитализма, будь то в Голландии после 1630-х гг. или в Северной Европе после 1720 г., хаос и безработица эпизодически возникали не из-за пороков капитализма, а в силу его добродетелей, не из-за корыстолюбия, в силу основанных на доверии отношений. Можно сказать еще точнее: экономический цикл возникает в силу внезапного нарушения доверительных отношений в среде вполне нормального человеческого корыстолюбия, стремящегося к ненормальной выгоде, той самой *augisacrufames*, которая свойственна людям с момента Грехопадения. Новым в капитализме становится именно исполненное веры доверие, *lotsverbondenheid*, в самом широком смысле.

## Вера и ее исключение

Человек стремится к тройственному совершенству: сперва к эмоциональному <...> затем к интеллектуальному <...> Человек никогда не пребывает в довольстве <...> Он все время стремится <...> к чему-то божественному и небесному, к тому, что со скрытой экзальтацией <...> [такое стремление] скорее предполагает, нежели постигает <...> Даже если бы кто-то обладал всеми красотами, богатствами, почестями, знаниями, добродетелями и совершенствами всех живущих ныне людей, то и тогда люди по-прежнему стремились бы к чему-то сверх всего этого и, без сомнения, жаждали бы им обладать.

*Ричард Хукер «О законах церковной политики», 1593*

**В** ОТЛИЧИЕ от надежды, вера — это устремленная в будущее добродетель святого или предпринимателя, стремящегося к «будущему, труднодостижимому благу»<sup>1</sup>. Надежда противоположна греху уныния (*acedia*), духовной лени, безысходности, безнадежности, тому «отчаянию» («*desperatio*» от латинского < *de + sperare*, т. е. быть отделенным от чаяния, надежды), о котором предупреждает семнадцатая из Тридцати девяти статей англиканской церкви: это «самый опасный грех, посредством которого Дьявол ввергает [людей, полных любопытства и плотских желаний] в отчаяние».

Надежда чрезвычайно важна для жизни вечной, равно как и для жизни повседневной, в чем можно убедиться, глядя на апатию, овладевающую человеком, которому, как мы выражаемся, «не к чему стремиться». Кэрл Шильдс, современная романистка, пишущая о психическом здоровье, называет надежду «тонким поручнем»<sup>2</sup>. Ричард Уилбер, современный поэт, также пишущий о психическом здоровье, который не устает удивляться радости жизни, говорит об этом так: «Но радость на мгновенье наполняет сердце, / Как будто намекая, что все свершится / И обретет достоинство и полноту»<sup>3</sup>. Секулярная, или «естественная», версия надежды — это эгалитаристская версия излюбленной добродетели Аристотеля, аристократического «великодушия», *megalopsychia*, которая была буквально переведена на латынь как *magnanimity*<sup>4</sup>.

Христианская доктрина и так называемая австрийская экономическая школа сходны в одном: они особо подчеркива-

ют, что надежда всегда устремлена на незримое будущее. Она не сводится к механистическому предсказанию будущего в духе позитивизма или к каким-то легковесным мечтам о феях и эльфах, к обеспечению купленных индulgенций или вкладов на поминование души. «Ибо мы спасены в надежде, — говорит апостол Павел в Послании к римлянам (8:24). — Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться?». Одна из явных странностей не-австрийской, «неоклассической», самюэльсоновской экономики заключается в том, что она предполагает, будто мы *уже* обладаем информацией, необходимой для точных суждений о будущем. В таком случае мы были бы на небесах или в преисподней, а надежды не существовало бы. Как выразился теолог Романус Чессарио: «Ни благословенные, ни проклятые не имеют надежды». Надежда — это, по словам Фомы Аквинского, добродетель путника, а не человека, который точно знает, что он получит<sup>5</sup>. Она есть, как выразился он в другом месте, «движение духа к великим вещам»<sup>6</sup>.

Я думаю (если сменить образ) об обращенной назад вере как укорененности людей в собственной идентичности, например, в случае голландцев, женщин, психологов или матерей. Тогда надежду можно представить как обращенный в будущее цветок, произрастающий из этих корней. Если у человека нет этих корней, у него нет веры, и ему не из чего расти. Неукорененность — типично американский недостаток, по крайней мере по сравнению с основательной укорененностью людей в других частях света. Без цветка надежды человек привязан к почве. Это характерный недостаток людей в Азии и Европе, обратная сторона веры, по крайней мере по сравнению с безумной, лишенной корней безнадежностью Америки<sup>7</sup>.

Глобализация нарушает равновесие веры и надежды. Географ-марксист Дэвид Харви заметил, что «сжатие пространства-времени» в современном мире ведет к эрозии идентичности<sup>8</sup>. Или, во всяком случае, может привести. Так уже было в Европе в прежние времена. Можно вспомнить уютный мирок довольных собой и укорененных франков, который подвергался угрозе со стороны последующих народов во времена крестовых походов, в эпоху великих географических открытий, столкновения с первобытными обществами, ударов по европейскому провинциализму со стороны атлантического капитализма, империализма, мировых войн и, наконец, глобализации. Маршалл Берман пишет: «Быть современным означает найти себя в мире, который сулит нам приключения, власть, радость,



творческие рост, преобразование себя и мира, — но в то же время грозит уничтожить все, что у нас есть, все, что мы знаем, все, чем мы являемся»<sup>9</sup>. Надежда может подорвать веру.

Относительно недавно появившаяся возможность беспрепятственно и недорого путешествовать — это, конечно, здорово. Но в то же время вызывает беспокойство. Дилп Гаонкар обратил мое внимание на то, что мечта о «выходе на пенсию» в современной Америке стала пародией на заслуженный отдых. После «выхода на пенсию» пожилые американцы не отправляются на остров Иннисфри\*. Они с маниакальной частотой меняют место своего пребывания в поисках новой жизни, потворствуя надежде и жертвуя верой. Идеалом для таких странствующих пенсионеров становится обладатель самого новомодного жилища — каюты на круизном лайнере. «Чуть ли каждое утро вы будете просыпаться в новой гавани, — обещает реклама на eBay, в которой вам за 70000 долларов предлагается каюта на океанском лайнере „Норвежская звезда“. — Нет ничего невероятного в том, чтобы жить на корабле, бороздящем просторы морей и океанов, или на несколько дней пересечь на корабль и отправиться в следующее место отдыха. Теперь вас то и дело будут спрашивать: „Где вы сейчас живете?“ Воспользуйтесь этой великолепной возможностью заслуженного отдыха для избранных, для тех, кто любит путешествовать, обожает приключения, не боится неизведанного и наслаждается исследованием новых мест и знакомством с интересными людьми»<sup>10</sup>.

Вместе с тем американец или европеец, взирающий на иные культуры как завоеватель или антрополог, или, если на то пошло, как владелец квартиры-каюты на круизном лайнере, являет собой пример для не европейцев из диких племен и глухих деревень. У них есть шанс переехать в метрополию, например во Францию, как это сделал Хо Ши Мин: поплавав какое-то время на французском океанском лайнере, он перебрался в Лондон, потом в Штаты, где работал пекарем в бостонском Паркер-Хаусе, выпекая, надо полагать, фирменные булочки. Затем, воспользовавшись преимуществами капиталистической экономики, он перебрался в Париж и стал одним из основателей французского коммунистического движения.

Другими словами, возможность перемещения в пространстве дает надежду на обретение новой идентичности. В аме-

---

\* Вероятно, имеется в виду островок на озере Лох-Гилл из стихотворения У. Б. Йейтса «Озерный остров Иннисфри». — *Прим. пер.*

риканской народной песне начала XIX в. есть такие строки: «Скажи, как тебя звали там в Штатах./ Был ты Томпсон, иль Джонсон, иль Бейтс?/ Ты прикончил жену и покинул страну?/ Скажи, как тебя звали там в Штатах». Речь идет о штатах, объединившихся в Союз, в который не вошли свободные территории. Вообще, бегство на территории — это американский миф о свободе, обретаемой в движении прочь от основанного на вере давления класса или региона, которому человек принадлежит по рождению. Это, например, Бен Франклин, бежавший от братского доминирования в Бостоне к самостоятельной жизни в Филадельфии, где он сошел на пристань и купил три большие пышные булки на Маркет-стрит. Это теория Фронтира\*, фильм-путешествие. Благословенная буквализация свободы.

Мобильность действительно обеспечивает свободу. Неслучайно Адам Смит, эгалитарист и поборник свободы, так возмущался британскими и особенно английскими ограничениями свободы перемещения для рабочих. Сельский лавочник вряд ли станет чрезмерно эксплуатировать *in situ*\*\* какого-нибудь издольщика, который в любой момент может переехать в другой южный округ или на север от Бронзевиля. Он не привязан к одному месту. И свободен в выборе места жительства. А потому у него всегда есть надежда.

Расширение пространства секулярной веры и сужение сферы духовной веры — это не всегда так уж плохо. Вера, укорененная в экономической ценности земли, обеспечивала власть отцов и воображаемых предков, хорошо это или плохо. Это нашло отражение в сюжетных поворотах пьес и романов XVIII в., вплоть до произведений Джейн Остин, в которых старшее поколение контролирует наследство и, как следствие, питающих надежды представителей младшего поколения. Замена земли человеческим капиталом в качестве основного источника богатства привела к резкому обесцениванию веры, прошлого, [права] «мертвой руки»\*\*\*, залога, недвижимости, рода и почитания предков. Но при этом возросла ценность надежды, будущего, детей, отдельной личности!

\* Теория в американской историографии, сформулированная в 1893 г. Ф. Д. Тернером, согласно которой история США и национальный характер американцев определялись наличием свободной земли и продвижением границы населенной полосы (Фронтира). — Прим. пер.

\*\* На месте (лат.). — Прим. пер.

\*\*\* Владение недвижимостью без права передачи. — Прим. пер.

\* \* \*

На Западе религиозные версии веры, надежды и любви дважды подвергались исключению из канона добродетелей во время двух волн пересмотра христианских ценностей, которое Уильям Швейкер называет «исключением религиозных ресурсов»<sup>11</sup>. Или, если угодно, было одно длительное исключение, которое на какое-то время в конце XVIII в. сменилось неожиданным возрождением религиозного энтузиазма, по крайней мере в протестантской Европе.

Первое исключение произошло в среде европейской интеллектуальной элиты в конце XVII — начале XVIII вв. Новые философы пожинали плоды натурфилософии XVII в. Узнав, что кометы вовсе не небесные знамения, а в приливах и отливах нет ничего чудодейственного, они обобщили новые знания и пришли к отрицанию «божественного промысла», отрицанию непрерывного вмешательства Бога в дела земные. Молитва, к примеру, не имеет никакого смысла, коль скоро Бог — только первопричина всего сущего.

Первопроходцем на этом пути был Пьер Бейль (1647–1707), французский протестант, еретик и скептик, нашедший убежище в Роттердаме, где он и написал свой «Исторический и критический словарь» (*Dictionnaire historique et critique* (1696, 1702)), ставший «арсеналом Просвещения»<sup>12</sup>. Труды Бейля, а вслед за ним и других деистов и даже атеистов, включая Вольтера, Гольбаха и Юма, были реакцией на переизбыток веры и надежды во времена религиозных войн.

Деисты и неостойки в век бесстрастия стремились исключить трансцендентное. «Слова „вкус“ и „вежливость“, — отмечает Джон Гревилл Агард Покок, — на протяжении почти всего XVIII в. несли большую идеологическую нагрузку. Для латитудинариев\* и философов эпохи Просвещения (*philosophes*) эти слова относились к той разумной и нерелигиозной [вере], <...> которая, как они надеялись, должна прийти на смену экзальтированным и фанатичным формам пуританства и христианства»<sup>13</sup>. И какое-то время так оно и было.

Возьмем, к примеру, Англию. Политическое урегулирование в 1660 и особенно в 1689 г. нашло отражение в искусстве и мане-

---

\* Латитудинарии (*latitudinarians*) — группа английских теологов XVII в. — клириков и академиков, приверженных умеренному англиканству. Позднее именовались Широкой Церковью (*Broad Church*). Были толерантны к другим религиозным воззрениям. — *Прим. ред.*

рах. «После Реставрации, — пишет Мэтью Арнольд, — наступило время, когда наша нация ощутила настоятельную потребность в хорошей прозе, <...> в освобождении от всепоглощающей озабоченности, которую проявляла религия в пуританский век <...> Необходимыми качествами хорошей прозы являются упорядоченность, единство формы, точность, уравновешенность <...> Однако почти исключительное внимание к этим качествам связано с некоторым подавлением и приглушением поэзии»<sup>14</sup>. «Упорядоченность, единство формы, точность, уравновешенность» — он вполне мог бы сказать «литературные добродетели Благоразумия и Умеренности в их буржуазном выражении». Неудивительно, что Арнольд, этот эллинист XIX в., восхваляет поэзию за аристократическое выражение добродетелей, ее «славу, непоколебимую честь, <...> благородную сферу»<sup>15</sup>. Нельзя сказать, что Арнольд презрительно относится к литературно-прозаическим добродетелям буржуазии. Он отнюдь не гордый собой аристократ. Однако поэзию он оценивает с точки зрения человека, находящегося на берегу перед Илионом\* или при королевском дворе придуманной Шекспиром эпохи Ланкастера и Йорка, а не в кофейнях Лондона времен Аддисона и не в Лондоне времен Чосера, этом средоточии буржуазии до эпохи ее расцвета.

Вторая волна исключения религиозной веры и надежды набирает силу в среде секуляризированных интеллектуалов примерно в середине XIX в. А. Н. Уилсон приписывает этот странный сбой в этом процессе — начавшийся и прекратившийся в XVIII в., затем продолжившийся в середине XIX в. — «юмовской мине замедленного действия», т. е. «Диалогам о естественной религии», опубликованным в 1779 г., через три года после смерти Юма и спустя три года после публикации еще одной антихристианской бомбы с длинным фитилем — «Истории упадка и разрушения Римской империи» Гиббона. Как полагает Уилсон, эти две книги пылились на полке до того момента, когда новый подъем религиозности в Англии в 1820–1830-е гг. привлек внимание читателей к этим трудам. В свое время Юм мог разить всех логикой, Гиббон мог ерничать по любому поводу, а космополиты 1776–1779 гг. могли смеяться вместе с ними. Но это точно было невозможно в эпоху трезво мыслящих и интеллектуально серьезных поздних георгианцев и ранних викторианцев<sup>16</sup>.

---

\* Иное название легендарной Трои. — *Прим. ред.*

Эту мысль Арнольд, хотя он был деистом и серьезно занимался изучением Библии, выразил так (в стихотворении «Берег Дувра», написанном около 1851 г.):

Да, Веры Море  
 Когда-то было полно, сплетено  
 Чудесным поясом у берега земли.  
 Но слышно мне сейчас,  
 Как отступает и ревет оно  
 В тягучем споре  
 С полночным ветром, как за часом час  
 Лишь галька мира шелестит вдали\*.

Или Эдвард Фицджеральд в 1859 г., хотя выражаемые им чувства, разумеется, можно назвать античными и эпикурейскими, с отголосками светской персидской поэзии начала XII в.:

Тревога вечная мне не дает вздохнуть,  
 От стонов горестных моя устала грудь.  
 Зачем пришел я в мир, раз — без меня ль, со мной ли —  
 Все так же он вершит свой непонятный путь?

Водой небытия зародыш мой вспоен,  
 Огнем страдания мой мрачный дух зажжен;  
 Как ветер, я несусь из края в край вселенной  
 И горсточкой земли окончу жизни сон\*\*.

Или Томас Гарди в 1866 г.:

О, если б Бог жестокий в вышине  
 Сказал мне: Знай, слепое существо,  
 Твоей любви утраты — прибыль мне,  
 И мой восторг — от горя твоего...  
 Но нет, не так надежды сражены,  
 И отцветает радости цветок, —  
 То Случай шлет дождя и солнца дни,  
 То мечет Время счастье, как игрок...\*\*\*

Уилсону удалось нарисовать живой и трогательный портрет европейской и особенно британской интеллигенции, мужчин

\* Перевод Вланеса (по всей видимости, литературный псевдоним) на сайте: <http://www.stihi.ru/avtor/vlanes>. — *Прим. пер.*

\*\* Стихи Омара Хайяма (так называемые рубаи) в переложении английского поэта Эдварда Фицджеральда. В кн.: Омар Хайям. Рубаи. М.: Летопись, 1996). — *Прим. пер.*

\*\*\* Пер. В. Давиденковой. В кн.: Антология новой английской поэзии. М.: Захаров, 2002. С. 131. — *Прим. пер.*

и женщин, в том числе представителей духовенства, которые утратили веру. В 1920-е гг. Джон Мейнард Кейнс изобразил конец 1860-х гг. как период, «который историки общественной мысли признают решающим моментом в отходе философского мира Англии, или по крайней мере Кембриджа, от христианского догмата»<sup>17</sup>. В начале 1860-х будущий экономист Альфред Маршалл готовился к посвящению в сан; к концу десятилетия Маршалла и его товарищей, по словам Кейнса, уже нельзя было считать христианами. Высоко оценивая этот отрывок, Йозеф Шумпетер отмечает, что в 1860-е гг. «христианская вера мягко и без всяких резких движений была оставлена английской интеллигенцией»<sup>18</sup>.

Название для своей книги «Похороны Бога» Уилсон позаимствовал из другого стихотворения Гарди, написанного через пятьдесят лет после «Случайности». В 1910 г. Гарди рисует христиан будущего такими, какими их видел Фейербах семьдесятю годами ранее, проецируя их страхи на христианского Бога:

Я видел шествие — людей  
Согбенных и седых, с тоской в груди,  
Шагающих среди сумрачных полей;  
Таинственный предмет нес шедший впереди...

И так на всем пути своем  
Ряд чудных превращений он свершил;  
Но все изобличало в нем  
Высокий дух и мощь сердечных сил...

«О Ты, подобье наше, кто  
Переживет Твой погребальный час?\*

Это было спустя четверть века после того, как скептические настроения в Англии начали распространяться за пределами интеллектуальной элиты. В 1880-е гг. «утрата веры, мучившая до того лишь немногих хорошо образованных интеллектуалов, — пишет Уилсон, — поразила и жителей пригородов», в том числе посредством популярного романа «Роберт Элсмер» (1888) миссис Хамфри Уорд (в девичестве Мэри Августа Арнольд; ее дядей был Мэтью Арнольд, а племянником — Олдос Хаксли)<sup>19</sup>. Это не значит, что все сразу стали скептиками. Первая мировая война, с точки зрения британцев и германцев, была своего рода религиозным крестовым походом. Од-

\* Пер. Вл. Зуккау-Невского. Антология новой английской поэзии. С. 137. — Прим. пер.

нако к началу Второй мировой христианство было вытеснено даже из войны.

Кроме того, в середине XIX в. мы видим во Франции еще более резкий разворот интеллектуальной элиты против духовенства, например в произведениях Флобера или Бодлера. Прогрессивная мысль во Франции со времен Вольтера и Гельвеция была антиклерикальной, и ее антиклерикализм только усилился под влиянием реакционной позиции церкви во время Великой французской революции. Эта мысль, следовательно, была антихристианской и в конечном счете атеистической. Французские прогрессисты были и остаются мрачными экзистенциальными певцами Слепого случая (Crass Casualty). Уилсон полагает, что этот более мощный антиклерикальный поворот в католической Европе отчасти объясняется реакцией бывших семинаристов, которые «пребывали в полном неведении о достижениях библеистики и тенденциях современной философии <...> и потому страдали от легко объяснимых кризисов, когда уже в зрелые годы начинали читать книги»<sup>20</sup>. Вспомните католическую Ирландию и «Портрет художника в юности».

В Британии, как в Германии и Соединенных Штатах, передовые мыслители, как правило, придерживались почтительно христианского тона даже в своих планах переустройства общества. Шумпетер объясняет это тем, что англичане «начали свое интеллектуальное путешествие с серьезного погружения в англиканскую теологию (и, благодаря уставам Кембриджа и Оксфорда, содержащими определенные обязательства в отношении нее)». Как следствие, они «пришли к своим финальным убеждениям путем сознательной борьбы, а не путем растущего агностицизма через индифферентность»<sup>\*21</sup>. Обратите внимание на противоположность его объяснения гипотезе Уилсона об идейном кризисе в католических странах. Как бы то ни было, мы видим некую квазихристианскую жизнерадостность, скажем в рассуждениях Джорджа Бернарда Шоу об английском социализме, и ее полное отсутствие в континентальной версии социализма у Бертольда Брехта.

---

\* В русском издании эта часть примечания (см. сноску 18) отсутствует. — *Прим. ред.*

## Против сакральности

**НАДЕЖДА** и вера в их, скажем так, официальных христианских облачениях после 1848 г. не приветствовались в салонах и студиях европейских интеллектуалов, особенно на Континенте. И по-прежнему не приветствуются. Даже великолепная Розалинда Хёрстхаус, похоже, пребывает в некотором замешательстве по поводу этих двух трансцендентных добродетелей. В ее вышедшей в 1999 г. книге «Об этике добродетели» в тематическом указателе добродетель любви упоминается 90 раз под различными обозначениями: доброжелательность, благотворительность, сочувствие, великодушие, доброта, верность, дружба<sup>1</sup>. В двух последних понятиях, как я уже говорила, имеется некий элемент веры. Добродетель справедливости, которой одержимы философы-мужчины, упоминается в указателе 28 раз. Умеренность (и самоконтроль) — 18 раз. Мужество — 24 раза. Нравственная мудрость (фронезис), то есть благоразумие, которое лежит в основе всех добродетелей, упоминается 26 раз. Характерная для современного буржуазного философа добродетель Честность (= Справедливость в сочетании с Верой и Мужеством) — 22 раза. Эти пять из семи классических добродетелей составляют секулярную пентаду, проанализированную Адамом Смитом и другими мыслителями шотландского Просвещения.

Но где же две другие, сакральные добродетели — надежда и вера? Хёрстхаус заканчивает свою книгу призывом: «Не дайте угаснуть надежде». Она еще лишь однажды упоминает эти две добродетели на странице, где критикует «благоговение» (piety) как исключительно иррациональное и не характерное для человека чувство, которое, с атеистической точки зрения, «основывается на абсолютно ложном восприятии действительности (a complete illusion)»<sup>2</sup>. Интересно, а благоговейная, но совершенно атеистическая вера физика в упорядоченность мироздания, которая, как в другом месте замечает Хёрстхаус, необходима для научного мировоззрения, тоже иррациональна?



Значит ли это, что наука «основывается на абсолютно ложном восприятии действительности»? Собственный замысел Хёрстхаус — обоснование ценности отдельных добродетелей из общекультурного набора — также оказывается несколько усеченным. Он основывается на исполненной веры и надежды философии, предполагающей, что такого рода обоснование имеет смысл, хотя, по ее собственным словам, философское обоснование веры и надежды невозможно, поскольку они относятся к сфере «благоговения».

То есть мы, люди, питаемся воздухом. Что ж, я могу предложить моим славным коллегам по интеллектуальному цеху смириться с этим. Наиболее характерные для человека добродетели — это не рациональность и не упорство, которые определено присущи муравьям и бактериям. Это надежда и вера. В эпоху их почти полного изгнания мне бы хотелось, чтобы просвещенные представители интеллектуальной элиты перестали недоумевать по поводу этих наиболее характерных для человека добродетелей.

В своей недавно вышедшей, превосходной книге «Малый трактат о великих добродетелях» (1996, английский перевод 2001) французский философ Андре Конт-Спонвиль прямо исключает веру и надежду из числа восемнадцати рассматриваемых им добродетелей. Добродетели, входящие в языческую тетраду — благоразумие, умеренность, мужество и справедливость, — он признаёт кардинальными и с их рассмотрения начинает свой трактат.

В последней главе он анализирует любовь, примерно в том же направлении, что и я. Как и я, он обращается к трудам Симоны Вейль и ставит на первое место по значимости любовь-милосердие (*agape*), хотя при этом неловко увिलывает от разговора о религиозном содержании этого понятия. Не очень убедительными представляются и его попытки провести различия между любовью и Сочувствием, Состраданием и, особенно, великодушием. Он цитирует своего учителя, профессора философии в Сорбонне Владимира Янкелевича\* (1903–1985), который допускал, что «великодушие, не сводясь к любви, тяготеет к ней и в своем высшем выражении сливается с любовью»<sup>3</sup>. Это действительно так. Отличие подлинного великодушия от возможно своекорыстного снисходительного отношения (*indulgence*) к членам семьи или друзьям, например,

---

\* В русском переводе, в отличие от английского, ссылка на слова Янкелевича отсутствует. — *Прим. пер.*

в случае заботы о детях, зависит, по Янкелевичу и Конт-Спонвилью, именно от того, что великодушие проявляется «в своем высшем выражении». И поэтому логика классификации, вероятно, требует рассматривать великодушие как подвид любви, как это делал, например, Фома Аквинский.

Но Конт-Спонвиль совершенно нетерпим к двум другим теологическим добродетелям, вере и надежде. Он пытается полностью исключить отдающую ладаном веру из числа добродетелей. Один из его приемов — называть веру (*foi*) «верностью» («*fidélité*»), которой посвящена отдельная объемная глава, не упоминая того, что вера в трансцендентное, вполне возможно, включает в себя веру в Бога. Этот прием плохо работает, так как одно слово всего лишь заменяется на другое, однокоренное слово, хотя оба путями разной длины ведут свое происхождение от латинского *fides*.

Конт-Спонвиль мудро замечает: «Но у нас есть ум и есть память... Верность — это добродетель памяти, и сама память есть своего рода добродетель»<sup>4</sup>. Говоря о верности как «истинной основе человеческой личности», он цитирует Монтеня. В приводимой цитате Монтень заявляет: «Основа моего существа и моей личности... лежит в верности вере [*foi*], в которой я поклялся сам себе». Согласимся, что это вполне здравый ход мысли. «Но есть прошлое, — пишет Конт-Спонвиль, — которое ждет нашей жалости и благодарности, потому что прошлое, в отличие от настоящего и будущего, не умеет само защищаться»<sup>5</sup>. Это также представляется верным. Многие и многие мертвые действительно заслуживают обращенной в прошлое веры, ибо в противном случае следует признать, что мы никто, всего лишь машины для получения удовольствия, неспособные на верность, лишённые сакральной идентичности. Если у нас нет веры, мы недостойны любви к себе.

Благодаря верности, как изящно выражается Конт-Спонвиль, «мы подчиняемся <...> присутствию в себе — всегда частному — прошлого»: умершего отца, бабушки, трех мужчин с одинаковой фамилией из деревушки на юго-западе Франции, даты смерти которых на стене в приходской церкви говорят о том, что они погибли один за другим — в самый первый месяц, в средний месяц во время Вердена и в последний месяц Первой мировой войны<sup>6</sup>. Мы должны, говорит Конт-Спонвиль, сохранять «любовь во имя того, что было в прошлом\*\*»<sup>7</sup>.

\* Это цитата из Янкелевича в книге Конт-Спонвиля. — Прим. пер.

\*\* Измененный русский перевод. — Прим. пер.

Но все это и есть вера (faith, foi, fides). Плохо — по крайней мере, согласно вере французских антиклерикалов, — что многие путают ее с верой в Бога. Вот так сюрприз! «Веру, — как пишет А. Н. Уилсон по поводу упадка ее религиозной версии в XIX в., — оказалось невозможным постепенно исключить из человеческой жизни. Она была важнейшим элементом самоорганизации людей, личной и коллективной»<sup>8</sup>.

Однако наиболее явственно антитеизм Конт-Спонвиля проявляется в его отношении к надежде. Нанеся ей несколько уколов на предыдущих 287 страницах, он, в конце концов, признаётся в причинах своей неприязни к этой добродетели: «Веру, надежду и любовь традиционно называют главными христианскими или теологическими добродетелями (поскольку предполагается, что их объектом выступает Бог). Две из них — вера и надежда — не вошли в настоящий трактат, потому что они, на мой взгляд, не имеют иного объекта, кроме Бога, а я в Бога не верю». Тем не менее Конт-Спонвиль включает веру, понимаемую как верность, в свой список добродетелей. Далее он говорит: «К тому же мне кажется, что без этих двух добродетелей вполне можно обойтись: перед лицом опасности или неизвестности будущего достаточно храбрости». Можно было бы подумать, что вторая, направленная в «будущее» сторона храбрости, и есть надежда. Но он решительно намеревается обойтись без этого понятия. По его мнению, надежда — это «добродетель» глупцов, подходящая для малодушных людей, способных лишь надеяться и молиться в ситуациях, когда требуется проявить суровое, мужское, экзистенциальное мужество.

Похоже, он недостаточно внимательно читал Фому Аквинского. Аквинат ясно дает понять, что мужество связано со страхом (в настоящем), а надежда — с воображением (будущим). Конт-Спонвиль отчасти соглашается с таким анализом в главе о храбрости: «Будущее есть <...> предмет воображения»<sup>9</sup>. *Précisément\**. Одно дело — мужество в столкновении с болью в настоящем. Оно, как и Умеренность, обращено на настоящее. Мужество противостоит боли сейчас, умеренность — удовольствию, и тоже сейчас. В отличие от них, надежда обращена на воображаемые страдания в будущем во имя некой воображаемой будущей цели.

Женщина со стоическим мужеством переносит боль при химиотерапии, но при этом не питает надежды, которая способ-

---

\* Именно так (фр.). — Прим. пер.

ствуется исцелению. Врачи подтверждают, что надежда на выздоровление имеет терапевтический эффект. Душа и тело едины. Джером Группман из Гарвардской медицинской школы утверждает: «Надежда <...> отнюдь не затуманивает восприятие и мышление. Этим она и отличается от слепого оптимизма. Надежда дает ясную и четкую картину реальности»<sup>10</sup>. Надежда — это не самообман, во всяком случае ничуть не больший самообман, чем любые другие добродетели в мире после утраты невинности. Надежда, хотя и религиозная добродетель, обязательно связана с религией.

Конт-Спонвиль совершенно прав, когда замечает, что «все варварские государства XX в. клялись именем будущего (тысячелетний рейх, светлое коммунистическое будущее сталинского образца и т. п.)»<sup>11</sup>. Но эта ремарка противоречит его утверждению, будто единственным подлинным объектом надежды является Бог. Это, в свою очередь, свидетельствует о нелогичности его доводов против включения надежды в число великих, хотя и опасных, добродетелей. *La révolution\** или *das deutsche Volk\*\**, несомненно, были объектами надежды. По этой причине мы ни в коем случае не должны упускать надежду из виду: если надежда не уравновешена другими добродетелями, она творит зло — к примеру, революционный социализм или революционный фашизм.

Конт-Спонвиль критикует надежду за утопичность, говоря о «соблазнах надежды и опасностях утопии». Безусловно, можно согласиться с тем, что немало вреда причинили миру преисполненные надежд теоретики-«утописты», как скептически они названы в 10-й статье «Записок Федералиста». Такие теоретики весьма преуспели в разрушении, особенно после 1789 г. Да и на протяжении тысячелетия до 1789 г. основанный на надежде религиозный утопизм причинил немало бед в Европе<sup>12</sup>. Примером такого вреда был отказ Оливера Кромвеля в 1650-е гг. от основанного на вере верховенства закона в пользу основанного на надежде видения града на холме и деспотического правления. Но Надежда может быть разрушительна именно потому, что она охватывает все будущее в качестве своего воображаемого объекта и моральной цели. Когда надежда не уравновешена другими добродетелями, с ее помощью можно оправдать любое количество разбитых яиц во имя приготовления воображаемого омлета. Надежда одна из характерно чело-

\* Революция (фр.). — Прим. пер.

\*\* Немецкий народ (нем.). — Прим. пер.

веческих добродетелей; но сама по себе, без сочетания с другими, она становится одним из характерно человеческих пороков. Ужасы XX в. были порождены надеждами. Будьте осторожны, выбирая, на что надеяться.

Конт-Спонвиль заявляет: «Вера и надежда нас покинула: остались тоска, радость и милосердие»<sup>13</sup>. Я так не думаю. На самом деле, ни он, ни вы, ни я не живем без веры и надежды. Ни один человек так не живет, по крайней мере в течение какого-то длительного времени, в противном случае он впадает в депрессию (goes off) и вешается. Конт-Спонвиль отождествляет с Богом множество различных иных объектов Надежды и Веры, демонстрируя, в частности, упрямую неспособность атеиста понять, что эти иные объекты, в существование которых он верит, с психологической точки зрения, ничем не отличаются от Бога, в которого он, разумеется, не верит. Примерно так же в 1902 г. Бертран Рассел заявлял о том, что поклонение свободного человека\* должно строиться на «твердом фундаменте полного отчаяния»<sup>14</sup>. Остается только гадать, почему; но особенно, не потому ли, что Рассел в детстве был несчастен, а во взрослой жизни не раз впадал в отчаяние, полное или нет — не суть важно.

В шопенгауэровском духе, который уже на протяжении двух столетий остается романтически притягательным, но по-прежнему сомнительным, Конт-Спонвиль заявляет, что политика — это вопрос «воли <...>, а не надежды»<sup>15</sup>. Не думаю. Воля и благоразумие, как и другие добродетели, уравнивают надежду и придают ей завершенность. Политика, как и экономика, представляет собой поле для проявления сразу всех добродетелей, равно как и пороков. Сама по себе воля есть соединение мужества и умеренности. В непонимании этого как раз и проявляется несистематический подход Конт-Спонвиля к добродетелям, которые он рассматривает по отдельности. Он не видит, как добродетели перекликаются друг с другом.

В конечном счете Конт-Спонвиль просто не хочет включать надежду и веру в свою книгу. Но надежда и вера являются частью человеческой жизни и входят в нее без спроса. Причина этого — и здесь нам есть чему поучиться у французских интеллектуалов, уже более трех веков презирающих религию, — заключается в том, что вера и надежда суть вербальные добродетели. Они требуют словесного символизма. Изобретение языка,

---

\* «Поклонение свободного человека» — название цитируемого эссе Рассела. Цит. по русскому переводу в книге: Рассел Б. Почему я не христианин. М.: Политиздат, 1987. С. 5–22. — *Прим. пер.*

а с ним метафоры и других средств выразительности, обеспечило возможность теоретизирования относительно воображаемого прошлого и воображаемого будущего. «Важнейшая особенность человеческого сознания, — пишет Стюарт Хэмпшир, следуя своему учителю Спинозе, — заключается в способности мыслить о своих собственных состояниях и процессах и изменять их посредством такого рефлекторного мышления»<sup>16</sup>. Авторы наскальных рисунков в пещере Ласко или наскальной живописи в урочище Убирр на севере Австралии, если воспользоваться традиционной интерпретацией, создавали исполненные надежды изображения животных, которых они надеялись добыть на охоте, или духов животных, которым они поклонялись. Мы не можем в точности понять, на что они надеялись и во что верили, именно потому, что не знаем их языка.

Прочие добродетели вполне могут проявляться без речи, даже у животных. Вспомните Белого Клыка в упряжке или в его новом доме в Калифорнии: он проявляет храбрость, справедливость, благоразумие, любовь и даже, пожалуй, умеренность, хотя я полагаю, последнее качество довольно трудно разглядеть в собаке. Еще Аристотель заметил, что многим животным «присущи кротость и дикость, податливость и злобность, храбрость и трусость, страхи и дерзания, благородный дух и коварство и даже кое-что сходное в рассудочном понимании»<sup>17</sup>.

Но только не вера и не надежда. Мы говорим, что пес может быть верным и может надеяться на косточку. Но в собаке такие вера и надежда сводятся к общности с упряжкой и к удовольствию от сочной косточки. Разве можно к чему-то такому свести веру или надежду человека? Маркс и Фрейд полагали, что можно; я же думаю, что это невозможно. Время сновидений австралийских аборигенов или мифы североамериканских индейцев о Великом Духе, Священное Писание, песня Джонни Кэша — именно язык в нашей жизни сплетает и сплетает бесчисленные истории. Люди не могут оставить идеи в покое.

Животные «живут не в нашем мире, — пел Эдвин Мьюир, —

Они вне времени и вне пространства  
С рождения до смерти обитают.  
У них нет слов, ни одного,  
Чтоб в этом мире утвердиться  
И обрести там постоянство.

В нем все творится лишь словами,  
Из воздуха возникшими когда-то.  
Мы сами нарекли все именами,

Из них мы стены возвели, чтоб сохранить  
Свои круги, прямые и квадраты<sup>18</sup>.

Представьте женщину в первобытном обществе еще до появления языка: она преодолевает страх перед медведями (проявляя мужество) и осторожно (проявляя благоразумие) собирает ягоды возле медвежьей пещеры, которые отдает своему ребенку (проявляя любовь), а не съедает сама (проявляя умеренность) и даже угощает ягодами приятеля сына (проявляя справедливость). Однако без языка, на котором можно символически обозначить трансцендентное, она не может выразить веру в отождествление своего клана с Пещерным Медведем или надежду на жизнь после смерти на небесах. Возможно, именно поэтому явно человеческие обычаи захоронения умерших и искусство появляются довольно внезапно примерно 50000 лет назад, когда язык довольно внезапно распространяется из Северной Африки, прародины человечества, по всему миру.

Героиня романа Дэвида Лоджа «Думают...» (2001) присутствует на конференции прожженных мозговедов позитивистского и бихевиористского толка. Она мягко напоминает им литературную аксиому, которую они, вероятно, упускают из виду, о том, что «только человеческое сознание способно вообразить то, что физически недоступно чувствам», и в качестве примера цитирует отрывок из стихотворения Марвелла<sup>19</sup>:

Воображенье — океан,  
Где каждой вещи образ дан;  
Оно творит в своей стихии  
Пространства и моря другие;  
Но радость пятится назад  
К зеленым снам в зеленый сад\*.

Без языка религия была бы невозможна. Это вполне очевидно. Что не вполне очевидно, так это наш двух- или трехвековой эксперимент с языком без религии. Вероятно, язык и религия неразделимы. Я говорю, следовательно, я верю!

\* \* \*

От троп песен австралийских аборигенов и настенной живописи в пещере Ласко до пластмассового настоящего люди не

---

\* Перевод Г. М. Кружкова. Размещен по адресу: <http://mysli.net/quotes/andryu-marvell-41959.html> — *Прим. пер.*

изменно жили в присутствии трансцендентного. В этом мы уникальны. Или, по крайней мере, так думаем, не имея возможности проникнуть в духовный мир китов и горилл.

«Если бы [вера] не была направлена на истинного Бога, — замечает А. Н. Уилсон, рассуждая о логике первой заповеди, — то она была бы направлена на идолов»<sup>20</sup>. И потому современный Запад, отвергая Бога, находит иных богов — в воле, отчаянии, истории, спиритуализме, науке или экологии. В 1835 г. Джузеппе Мадзини заявил, что «республиканская партия — это не политическая партия; по сути дела, это религиозная партия», а в 1848 г. провозгласил, что Молодая Италия «была не сектой, но религией патриотизма»<sup>21</sup>. В том же революционном году он писал: «Юноши Италии, пришло время осознать, сколь велика, священна и духовна миссия, возложенная на вас Богом»<sup>22</sup>. В конце XIX в. персонажи оперы Пуччини — Тоска, «жившая во имя искусства, жившая во имя любви», и ее возлюбленный Каварадосси, — вдохновленные национально-освободительными революционными идеями, извели пределы этих подменных эрзац-религий в итальянском обществе.

Эпоха Подмены начинается, как я уже отмечала, в среде многочисленных продвинутых европейцев примерно в 1700 г., после 1800 г. эти идеи распространяются все шире, захватывают интеллектуальные элиты после 1848 г. и овладевают новыми образованными классами после 1880 г. и особенно после 1968 г. Интересно, что Япония вступила в первую фазу этого процесса чуть раньше Европы. В конце XVII в. в Японии началась своеобразная секуляризация, японская версия Просвещения, направленная против буддизма. А в середине XVIII в., несколько опережая аналогичные проявления романтического национализма в Европе, японцы вводят систему национального образования вместо почитания всего китайского и насаждения классического конфуцианства<sup>23</sup>.

В Европе уже на протяжении почти двух столетий, например секулярная религия Красоты творится из того или иного Искусства. Вагнеровское изречение: «Я верю в Бога, Моцарта и Бетховена» не просто секулярная острота. Это серьезное указание пути к блаженству через Искусство, вера в силу которого достигла пика в начале XX в. И вера эта сохраняется. В комиксе «Мелочь пузатая» (Peanuts) Люси пристает с серьезными вопросами к играющему на пианино Шрёдеру: «Я хочу знать, в чем смысл жизни, Шрёдер. Как ты думаешь, что самое главное в жизни?» В ответ на втором рисунке Шрёдер возглашает заглавными буквами: «БЕТХОВЕН!» На следующем он вопи-



ст: «*Это Бетховен. Все просто и ясно! Понимаешь?!*» На четвертом рисунке изображены ноты фортепьянной пьесы, надо полагать, бетховенской, и Люси, смиренно вздыхающая: «*Ни фига себе!*»<sup>24</sup>.

Вообще, это относительно новая тенденция. Музыканты во времена Моцарта или живописцы во времена Вермеера, или поэты и драматурги во времена Шекспира считали себя ремесленниками и дельцами, но никак не секулярными святыми. К тому же, все они, или по крайней мере большинство, были верующими христианами, хотя бы даже потому, что христианская вера не считалась чем-то необязательным. Они не нуждались в Искусстве с большой буквы «И» и прочих кричащих о величии заглавных букв, поскольку в их жизни уже было нечто трансцендентное, именуемое Богом с большой буквы «Б».

Это изменение происходит одновременно с усилением радикализма и расцветом романтизма. Возьмем, к примеру, такое явление, как современные художественные музеи, первый из которых появился в 1793 г., когда Лувр был открыт для всех граждан. В Ватикане первые публичные выставки начали проводиться в 1773 г. Однако Лувр был наиболее ярким популистским проектом, идеей которого впоследствии воспользовались братья Бонапарта, создав Галерею Академии в Венеции в 1807 г. и Рейксмузеум в Амстердаме в 1808 г.<sup>25</sup> В революционную эпоху музеи из забавы для аристократов превратились в демократические храмы Красоты, заменившей Бога. В начале XX в. музей становится святилищем для восхищения художественным гением человека, а в конце того же века — святилищем для предвкушения эстетического шока. Но в любом случае он остается «святилищем».

То есть с конца XVIII в. музеи, по сути, являются храмами для поклонения трансцендентному, пришедшему на смену Богу. В музее люди, впечатленные присутствием Сакрального, ведут себя тихо, впадают в созерцательность и проявляют почтительность перед высоким искусством. Потом они покупают в музейных сувенирных лавках всякие безделушки, как католики раскупают распятия в магазинчиках возле собора Святого Петра. «Покидая церкви и заполняя собой музеи, — пишет Натали Эник, — искусство является уже не объектом, а инструментом сакрализации <...> Широко распространяемые репродукции не что иное, как заменители <...> в тех местах, где всякий может испытать присутствие подлинников, охраняемых как реликвии»<sup>26</sup>. В действительности многие христианские церкви превращены в музеи, особенно в Италии. Пресыщенные тури-

сты в них замирают в восторге при виде фресок на библейские сюжеты. Как странно, что сам Бог/Был без ума от Веронезе./ Но кто б подумать мог,/Что спят сами веронезцы./Как видно неспроста,/Они отринули Христа.

Чарльз Хатчинсон, один из чикагских мясных королей, и Мартин Райрсон, лесопромышленный магнат, в 1890-е гг. превратили Институт искусств в демократический собор культуры. Эти чикагские буржуа скупали европейскую живопись квадратными метрами — например, картину «Вознесение Марии» Эль Греко, которую парижскому агенту института настоятельно рекомендовала Мэри Кэссат\*. В ответ на презрительные усмешки по поводу проявления этой странной буржуазной добродетели Хатчинсон заявил: «Мы сделали деньги на свинине, но разве это повод не потратить их на картины?». Хатчинсон фактически тратил половину своего немалого годового дохода от мясного производства на общественные проекты вроде Института искусств и благотворительного центра Халл-Хаус Джейн Аддамс\*\*.

Говорят, что сама Аддамс пыталась с помощью искусства помочь бедным иммигрантам с Холстед-стрит. Это был типично прогрессистский проект, когда буржуазия снисходила до бедных, чтобы внушить им буржуазные ценности. На самом деле Аддамс скептически относилась к идеям об облагораживающей роли искусства, на основе которых был создан благотворительный центр Тойнби-холл в Лондоне (1884). Но Хатчинсон, живший всего в миле от Халл-хауса и находившийся гораздо выше на социальной лестнице, безусловно, намеревался с помощью Института искусств цивилизовать миллионеров с Прерия-авеню\*\*\*. Ни один из этих проектов в краткосрочной перспективе не мог достичь заявленных целей, поскольку искусство не обладает такой силой в краткосрочной перспективе. Но важно то, что они пытались что-то сделать, веря в искусство как в своего бога.

Не удивительно, что в наши дни художественные музеи так распространены, скажем, в прогрессивных Нидерландах. В книжных магазинах в артистических районах Роттердама, Амстердама или Гауды на полках выставлены многочисленные

---

\* Мэри Кэссат (Mary Cassatt), 1844–1926, американская художница-импрессионистка. — *Прим. ред.*

\*\* Джейн Аддамс (Jane Addams), американский социолог и философ, лауреат Нобелевской премии мира (1931). — *Прим. пер.*

\*\*\* Donald Miller, *City of the Century*, 1996, pp. 387–391, 422.

поэтические сборники и лишь несколько книг о Боге. До начала 1960-х гг. половина издаваемых в стране книг были религиозными. Теперь все совсем не так. Однако накопленный культурный капитал, прежде по большей части религиозного характера, сейчас переассигновывается на нерелигиозные цели для реализации секулярных, но по-прежнему трансцендентных Веры и Надежды.

Церковь Нордеркерк была первой в Амстердаме, специально построенной для протестантов. В ней и по сей день иногда проводятся богослужения в сдержанной манере северных голландцев. Но сейчас Нордеркерк по большей части используется как конференц-зал, где люди собираются для прославления секулярных веры и надежды. В день поминовения амстердамских евреев\* ровно в 20.00 возле Нордеркерк в яппизированном районе Йордан небольшой ансамбль исполняется несколько песен, так сказать, гимнов во славу в основном неверующих «прихожан», а затем богослужение перемещается внутрь церкви для приобщения «паствы» к трансцендентным Вере и Надежде посредством чтения нерелигиозных стихов и исполнения классической музыки.

---

\* Речь идет о поминовении евреев, репрессированных нацистами в годы Второй мировой войны. — *Прим. ред.*

## Ван Гог и трансцендентная профанность

Мы находимся в переходной фазе от механистического понимания человека к слиянию его рационалистического и, так сказать, мистического или спиритуалистического понимания <...> Произведение искусства, великое произведение искусства должно стать пространством для приложения этих двух сил.

*Артур Миллер, 1958*

**О**ЛИЦЕТВОРЕНИЕМ вагнеровской подмены религии Искусством стал голландец — Винсент Ван Гог. В массовом сознании он превратился в своего рода Христа, который был обречен на муки за грехи буржуа, не покупавших его картины при его жизни, а после смерти обрел искупление в долларовом выражении. Винсент был поэтом от живописи, мыслителем-самоучкой. Он жадно читал романы и серьезные журналы на четырех языках, черпая из них темы для своих картин, часто и хорошо писал письма на трех языках, особенно много своему столь же интеллектуальному брату Тео. Благодаря этой склонности к литературе он, пожалуй, самый словесно самоописательный (word described) художник XIX в., по крайней мере по количеству слов на год художественного творчества.

В сложившемся мифе Ван Гог предстает страдающим художником, а приписываемое ему хроническое расстройство психики и реальное самоубийство бросают тень на его искусство, чего он, собственно, и боялся. Если бы в декабре 1888 г. у него не начались приступы предполагаемого психического заболевания и, конечно, если бы он не совершил самоубийство в июле 1890 г., а прожил бы дольше, как, например, Моне или Сезанн, мы имели бы больше его работ с присущими им особенностями (каковые были новыми техническими приемами, а не проявлениями безумия) по более низким ценам из-за отсутствия романтической раскрутки (unhyped by the Romance) за счет его болезни и смерти. Произведения Вирджинии Вулф, Эрнеста Хемингуэя, Сильвии Плат и Энн Секстон пострадали, а в романтическом смысле выиграли от такого же преувеличения выдуманных или реальных психических проблем их авторов. Согласно современным психиатрическим догмам самоубийство есть проявление сумасшествия.

В США любой, кто грозитя совершить самоубийство, может быть против своей воли помещен в психиатрическую клинику.

В случае Ван Гога преувеличение его предполагаемого психического расстройства началось за шесть месяцев до его смерти со статьи в «Меркюр де Франс», написанной молодым критиком Альбером Орье, который рассматривал болезнь художника и величие его таланта «раздельно». Ван Гог написал Орье письмо, в котором поблагодарил его за высокую оценку своей живописи, стараясь при этом показать ему, что он не сумасшедший, держащий в руке перо или кисть, но нормальный человек, умелый и вдумчивый художник<sup>1</sup>.

В какой-то момент вангоговский миф стало невозможно развеять. Он отлично вписывается в позднеромантическое, с претензией на аристократизм представление о безумном художнике, каким он предстает в сумасшедше притягательном изображении Кирка Дугласа в фильме «Жажда жизни». Сол Белоу, имея в виду Делмора Шварца, прототипа героя романа «Дар Гумбольта», объясняет такое отношение к «безумию» поэтов и художников тем, что оно высоко ценится в деловой и технологичной Америке: «Инфантилизм, безумие, пьянство и безысходность этих мучеников подтверждают слабость их духовных сил <...> Так что поэтов [и других художников] любят, но только потому, что они ничего не могут изменить»<sup>2</sup>.

Однако популярность идеи художника-безумца не ограничивается капиталистической Америкой. Герберт Рид в «Значении искусства» (1931) по поводу писем Ван Гога заметил: «Мы видим подлинное Путешествие Художника\*, но в конце его пути нет Града Небесного, только хаос и мрачное отчаяние — безумие и самоубийство гения в равнодушном и не понимающем его мире»<sup>3</sup>. На врезке в разделе о Музее Ван Гога в «Наглядном путеводителе по Амстердаму» (1995) излагается «Жизнь художника» в 72 словах, из них 40 слов относятся к описанию его болезни<sup>4</sup>. Жизнь Ван Гога в изложении самих голландцев рисуется в том же духе. В сборнике *De Millenium Top-40*, в котором представлены краткие очерки о сорока «величайших» голландцах всех времен, Винсент располагается на тринадцатом месте, а посвященный ему очерк озаглавлен *Zelfmoordenaar die bleef steven* («Самоубийца, живущий в веках»). Более половины из 360 слов уходит на диковатое сравнение Ван

---

\* Отсылка к названию книги Джона Беньяна «Путешествие пилигрима в Небесную страну» (1678). Переводится также как «Путь пилигрима» и «Путешествие паломника». — *Прим. пер.*

Гога с Ницше, который якобы сошел с ума от сифилиса; причем авторы утверждают, что это сравнение «не такое безумное, как может показаться» (*minder gek dan het lijkt*), и более безумным оказывается сравнение с «суицидально настроенным художником-политиком» Адольфом Гитлером<sup>5</sup>.

Если великая романистка умирает в возрасте тридцати семи лет от болезни сердца в результате неумеренности в еде, никому не придет в голову посвящать 55% ее творческой биографии описанию ее борьбы за тонкую талию. Дилан Томас умер в возрасте тридцати девяти лет явно от злоупотребления алкоголем. Но никто не трактует его поэзию как результат беспробудного пьянства. За восемь лет, предшествующих его смерти, он написал восемь поэм<sup>6</sup>. Несомненно, легендарное безрассудство Томаса отчасти способствовало его посмертной славе; говорят, перед смертью он произнес ставшую знаменитой фразу: «Я выпил 18 двойных\* порций виски; кажется, это рекорд». Нам, похоже, нужны такого рода мифы.

Утверждается, что основной болезнью Ван Гога была эпилепсия, которая длительное время не относилась к числу таких психических заболеваний, как паранойя. Вероятно, у него было несколько психотических срывов, хотя точная диагностика в психиатрии — вещь довольно относительная. Некто доктор Пейрон в мае 1889 г. писал, что у Ван Гога было «истерическое помрачение сознания со слуховыми и зрительными галлюцинациями». Тот же Пейрон осенью следующего года уверял Тео, что у Винсента некая форма эпилепсии.

Проблемы со здоровьем Ван Гога в большей степени похожи на симптомы болезни Георга III, у которого была наследственная порфирия: накопление самопродуцируемых порфиринов, участвующих в переносе кислорода в клетки. К тому же у Ван Гога ухудшение состояния могло быть обусловлено употреблением алкоголя, особенно абсента. Острые приступы иногда сопровождаются тревожными расстройствами и другими отклонениями, нередко болезненными. Какими бы ни были эти обострения, от которых Ван Гог страдал на протяжении последних полутора лет, они были эпизодическими и перемежались длительными периодами вполне нормального состояния, в течение которых он продолжал, как и прежде до начала болезни, совершенствовать свое искусство со свойственным ему глубокомыслием.

---

\* Макклоски, похоже, не совсем точно приводит известное высказывание Томаса и несколько преувеличивает количество выпитого виски, заменяя *straight* (неразбавленный) на *double* (двойной). — *Прим. пер.*

Винсент был сложным человеком, одиноким и в то же время увлекающимся, склонным к бурным отношениям. Но, несмотря на кажущееся противоречие, он был при этом жизнерадостным и предприимчивым голландцем. Всем «известно», что за всю жизнь он продал всего одну картину, «Красные виноградники в Арле» (1888), хотя экономисты скажут, что на самом деле он «продал» намного больше полотен — другим художникам в обмен на их картины, которые имели определенную денежную стоимость на рынке. В 2004 г. сообщество художников, выбранных критиками, запустило точно такую же схему пенсионного страхования по старости: молодые и пока не известные художники передавали в сообщество по несколько своих работ и получали пенсию за счет продажи более ценных работ всех старших коллег. Как бы то ни было, отсутствие признания привело бы к депрессии любого художника, который, как Ван Гог, был преисполнен надежд и самозабвенно стремился творить «искусство будущего», как он сам выражался, позаимствовав эту фразу из названия манифеста более искушенного Вагнера.

Миф относит Ван Гога к числу душевнобольных или, в лучшем случае, к числу романтических страдающих поэтов, а выверенные завитки густых мазков на его поздних картинах трактуются как выражение безумия художника. Но это все равно что верить, будто психиатр в каждом человеке видит сумасшедшего. Болезнь Ван Гога продолжалась только в течение последних девятнадцати месяцев его жизни и обострялась, повторяя, только время от времени. Невестка Винсента, которая хорошо его знала, считала, что «страх перед угрожавшей ему болезнью или серьезным приступом» приблизил его решение покончить с собой<sup>7</sup>. Его самоубийство в 1890 г. стало реакцией — *minder gek dan he tlijkt* — на ужас перед неизлечимой болезнью, которая становилась все серьезнее.

Ван Гог вполне разумно относился к своей болезни, если не считать того, что он по-прежнему много пил. Он принимал участие в выборе психиатрических лечебниц, где мог бы чувствовать себя в безопасности и спокойно работать в периоды между приступами. Психиатры называют такое отношение «адекватной самооценкой» («insight»), которая обычно отсутствует у людей, привлекающих их внимание. В моменты помрачения рассудка он никогда не пишет письма и не пытается заниматься живописью. Больные эпилепсией говорят о затуманивании сознания в течение длительного времени после припадка. Порфирия, повторяю, также носит эпизодический характер. После каждого возвращения в нормальное состояние,

как замечает Рональд Леув, бывший директор Музея Ван Гога, «он пишет ясно, разумно и с подчеркнутым отсутствием переживаний по поводу своей болезни». Более того, «он упорно отказывается признавать какое-либо влияние душевной болезни на свое художественное творчество»<sup>8</sup>.

Не болезни Ван Гога определяли сущность его искусства. Они мешали ему<sup>9</sup>. Так же как и секс, по его признанию. В письме, написанном в июне 1888 г. молодому другу, художнику Эмилю Бернару, он заявляет: «Живопись и распутство несовместимы, оно размягчает мозг\*. Вот это-то и паскудно»<sup>10</sup>. Искусство Ван Гога, определенно, ничем не обязано ни его сумасшествию, ни его сексуальной активности, ни его телесным страданиям, ни его пьянству. Он писал картины, когда был здоров и трезв. Его искусство никак не связано с болезнью.

Что *означает* это настойчивое утверждение мифа о безумном, сильно пьющем художнике? Такой художник (всегда мужчина), прежде всего, неблагоприятен. Он ничего не планирует. Не умеет обращаться с деньгами. Причиняет вред самому себе. Буржуа, как известно, стремится к безопасности — хотя это утверждение противоречит наличию риска в коммерческой деятельности. Безумный художник отвергает безопасность. Этот миф основан на антибуржуазной вере в независимый человеческий дух — хотя это противоречит возможностям самовыражения в коммерческой деятельности. Кто в восторге от этого мифа? Сыновья и дочери буржуа<sup>11</sup>.

Сравните отношение к Ван Гогу, антибуржуазному буржуа, и отношение к наиболее презираемому художнику современности Норману Роквеллу, презираемому, естественно, интеллектуалами. Роквелловские сценки из жизни среднего класса своей теплотой вызывают у них отвращение. Сентиментально? Конечно. Как сентиментален и влюбленный взгляд Эль Греко в «Вознесение Марии» или Ван Гога в «Ирисах». Что бесит интеллектуалов в работах Роквелла, так это его приятие буржуазной американской жизни, да еще его коммерческий успех и долгая, трезвая, скучная жизнь: он являет собой полную противоположность Ван Гогу во всем, за исключением сентиментальности и буржуазных ценностей, а также признания со стороны современников — мастеров высокого искусства.

Как живописец Ван Гог не был ни глупцом, ни сумасшедшим. Есть даже основания сомневаться относительно того, что он сам отрезал себе ухо. Немецкий историк искусства Рита Виль-

---

\* Эта фраза опущена в русском переводе. — Прим. пер.



денганс утверждает, что ухо Ван Гогу отрезал Гоген, а Винсент, выгораживая друга, заявил, что сделал это сам. Ван Гог, как выражаются нерелигиозные люди, был человеком духовным. Он стремился обрести веру и надежду, но подменил религию искусством. Ван Гог, как я уже говорила, был канонизирован в момент высшего расцвета Искусства как религии, в эпоху высокого модернизма, от Пикассо до Поллока.

Ко времени написания своих лучших картин он уже не был тем прежним, истовым молодым христианином, стремившимся обрести святость. Однако он по-прежнему, как пишет де Леув, был «страстным искателем Бога»: «Неважно, был его порыв религиозным или художественным, он неизменно творил свою внутреннюю вселенную и непреклонно искал вечное в проходящем»<sup>12</sup>.

Объясняя в уже упомянутом письме Бернару от июня 1888 г., как он писал один из многочисленных набросков на тему «Сеятеля» Милле, Ван Гог говорит о технических деталях («остальное небо — смесь хрома 1 и 2») и замечает: «Но здесь я просто послал ко всем чертям правдоподобие цвета». Суть постимпрессионизма все больше и больше сводилась к расположению цветов на плоской поверхности. Затем он объявляет Тео\* о своих поисках веры и надежды, увязывая их с конкретным художественным замыслом: «Отголоски былых воспоминаний [его вера], стремление к бесконечному [его надежда], символами которого являются сеятель и всходы, по-прежнему чаруют меня. Но когда же наконец напишу я *звездное небо*, картину, которая неизменно меня занимает?»<sup>13</sup>. В сентябре он пишет Тео: «Я постоянно надеюсь <...> выразить надежду мерцанием звезды...»<sup>14</sup>. Надежда, надежда, надежда. Отсюда — его «Звездная ночь» (июнь 1889 г.). Та самая картина, которая, как полагают, отражает сумасшествие художника, оказывается была не выплеском безумия, а давним и продуманным замыслом, к которому он периодически возвращался, тщательно планировал еще до первого обострения болезни и воплощал, только когда чувствовал себя хорошо.

Одна из его последних картин «Пшеничное поле с воронами», выражая «стремление к бесконечному», омрачена черными птицами, предвестниками несчастья. Однако, как пишут Дэнис Виллемстайн и сотрудники Музея Ван Гога: «Скорее всего, это не так, ведь сюжет этой картины весьма обычен... Помимо этого, в своем последнем письме к Тео, датированном 25 июля, Винсент просит прислать ему еще красок. Все это означает, что

\* Следующая цитата из того же письма Бернару. — Прим. пер.

Ван Гог был полон планов и мыслей относительно написания новых картин»<sup>\*15</sup>. Он застрелился спустя два дня. Винсент был вполне буржуазным, голландским братом и не стал бы вводить в расходы страдальца Тео ради какого-то дурацкого жеста.

Через шесть месяцев после смерти Винсента Йохан де Местер опубликовал в газете статью об этой картине. В письме Андрису Бонгеру, шурина Тео, он писал, что прежде всего хотел обратить внимание на те особенности Винсента, которые больше всего интересовали его как «пессимистически настроенного психолога». В ответ Бонгер вежливо, но твердо заявил: «Я никогда не считал Винсента „больным человеком“». И отверг проводимое в статье сравнение Винсента с Клодом, художником-самоубийцей в романе Золя «Творчество» (1886).

Золя в своих романах популяризировал теории врача-психиатра и криминолога Чезаре Ломброзо, утверждавшего, что гениальные люди, как правило, страдают психическими болезнями, например эпилепсией<sup>16</sup>. В первые десятилетия становления научной медицины врачи, похоже, стремились объявить больными практически всех людей без исключения. Это свойственно, например, фрейдизму. В апреле 1887 г., еще до начала болезни Винсента, Тео писал об упомянутом романе Золя: «До того как я его прочитал, я тоже вслед за критиками думал, что у Винсента есть много общего с героем книги. Но это не так. Художник в романе стремился к недостижимому, а Винсент слишком любит *реально существующие вещи*, чтобы прельститься *недостижимым*»<sup>17</sup>. Живший позднее голландский художник Ян Слэйтерс так писал о Ван Гоге в 1953 г.: «В его картинах нет ничего странного, таинственного или абстрактного. Они выражают самые что ни на есть естественные впечатления человека с совершенно здоровым рассудком <...> Многие, как мне прекрасно известно, писали о его душевных расстройствах и т. д., но во всем его творчестве я не вижу ни малейшего следа этих нервных расстройств <...> Ван Гог изображает <...> обыденные вещи в повседневной жизни <...> фанатично — да! — но абсолютно естественно»<sup>18</sup>.

В другом письме брату, написанном в год чудес, 1888, опять-таки *до* приступов, Ван Гог признается: «Тем не менее временами я испытываю страшную потребность — как бы это сказать — в религии. Тогда я выхожу ночью писать звезды...»<sup>19</sup>. Его искусство стало Искусством, симулякром религии, наподобие многих других, возникавших по мере отступления моря

\* Цит. по изданию на русском языке. И дата там — 23 июля. — *Прим. пер.*

веры. Эти симулякры, начиная с «Оды к греческой вазе» Китса, появляются более-менее последовательно, как я уже отмечала, один за другим: красота, литература, история, нация, духовность, наука, прогресс, эволюция, будущее, раса, революция, буржуазная семья, технологии, мир, Уолл-стрит, экология. Путь Ван Гога был движением духа, исполненного веры и устремленного к великим свершениям, которые по-прежнему остаются объектом надежды и веры людей.

«В жизни, да и в живописи я могу обойтись без бога, — писал Ван Гог за несколько недель до письма про звезды, — но я, как человек, который страдает, не могу обойтись без чего-то большего, чем я, без того, что составляет мою жизнь — возможности творить... Мне хотелось бы писать мужчин или женщин так, чтобы вкладывать в них что-то от вечности, символом которой был некогда нимб, от вечности, которую мы ищем теперь в сиянии, в вибрации самого колорита»<sup>20</sup>. Он страдал духовно, а не психически — приступы еще не начались.

Вторую из двух его последних картин, «Корни и стволы», тоже можно было бы считать предсмертной запиской. Но что бы ни было причиной его самоубийства — предполагаемая болезнь, обдуманное решение или мгновенный порыв в предчувствии очередного приступа порфирии, — это не поможет нам понять его творчество, например «Звездную ночь». Иногда предсмертная записка — всего лишь предсмертная записка.

И, разумеется, Ван Гог был буржуазен. Он и не мог быть иным — образованный голландец, работавший с 16 лет, как и его брат, в художественно-торговой фирме. Он писал по-французски, когда жил во Франции — даже письма своему брату Тео. Как и большинство занимавшихся коммерцией голландцев, он свободно владел английским (свою первую проповедь в Англии он прочел по-английски) и хорошо читал по-немецки. Он был сыном голландского протестантского пастора и племянником трех торговцев картинами. Голландские пасторы тоже не лишены предпринимательской жилки. Его отец управлял фермами переселенцев-протестантов на католическом Юге Нидерландов.

И потому Ван Гог наглядно обосновывал свои сакральные цели в профанных терминах, выражая под видом простодушного благоразумия свои надежды на создание большой Студии на Юге. Своему брату, который охотно его поддерживал, получая за эту поддержку плату в виде картин, чтобы эта помощь не выглядела как благотворительность, Винсент писал, рассуждая вполне здраво, что если бы Гоген присоединился к нему в Арле, то расходы на это предприятие были бы ниже и оно

приносило бы им доход. «От изолированности мы только теряем. Но возможно, тебе понравится такая идея: мы разделим расходы, определим сумму, скажем 250 франков в месяц, и если ее выплачивать каждый месяц, то ты, кроме моих работ, будешь получать еще и Гогена. И если мы не будем превышать этой суммы, не значит ли это, что у нас будет какой-то доход?»\*<sup>21</sup>.

Его предложение аналогично тому, когда известные импрессионисты передавали часть своих имеющих рыночную ценность картин сообществу для поддержки «целого батальона художников, работающих и живущих в постоянной нищете», как, например, сам В. Ван Гог<sup>22</sup>. Он высказывает эту идею в терминах, вполне характерных и естественных для делового человека в 1888 г. Художник-аристократ, например Анри де Тулуз-Лотрек, единственный сын графа Тулузского и графини Адель, принадлежавшей к одному из известнейших французских семейств, вряд ли бы снизошел до разговора на такую тему и таким языком. А крестьянин лишь попросил бы благородного господина о милости или невразумительно заявил о своих правах. Только буржуа использовал бы *слова, доводы и расчеты* в поддержку трансцендентности. Винсент романтического мифа, прежде всего, антибуржуазен и «бескомпромиссен по отношению к своему буржуазному окружению»<sup>23</sup>. Но это не Винсент Ван Гог!

\* \* \*

Другими словами, мы, люди, даже буржуазные люди, не можем обойтись без трансцендентности — веры в прошлое, надежды на будущее, — которая обосновывается более широкими соображениями. Если у нас нет надежды и веры в религиозном смысле, мы заменяем их надеждой и верой в искусство, науку или национальную культуру. Если нет искусства, науки, национальной культуры или англиканства, мы заменяем их фундаментализмом или Восхищением Церкви\*\*. Если нет фундаментализма, Восхищения Церкви или прихода Св. Вацлава, мы заменяем их семьей или раритетным автомобилем. Это следствие человеческой способности к символическому замещению, неотъемлемая часть нашей философической психологии.

\* В русском издании этого письма нет. — *Прим. пер.*

\*\* *Восхищение Церкви* (англ. Capture) — в протестантской среде под этим понимают вознесение Церкви для встречи ее с Иисусом Христом перед Вторым пришествием. — *Прим. ред.*

Мы могли бы признать такое положение дел, хотя бы для того, чтобы не упустить из виду трансцендентальное и не допустить новых бед, вроде тех, что случились из-за надежды на Революцию в России и происходят сейчас из-за веры в исламское прошлое в Саудовской Аравии. Французский литературовед болгарского происхождения Цветан Тодоров, воочию видевший тоталитаризм, предупреждает о том, что «пренебрегая потребностью человека в трансценденции, демократии ставят под угрозу свое собственное существование»<sup>24</sup>. Эту проблему хорошо сформулировал Майкл Игнатъефф: «Вопрос о том, могут ли без каких-либо последствий исчезнуть потребности, которые прежде называли религиозными, <...> остается ключевым для понимания качества благополучия современного человека»<sup>25</sup>. Очевидный ответ: нет, религия не может исчезнуть без последствий. Есть негативные последствия, и их будет еще больше. Но это не повод возвращаться к прежним гарантиям трансценденции. Это повод для того, чтобы серьезно относиться к трансценденции в нашей буржуазной жизни.

## Смирение и истина

Я не могу понять, для чего Богу нужно меня любить <...> Но я легко могу представить себе, что Он любит ту перспективу творения, которая может открыться лишь с той точки, в которой стою я <...> Мне нужно удалиться, и тогда Он сможет ее увидеть.

*Симона Вейль, «Тяжесть и благодать»*

**С**ОГЛАСНО общепринятому переводу «Суммы теологии» Фомы Аквинского, смиренный человек «со стороны того, что в нем есть от него самого, должен покориться ближнему со стороны того, что в том есть от Бога»<sup>1</sup>. Туманное предложение, которое ничуть не яснее на латыни. Но в контексте оно означает просто следующее: мы должны уважать в других людях то, что в конечном счете сотворил Бог. С презрением слушать других значит совершать самый тяжкий в христианстве грех против Святого Духа — грех гордыни. Должно ценить искры совершенства в человеке, «дабы знать дарованное нам от Бога», как выразился апостол Павел<sup>2</sup>. Или как писал св. Августин, которого с одобрением цитирует Аквинат: «Должно почитать без видимости почитания, но поистине думать, что другой человек может обладать чем-то скрытым от нас, благодаря чему он лучше нас; мы же кажемся лучше его потому, что наше благо ни от кого не скрыто».

Основатель квакерства Джордж Фокс призывал прислушаться и «услышать свидетельство о Боге в каждом человеке, будь то язычник... или... христианин»<sup>3</sup>. Дороти Дэй после смерти Пьера Морена в 1949 г. описывала его как человека «подлинно смиренного сердцем и преисполненного любви». По ее словам, «он <...> видел всех окружающих людей так, как их видит Бог. Можно сказать: он в каждом видел Христа»<sup>4</sup>. И раввин Джонатан Сакс (коль скоро данный вопрос не только христианский) в 2002 г. писал: «Истина на земле множественная, частичная <...> Каждая личность, культура и язык обладают лишь частью ее. <...> Мудрецы иудаизма сказали: „Кто мудр? Тот, кто учится у любого человека“»<sup>5</sup>.

---

\* В русском переводе книги Джонатана Сакса «Достоинство и различия: как избежать столкновения цивилизаций» часть приведенной цитаты отсутствует. — *Прим. ред.*

Можно сказать, что ученые и экономисты проявляют смирение, когда выслушивают коллег, пытаясь уловить в их высказываниях проблески Истины. Молчи и слушай, если хочешь что-то узнать. В учительных книгах Еврейской Библии много такого рода советов. Вот насколько примеров из Книги Притчей Соломоновых:

Мудрые сберегают знание, но уста глупого — близкая погибель (Притчи 10:14).

Скудоумный высказывает презрение к ближнему своему; но разумный человек молчит (11:12).

Кто даст ответ, не выслушав, тот глуп, и стыд ему (18:14).

Или в Книге Премудрости Иисуса, сына Сираха: «Язык человека бывает падением ему <...> Если с любовью будешь слушать ее [премудрость], то поймешь ее <...>» (Сирах 5:15 и 6:34). «Некоторые люди без мозгов, — говорит Страшила в фильме „Волшебник страны Оз“, — ужасно много болтают». Гарри Трумэн, как я уже отмечала, определял эксперта как человека, «который не хочет учиться чему-то новому». Такая гордыня противоположна смирению, которое необходимо, чтобы слушать и учиться.

Американский философ Амели Оксенберг Рорти дала описание интеллектуального смирения, столь редкого среди ученых, которые стремятся высказаться и неохотно слушают других. По ее мнению, самое важное в смирении — это «наша способность участвовать в непрерывном диалоге, проверяя свои идеи, выявляя свои скрытые предпосылки, меняя свои убеждения на основе того, что мы услышали от коллег. Лунатики тоже меняют свои убеждения, но делают это под влиянием луны, а не потому, что выслушали и услышали вопросы и возражения друзей»<sup>6</sup>.

Смирение — часть кардинальной добродетели Умеренности, которая, в свою очередь, понимается как внутреннее равновесие, необходимое для добродетельной жизни. Смирение, как полагает Фома Аквинский, в числе христианских добродетелей соответствует языческой добродетели величавости, которой так восхищался Аристотель, языческий наставник аристократов. Смирение обуздывает желания в стремлении к труднодостижимым благам, *boni ardui*, как выражается Аквинат. Величавость, которая, в свою очередь, является частью кардинальной добродетели Мужества, заключается в стремлении в любом случае придерживаться таких благ<sup>7</sup>.

Нам нужно и то и другое. Скажем, сочетание надежды и умеренности, а в особенности сочетание величавости и смирения: оно необходимо для успешной работы в естественных и гумани-

тарных науках, в спорте и в искусстве, для достижения любого труднодостижимого блага. Когда вы учились водить машину, инструктор, вероятно, говорил вам: «Смотри вперед и выше». В этих словах есть величавость, к которой нужно стремиться и в жизни. Но и скептицизм смирения нам также необходим, чтобы видеть и слышать намеки, возникающие на пути. Если мы не хотим впасть в благоглупость или попасть в кювет, мы должны видеть перед собой высокие цели, а также слушать и слышать других.

Труднодостижимые блага должны быть «благами» в неэкономическом смысле: только тогда необходимые для их достижения смирение и величавость будут нравственными. Например, глубокое понимание ученым реальной экономики или разумное и ответственное использование капиталистом своего богатства — это истинные блага и потому достойные объекты для проявления смирения и величавости. Глубокое понимание воображаемой экономики или расточительное использование богатства на нереальные проекты не есть благо. Неудивительно, что вокруг столько людей, которые бездумно стремятся к таким ложным благам, демонстрируя идиотскую гордость и отсутствие умеренности. Они грешат безоглядно, но не веруют во Христа или любое иное истинное Благо и потому не ведают радости веры. Смирение дало бы им возможность противостоять такой самонадеянности, как христианская версия величавости в понимании Фомы Аквинского помогает противостоять отчаянию<sup>8</sup>.

Проявление гордости в дурном, нехристианском, безответственном смысле означает желание отринуть Бога, то есть сделать себя объектом устремлений, этаким божеством, нарушив первые четыре заповеди. Бог есть Бог, гласят эти заповеди, а не маленькое «я»: *Sh'ma Yisrael adonai elohaynu adonai echad* (Слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый).

Так, например, в «Потерянном рае» описывается Люцифер, который, даже когда он был светоносцем среди ангелов, не имел склонности к смиреннослушанию:

Один из первых, первый, может быть,  
 Архангел — по могуществу и славе,  
 Всевышним взысканный превыше всех,  
 Он завистью внезапной вспылал, 660  
 Затем, что Сына Бог-Отец почтил,  
 Столь возвеличив, и Царем нарек,  
 Помазанным Мессией. Гордый Дух  
 Снести (bear) не мог соперничества, счел  
 Себя униженным (impaired); досада в нем 665  
 И злоба угнездились (conceiving) глубоко...<sup>9</sup>



Слово *impaired* в данном контексте приобретает характерную мильтоновскую двусмысленность. Люцифер полагает, вернее, ложно воображает себя равным («*pair*») Христу — отсюда *impaired* [с отрицательной приставкой]. Однако читатель тут же с удивлением понимает, что Люцифер считает себя «униженным» — *impaired*, т. е. умаленным, понесшим ущерб. При этом он придумывает, то есть уверяет себя, что несет реальный ущерб, и тем самым как бы порождает (*conceives*) себя заново. Это происходит за счет двойного значения глагола *conceive* = «придумать» и *conceive* = «зачать ребенка». Он не мог «снести» возвеличения Христа и породить его (оба значения в глаголе *bear*). Люцифер преисполняется, то есть становится «чреватым» («*fraught with*») завистью, которую носит в себе, в силу главного греха — гордыни («Гордый Дух»).

Такая словесная игра представляется невероятно изощренной. Но именно так творил Мильтон<sup>10</sup>. Например, номер последней строки в приведенном отрывке — 666. В нумерологии это число дьявола. И именно в этой строке Люцифер становится Сатаной (что на древнееврейском значит «противник»). Год 1666 стал кульминацией бедствий, постигший Англию в период Реставрации: вслед за Великой чумой в 1665 г. последовал Большой пожар в Лондоне в 1666 г. Но для Мильтона, пуританина и разочарованного сторонника Кромвеля, это был год триумфа: он, несмотря на слепоту, закончил первую редакцию «Потерянного рая» (опубликована в 1667 г.) и «Возвращенный рай». Как указал мне Майкл Либ, в поэме столь же важно и число 999. Это номер строки в Книге 9, в которой подводится итог грехопадению Адама. Перевернув 999, мы опять получим 666 — число зверя (Откр. 13:18). Следуя логике Мильтона, можно сказать, что 666 + 999 = 1665, то есть год начала невзгод, заслуженно обрушившихся на Англию, отступившую от истинной веры.

Сатана у Мильтона — велеречивый искуситель, но никак не смиренный слушатель. Вероятно, поэтому романтики, включая Блейка и Гёте, полагали, что Мильтон выступает на стороне Сатаны. Однако, как со всей очевидностью показывает Мильтон в диалогах Сатаны и Христа в «Возвращенном рае», Сатана совершенно неспособен умолкнуть и узнать что-то новое от собеседника. Его гордыня — прямая противоположность подлинному смирению, которое могло бы уравновесить его несомненную величавость.

Теолог Стивен Поуп подчеркивает, что «смирение не следует путать с уничижительным отрицанием собственного «я» перед другими людьми»<sup>11</sup>. Другой теолог, Эллен Чарри пишет: «Некоторые апологеты христианского благочестия и теологии полагают, что наслаждение жизнью в какой-то степени небла-

гочестиво». Она отмечает, что в трактовке средневековых монахов — «в силу их слабого теологического образования» — смирение требовало самоотречения»<sup>12</sup>.

Святая Екатерина Сиенская (1347–1380) так и не научилась писать (зато она, как и Фома Аквинский, могла одновременно диктовать разные тексты трем писцам), тем не менее в эпоху царившей в Италии неразберихи в связи с Великой схизмой она стала дипломатом и в конечном счете была приобщена к числу учителей церкви. Она умерла от крайнего истощения в возрасте Иисуса Христа, так как питалась лишь освященными гостиями. По словам Дороти Дэй, чтение жития Святой Екатерины вдохновило ее на радикальное воздержание во имя Христа. Такое самоограничение, как замечает Чарри, «многими воспринимается как демонстративная гордыня, а не покорное смирение. Смирение, эта, пожалуй, самая презируемая в наше время христианская добродетель, тем не менее существенно важно для счастья». Однако на примере Екатерины «мы видим, как легко смирение переходит в гордыню»<sup>13</sup>.

Симона Вейль в своем горделивом самоотречении представляется просвещенной версией Святой Екатерины. В записных книжках Вейль заявляет, что «смирение — это отказ существовать вне Бога. Королева добродетелей»<sup>14</sup>. И сама отказывается от такого существования. Однако, как пишет Томас Мертон, «смирение — не невроз, а добродетель... Если же мы вялы, если мы бездействуем, идя наперекор здравому смыслу, то наше смирение — лишь маска для живущей в нас гордыни»<sup>15</sup>. Именно эту ошибку постоянно совершает Сатана. Смирение перед Богом он считает самоотречением, а преисполненное гордыни «я» — своим божеством. Лучше быть владыкой ада, говорит он, чем слугою неба. Нет, Сатана опять не прав. Смирение видится ему как нечто противоположное духу миронаслаждения. Сатана считает смирение лишь препятствием для мятущегося духа. Непонимание смирения широко распространено. Если вы станете кандидатом в священники Епископальной церкви, то можете обоснованно опасаться того, что «ставленническая комиссия», призванная проверить ваше церковное призвание, окажется рассадником зависти и гордыни, испытывая вас на соответствие требованию «смиренности». Сатане, вероятно, не дает покоя женственность смирения. Теологи-женщины, например Валери Сейвинг, Джудит Возн и Розмари Рутер, на протяжении десятилетий уже на раз отмечали, что в смирении есть нечто присущее женщинам и что соответствующий грех — бесчинство против духа — есть именно самоотречение, или, как сформулировала Сейвинг в 1960 г., «суетность, рассеянность и расплыв-

чатость, отсутствие организующего центра, зависимость от других для самоопределения <...> другими словами, недоразвитость и отрицание собственного „я“»<sup>16</sup>. Сходную мысль высказал Джон Стюарт Милль в 1869 г. в своем антифеминистскомopusе: «Я полагаю, что равноправие поуменьшило бы чрезмерное, преувеличенное самоотречение, составляющее нынешний искусственный идеал женского совершенства»<sup>17</sup>. Для смирения чрезмерное самоотречение то же самое, что чрезмерная гордость для величавости. Эти две добродетели — смирение и величавость — уравнивают и дополняют друг друга. Взятые по-отдельности, они и не добродетели вовсе, а характерно женский грех против духа и характерно мужской грех, соответственно.

Подлинное смирение не означает отсутствие достоинства. Урия Хип — человек в высшей степени «смиранный» (umble), но его смирение не более чем пародия на добродетель. Он ценит, точнее, притворяется, что ценит только положение в обществе (rank). В *этом* как раз и нет ни капли достоинства. «Но как мало, мистер Копперфилд, вы осведомлены об истинном смирении человека, находящегося в моем положении! И мой отец и я учились в частной благотворительной школе для мальчиков <...> С утра до вечера нас обучали смирению <...> Мы должны быть смиренны и перед этой особой и перед той особой, здесь мы должны ломать шапки, там отвешивать поклоны и всегда обязаны знать свое место, и всегда унижаться перед высшими! А сколько этих „высших“ у нас было!»<sup>18</sup>.

Подлинное смирение, напротив, демократично; оно направлено на поиск лучшего в людях и нередко его находит. В теологическом смысле, смирение — это стремление обнаружить искру Божью в каждом человеке, будь то язычник или христианин.

Урия не чтит Правду Божью в людях, занимающих низкое положение в обществе, а значит, он воплощает ошибочное убеждение, будто (высокое) положение и истина идентичны. Он не задумываясь полагается на оценку социального положения. Если обратиться к примерам из теории рациональности, то пребывающие в заблуждении экономисты «австрийской школы» точно так же будут не задумываясь полагаться, скажем, на Людвиг фон Мизеса, а пребывающие в заблуждении экономисты «неоклассической школы» МТИ — на Пола Энтони Самюэльсона. Подобно недобросовестному ученому, Урия Хип не слушает никого и не воспринимает никакого иного мнения.

В «Автобиографии» Бенджамин Франклин в характерной для него манере шутит по поводу смирения: «Я не могу похвастаться, что я *действительно* приобрел эту добродетель;

но я многого добился в смысле ее внешнего проявления»<sup>19</sup>. Однако в этом высказывании — как и в большинстве других его самохарактеристик, где Франклин мастерски рисует себя смиренным человеком, — он явно преуменьшает свои нравственные достижения. Хорошо известно, что зрелый Франклин никогда не отвечал, не выслушав прежде своего собеседника. Он поступал так, как будто прочитал и хорошо усвоил средневековый девиз: «Следует выслушать и другую сторону».

В век ораторов Франклин был слушателем. Во время заседаний Конституционного конвента он почти не выступал, но не из-за малодушия или страха (этот прилежный типографщик беседовал с королями и в полной мере обладал приличествующей государственному мужу величавостью), а в силу свойственного ему подлинного смирения по отношению людям. В этом смысле быть смиренным, как с христианской, так и с любой иной точки зрения, значит проявлять благородное уважение к мнениям других людей, ибо в них порой раскрывается Правда Божья. Как выразилась Айрис Мёрдок в 1967 г.: «Скромность\* — это не самоуничтожение (вроде того, что поднимать свой голос не стоит, все равно никто не услышит), а одна из наиболее трудных и важных добродетелей, состоящая в неэгоистическом уважении к реальности»<sup>20</sup>.

Для меня поразительным примером такого смирения (я сама, увы, не могу похвастать успехами в достижении этой добродетели) был покойный Дон Лавой (1951–2001), профессор экономики в Университете Джорджа Мейсона. Само его имя говорит о многом: во франко-канадском стиле он официально носил имя «Дон», а не Дональд, которое на древнеирландском означает «повелитель мира». Когда-то и у меня было такое же имя.

Он отличался скромностью — качеством, совершенно невероятным среди экономистов. Несколько лет назад один физик, посетив конференцию по экономике и теории хаоса, признался, что до этого он считал *физиков* самыми высокомерными учеными<sup>21</sup>. Лавой не был «смирненным» (*umble*) наподобие Урии Хипа. Его уважение к чужому мнению никоим образом не основывалось на положении высказывающего это мнение человека. Он был демократом (с маленькой буквы «д»). И воплощением величавости, которую Фома Аквинский рассматривал в совокупности со смирением. Он брался за большие, вселяющие надежды проекты, например, привнесение гуманитарных наук в экономику или применение компьютеров в экономической науке и их

\* В существующем русском переводе используется слово «скромность», обозначающее ту же добродетель, что и «смирение», которое используется в данном труде. — *Прим. пер.*

внедрение в учебный процесс. Лавой полностью соответствовал данным Аквинатом (Фома Аквинский) определениям смиренного и величавого ученого (*venturer*) — истинного христианина, целью которого является приближение к Богу.

«Хороший человек, — пишет Мёрдок, — скромнен (*humble*), он совершенно не похож на исполинского неокантианского Люцифера <...> Скромность — редкая и старомодная добродетель, которую трудно разглядеть. Очень редко встречаются люди, преисполненные ее сияния; в них мы с удивлением обнаруживаем отсутствие беспокойных и алчных щупальцев самости»<sup>22</sup>. Мёрдок подчеркивает, что смирение — одна из главных добродетелей хорошего художника и хорошего ученого. В книге «Правосудие как перевод» правовед Джеймс Бойд Уайт говорит о смирении как о необходимом элементе чтения, «желании узнать чужой язык и претерпеть изменения в себе, которые неизбежно последуют»<sup>23</sup>.

Среди соперничающих друг с другом экономических школ есть одна, которая, по крайней мере теоретически и вполне научным языком, рекомендует проявлять смирение и прислушиваться к другим, по-настоящему слушать их. Это, конечно, не марксизм, с которого я начинала, не гарвардская самуэльсоновская экономика, которую я изучала в университете, и не добрая старая чикагская школа экономики, к которой я затем принадлежала. Это австрийская экономическая школа Нью-Йоркского университета, Обернского университета и Университета Джорджа Мейсона, направление, с которым Лавой познакомился в юности, изучая компьютерные науки, и которое он развил в своих трудах. «Австрийские» экономисты — это исповедующие принципы свободного рынка последователи собственно австрийцев Менгера (1840–1921), Мизеса (1881–1973) и Хайека (1899–1992). Уже на протяжении почти столетия они втолковывают нам, представителям других школ, что ученые-экономисты не способны предугадать поведение предпринимателей.

Мы должны *вслушиваться* в тайну предпринимательства, говорят «австрийцы», а не утверждать легкомысленно (как это делают мои коллеги самуэльсоновцы), будто невозможно ничего узнать и понять, разговаривая с реальными экономическими «агентами», поскольку, в конечном счете, поведение таких «агентов» полностью определяется той или иной моделью максимизации полезности. Как однажды сказал мне один профессор (не экономист) бизнес-школы Чикагского университета, самуэльсоновцы, особенно в Чикаго, верят в явно противоречивое утверждение: все люди рациональны, и каждый, кто считает иначе, полный идиот.

Как я уже сказала, Лавой развил австрийскую экономическую теорию, прежде всего, благодаря открытию герменевтики в экономике и стремлением расслышать эту герменевтику внутри реальной экономики. Как говорил сам Лавой, герменевтика — это слушающая сторона риторики говорения<sup>24</sup>. Это искусство понимания того, что вы услышали, слушая по-настоящему. Это искусство пристального слушания. Австрийская экономическая школа стала естественным прибежищем для гуманистического подхода к экономике, признавая, в отличие от большинства других экономических теорий после Адама Смита, тот факт, что люди суть говорящие, слушающие и интерпретирующие животные. Смит полагал, что склонность к мене и обмену одного предмета на другой является следствием способности рассуждать — отсюда и максимальная полезность, и рассудочная сторона просветительского проекта. Но, добавлял он, еще «и дара речи», а это уже другая сторона — свобода, — которая осталась без внимания после его смерти<sup>25</sup>.

Привычка слушать, по-настоящему слушать, сочеталась у Лавоя с убеждением, что герменевтика действительно работает в экономике. Адам Смит опять оказался мудрее своих последователей. Его мясник и булочник не просто извлекатели максимальной полезности (Max U folk), которые видят весь остальной мир как досадное ограничение их собственного своеволия, что-то вроде торгового автомата, как я уже однажды говорила<sup>26</sup>. В бизнесе предприниматель зависит от воображаемых связей с заказчиками и поставщиками и пытается угадать, что они думают, увидеть в них свидетельство [своей правоты]. Квакеры были хорошими бизнесменами. Неукоснительно смиренные амиши, как известно, великолепные фермеры, причем в рамках налагаемых ими самими ограничений — они не используют тракторы и электричество. Чуткий предприниматель «покоряется ближнему». Он слушает других людей, прислушивается к миру и узнаёт от них нечто новое благодаря бескорыстному уважению к реальности. Блага, к которым он стремится, труднодостижимы и требуют величавости души. Их обретение зависит также от способности услышать и понять, чего хотят люди и что возможно в этом мире.

В посвященном бизнесу разделе «Чикаго Трибьюн» по понедельникам выходит рубрика под названием «Моя самая большая ошибка», в которой публикуются признания малых предпринимателей в тех или иных дорогом стоивших им ошибках из-за неспособности ответить на вызовы реальности: там не послушал заказчиков, тут не прислушался к мнению работников. Трудно представить себе такую же рубрику в издании для интеллектуалов: «Моя самая большая научная ошибка» при проведении окис-

лительного фосфорилирования или «моя самая большая художественная ошибка» при проектировании здания, обернутого в целлофан. Интеллектуалы предпочитают не снисходить до таких мелочей. Учитывая множество искушений (якобы современных) впасть в гордыню, которым могут поддаться капиталисты, многим покажется странным утверждение, что капиталисты в своих даже не самых лучших начинаниях проявляют смирение. Но именно так считал Лавой, и я так считаю. *McDonald's* предлагает скромный обед для работяг за половину минимальной почасовой оплаты труда. *Wal-Mart* внимательно прислушивается к желаниям покупателей.

\* \* \*

Гордый, современный, неверующий интеллектуал, напротив, заявляет, что вполне может обойтись без всей этой ерунды, и презирает смирение в религии и в капитализме. Однако он не отвергает блага капиталистического рога изобилия. И при этом сам он поработщен исполненным веры или надежды видением, скажем, искусства или науки, прогресса или судьбы, а то и просто преисполненным гордыни представлением о себе как деревенском атеисте: «Благодарю богов любых / За мой непокоренный дух»\*.

«Человек, избравший мирской образ жизни, — писал Мирча Элиаде в 1957 г., — не способен полностью отделаться от религиозного поведения <...> [Д]аже самое что ни на есть мирское существование сохраняет в себе следы религиозных оценок Мира»<sup>27</sup>. Люди придают символический смысл окружающей действительности, и символизация влечет за собой надежду и веру. Атеист рассматривает как святыни сцены его юности, могилы своих предков, возлюбленных в его жизни, блаженную надежду на карьеру, науку и свою семью. «Проблема между секуляристами и верующими, — пишет Дж. Будзиевский, — не в том, что верить в Бога или в нечто отличное от него, а в том, верить в того или иного бога»<sup>28</sup>.

Генри Льюиса Менкена в самом себе, в Джозефе Конраде и Теодоре Драйзере (по крайней мере в более аристократических произведениях Драйзера) восхищала «способность пристально вглядываться в темноту». Он обнаруживал склонность к этому даже у своего кумира Ницше, который «в стремлении

---

\* Строки из известного стихотворения «Непокоренный» (Invictus) английского поэта Уильяма Эрнста Хенли (1849–1903). — *Прим. пер.*

избежать ужаса бездны отрицания возродил пифагорейскую концепцию der ewigen Wiederkunft [вечного возрождения] — тщетное и леденяще душу утешение. К ней спустя какое-то время он добавил почти христианские разъяснения — обширный репертуар „почему“ и „потому что“, целей, устремлений и значений»<sup>29</sup>. Теодор Драйзер тоже порой творил под «бременем верующего разума», впадающего в «идиотскую сентиментальность». В конце концов, он был «крестьянином из Индианы»<sup>30</sup>.

Позицию наподобие той, что занимал Менкен, критически анализирует Айрис Мёрдок: «Эта вдохновляющая атмосфера вызывает чувство самоудовлетворенности у читателя, который ощущает свою принадлежность к элите, когда к нему обращаются как к равному. Презрение к обычному уделу человека наряду с убежденностью в личном спасении избавляет писателя от подлинного пессимизма. Его мрачность оказывается напускной и скрывает подлинное воодушевление»<sup>31</sup>. Менкен вполне это допускал. Он пребывал в радостно-веселом расположении духа вплоть до 1949 г., когда у него случился сильный инсульт, после которого этот великий писатель уже не мог писать. В 1922 г. Менкен объявил себя счастливейшим человеком, пребывающим в полном восторге от того, что живет в стране, где обитает столько простаков, клоунов, идиотов и методистов («Ку-клукс-клан, учитывая все его намерения и цели, были просто-напросто мирским филиалом методистской церкви»), что можно неплохо заработать себе на жизнь, потешаясь над ними»<sup>32</sup>.

Агностики и особенно атеисты, не ведающие Бога, в которого они веруют, относятся к собственной вере так же некритично, как сицилийская вдова, зажигающая свечу перед статуей Девы Марии. Оливер Уэнделл Холмс-младший прошел через горнило Гражданской войны. Он трижды был ранен, и у него на глазах погиб его лучший друг. До войны Оливер был искренним, миролюбивым сторонником Эмерсона и аболиционистом. Он добровольно пошел воевать, следуя своим принципам. Война заставила его отказаться от принципов. Вместо них он твердо уверовал в долг превыше всего. Никакого Бога — только романтическая Самость (H\*ms\*Ilf) материалиста-стойка. «Эта вера искренна и достойна восхищения, — утверждал он в своей речи «Солдатская вера», которую произнес в День памяти павших в 1895 г. — Она побуждает солдата забыть о своей жизни и слепо подчиниться долгу во имя цели, которую он плохо понимает, участвуя в кампании, о плане которой он не имеет ни малейшего представления, и в сражениях, в которых он не видит никакой пользы». Слова эти, надо полагать, были слабым утешением для вдов и сирот, слушавших его речь. Но сам Холмс был человеком твердосердным.



Само по себе это красноречивое утверждение собственной Веры было предельным выражением убеждений, которые Холмс готов был защищать. «По-настоящему храбрые люди, — утверждает Дэрил Коэн, — не идут на смерть только потому, что получили такой приказ <...> Они оценивают, действительно ли <...> ситуация требует самопожертвования»<sup>33</sup>. Холмс, однако, не считал необходимым учитывать в данном случае этические вопросы. Он никоим образом не задействовал теологию или репертуар «почему» и «потому что», целей, устремлений и значений. Неверующему в силу его веры не нужна теология.

Тем не менее обратите внимание на название речи — «Солдатская вера» (и это через тридцать лет после окончания войны) — и на религиозную лексику, которая сквозит чуть ли не в каждом предложении. Тот, кто, как капитан Холмс, побывал «на линии огня в битве у окружного суда в Спотсильвании <...> [знает], что в человеке есть *нечто неизъяснимое*, что делает его способным на *чудо*, способным подняться усилием *души*, без принуждения, и посмотреть в лицо смерти, и все это в силу слепой *веры*»<sup>34</sup>. Оставшись в тылу в Фредериксбурге, заболевший дизентерией молодой Холмс пишет матери письмо, в котором уже очевидно смешение аристократических и смутно христианских взглядов: «Странно, как быстро человек привыкает и становится равнодушным к виду смерти. Наверное, потому, что в этом проявляется некий аристократизм, когда перестаешь ценить обычную человеческую жизнь. Убитые обычно такие грязные, что смерть кажется чем-то естественным. „Прах праху“»<sup>35</sup>. Холмс, похоже, уже тогда предвидел, какими могли бы быть его последние слова: «Сохраняй веру и стремись к неведомой цели».

Другой пример такого рода — лауреат Нобелевской премии по физике и знаток богословия Стивен Вайнберг, который выступает по телевидению, критикуя само понятие Бога. Он защищает своего собственного бога, Физику, против ересей релятивизма и постмодернизма, исповедуемых на кафедрах английской словесности и социологии, о которых, слава богу, он не имеет ни малейшего представления. Вайнбергу не нужна гипотеза о Иегове. Гордому физику претит смирение перед тем, что Кант назвал двумя самыми удивительными вещами, о которых он размышлял всю жизнь: «звездное небо надо мной [ср. с Винсентом Ван Гогом] и моральный закон во мне»<sup>36</sup>.

Никакой религии. Никакой теологии. Никакой трансцендентности. Ни любви, ни веры, ни надежды. Бездна отрицания, великого и отважного.

**Е**ДИНСТВЕННОЕ этическое суждение, которое способен сделать экономист, является абсолютно непротиворечивым. Если в результате какого-либо изменения благосостояние каждого человека увеличивается, такое изменение, которое в этом случае называется Парето-оптимальным (в честь итальянского экономиста, формализовавшего данное понятие), должно произойти. Даже философы, например Джон Ролз и Роберт Нозик, принимают этот незамысловатый критерий. Они не оставляют попыток извлечь более-менее приличную этическую теорию из паретовой шляпы.

Так называемая экономика благосостояния лишь недавно вызвала к жизни некоторую активность в связи со сложностью ряда вопросов, обсуждаемых в этической теории, например в трудах экономиста и философа Амартии Сена и особенно в трудах более молодых экономистов и философов, вдохновленных его экскурсами в эту сферу. Однако большинство ученых-экономистов продолжают попытки извлечь хоть что-то из шляпы фокусника. Увы, в этой шляпе нет новой действенной теории нравственных чувств. Сен сетовал на «недостаток интереса, который теория экономического благосостояния проявляла бы к какой-либо разновидности сложной этической теории», и добавлял: «Можно утверждать, что утилитарианский критерий и критерий Парето-эффективности вызывали такой широкий отклик, в частности, еще и потому, что они не подвергали чрезмерной перегрузке этическое воображение обычных экономистов»<sup>1</sup>. Да будет известно: эта «экономика благосостояния» и якобы «этическое» теоретизирование среди экономистов и экономикололюбивых философов не что иное, как викторианское, утилитаристское чучело попугая, набитое опилками и со вставленными стеклянными глазками.

Экономист по имени Роберт Нельсон в двух своих удивительных книгах попытался вернуть это чучело обратно в зоомагазин. Названия его книг несколько загадочны: «Рай на зем-

ле: теологический смысл экономики» (1991) и «Экономика как религия: от Самуэльсона до Чикаго и дальше» (2001).

Теологический смысл... экономики? Экономика как... религия? Нельсон, который сейчас преподает в Университете штата Мэриленд, в течение длительного времени был «политическим аналитиком» и занимался вопросами зонирования и прав собственности, федеральной политики в угольной промышленности, а также делом по упразднению Федерального лесного управления США<sup>2</sup>. Он, хотя и обучался таинствам экономической науки в университете, использует экономику исключительно для решения практических вопросов. И потому с первого взгляда может отличить чучело от живого попугая. В отличие от многих экономистов, он не увлекается выяснением того, что можно вытащить из шляпы, если предварительно за кулисами набить ее попугаями.

Принято считать, что экономика и теология не имеют ничего общего. По мнению Нельсона, который опирается на некоторые допущения, бытующие со времен Гёте и Кольриджа, это не так. Экономика — двойник (doppelganger) теологии. Подобно Веблену, хотя и с другими целями, Нельсон всерьез воспринимает газетное клише об экономике как «всего лишь» религии, как вуду-экономики. Он только опускает «всего лишь». Теология — дело серьезное, это обсуждение принципов мироустройства.

Экономическая наука, утверждает Нельсон, превратилась в теологию новой религии изобилия. «Практически все ведущие школы экономики оказывают на мир большее влияние в силу своего религиозного авторитета, чем конкретными техническими знаниями, <...> которые они дают»<sup>3</sup>. Йозеф Шумпетер и Роберт Хайлбронер называли это «видением». Экономика — это видение обычного.

Нельсон обнаруживает две теологические традиции, которые он именует «римской» и «протестантской». «Римская» традиция включает в себя древнеримскую и римско-католическую, а «протестантская» — лютеранско-кальвинистскую, а также прочие бунтарские и вздорные традиции. Главным вопросом, в котором расходятся эти два направления — оптимистически настроенные римляне и пессимистически настроенные протестанты, — остается вопрос о возможности совершенствования человечества. Римляне делают упор на четыре кардинальные добродетели (мужество, умеренность, справедливость и благоразумие), полагая, что они достижимы в земных делах. По делам их узнаете их. Протестанты напирают на три «теологи-

ческие» добродетели (веру, надежду и любовь), рассчитывая на спасение грешников (вроде меня) божьей благодатью.

Соединенные Штаты заслуженно пользуются славой протестантской страны: американцы явно питают слабость к сборищам под навесами, где грешники признаются в любви к Иисусу Христу. По воскресеньям даже американские католики проникаются этим протестантским духом. Однако в остальные дни недели, говорит Нельсон, даже американские протестанты ведут себя как римляне. «Из всех народов только американцы демонстрируют характерно национальное мировоззрение, которое в наибольшей степени соответствует римской традиции. Американцы в массе своей искренне верят в прогресс, полагая, что миром управляет разум»<sup>4</sup>. В отличие, например, от итальянцев. Когда американского солдата спросили, испытывает ли он «ненависть» к иракским солдатам, он ответил: «Нет, конечно нет. Я здесь делаю свою работу, а они свою». Центурион, напряженно застывший между Иисусом и фарисеями, вряд ли мог бы лучше выразить римскую точку зрения.

В Древнем Риме, особенно во времена республики, существовала гражданская религия со своими ритуалами вроде чтения будущего по внутренностям животных и толкованию божественных знаков по полету птиц. Гражданская религия в современном мире — это социальная инженерия, использующая аналогичные ритуалы для предсказания будущего вроде так называемой эконометрики временных рядов. Эта новая религия, как указывает Нельсон, обещает материальное спасение, постоянный доход, а также спасение души. Хорошо это или плохо, но экономика является теологией этой новой религии глобального прогресса и решения проблем.

Но эта религия не работает так, как хотелось бы, отчасти потому, что не признаётся таковой. Религия, как я уже говорила, — это не что-то, без чего можно обойтись. Религия нужна нам так же, как нашим предкам. Другими словами, нам необходимо свидетельство о трансцендентном, о смысле жизни, о вере, надежде, любви. Нельсон считает, что американской гражданской религии требуется обновление. Его предложение заключается в объединении двух церквей — энвайронменталистской и либертарианской, природопоклонников и рыночнопоклонников. Спасти землю любой ценой — избавившись от техники и технологий. Отобрать всю технику у инженерных войск, от которых не было никакого проку в Новом Орлеане в 2005 г. Перестать субсидировать скотоводов, арендующих государственные земли. Упразднить Федеральное лесное управление США. Выгнать

вашингтонских чиновников, управляющих страной, из уютных офисов на Кей-стрит. Нельсоновская новая теология, по сути, оказывается антиримской, т. е. антиимперской и анти-социально-инжиниринговой. Она — протестантская, в широком смысле, который этому слову придает Нельсон: с недоверием относящаяся к епископам и централизации, не поддающаяся убеждению эконометрикой временных рядов.

Центр политико-экономических исследований (PERC)\* в городе Бозмен (Монтана) являет собой пример новой веры, показывая, что защиту дикой природы могут обеспечить сами капиталисты, а не находящееся под влиянием капиталистов правительство. В своем манифесте PERC провозглашает: «Владение частной собственностью предполагает ответственное управление ресурсами. Государственные субсидии нередко ведут к ухудшению экологии. Рыночные стимулы, напротив, побуждают людей сохранять ресурсы и улучшать качество окружающей среды. Лица, виновные в загрязнении среды, должны нести ответственность за вред, который они причиняют людям»<sup>5</sup>. Главное понятие здесь «ответственное управление» («stewardship»), которое имеет давнюю историю использования в теологии. Нельсон, PERC и я полагаем, что подлинно ответственное управление проистекает не из коллективизма, а из владения частной собственностью.

Противоположная, римская, вера явлена во взглядах Роберта Райха, известного своим небольшим ростом профессора государственного управления из университета Брэндайса. Райх — очаровательный, умнейший человек. Разве можно без симпатии относиться к коротышке, написавшему книгу под названием «Я буду краток: основы построения достойного общества трудящихся» (2003)? Однако в 1991 г. он возвестил тревогу по поводу того, что сам назвал «наследием» («succession») образованных классов. Его беспокоило то, что налогооблагаемые доходы выйдут из-под контроля налоговых органов — точь-в-точь как в программе Буша II, по крайней мере на словах. Почему это так важно, с точки зрения Райха? Да потому, что без налогов лоббисты на Кей-стрит не получают ваши деньги, чтобы потратить их на создание сообщества.

Экономист Альберт Хиршман рассматривает три варианта социального поведения, которые он называет выход, голос и верность. Если вам не нравится экологическая политика

---

\* PERC — Political Economy Research Center. Сейчас он называется Property and Environment Research Center. — *Прим. пер.*

властей города, в котором вы живете, вы можете либо смириться с ней, либо уехать в другой город, выбрав один из вариантов — верность или выход. Кроме того, вы можете пойти в городскую администрацию и пожаловаться на ситуацию в городе, воспользовавшись вариантом «голос»<sup>6</sup>. Римская традиция социальной мысли, представленная Райхом на левом фланге и Джорджем Уиллом на правом, стремится найти новые доводы в пользу верности. Она стремится заблокировать все выходы. Нельсон, напротив, рассматривает выход просто как своего рода билет, как одно из самых базовых политических и религиозных прав человека. Протестанты — и экуменическое движение Римско-католической церкви, начатое папой Иоанном XXIII, — рассматривают выход как путь к более свободному миру. Только закостеневшая церковь, говорит Нельсон, считает раздробление религиозной власти неприемлемым.

Нельсон, хотя и имеет свое мнение по многим вопросам, проповедует «толерантность к разнообразным экономическим теологиям». В современной экономической науке ситуация, прямо скажем, несколько иная: в ней доминирует теология «от Самуэльсона до Чикаго и дальше». Нельсон, конечно, не в восторге от претензий самуэльсоновско-чикагской школы на монопольное обладание научным методом. На самом деле он, как и многие исследователи, занимавшиеся этим вопросом после Томаса Куна, сомневается в самом существовании какого-либо «научного метода». «Отказаться от [так называемого] научного метода <...> значит подорвать основы веры американского государства благосостояния, веры, которая укоренилась в западной цивилизации так же глубоко, как римская традиция мышления». Вместо этого Нельсон предлагает «постмодернистскую экономическую теологию», как и я в этой книге, как и Дон Лавой, и Арьо Кламер.

В данном случае «постмодернизм» — это совсем не то, что вы могли бы подумать, начитавшись гневных статей консервативных журналистов, пишущих о культуре. Он означает всего лишь отказ от условностей высокого модернизма и, в частности, отказ от разрыва фактов и ценностей в его наиболее грубых формах и от господствующей церкви прикладной социологии. «Новый мир государства благосостояния и экономических устремлений следовало бы поместить в контекст более широкого понимания смысла или цели человеческого существования». Фрэнк Найт, герой Нельсона, с презрением отверг бы это слово, но Нельсон, безусловно, призывает именно к созданию экономической теологии.

Часть третья  
*Языческие и мужские добродетели:*  
*мужество и умеренность*



Не плачет больше современный человек  
Об отошедших в мир иной друзьях,  
Как Ахиллес рыдал когда-то.  
Внушил себе он, что слезам не место  
В моменты скорби бессловесной.  
Все меньше он похож на Ахиллеса,  
Все больше на того, кто сам  
Становится причиной горя.

*Хелен Маккроски*  
«Правильные вещи»





## Благо мужества

**Я** ПРОПОВЕДУЮ «добродетели» и призываю всех делать то же самое. Я всячески превозношу и рекомендую их вам. Однако многих может насторожить этимология английского слова, обозначающего добродетель: *virtue* происходит из латинского *vir*, которое означает «взрослый мужчина»<sup>1</sup>. На самом деле еще в древнеримские времена слово *virtus* использовалось не только в значении «мужественность», но и в тех смыслах, которые мы придаем ему сейчас. Но даже во времена Тацита (около 100 г. н. э.) этим словом обычно обозначалась мужская доблесть на поле боя. Одной из удивительных особенностей германцев Тацит называет воинскую доблесть их женщин, которые считали себя «причастными к помыслам о доблестных подвигах» и сопровождали своих мужей, вдохновляя их на подвиги, порой принимая активное участие в сражениях. Для римлян «добродетель» женщины (с мужской точки зрения и в современном смысле) заключалась в *pudicitia*, т. е. «скромности, непорочности»<sup>2</sup>.

На протяжении Ренессанса в светских (non-Christianizing) трудах латинское слово *virtus* и его производные в романских языках сохраняли характерный дух мужской раздевалки. Восхваляя *virtù* государя или республики, Макиавелли, безусловно, имел в виду мужчин, жестоких и гордых, а не женщин. Так и Мильтоновский Сатана в «Потерянном рае», вернувшись из Эдема, обращается к князьям Ада: «Thrones, dominions, principedoms, virtues, powers»<sup>3</sup> («Престолы, Силы, Власти и Господства»). Именно из-за полного пренебрежения женскими добродетелями в религиозную эпоху «Государь» Макиавелли на протяжении веков оставался в высшей степени предосудительным произведением. Во всех его трудах христианство ассоциируется с женственностью и слабыми, побежденными государствами. В ответ иерархи Римско-католической церкви в 1559 г. внесли все его сочинения в «Индекс запрещенных книг», где они пребывали вплоть до 1850 г.

В современном итальянском языке слово *virtù* утратило связь исключительно с мужским началом. Историк Карло Гинзбург считает, что при всей широте значений этого слова его использование у Макиавелли носит уникальный характер; в значении «могущественность» (*forcefulness*) оно не встречается ни у кого из итальянских авторов эпохи Возрождения<sup>4</sup>. Лео Штраус дает аналогичную трактовку: «Эта неясность исключительно важна <...> [поскольку] предполагается, что читатель восходит от общепринятого понимания *virtue* (добродетели) [как христианского блага] к диаметрально противоположному пониманию [как мужской агрессивности]»<sup>5</sup>. В современном словаре итальянского языка *Nuovo Zingarelli* из 12 определений слова *virtù* значение мужской агрессивности, *forza d'animo* (сила духа), идет шестым с пометкой «в широком смысле, литературное», и в качестве примера его употребления приводится цитата из Макиавелли. В «Государе» добродетель государя сводится к мужской могущественности, а добродетель гражданина — к мужской верности. Примеры такой древнеспартанской или древнеримской «добродетели» Макиавелли находит среди лучших представителей Греции и Рима (во всяком случае, тех, которые были победителями) — императоров, пап и полководцев, престолов, сил, властей, господств. Команда, демонстрирующая силу духа (*virtù*) становится единым целым и ведет в счете — и совершенно неважно, в чем здесь смысл «победы», как замечают женщины, следящие за матчем со стороны. Нам сегодня остается лишь шутить по поводу тестостерона или сокрушаться по поводу могущественности Усамы бен Ладена.

Харви Мэнсфилд полагал, что «мужественность» — это неправильный перевод, утверждая, что Макиавелли имел в виду некий напористый, показной, яростный своекорыстный интерес. Однако «такая добродетель, — пишет Мэнсфилд, — есть проявление благоразумия, вдохновляемого стремлением к славе и потому соединяющегося с определенной мужественностью, которая вполне сочетается с яростью и духом приобретательства»<sup>6</sup>. В статье, написанной Мэнсфилдом совместно с Натаном Тарковым, *virtù* определяется как «новая концепция добродетели, стремление и способность делать все возможное, чтобы приобрести нечто и сохранить приобретенное»<sup>7</sup>. *Virtù* у Макиавелли — это не спокойная, справедливая, благородная, республиканская мужественность, а скорее нечто вроде мачизма, набора худших мужских качеств: заносчивости, несправедливости, неспособности любить, неумеренности, инфантилизма. Но тем не менее качества, свойственных в том числе и взрослым мужчинам.

Разговор о добродетели, в котором на первый план неизбежно выходит мужское представление о мужестве, ведется уже на протяжении трех-четырёх тысячелетий письменной истории человечества и, несомненно, велся не одно тысячелетие до изобретения письменности. Там, где правят мужчины, правит мужество. Там, где превыше всего ценится доблесть на поле битвы, как, например, в Испании во времена Реконквисты, женские добродетели, как я уже говорила, обесцениваются.

Самоидентификация мужчины зависит от успеха на игровом поле. Аристократы и дворяне свысока и с презрением смотрят на простых ремесленников и торговцев, не претендующих на воинскую доблесть. В действительности в торговом деле, разумеется, существуют свои опасности. Но сами эти опасности были какими-то выхолощенными, не то что славная гибель в сражении. Они были всего лишь жалкими угрозами для настоящего мужчины. Джереми Джеймс Колман, торговец зерном из Норвича, основавший фабрику по производству горчицы, однажды горестно заметил по поводу своего возможного банкротства: «Сегодня я мужчина, а завтра, может быть, и кролик»<sup>8</sup>. Задачей буржуазной идеологии в XIX в. становится повышение ценности — и, так сказать, маскулинизация — экономического успеха. Эта задача была выполнена лишь частично. Понятие «мужества», определяемого на языческо-героический манер, по-прежнему вытесняло более взвешенные или буржуазные взгляды на добродетели, по крайней мере в головах некоторых людей. Обращаясь к мужской аудитории в 1895 г., судья Холмс произнес такие слова: «Каждый из вас, очевидно, хочет, чтобы его считали джентльменом? Но на чем основывается представление о достоинстве джентльмена? Да, именно на готовности воина отдать свою жизнь во имя чести»<sup>9</sup>. К нашему превеликому сожалению, разговоры о спорте и войне все еще доминируют в радио- и телеэфире, в залах заседаний советов директоров и в правительственных кабинетах.

Парадоксальным образом благостный универсализм осевых религий, возникших в период с 800 г. до н. э. по 632 г. н. э., сопровождался усилением мужского правления и, как следствие, — все большим прославлением мужества. Перефразируя высказывание Генри Киссинджера по поводу академической жизни, можно сказать, что современные политики (сам Генри, например) одержимы физическим мужеством, потому что в их жизни оно не имеет практически никакого значения.

Мужество — необходимая и великолепная человеческая добродетель; в особенности это относится к воинской доблести

как высшему выражению полной самоотверженности. Патологические свойства мужества проявляются только в результате отсутствия других, дополняющих его добродетелей, таких как языческие добродетели благоразумия, умеренности и справедливости, или при отсутствии любви. Истории, которыми потчуют юношей, формируют аристократический идеал отваги, храбрости и мужества на поле брани. Проблема в том, что идеал этот годится только для битвы.

Мир, который превозносится с точки зрения языческих добродетелей, это, по своим мифическим истокам, мир воинской аристократии, свободных мужчин-воинов. Рабы и женщины здесь ни при чем, разве что когда какой-нибудь Спартак или какая-нибудь Жанна д'Арк берет на себя роль воина-аристократа. «В грубом, примитивном обществе, — разъяснял Адам Смит своим буржуазным (middle-class) студентам в Глазго в 1766 г., когда общество уже менялось, — почетным делом может быть только война»<sup>10</sup>. Аристократ — отважен и благороден, великодушен в гостеприимстве, вспыльчив в гневе. Ахиллес презрительно поносит царя Агамемнона, который намеревается отобрать у Ахиллеса полученную им красавицу-пленницу: «Пьяница жалкий с глазами собаки и с сердцем оленя! / Ты никогда ни в сраженье отправиться вместе с народом, / Ни очутиться в засаде с храбрейшими рати мужами / Сердцем своим не решался\*». И отказывается сражаться на стороне Агамемнона против троянцев. С точки зрения воинов-аристократов, цель Агамемнона совершенно неблагородна — он печется лишь о своей выгоде («О выгоде все твои думы»<sup>11</sup>, — говорит ему Ахиллес).

Сам Ахиллес, однако, наделен далеко не всеми языческими добродетелями. Он в преизбытке обладает храбростью, физическим мужеством, главной добродетелью в обществе враждующих друг с другом вождей, но нет в нем ни должной умеренности, ни справедливости и тем более благоразумия, четвертой и наименее аристократической из языческих добродетелей. Ахиллес — неистовый воин, берсерк, как называли бы его викинги, прогневивший богов своей взращенной эросом яростью, с которой он измывался над трупом Гектора. Симона Вейль трактовала «Илиаду» как «поэму о силе», которая «есть то, что превращает в вещь каждого, на кого она воздействует»\*\*<sup>12</sup>. Это могущественность, то, что Макиавелли именуется *virtù*, или *forza d'animo*.

\* Здесь и далее перевод В. Вересаева. — Прим. пер.

\*\* Перевод П. Епифанова. — Прим. пер.

Более гармоничное сочетание языческих добродетелей у Гомера представлено в образе «многоопытного мужа», напоминающего своей изворотливостью купца, хитроумного Одиссея в одноименной поэме о его странствиях. Збигнев Херберт, говоря о своем «коллективном герое, голландском мещанине XVII в.», замечает, что «если бы голландцы брали пример с героев исторических эпопей, то им, наверное, был бы ближе Одиссей, нежели Ахилл»<sup>13</sup>. Однако честность в современном, буржуазном смысле вряд ли была бы разумной линией поведения для человека, который с помощью хитрости и *virtù* выводит своих со товарищей, скажем, из пещеры циклопа. Афина, отмечая сходство свое с Одиссеем («Ведь оба с тобою/Мы превосходно умеем хитрить»), не без восторга замечает: «Был бы весьма вороват и лукав, кто с тобой состязаться/Мог бы в хитростях всяких; то было бы трудно и богу»<sup>14</sup>. В драме Софокла «Филоклет», которая впервые была представлена публике на рубеже V–IV вв. до н. э., во времена наивысшего расцвета торговой мощи Афин, Одиссей предстает еще более изощренным торгашом и обманщиком<sup>15</sup>.

Как бы то ни было, остальные три языческие добродетели — умеренность, справедливость и благоразумие — присущи и Одиссею у Гомера, и Энею у Вергилия, и Гуннару сыну Хамунда из исландской «Саги о Ньяле»: «Он прекрасно знал правила обхождения, был вынослив, щедр и сдержан, верен в дружбе и строг в выборе друзей. У него было много всякого добра»<sup>16</sup>.

Проблема в том, что аристократические истории о храбрости и мужестве в сраженье, даже о мужестве, уравновешенном остальными тремя языческими добродетелями, не имеют никакого отношения к нашей жизни. Сегодня мы (во всяком случае, большинство из нас) не живем в военных лагерях перед какой-нибудь новой Троей, пусть даже в лагерях, где царят умеренность, справедливость и благоразумие. В современном понимании это «мы» включает в себя не только аристократов и не только мужчин, и не только они становятся «героями» в литературном смысле этого слова, а еще, например, такие персонажи, как Энн Эллиот\* или Эрин Брокович\*\*. И уж во всяком случае они не воины.

---

\* Главная героиня романа Джейн Остин «Доводы рассудка» (1818). — *Прим. пер.*

\*\* Известная американская правозащитница и активистка охраны окружающей среды. История ее жизни и деятельности легла в основу одноименного фильма Стивена Содерберга (2000) с Джулией Робертс в главной роли. — *Прим. пер.*

Истории на тему «мужество превыше всего» сами по себе всегда были мифами. И после архаичных времен Одиссея или Гуннара небольшим народам, ведущим борьбу со Спартой или Клузием\*, по-прежнему был нужен идеал гражданина, воплощающего четыре языческие добродетели настоящего мужчины. В отличие от древнегреческого *Andros*, по-латыни *vir*, как и *man* по-английски, означает «солдат», особенно пеший, как, например, в словосочетании *officers and men* («офицеры и солдаты»).

Однако добродетели должны проявляться не в аристократической дуэли, а в демократичной фаланге. Гораций Коклес и двое других солдат на мосту через Тибр являют образец нравственного поведения, по крайней мере согласно посвященной этому событию поэме Маколея, написанной в 1830-е — в начале 1840-х гг. Эти трое отважных воинов в 508 г. до н.э. защищали ведущий в Рим Свайный мост от натиска целой армии этрусков. В маколеевской версии этой легенды это им удалось потому, что этруски согласились атаковать противников по трое в честном бою один на один (*sportingly*):

В ответ на брошенный им вызов  
В передовых рядах раздалась  
Глухие выкрики, в которых стыд,  
И страх, и гнев смешались<sup>17</sup>.

Аристократические конвенции дуэли внедряются в исторической материал. Возможно, аристократические поединки действительно были нормой в архаических обществах и затем в том или ином виде сохранились в более буржуазных городах-государствах. Скорее всего, Маколей просто использует конвенции честного поединка, принятые в среде правящего класса в Англии XIX в. Источником для Маколея был Тит Ливий, писавший в первые десятилетия империи, пять веков после легендарного события на мосту; и в его изображении этруски не отличались особым благородством и метали дротики в защитников моста «со всех сторон»<sup>18</sup>. Другими словами, даже выгодоприобретатели античной свободы отнюдь не всегда были гомеровскими героями, сражающимися один на один.

Граждане, из которых формировались армии античных городов-государств начиная с VII в. до н.э., не были такими хорошо подготовленными для поединков воинами, как, например,

\* Клузий — древний этрусский город на севере центральной части Италии. — Прим. пер.

тот же Одиссей или Гораций, или, на худой конец, как гладиаторы в Риме начиная с III в. до н. э., бои которых стали грубой пародией на поединки воинов-аристократов. При этом граждане, служившие гребцами на галерах или гоплитами, подчинялись дисциплине, то есть проявляли сдержанность (умеренность). Идеальный гражданин полиса должен быть отважным и сдержанным, причем даже в большей степени сдержанным и умеренным, чем отважным и мужественным — в сущности, это было началом длинного пути к обесцениванию воинской доблести и ее трансформации не в легенды и мифы, а в реальное социальное поведение. В афинском флоте гребцы были свободными гражданами и за свою службу получали вознаграждение, в отличие от других средиземноморских флотов, где на протяжении трех тысячелетий в качестве гребцов использовались рабы и каторжники. Важным исключением из практики использования рабской силы для приведения в движение морских судов была Венеция, по крайней мере до 1571 г. При этом венецианская республика, как и Афины в древности, вытягивала деньги с великолепного Востока.

В идеале пешие воины-граждане, добровольно несшие службу гоплиты (буквально — «щитоносцы», от слова *hoplon*, которое в гомеровском диалекте означало «орудие», а в аттическом — «тяжелый щит», важный элемент снаряжения тех времен) были мелкими собственниками земельных участков и им было что терять в случае опустошительных набегов захватчиков. Однако, как указывает Виктор Хэнсон, в отличие от пшеницы, их виноградные лозы и оливковые деревья были хорошо укоренены в земле, не сильно страдали от огня, да и пшеница, как всякая ежегодно сжигаемая трава, обычно вновь всходила на следующий год. Он приходит к выводу, что гоплиты защищали не столько свой урожай, сколько отстаивали свою мужскую честь и достоинство<sup>19</sup>. Первоначально гоплитами становились свободные земледельцы, которые брались за оружие и отправлялись воевать в конце весеннего сезона, то есть после посева пшеницы, и обычно возвращались живыми, а потом у семейного очага рассказывали о своих ратных подвигах. В Древней Греции только спартанские аристократы были профессиональными воинами и, соответственно, обладали мощью, несоизмеримой с их числом.

В Афинах во времена Перикла происходит разрушение системы, основанной на физическом мужестве в сочетании с умеренностью. Хэнсон отмечает, что «в безудержном стремлении к новым победам города-государства вместо привлечения зем-

ледельцев (agrarian protocol) и ведения сражений фалангами начинают использовать деньги и технические средства [например, осадные орудия]». Во всяком случае, в то время в Афинах уже было меньше свободных земледельцев (гоплитов), чем пришлых людей, рабов и особенно свободных торговцев, зарабатывающих на морских поставках зерна, у которых не было особого интереса защищать урожай на полях за пределами городских стен. Во время Пелопонесской войны «военная служба любого рода окончательно утратила связь с социальным статусом»<sup>20</sup>. Войска по большей части набирались из наемников. Благоразумие восторжествовало.

Легионеры времен ранней Римской Республики, напротив, демонстрировали особое мужество в сочетании с особой любовью (и верностью) к отечеству, а также большую выучку и сдержанность (умеренность), нежели греки, за исключением спартанцев. Римляне ремаскулинизировали мужество, выведя его на совершенно новый уровень гражданской добродетели *virtù*. Трудно было победить даже небольшое войско римлян и уж тем более их в конечном счете почти миллионную армию, каждый воин которой мог сказать: «Я римский гражданин». Во всяком случае, их было трудно побеждать постоянно. Они, безусловно, терпели поражения почти от всех, с кем сталкивались, — от этрусков, галлов, греков, карфагенян, германцев, самнитов, парфян, дакийцев, пиктов, — но всякий раз с безумной отвагой вновь ввязывались в бой и побеждали.

До длившейся столетие римской революции после 133 г. до н. э. легионы формировались исключительно из граждан среднего достатка, а командовали ими более богатые граждане Рима или его проверенных союзников. Римские всадники, эквиты, были выходцами из высшего сословия и сами приобретали вооружение и коней. До Второй пунической войны (218–201 гг. до н. э.) тяжеловооруженные пешие воины набирались из более зажиточных римлян, поскольку во времена расцвета Республики легионеры сами оплачивали свое вооружение, как и афинские гоплиты или богатые афинские граждане, которые оплачивали постройку и оснащение боевых кораблей. Но уже где-то около 400 г. до н. э. рядовые римские легионеры стали получать некоторое денежное вознаграждение. А в 107 г. до н. э. имущественный ценз для воинской службы был полностью отменен. Во времена поздней Республики римская армия комплектовалась не из разношерстных граждан, но из профессиональных воинов, которые сознательно шли на многолетнюю военную службу и участвовали в блистательных римских завоеваниях.



Римские солдаты во времена поздней Республики и во времена Империи были грамотными. Все легионеры умели читать и потому после военных побед могли стать квазибуржуазными чиновниками. В оккупированных провинциях таких республик, как Афины и Рим, а позднее Венеции и Соединенных Штатов, и в империях Александра и Августа на смену прежним гражданам-солдатам (пешим и конным) пришли профессиональные чиновники, а служивших гребцами граждан заменили рабы.

Как следствие, отпала необходимость в индивидуальном Мужестве героя в поединке один на один, а также в коллективной Умеренности призванных на войну граждан полиса. Подсчитано, что во II в. н. э. в римской армии служили только 2% мужского населения, т. е. всего лишь 160000 человек. В критические времена демократия вооружает миллионы людей: например, во Франции во время Первой мировой войны в армии служили 43% мужчин всех возрастов. Примерно такой же процент мужского населения участвует в войне и в дописьменных обществах: например, миролюбивых таитян или воинственных зулусов в англо-зулусской войне 1879 г.<sup>21</sup> Но обычно эта доля не столь велика. Численность голландской армии, которой в конце XVI — начале XVII в. командовал Морис Нассау, принц Оранский, была мала по сравнению с населением Голландии, зато действовала она весьма эффективно, в частности благодаря использованию такого негероического нововведения, как лопата: солдаты сами окапывались во время осад вражеских городов и укреплений<sup>22</sup>.

Другими словами, и в империях, и в демократиях процент мужчин, которым требовалось физическое мужество, постепенно уменьшается. Лишь около 5% работающих мужчин в Соединенных Штатах носят оружие по долгу службы. Иначе говоря, с оружием имеют дело только 3% мужского населения в возрасте старше 15 лет. И если сравнить с более ранними цифрами, получается менее 2% от всего мужского населения, то есть практически столько же, сколько в имперском Риме<sup>23</sup>. Сейчас, по сравнению с раннедемократическими Афинами или позднереспубликанским Римом, существенно сократилась доля мужчин, которым нужно носить оружие, демонстрируя тем самым аристократическое Мужество, реальное или показное. Связанные с оружием профессии стали узкоспециализированными, как и все профессии в большом социуме, если общество не зациклено на безумной идее завоеваний или обороны, как, например, Пруссия во времена Фридриха Великого, когда

до 15% взрослых мужчин служили в армии, а по улицам рыскали рекрутеры в поисках новобранцев.

Современные армии в демократических государствах порой больше походят на корпорации — для них благоразумие важнее мужества. Нам хочется думать, что солдаты и в наши дни совершают подвиги, как Одиссей, спасают рядового Райана и т. д. Но когда их превозносят за героизм, они отвечают, что просто делают свое дело.

\* \* \*

Или не делают. Как явствует из различных публикаций, 15 июля 1995 г. голландский миротворческий батальон покинул место своей дислокации в Сребренице, где должен был защищать боснийских мусульман, и переместился в безопасный Загреб, где было вдоволь пива *Heineken*. Голландские политики приветствовали такое решение. Элитное подразделение аэромобильной бригады потеряло двух человек, которые погибли не в бою, а результате несчастного случая. Вошедшие в Сребреницу сербы сразу же казнили семь тысяч боснийских мужчин и юношей — но не всех «прямо под носом у голландского контингента», как писали газеты. Только несколько сотен боснийцев были казнены буквально у них под носом, если верить английскому переводу отчета Нидерландского института военной документации, опубликованному в 2002 г.<sup>24</sup>

Лишь незначительное число выразителей общественного мнения в Нидерландах рассматривают этот случай как позорный эпизод и, в частности, как предательство аристократического идеала Мужества, неразрывно связанного с воинской профессией. Это меньшинство полагает, что миротворческая миссия голландского батальона создала некую связь (своего рода *lotsverbondenheid*), с жителями Сребреницы, и эту связь нельзя было просто так взять и отбросить.

Большинство же голландцев рассматривают это событие как необходимый, буржуазный компромисс перед лицом возможной катастрофы — так сказать, торжество Благоразумия: все голландские парни вернутся домой без единой царапины. Нидерланды отправили своих военнослужащих в Сребреницу, руководствуясь «сочувствием и честолюбием»: характерным для современных голландцев сочувствием к жертвам войны и голода (Нидерланды занимают второе место после Норвегии по размеру пожертвований в международные благотворительные фонды), и честолюбивым стремлением политиков и генера-

лов «продемонстрировать возможности показательной аэромобильной бригады в период сокращения оборонных расходов»<sup>25</sup>. Первоначально в Сребренице располагался миротворческий контингент из Канады, и, когда он был выведен, никто, кроме голландцев, не взял на себя смелость заменить канадцев. Затем, в критический момент, когда окружавшая город сербская армия проверила решимость боснийских вооруженных формирований и голландского батальона, французы отказались обеспечить поддержку с воздуха. Сербская армия значительно превосходила по силе несколько сотен голландских солдат в Сребренице. Говоря словами отчета, голландский батальон «был, по сути, обречен на поражение в виду превосходящих сил [сербской армии]»<sup>26</sup>.

Однако физическое мужество требуется от военных профессионалов даже в буржуазном обществе. Голландский батальон потерпел «поражение» без боя. Голландцы не дали отпор разведывательным вылазкам сербов, оставались на своих позициях, не угрожая сербам, которые, судя по всему, избегали прямого столкновения, опасаясь навлечь на себя гнев Организации Объединенных Наций убийством голландцев в составе миротворческой миссии ООН. Затем голландцы согласились на предложение сербов о «выявлении военных преступников» среди оставшихся в Сребренице боснийских мужчин и юношей, будь то вооруженные боевики или просто беженцы. На самом деле большинство вооруженных боснийских боевиков к тому времени уже покинули анклав<sup>27</sup>. Оставшиеся безоружные боснийцы были выданы сербам, и вскоре все они были расстреляны, но об этом, как я уже говорила, знали лишь некоторые голландские военнослужащие, и многим из них впоследствии потребовалась психологическая помощь<sup>28</sup>.

По мнению сотрудников Нидерландского института военной документации (который, кстати, был создан вскоре после окончания Второй мировой войны для объективного исследования героизма и трусости голландцев, участников сопротивления и коллаборационистов), командование голландского батальона было «вынуждено» принять условия, предложенные сербами. Утверждается, что в действительности сербы предложили в обмен на мужчин и юношей не трогать женщин и детей. Суть этой истории в изложении сотрудников института сводится к буржуазному благоразумию, прагматичному расчету издержек и выгод: несколько тысяч мужчин и юношей — чья судьба не вызывала особых опасений, как утверждается в отчете, — в обмен на значительно большее число женщин и детей.

Беда в том, что контекст этой «сделки» был совершенно иным, чем ситуация заключения обеспеченных правовой санкцией квазидоговоров, скажем, на цветочном аукционе в Алсмере или в офисах компании *Royal Dutch Shell*. В Сребренице была ситуация крестьянско-дворянской войны, а не буржуазной коммерции. Голландские миротворцы покинули поле брани без боя, получив «обещание», что женщины и дети не пострадают, от тех, кто неоднократно нарушал обещания. В данном случае сербы действительно пощадили женщин и детей. Однако это отнюдь не оправдывает исходное предположение о том, что договоренность будет соблюдена. К тому времени сербы уже не раз показали, на что они способны. Эта «сделка» больше похожа на предлог для того, чтобы голландцы могли спасти свои шкуры, а ценой такого спасения была реальная, смертельная опасность для семи тысяч мужчин и многих тысяч женщин и детей.

Почему же голландские военнослужащие не приняли бой и не погибли, выполняя свой благородный воинский долг? Почему солдаты и офицеры — члены буржуазного общества, поклявшиеся благородно противостоять злу, как пожарные, взбирающиеся на горящие башни-близнецы, или полицейские, вступающие в перестрелку с бандитами, — не проявили Мужество? В отчете Института военной документации указывается прагматическое, рациональное объяснение: «Вооруженное сопротивление в данном случае было неприемлемо, поскольку [сербы], вероятно, убили бы всех [включая женщин и детей] беженцев». Именно так объясняется тот факт, что готовые к бою солдаты элитного подразделения не сделали ни единого выстрела.

Но если убийство женщин и детей в тот момент представлялось весьма вероятным, то с еще большей вероятностью та же участь ждала боснийский мужчин и юношей, просто отданных в руки сербам. Нельзя предлагать «защиту женщин и детей от расовой чистки» в качестве объяснения нежелания голландского генерала рисковать собственной жизнью, одновременно настаивая на том, будто этот генерал не понимал, что расовой чистке подвергнутся боснийцы в возрасте старше 14 лет.

Авторы отчета допускают: «Можно предположить, что политически и психологически [сербы], скорее всего, были не готовы ввязываться в бой, который привел бы к человеческим жертвам [среди миротворцев ООН, т. е. голландцев]»<sup>29</sup>. Да, вполне можно предположить. Тактическая точка зрения, из которой, прежде всего, исходит каждый миротворец ООН в любой горячей точке (миротворческие силы ООН обычно выполняют именно тактические задачи), предлагается всего лишь как предположение.

С другой стороны, утверждается, что было невозможно предположить, какая участь ждет боснийских мужчин и юношей — вот так сюрприз, — в отличие от участи женщин и детей, которые, «вероятно, были бы убиты».

Если бы голландские военнослужащие проявили мужество, то вполне можно предположить, что сербы не стали бы их атаковать. В этом случае, оставляя в стороне вопрос о мужестве и основываясь на благоразумии, голландцы могли бы взять инициативу на себя. Как говорил Наполеон, обращаясь к солдатам одного из полков за два дня до Йенского сражения: «Ребята, когда солдат не боится смерти, он вносит ее в неприятельские ряды»<sup>30</sup>. Следуя аристократической концепции войны, голландские солдаты должны были бы принести себя в жертву богам храбрости. Таково предназначение воина. Никаких сделок. И вполне возможно, но не наверняка — ибо боги храбрости ничего не обещают, — голландцы внесли бы смерть в ряды сербов; возможно даже, что под страхом смерти сербы воздержались бы от расовых чисток.

Так, по крайней мере, говорят немногочисленные выразители общественного мнения в Голландии, которые испытывают чувство стыда от того, что произошло в Сребренице. Это меньшинство имеет и более серьезную претензию, основания для которой содержатся в отчете Института военной документации. Эта претензия заключается в том, что историки, работавшие над этим отчетом, и подавляющее большинство голландцев не испытывают никакого стыда. Не осознают наличие *lotsverbondenheid*. Они не признают, в частности, сегодняшней моральной ответственности перед боснийцами, выжившими после чисток в Сребренице. Они рассматривают эти массовые убийства как печальное стечение обстоятельств, вызванных, надо полагать, действиями других западных стран, например, отправкой домой канадского контингента или предательским отказом французов от поддержки; и слава богу, голландцам удалось выйти из этой ситуации. Не самая лучшая сделка. Но что было, то прошло. Голландские историки пришли к сбалансированной, благоразумной точке зрения — возможно, в результате принятого в Голландии стиля консультации «Да, но...» («Ja, maar...»). Так действует буржуазная риторика применительно к войне.

Бывают моменты, когда требуется аристократическое мужество. Иногда нужно именно мужество, а не благоразумие или любовь и вера. В 1996 г. Франсуа Жульен опубликовал замечательную книгу, прославляющую древнее (и современное)

представление китайцев о достижении успеха в войне или в осуществлении власти (*imperium*) посредством «содействия» складывающимся обстоятельствам — не дожидаясь момента, когда потребуется проявление героизма, следуя за развитием событий, которые наваливаются с неудержимой силой. Жульен отмечает, что такой подход является рациональным и эффективным, но не героичным<sup>31</sup>.

Западные бизнесмены во время перелетов с увлечением читают «Трактат о военном искусстве» Сунь-цзы. Он явно превозносит не главную добродетель генерального директора — героическое Мужество, — но, скорее, буржуазное Благоразумие:

11. Про кого в древности говорили, что он хорошо сражается, тот побеждал, когда было легко победить.
12. Поэтому, когда хорошо сражавшийся побеждал, у него не оказывалось ни славы ума, ни подвигов мужества.
13. Поэтому, когда он сражался и побеждал, это не расходилось с его расчетами<sup>32</sup>.

Речь в этом трактате идет не о героических деяниях, а о том, что Жульен называет эффективностью.

Но это отсутствие героизма «безусловно <...> имеет свою цену <...> Так как выступая против всего мира [в духе Древней Греции и Запада], люди становятся свободными от него, а преодолевая сопротивление, пробивают себе дорогу к свободе, и вовсе не только для того, чтобы дать материал для эпоса [и, как автор отмечает в другом месте, для трагедии, начисто отсутствующей в китайской традиции], рассказывающего о героях и прославляющего их мужество и храбрость»<sup>33</sup>. Жульен утверждает, что китайские мудрецы, говоря о военном искусстве, на самом деле разьясняли (гораздо подробнее, чем Макиавелли), как стать успешным деспотом. С этой точки зрения, неслучайно, что культура, давшая нам истории о Прометее, Ахиллесе, Антигоне, дала нам также идею свободы, пусть и не воплощенную на практике. Трагедия, безнадежная отвага, Ролан в Ронсевальском ущелье, голландские солдаты, если бы они повели себя героически в Сребренице, — все это выбор свободного человека.

## Анахронизм мужества в буржуазном мире

Я не король, разбивший в прах врагов...  
Мне уши прахом залепив, лежать в своей могиле  
И не слышать горна боевого славный звук?..  
Скажи мне, коль уже разбит, что я был смел.  
Труби в свой горн победы...\*

*Конрад Эйкен «Тетелестай»*

Мы говорили о войне.

ДЖОНСОН: «Каждый человек думает именно о себе: как не быть солдатом, как не оказаться в море... Впечатление общее: тем не менее это странно».

<...> Таковыми были холодные размышления в его исследовании; но когда бы он ни «оттаивал» <...> он, подобно другим философам, чьи мозги наполнены поэтической фантазией, оказывался захваченным общим стремлением к блестящей славе.

*Босуэлл «Жизнь Сэмюэля Джонсона», 1778*

**К**ОГДА в античные времена записывались старинные истории о доблести и мужестве, исповедуемые в них ценности уже относились к глубокой древности. В этом заключается еще одна проблема западной и мужской сосредоточенности на испытании силы духа и на жестокости, проблема, которая выходит за рамки ее фактической, социологической древности. Повествования о героях и подвигах, которыми изобилует наша западная культура, изначально надуманны и фальшивы.

Прежде всего, только цивилизованные, занимающие высокое положение в обществе и живущие в городах граждане, умеющие читать и писать, могут записывать истории о якобы имевших место славных деяниях, а не безграмотные сельские аристократы, и потому этим делом занимались в основном священнослужители и барды, причем главным образом жившие значительно позднее. В средиземноморской цивилизации у авторов героических писаний была своя аудитория, по большей части неаристократическая — демос в греческих городах-государствах и плебс в Римской республике. При этом в текстах,

---

\* Перевод Алексея Васильева. — Прим. пер.

которые в школах изучали дети патрициев и плебеев, прославлялась, как я уже отмечала, архаичная и исключительно аристократическая добродетель физического мужества. В Греции это были поэмы Гомера, а в Риме — переводы гомеровского эпоса и подражания ему, например поэмы Энния и Вергилия. Цицерон был адвокатом, а не воином. Однако он как-то признался своему брату, что его «детская мечта» выражена в строках из «Илиады», где Главк говорит о наставлении, данном ему отцом перед отплытием в Трои: «Храбро сражаться всегда, превосходить [aristeuein, ср. со словом „аристократический“] в битве над всеми»<sup>1</sup>.

Все это означает, что в нашем культурном вокабуляре главная языческая добродетель Запада давным-давно не имеет отношения к свежим новостям с фронта, любого фронта. Терминологическое определение героического мужества социологически недостоверно; оно многократно менялось на протяжении столетий; оно устарело, вторично и не основывается, как выражаются историки, на первичных источниках. Гомер рисовал в своем воображении общество воинов, существовавшее за пять веков до него. Сам он жил на восточном побережье Эгейского моря, где культура была далеко не столь воинственно-аристократической, но намного более прозаической, чем та, что он изображал в своих поэмах. «В результате, — замечает Хэнсон, — получается некий сплав, пестрая мозаика, охватывающая пять столетий <...>, которая, возможно, не имеет никакого отношения к исторически существовавшему обществу»<sup>2</sup>.

Так оно обычно и бывает. Чуть позже Гомера, в VI в. до н. э., автор-составитель Второзакония явил миру рассказ о стародавних временах, о том, как Иисус Навин, воинственный предводитель кочевого племени, отправился к стенам Иерихона в XIII в. до н. э., незадолго до падения Трои. Мифический Эней, если вести отсчет с момента его бегства из поверженной Трои, должен был бы умереть за тысячу с лишним лет до того, как Вергилий увековечил его в качестве образца архаического благочестия. Беовульф жил, если считать его реальной фигурой, за несколько веков до того, как овладевшие грамотой англосаксонские потомки доблестных данов изложили в стихах историю его подвигов. Гальфрид Монмутский в XII в. стал основоположником жанра рыцарских историй, в XV в. Томас Мэлори довел до совершенства цикл легенд о короле Артуре, который, надо полагать, геройствовал и правил в Уэльсе где-то в середине VI в.

Исландские саги практически полностью подтверждают это правило. Исторический Гуннар был убит во время осады его



дома примерно (или скорее всего) в 990 г., а его союзник Ньяль был заживо сожжен в своем доме примерно в 1011 г. (место, где стоял его дом, и сейчас показывают туристам). И хотя автор саги ведет повествование в сдержанной хемингуэвской манере, создавая впечатление репортажа с места событий, он смотрит на произошедшее примерно из 1275 г., из полностью христианизированной и коммерциализированной Исландии. Исландские саги «нужно читать как исторические романы, а не как исторические хроники, — предупреждает Р. И. Пейдж. — Их достоверность следует постоянно подвергать сомнению. Историк, изучающий эпоху викингов, должен довольствоваться более скудной пищей»<sup>3</sup>. Некоторые полагают, что саги тем не менее можно рассматривать как документы, отражающие традицию изустных рассказов о реальных событиях. Против этой позиции выступает Джесси Байок, который показывает, что взгляд на саги как «книжную прозу» был в определенной степени результатом расцвета исландского национализма в XIX в. с его стремлением рассматривать создание саг, которые записывались в течение полутора столетий, не просто как запись изустных преданий, но как «одно из самых впечатляющих литературных движений в истории», по словам главного выразителя этой точки зрения<sup>4</sup>. Вспомните для сравнения двухсотлетние споры по поводу авторства Гомера.

Истории об Иисусе Навине или короле Артуре — это в еще большей степени «исторические романы». Былые времена давно уж миновали:

Минивер будничность бранил,  
Узрев солдата в форме новой,  
И вспоминал про блеск брони  
Средневековой\*.

И мы в эпоху постсредневековья уже давно не живем в обществе, во главе которого стоят реальные воины-аристократы. Но тогда возникает вопрос: почему в области морали мы должны по-прежнему руководствоваться характерными для них аристократическими добродетелями? Действительно, среди английских премьер-министров в XVIII в. только Уолпол не имел в роду аристократов со стороны матери и отца<sup>5</sup>. Верно и то, что

---

\* Четверостишие из стихотворения американского поэта Эдвина Арлингтона Робинсона (1869–1935) «Минивер Чиви» (1910) в переводе А. Сергеева. — *Прим. пер.*

последним британским кабинетом министров, в котором большинство членов составляли аристократы, был четвертый кабинет Гладстона 1892 г. Спустя тридцать лет в кабинете Бонара Лоу все еще было равное число аристократов и не дворян. В правительстве Тэтчер 1979 г. около четверти членов были «землевладельцами», хотя некоторые из них стали таковыми лишь недавно. Но даже в такой одержимой классовыми предрассудками нации настоящие аристократы уже давно не играют особой роли. В кабинете Гарольда Макмиллана 1957 г., как кто-то остроумно заметил, было больше «бывших эстонцев (политиков из числа потомков иммигрантов), чем бывших итонцев»<sup>6</sup>.

Веками ранее английские, а затем и шотландские аристократы прекратили гомерическое кровопролитие и увлеклись сельским хозяйством, маскарадами при дворе и азартными играми. В герцогских семействах, то есть в самой верхушке знати, доля мужчин («братьев короля») старше 15 лет, умерших насильственной смертью, составляет половину всей когорты родившихся в период с 1330 по 1479 г.: они геройски погибали в сражениях Столетней войны и Войны Алой и Белой розы. Эта доля снижается до одной пятой для родившихся во времена правления Тюдоров и Стюартов, затем примерно до одной двадцатой для родившихся при Ганноверской династии: они сражались в войнах XVIII в., где уже действовали хоть какие-то моральные ограничения. Для герцогских сыновей показатель смертности в войнах возвращается на страшный средневековый уровень во время Первой и Второй мировых войн. Таков результат неизбывной веры в аристократическую доблесть и отсутствия каких бы то ни было моральных ограничений в современной войне<sup>7</sup>.

Большинство из нас, живущих в условиях современной демократии, забыли, что буквально означает слово «аристократия». Американские студенты уверены, что «высшие классы» — это всего лишь мудреная фраза для обозначения «богатых». Европейские и особенно британские студенты лучше разбираются в кастово-классовой структуре общества. Молодые американцы начинают понимать, о чем идет речь, если сравнить европейское разделение на классы с американским разделением людей на белых и цветных.

Большинство американцев считают клан Кеннеди «аристократами», хотя старших представителей этого семейства от их пролетарских корней отделяет всего два или три поколения (дед сенатора Эдварда Кеннеди вырос в бедности) и никто из них не был профессиональным военным. Слово «аристокра-

тия» стало метафорой. С конца XIX в. профессора и художники начали именовать себя «новой аристократией», не по крови (как будто такое понятие действительно существует), а по заслугам и достоинствам (как они скромно добавляют). Такая категориальная ошибка, характерная для демократов, весьма озадачила бы какого-нибудь ренессансного герцога из семьи с 900-летней историей.

Когда в XVI в. новоиспеченная Голландская республика изгнала испанских и прочих герцогов и королей, ее собственная аристократия утратила такой механизм самообновления, как возведение в дворянское достоинство неофигов. Аристократическое охвостье, в настоящее время ставшее полностью закрытым классом, оставалось в какой-то степени влиятельным сословием, участвовавшим в делах республики, хотя и продолжало сокращаться. Но никто в Нидерландах не принимал нуворишей из купеческого сословия, регентов, обученных ведению счетов и классическим языкам, за настоящих аристократов, обученных жестоким схваткам и управлению войсками.

Уровень доходов тогда не имел, да и теперь не имеет значения. В таких странах, как Голландия и Швеция, аристократия, более пяти веков назад покончившая с кровавыми деяниями, поспособствовавшими ее возвышению, по-прежнему существует, представленная немногочисленными потомками прежней знати, которые обитают в модернизированных замках, окруженных живыми изгородями. Сейчас они, конечно же, демократы, но при этом они не утратили самоуверенности наследственных правителей и нередко выбирают военную карьеру. Мой друг, экономист Аксель Лейонхувуд (в буквальном переводе «львиная голова») происходит из такой семьи, принадлежащей к высшей шведской знати, и является потомком древнескандинавских королей. При мысли об этом у меня, простой американки с норвежскими корнями, замирает сердце.

Нам всем требуется мужество в обычной жизни. Но даже наше физическое мужество не может быть только аристократическим *virtù*, если, конечно, мы не хотим оказаться в тюрьме. Оно не может быть таким, как у героев Гомера или древних римлян, и точно не может быть таким старосветским (*olde-tyme*), каким оно предстает в бесчисленных вымышленных историях от Гомера до Голливуда. «Долго ли еще, — вопрошал Джон Стюарт Милль в 1869 г., — одному общественному быту удовлетворяться нравственными понятиями и правилами, созданными для другого?»<sup>8</sup> Это меня и волнует больше всего. По сравнению с нашими согражданами, которые добровольно пошли,

подражая аристократам, сражаться в Сребренице или на Сомме, с преступниками или с огнем, мы, обычные, безоружные граждане Запада, жители городов — демократы, либералы, пацифисты и буржуа, а некоторые теперь еще и женщины. Пожалуй, пора признать это как факт.

\* \* \*

Иначе говоря, идеология мужества, да и само это слово утратили свой смысл. Буржуа определяют мужественность только через мифические истории о рыцарях и ковбоях. Истории помогают им выстраивать собственную идентичность и, как утверждает Уильям Редди, эмоции<sup>9</sup>. Мы, особенно мужчины, продолжаем без конца прокручивать в мозгу аристократические представления о доблестях и подвигах в духе «Илиады». Можно подумать, будто буржуазные мужчины в Европе, Японии или Америке имеют что-то общее с царем Итаки или английским истым, безупречным, скромным рыцарем (*verraay, raffit, gentil knights*)\*.

Возьмем, к примеру, военные профессии в самом конце XVIII в. в Англии. Эта страна неизбежно становилась «нацией лавочников» («une nation de boutiquiers»), выражаясь расхожей фразой Наполеона (впрочем, расхожей она стала задолго до Наполеона: я уже цитировала это выражение Адама Смита 1776 г.). Отец Наполеона был дельцом и чиновником, а сам он отличался чрезвычайной рациональностью. Он делал вид, что презирает эту *другую* буржуазную нацию. В конечном счете она его и победила. Если посмотреть на британский флот времен лорда Нельсона с точки зрения происхождения офицерского состава, окажется, что морские офицеры по большей части не были выходцами из аристократических семейств. Сам Нельсон был сыном приходского священника, а, например, капитан Уильям Блай (известный в связи с мятежом на «Баунти») родился в семье таможенного чиновника. Корпус морских офицеров такого же мощного голландского флота в XVII в. формировался на таких же эгалитаристских принципах: его *admiraaals* (адмиралами), Тромпами и Ван Дорпами, становились как сыновья обычных моряков, так и сыновья аристократов.

---

\* Строка из описания рыцаря в прологе к «Кентерберийским рассказам» Джеффри Чосера. В переводе И. Кашкина, О. Румера, Т. Поповой: «Как истый рыцарь, скромность соблюдал». Чосер Д. Кентерберийские рассказы. М.: Грантъ, 1996. С. 12. — *Прим. пер.*

Уильям Макнил заметил, что у военно-морского флота есть нечто общее с торговым флотом, чего нет у сухопутных армий. У армии нет аналога в гражданском обществе. Экипажу на военном корабле требовались тот же склад ума и те же умения действовать в условиях неопределенности, что и на торговом судне: нужно было тщательно снарядить судно до отплытия, не пропустить отлив, откачивать воду ручными насосами во время шторма<sup>10</sup>. И работать, работать, работать. Не сидеть сложа руки и не ждать до последнего момента. Как судовые механики на флоте во времена паровых двигателей, в пекле машинного отделения вместе с кочегарами, следящими за давлением в котлах, британские морские офицеры в XVIII в. должны были многое знать и уметь выполнять самые разные задачи, и им не особо были нужны аристократические манеры, а потому среди них было немало, например, простых шотландцев. Для таких, как Джек Обри\*, аристократическое мужество — не самое важное.

Действительно, важна еще и буржуазная выгода от хорошей добычи, о чем не раз говорит сам Джек. Капитан Уэнтворт в романе Джейн Остин «Доводы рассудка» (1818) вспоминает о корабле «Змей», на котором служил: «Я знал, что либо нам вместе суждено пойти ко дну, либо он мне во всем покорится». А чуть позже о своем фрегате: «Эх, славные были деньки, когда я ходил на „Лаконий“! Как быстро я на ней разбогател!»<sup>11</sup>.

Англия требовала от своих моряков, будь то буржуазного или иного происхождения, исполнения долга, который для матросов определялся по-крестьянски, а для офицеров — аристократически. Но не буржуазно. Адмирал Нельсон погиб в Трафальгарском сражении, потому что, как свежее испеченный виконт, следовал дворянскому долгу и стоял во весь рост на квартердеке, сверкая эполетами в пороховом дыму на виду у французских снайперов. Таковы традиции проявления мужества на море, о чем с горечью размышлял лорд Джим\*\*. В мире Джейн Остин идеальным кандидатом в мужья, стремящимся вступить в брак, был морской офицер, поистине благородный и галантный, хотя, конечно, не столь возвышенный, как подлинный аристократ. Двое любимых братьев самой Джейн дослужили до адмиральских чинов, а третий некоторое вре-

---

\* Главный герой 20-томной военно-морской приключенческой эпопеи о капитане Джеке Обри и докторе Стивене Мэтьюрине английского писателя Патрика О'Брайана (1914–2000). — *Прим. пер.*

\*\* Герой одноименного романа Джозефа Конрада (1857–1924). — *Прим. пер.*

мя подвизался в армии. Даже в буржуазном по своей сути Карфагене казнили флотоводцев и полководцев, которые возвращались домой с пустыми руками. За бездействие, как в случае с голландским батальоном в Сребренице, британский адмирал в стране лавочников был бы отдан под суд и казнен — «чтобы взбодрить других», как выразился Вольтер в 1757 г. по поводу казни британского адмирала, который не сделал в бою все, что мог\*.

Армия герцога Веллингтона была в еще большей степени связана тесными узами аристократического мифа и, в отличие от флота, оставалась, выражаясь социологически, заповедником аристократизма. В битве при Ватерлоо британские офицеры, как *echt\*\**-аристократы, должны были благородно гарцевать на конях под шквальным пушечным огнем, тогда как простолюдинам-солдатам было разрешено — более того, приказано — залечь.

Как указывает Джон Киган, уже ко времени наполеоновских войн предполагалось, что армейские офицеры, в отличие от героев Гомера или Средневековья, не должны непосредственно участвовать в массовых стычках с врагом. Морские офицеры по-прежнему ввязывались в бой во время абордажа: абордажными саблями были вооружены все — от матроса до адмирала. В битве при Ватерлоо английский капитан (наверняка, меткий стрелок, поднаторевший в охоте на оленей и куропаток), которому было поручено защищать скотный двор, заметил подкрадывающегося французского солдата и «тут же приказал сержанту Грэхему, *чей мушкет бы у него [капитана] в руках, <...> бросить дрова [которые нес сержант], взять мушкет [у капитана]... и пристрелить француза». Вероятно, капитан с превеликим удовольствием вступил бы в смертельную схватку с французским *офицером*. «Для офицеров достойным ратным подвигом могла считаться победа в бою с таким же благородным противником, будь то в схватке один на один или с равным (в идеале) числом врагов», как при игре в крикет<sup>12</sup>.*

Суть в том, что в буржуазном обществе мужчины продолжали ориентироваться на модели поведения воинов-аристократов или крикетных команд. К 1914 г. британская и другие европейские армии в своем развитии отказались от принципа формирования аристократического офицерского корпуса XVIII в. В результате стала возможной Первая мировая война. Офице-

\* В философской повести «Кандид, или Оптимизм». — *Прим. пер.*

\*\* *Echt* — подлинный, истинный (нем.). — *Прим. пер.*

ры, воображая себя героями-аристократами, были в основном выходцами из буржуазии. Торстейн Веблен был прав: аристократические ценности сохранились в воображении буржуа.

В своем глубоком исследовании взлета и падения американского вестерна Джейн Томпкинс цитирует основателя этого жанра в варианте для среднего класса Оуэна Уистера, который в 1895 г., за семь лет до «Виргинца»\* писал: «В том, что касается личной отваги и мастерства верховой езды, рыцари и ковбои по сути те же англосаксы только в разных условиях». Томпкинс справедливо замечает: «Отождествление ковбоя и англосаксонского рыцаря выдает стремление Уистера к здоровой мужественности со стороны не уверенного в себе, несостоявшегося музыканта, ставшего писателем»<sup>13</sup>. Концепция Уистера позабыла бы английских рыцарей, по большей части ведущих свое происхождение от норманнов, да и короля Артура, который в любом случае был не саксом, а кельтом. Тем не менее цель Уистера очевидна: позаимствовать истории о мужестве былых времен для современного применения.

Уистер, как и его сокурсник и такой же страстный поклонник героизма Тедди Рузвельт, имел о Диком Западе лишь общее географическое представление и вряд ли был знаком с тамошними воинами-самураями, которых рисовало его воображение, просто потому, что их не существовало. Источником вдохновения для него была не «реальность», а вымышленные истории и персонажи «десятицентовых романов». В декабре 1869 г. в «Нью-Йоркском еженедельнике» вышел первый выпуск серийного романа «Буффало Билл — король границы». Эдвард Уилер (называвший себя сенсационным романистом), автор многочисленных историй о Дедвудском Дике, жил в Филадельфии и не бывал нигде западнее штата Пенсильвания<sup>14</sup>. С 1877 г. и до своей смерти в 1884 г. Уилер написал 33 «грошовых» романа, а затем под его именем вышло еще 97 романов, и эта серия иссякла только в 1897 г. Джек Шефнер, автор «Шейна» (1949), признавался, что, когда писал этот роман, он «ни разу не выезжал западнее Толедо в штате Огайо»<sup>15</sup>.

Ковбои, ставшие героями ранних и поздних мифов, действительно перегоняли скот на большие расстояния в Техасе, Канзасе и на Индейской территории в течение недолгого периода в 1870-е — начале 1880-х гг., до того, как южные железные дороги были продлены на запад, а потом они нанимались к круп-

---

\* Самый известный роман Уистера, вышедший в 1902 г. — *Прим. ред.*

ным скотоводам в Вайоминге и Монтане и сгоняли отбившихся от стада телят. В общей сложности таких ковбоев было не более 35000. Точное число не известно, но в любом случае они составляли очень незначительную долю от примерно 17 миллионов американцев, работавших по найму в то время. В 1880 г. скотоводство на Западе давало всего лишь 2% национального дохода. В конце концов расходы на говядину в стране были невелики. Можете прикинуть, какую часть своего годового дохода вы тратите на продукты мясного животноводства в нынешнюю эпоху процветания в начале XXI в. Лишь незначительная часть говядины производилась на Диком Западе. Как минимум после 1900 г. доминирующее положение в животноводческой отрасли занимал скот, откармливаемый кукурузой в загонах, из Айовы, а не скот травяного откорма из Монтаны. Работники, занимавшиеся выпасом скота на пастбищах, относились к батракам, низшей категории сельского пролетариата. Они были пролетариями, а не аристократами. Обычно этим занимались подростки, а не взрослые мужчины. Около четверти всех батраков составляли цветные.

Буржуазные землевладельцы, заправлявшие делами в городах, ставших центрами животноводческих регионов, строго контролировали своих сыновей, не давая им в руки оружия. Контроль за оборотом оружия не такая уж новая идея. Скажем, реальная перестрелка у корраля «О-Кей» 26 октября 1881 г. произошла, когда трое братьев Эрп и примкнувший к ним Док Холлидей, представлявшие закон в городке Тумстоун, предприняли попытку разоружить братьев Маклоури и братьев Клэнтон, которые незаконно носили пистолеты в городе.

Согласно классическому исследованию насилия в скотоводческих поселениях Канзаса смертность в результате убийств в 1870–1885 гг. составляла всего 1,5 на поселение за торговый сезон, и лишь несколько из них были результатом поединков в духе Шейна<sup>16</sup>. Вряд ли можно устраивать поединки на пистолетах, да еще со смертельным исходом, если отцы города вас разоружили. Менее трети жертв перестрелок не могли выстрелить в ответ. Многие вообще были безоружны, как, например, женщина в городке Колдуэлл, которую в 1884 г. застрелил пьяный муж. А наводящий мифический ужас Бэт Мастерсон\*

---

\* Бэт Мастерсон (1856–1921) — американский страж закона времен Дикого Запада, скаут армии, игрок в покер, охотник на бизонов, рыбак, спортивный журналист. — *Прим. ред.*



во время своего пребывания в Додж-Сити не убил ни одного человека. Бравые ковбои, равно как японские самураи, средневековые рыцари и гомеровские герои, не более чем изживший себя вымысел.

«Вымысел» не означает «совершенно беспричинную игру фантазии, не имеющую ни малейшего отношения к реальности», по крайней мере не в умах мужчин, слушателей, читателей и зрителей такого рода историй. Как замечают Норрис Леси и Джеффри Эш в «Путеводителе по Артуриане»: «Средневековые рассказчики <...> и их слушатели воспринимали королевство Артура примерно так же, как в наше время люди воспринимают Дикий Запад <...> Как и Дикий Запад, [Британия времен Артура] была воображаемым миром, но творцы этого мира ни за что не согласились бы с тем, что они его просто выдумали»<sup>17</sup>.

Утверждение, что вымышленная история основана на событиях, которые действительно имели место, важно для тех, кто ее читает, кто читает романы Тома Клэнси и шпионах и на их основе интерпретирует новостные заголовки или заключает новую коммерческую сделку. В предисловии к изданию романа Уолтера ван Тилбурга Кларка «Случай в Окс-Боу» (1941) литературный критик Клифтон Фадиман заявил: «Мы должны помнить, что прошлое, из которого возник вестерн, когда-то было реальностью, Дикий Запад действительно существовал, а перестрелки были обычным делом»<sup>18</sup>.

Не совсем так. Обильное кровопролитие, появившееся в грошовых романах и оттуда перекочевавшее в классические литературные и кинематографические вестерны, особенно в спагетти-вестерны на излете жанра, было художественным и экономическим приемом, а не основывалось на статистических данных. Этот прием и в 1870-е, и в 1970-е гг. был нужен для того, чтобы завлечь мальчишек и мужчин, чтобы они как замороженные перелистывали страницы, покупали следующие романы или шли смотреть очередной киновестерн. «Сотня трупов на две главы», — иронизировал рецензент *Atlantic Monthly* в 1879 г.<sup>19</sup>

На последней странице первого романа из серии о Дедвудском Дике, действие которого происходит в современности (в 1877 г.) в Южной Дакоте, Уилер (сам он, как мы помним, жил в Филадельфии) добавляет «несколько слов, чтобы закончить эту правдивую, романтическую историю о жизни у подножия Черных Холмов». Он сообщает о дальнейшей судьбе персонажей, например, о Бедовой Джейн (одно время она была бое-

вой подругой и невестой Дика), которая «так и живет у Черных Холмов». «По холмам и долинам золотой страны скачет шайка отчаянных молодцов; во главе ее суровый и молчаливый [обратите внимание: никаких лишних слов] всадник в черном, который благодаря своей непревзойденной отваге по праву заслужил и с гордостью носит всем известное имя — Дедвудский Дик, Король дороги»<sup>20</sup>.

Как Робин Гуд был грозой феодальных лордов, так Дедвудский Дик, Джесси Джеймс, Бонни и Клайд и прочие герои Дикого Запада угрожали американским капиталистам. По крайней мере в песнях, романах и вестернах. На самом деле Джесси Джеймс и члены его банды были выходцами из семей состоятельных рабовладельцев в Миссури и после Гражданской войны продолжали, как партизаны, выступать против северян и аболиционистов. Как замечает историк Джеймс Макферсон, «неромантическая правда заключается в том, что Джесси большую часть добытых несправедливым путем богатств тратил на дорогих скакунов и азартные игры», а вовсе не на выкуп закладных для бедных фермеров или прочие протосоциалистические благие дела<sup>21</sup>.

Не совсем понятно, что имел в виду Уилер, называя рассказанную им историю правдивой. Несмотря на репортажную манеру письма, никакой «правды» в его повествовании не было. Мужчинам и мальчишкам, читавшим грошовые романы, не нужна была чистая фантазия, научная фантастика, как сказать; они хотели отождествлять себя с их героями, и потому вымысел отрицал свою вымышленность. Чернокожий ковбой Нэт Лов позднее утверждал, что он и есть «настоящий» Дедвудский Дик. Но это, пожалуй, один из многих примеров — от героев Джеймса Фенимора Купера до «ковбоев» из пригородов Далласа — того, как жизнь подражает искусству.

На улицах Додж-Сити\*, конечно, случались дуэли и перестрелки, но очень редко. Средневековые рыцари тоже бились на поединках и турнирах, хотя и не так уж часто, иначе они перебили бы друг друга в духе «Монти Пайтон»\*\*. Самураи, следуя кодексу чести, обычно отказывались убивать противника в гневе. И даже в торговой Флоренции в XVI в. Челли-

\* Додж-Сити — город в Канзасе, ставший символом необузданных нравов Дикого Запада. Он не раз подвергался налетам бандитов, для защиты от которых горожане наняли стрелков — их реальные и вымышленные похождения послужили основой многих вестернов. — *Прим. пер.*

\*\* Популярный комедийный сериал на ВВС (1969–1973). — *Прим. ред.*

ни, который был скульптором, а не аристократом, умудрился записать на счет своего virtù множество дуэлей и просто драк со смертельным исходом. Однако мы бы погрешили против подлинной истории прежних времен, утверждая, будто смертоубийственные поединки были обычным, повседневным делом Настоящих Мужчин.

Давайте посчитаем. Если некоторое число мужчин участвовало в смертельных дуэлях в  $N$  случаях за определенный период времени, то к концу этого периода в живых, очевидно, останется только  $(\frac{1}{2})^N$  человек. Я имею в виду «смертельные» поединки один на один. Пусть даже они случаются еженедельно, как можно подумать, если регулярно смотреть телесериал «Дымок из ствола», тогда к концу 10-недельного сезона из 10 000 отважных ковбоев в живых останется всего 10 (самых) быстрых и метких стрелков.

Надеюсь, это понятно. Получается, что смертность от поединков с летальным исходом, если бы они случались чаще, чем раз в 18 лет, всего за год превысила бы среднюю годовую рождаемость на уровне 4%, какой она была в доиндустриальную эпоху. А поскольку люди умирают еще и от других причин, то и при гораздо меньшей частоте героических смертоубийств — скажем, раз за всю карьеру благородного мечборца или стрелка-ковбойца — вся эта социальная прослойка быстро сошла бы на нет. Именно поэтому поединки самцов у млекопитающих носят скорее ритуальный характер, а не заканчиваются убийством. Если бы олени действительно каждую весну убивали друг друга (а такой исход представляется почти неизбежным, если судить по нарочитой жестокости их схваток), то в природе не осталось бы ни одного представителя этого вида. Этот же аргумент, только в перевернутом виде, лежит в основе теории Дарвина, сформулированной под влиянием идей экономиста Мальтуса, который полагал, что при ограниченности ресурсов необходимо сокращение класса людей, численность которых растет, а потому они должны вести смертельную конкурентную борьбу за продукты питания и возможности размножения (for food and sex).

Самоубийственное поведение целого класса мы фактически можем наблюдать сегодня на примере мафии в Филадельфии, члены которой явно ориентируются на образцы телевизионного искусства. Почти полным взаимоуничтожением закончилось противостояние герцогских домов Англии в Войне Алой и Белой розы. В Шекспировском «Ричарде II» епископ Карлейльский пророчествует о грядущем 1399 г.: «Кровь павших

англичан удобрит землю /<...> и край наш будет зваться /Голгофой и страну мертвецов»<sup>22</sup>. Однако математика явственно показывает, что преодолевающая страх смерти храбрость только в романтической теории может считаться добродетелью, которая в первую очередь необходима в любом обществе. Исключение можно сделать для спасательных службы или реальных военных действий, да и то только в редких случаях надвигающихся чрезвычайных угроз.

Вымышленное героичество, разумеется, выполняет свою культурную функцию. В эпоху демократии оно, в частности, способствовало взрывному росту численности армий во время войн — в 1861–1865, 1914–1918, 1939–1945 гг. В мирные времена в Позднеримской империи, в Европе эпохи Просвещения до Французской революции или в Америке конца XIX в. оно давало пресыщенным цивилизацией мужчинам возможность выхода, пускай лишь в воображении, из-под власти женщин и святош — возможность бегства из городской, негероической, рыночной суеты, чтобы в какой-то момент их мужественность могла прорваться в зверином реве брокеров в зале фондовой биржи\*.

Как и разбойники с большой дороги или Роб Рои в раннеромантических британских романах, «Дедвудский Дик и [олиитературенный] Джесси Джеймс, — пишет Билл Браун (соглашаясь в этом с Майклом Деннингом), — выступали против доминирующей идеологии, против вторжения развивающегося капитализма <...> Братья Джеймс снискали славу как герои, способные на время остановить нашествие капиталистов (банков) и провозвестников модернизации (железных дорог)». Впрочем, герой более поздней, *буржуазной* версии вестерна, начало которому положил «Виргинец» Уистера, срывает забастовку и защищает собственный капитал, как, например, герой Джона Уэйна в «Красной реке»<sup>23</sup>.

---

\* Парафраз строки из стихотворения У. Х. Одена «Памяти В. Б. Йейтса» (1940): «... как зверье, ревут дельцы под сводом Биржи» (в переводе И. Бродского). — *Прим. пер.*

## Молчаливое мужество против «женственности»

Симона де Бовуар описывает процесс, в рамках которого женщины, соглашаясь на комфортную жизнь в фантазиях мужчин, ставят себя в неизбежно ложное положение <...> Мужчины постоянно чувствуют себя преданными и брошенными <...> поскольку, когда восприятие направляется фантазией, правда предстает как богохульство <...> Женщина как Объект может быть избавлена от тяжелой ноши, которую несут первичные Субъекты, только в обмен на мучительное бесчестие и страдание от постоянного предательства своего «я» <...> [Она], как правило, смиренно принимает в любом виде суровое обращение как наказание за двуличность и слабость.

*Энн Холландер, 1999.*

**Д**ЖЕЙН ТОМПИНС утверждает, что сам язык является врагом: «В вестернах очевидно презрительное отношение к торговцам и политикам»<sup>1</sup>. Это действительно так, хотя предполагаемый читатель вестернов, скорее всего, зарабатывает на жизнь с помощью разговоров. Когда в фильме «Шейн» один из персонажей, комичный «Бунтовщик», изрядно выпив, начинает бахвалиться, демонстрируя смелость без сдержанности, мы понимаем, как замечает Томпкинс, что он обречен (в книге, по мотивам которой снят фильм, ему уделяется меньше внимания и его болтливость не акцентируется). «Именно Шейн,— пишет Томпкинс,— который цедит слова сквозь зубы, отомстит стрелку-наемнику»<sup>2</sup>.

Гомеровские герои не отличаются молчаливостью. Они же эллины, ценители убедительных речей. «Указатель речей», прилагаемый к переводу «Илиады» Стэнли Ломбардо, содержит около шестисот пунктов и отсылает нас не просто к каким-нибудь шуткам-прибауткам (вроде «Одноногий калека-газетчик взял да и отнял игрушки у вашего щенка»). Это полноценные риторические изыски, примерно по 25 штук на каждую книгу, длинные интерлюдии-разглагольствования чуть ли не через каждые тридцать строк поэмы<sup>3</sup>. Рыцари Круглого стола, судя по Мэллори, тоже были любителями поговорить. Возможно, наше стремление видеть немногословных и сдержанных героев основано на римских образцах и последующей романизации героического нача-

ла, которое в XIX в. возрождается в особого рода буржуазных джентльменах.

Мэри Бет Роуз полагает, что в начале Нового времени на смену аристократическому героизму действия приходит новый, буржуазный и даже отчасти женственный «героизм стойкости»<sup>4</sup>. Вслед за Норбертом Элиасом она указывает на то, что для формирования национального государства требовалась монополия на насилие. Жители городов в животноводческом Канзасе разоружили местных ковбоев точно так же, как Тюдоры и Валуа разоружили своих баронов. У Мильтона в «Возвращенном рае» (опубликованном в 1671 г.), как замечает Роуз, Христос показан молчаливым героем, а не отважным воителем, каким он предстает в шестой книге «Потерянного рая». Его победа над Сатаной, искушающим Христа в пустыне, заключается в том, что он *не* вступает в пространный диалог, но всего лишь в трех строках (производящих такой же эффект, как «Да ладно» калифорнийской блондинки\*) в конце первой книги отвергает пространный, на 25 строк, призыв Сатаны «хотя бы поговорить». После краткой отповеди Иисуса Милтон присовокупляет великолепную ремарку: «И смолк»\*\* (1.497), подчеркивая благородное — по сути римское — нежелание Христа говорить. Его немногословие совершенно озадачивает велеречивого и неугомонного Сатану, который недоуменно вопрошает: «...но тогда /Почто явился в мир?» (4.372, выделено мной. — Д. М.). И в другом месте:

И, новый проклиная неуспех,  
 Не ведал Искуситель, что изречь:  
 Обман открылся; дьявольских надежд  
 Поубыло — и такожде словес — но  
 Бессильных семо: Ева — Евой бысть,  
 Но Сей — наисильнейшим<sup>5</sup>.

Здесь Милтон, обогативший своим красноречием английскую буржуазную революцию и поэзию, отвергает риторику, присоединяясь в этом смысле к ряду мыслителей XVII в. от Бэкона, сражавшегося против метафор с помощью мета-

\* Буквально «девушка из Долины» (что-то вроде блондинки из анекдотов), собирательный образ туповатой девицы, отпрыска преуспевающего буржуазного семейства из долины Сан-Фернандо в южной Калифорнии, чья речь насыщена сленговыми словечками и словами-паразитами. — *Прим. пер.*

\*\* Здесь и далее «Возвращенный рай» цитируется в переводе Сергея Александровского (М.: Наука, 2006). С. 385. — *Прим. пер.*

фор, — и в том числе Декарта, Паскаля, Гоббса, Спинозы, — до Ньютона, заявившего: «Hypotheses non fingo» («Гипотез не измышляю»), но продолжавшего сплетать одну яркую гипотезу за другой.

К концу XVIII в., например в «Волшебной флейте», молчаливость становится сущностью мужественности. Чтобы вступить в мужской клуб «вольных каменщиков», герой оперы должен пройти единственное испытание — сохранить молчание, не поддавшись искушению заговорить со словоохотливыми женщинами. Никаких героических деяний, никаких подвигов — только терпение и стойкость, сжав губы, как римский воин. Автор либретто моцартовской оперы раз за разом подчеркивает, что молчание есть знак героизма Тамино, к проявлению которого начисто не способен его комически болтливый, неродовитый спутник Папагено. Тамино, что немаловажно, принц крови. По контрасту, торговец *должен* говорить и говорить, чтобы делать свое дело.

Спустя полтора столетия после оперы Моцарта мы в вестерне «Шейн» видим тот же ностальгический взгляд на древнеримский идеал молчаливого воина-аристократа, начисто лишённого торгашеского духа. В своем исследовании Э. Кантримэн и И. фон Хейссен-Кантримэн отмечают, что этот фильм «ставит под сомнение ценность торговых отношений». Одиноким рыцарь Шейн присоединяется к фермеру Джо Старрету, этакому цинциннату, в конце концов вынужденному взяться за оружие, в его борьбе с огромным пнем, который «буквально укоренен в земле Джо». Их «схватка» с пнем — это честный, упорный и бессловесный труд, борьба за существование, а не уловки, лживые заявления и бесконечный торг, к которым прибегают Райкер и его капиталистические приспешники<sup>6</sup>.

Когда в начале фильма Райкер предлагает Шейду за деньги перейти на его сторону, рыцарь отвергает любую сделку. Написанный в 1949 г. роман Джека Шефера в каком-то смысле имеет не столь ярко выраженную антикапиталистическую направленность, как фильм Джорджа Стивенса, вышедший в 1953 г. Предложение Райкера в романе возникает позже, чем в фильме, в 12-й главе из 16, и потому не кажется таким уж соблазнительным: Шейн уже давно стал Ланселотом, защитником фермеров-гомстедеров. Старрет в романе намного больше говорит о своих хозяйственных планах и, как мелкобуржуазный фермер, более критически относится к Райкеру. В романе, кстати, Райкер носит имя Флетчер. Можно только гадать, не пришло ли голландское слово *rijker* («более богатый»), ко-

торое иногда пишется как *ryker*, на ум какому-нибудь хитроумному сценаристу. Как бы то ни было, этот Райкер/Флетчер, по словам Старрета, занимается «убогим бизнесом» и к тому же «расточительным»<sup>7</sup>. Надо полагать, в 1949 г. такого рода благоразумные высказывания были как бальзам на душу для американских буржуазных читателей. Для сравнения вспомните почтительное отношение к деловой хватке в детективных романах Джона Д. Макдональда.

Торговые посредники представлены и в романе, и в фильме. Владелец салуна и магазина — Хороший Буржуа. Но есть, конечно, и плохие. В романе на пяти страницах описывается сцена, когда аристократическому Шейну и мелкобуржуазному Старрету удастся перелукавить «бродячего торговца», который запрашивает втридорога за новый культиватор. В романе попроще такой торговец, скорее всего, был бы евреем или выходцем с Запада, или и тем и другим одновременно.

Шейн не собирается навсегда оставаться наемным работником, и, что, пожалуй, еще важнее, он сдерживает желание стать Ланселотом, влюбленным в королеву Гвиневру — жену Старрета Мэрион. В конце, прощаясь с Джои, он говорит: «Человек есть то, что он есть», и продолжает свой путь странствующего рыцаря, а фермеры остаются на своей земле. Точно так же поступают и трое оставшихся в живых героев в японском «ковбойском» фильме «Семь самураев» (1954), который, по словам режиссера Акиры Куросавы, был снят под влиянием американских вестернов, таких как «Шейн». Точно так же поступают трое оставшихся в живых ковбоев в американской картине «Великолепная семерка» (1960), ставшей ответной благодарностью Куросаве. Постановщик «Шейна» Джордж Стивенс (это был его единственный вестерн) однажды прямо подтвердил, что в его герое есть что-то от средневекового рыцаря.

Это роднит героев практически всех вестернов, например фильма «Ровно в полдень» (1952), продюсером которого был Стэнли Крамер. Буржуазные жители города, руководствуясь принципом «Только Благоразумие», преследуют свои экономические цели, «чтобы обеспечить достойные условия для *развития города*», как с чувством заявляет персонаж Томаса Митчелла. В своей кульминационной напыщенной речи в церкви он утверждает (и мы, учитывая жанровые конвенции, поражаемся его аргументам): важно *не то*, что человек должен делать то, что должен (такова аристократическая позиция), а то, что инвесторы из северной части штата намереваются вложить средства в развитие города, и потому во имя сохранения по-



коя и порядка покидающий свой пост шериф (которого играет Гэри Купер) должен уехать, не вступая в схватку с бандитами.

Шериф ни в этот момент, ни в дальнейшем не может найти нужные слова, чтобы объяснить, почему он, следуя своему рыцарскому долгу, должен остаться и сражаться, — ни прихожанам в церкви, ни буржуазным горожанам, ни даже своей новоиспеченной жене-квакерше (в исполнении Грейс Келли). Его жена в конечном счете остается и тоже вступает в смертельную схватку. Никто, даже квакеры, не могли оставаться над схваткой во времена холодной войны. До наступления эпохи антикоммунизма роли героев были прямо противоположны. Герой Джона Уэйна в вестерне «Ангел и негодяй» (1947) в конечном счете под влиянием жены становится пацифистом. Действительно, в 1947 г. американцы все еще складывали оружие. Томас Дьюи, уверенный в победе на президентских выборах 1948 г., благородно отказался разыгрывать антикоммунистическую карту, которая вскоре стала козырной в американской политике<sup>8</sup>. Впрочем, все не так просто: проникнутый духом антимаккартизма фильм «Ровно в полдень» породил реакцию со стороны правого крыла, включая того же Джона Уэйна.

Как благородный Тамино и благородный Шейн, герой Гэри Купера пренебрегает уговорами и убедительными аргументами. Он не политик. Интересно, что «Ровно в полдень» — это любимый фильм американских президентов, судя по числу показов в Белом доме (Клинтон смотрел его тридцать раз). Как и президент, герой Гэри Купера — служитель буржуазии, но совершенно отличный от буржуа, как и немногословные наемные самураи/стрелки, обнищавшие аристократы, в «Семи самураях» и «Великолепной семерке». Такое отношение к ковбоям задал фольклорист Джон Ломакс в 1910 г., когда западный ковбойский миф еще только становился буржуазным и респектабельным: «Бесстрашный, безрассудный и обходительный с дамами, как король Артур, [ковбой] поистине стал образцом рыцаря XX в.»<sup>9</sup> Это «безрассудство» вызывает некоторое беспокойство у американцев. Но в любом случае, ковбой — ни разу не капиталист!

\* \* \*

Помимо многословных капиталистов, у новоявленных рыцарей буржуазного мира были и другие враги — докучливые, читающие Библию, посещающие церковь, пьющие только воду, без умолку болтающие женщины. По словам Питера Френча, «в

вестернах львиная доля разговоров приходится на женщин», что в общем-то не делает им чести<sup>10</sup>. Томпкинс замечает, что в вестерне «Перестрелка в О. К. Коррал» (1957) главная героиня, которую играет Джо Ван Флит, всего лишь абсорбирует бесчестие, очищая и облагораживая перед схваткой своих возлюбленных Уайтта Эрпа (в исполнении Берта Ланкастера) и Дока Холлидея (в исполнении Кирка Дугласа). «Ее [умиротворяющие] слова, как всегда, напрасны, насмешливы и бесполезны; они лишь свидетельствуют о ее деградации»<sup>11</sup>. Слова и женщины — убийственное сочетание, как говорят ковбои. Сначала пули, а слова потом.

Это чувство не ново; оно возникает одновременно с современной эмансипацией, которая периодически сменяется реакцией на нее. В этом смысле «Волшебная флейта» — произведение в высшей степени женоненавистническое. Гендеризация аристократической ностальгии наиболее очевидна в изображении несостоятельности неродовитого Папагено как мужчины, за исключением разве что низменных потребностей. Папагено никак не соответствует масонскому или *шейновскому* стандарту «непоколебимой стойкости и сдержанности»: в какой-то момент он неожиданно проговаривается: *Ich wollt, ich wärein Mädchen* («Хотел бы я быть девушкой»). В другой раз он жалостливо спрашивает Тамино: «Разве я не могу помолчать, когда это необходимо? Да! Когда доходит до дела [Unternehmen], я настоящий мужчина»<sup>12</sup>. Но нет, он не мужчина. Сравните его с Санчо Пансой: в неаристократическом персонаже у Моцарта нет ни малейшего намека на антиаристократическую иронию, однако в Санчо образца 1614 г. нет ни капли женского. К 1791 г. гендерные рамки в Европе изменились.

Спустя столетие они снова изменились. В американской литературе после 1900 г. находит свое воплощение буржуазная и антифеминистская реакция на женскую религиозность и права женщин. Мы видим это в вестернах, крутых детективах, репортажной журналистике: Зейн Грей, Дэшил Хэммет, Эрнест Хемингуэй. «Я не люблю многословных людей, даже если они говорят по существу, — заявляет оперативник детективного агентства «Континентал», первый крутой герой Хэммета в рассказе 1924 г. — Самое главное — получить факты, а выводы я буду делать сам. От детектива требуется только это». Антириторическая риторика для воображаемого крутого парня была своего рода способом избежать, как выражается Клаудиа Рот Пирпонт, «феминистского императива, против которого выступал Хэммет: беспрестанного понуждения

что-то чувствовать, ощущать связь и говорить, говорить, говорить»<sup>13</sup>.

Говорить, говорить, говорить — это еще и императив черных американцев против аристократически-римского и буржуазно-американского идеала молчаливого героя. В произведениях Ральфа Эллисона или Зоры Ниэл Хёрстон мужчины своим красноречием напоминают древних греков; они «живописуют словами огромные полотна <...>, используя кусочек мира в качестве холста». В повести «Их глаза видели Бога» (1937) Джеми попрекает своего мужа Джоди, который, став мэром, увлекается многословием: «Ты всегда где-то болтаешь как заведенный». На что он отвечает: «Я тебе говорил с самого начала, что я стану важным голосом. И ты должна быть рада. Я сделаю из тебя настоящую женщину»<sup>14</sup>. До обретения собственного голоса женщины в этой книге образуют своего рода греческий хор, сопровождающий сольное красноречие мужчин.

Разговоры о сухом законе и избирательных правах для женщин, не говоря уже о чернокожих, раздражали многих американцев, как и прежняя болтовня об одомашнивании буржуазного отца семейства и его подчинении ангелу-хранителю домашнего очага. «На протяжении большей части XIX в., — пишет Томпкинс, — существовало только две сферы в социальной структуре, которые женщины могли считать своими, — церковь и дом. В вестерне ни тому ни другому не находится места <...> [В] своем воображении мужчины устремлялись в мир, в котором нет женщин»<sup>15</sup>.

Вспомните Тедди Рузвельта, слабого здоровьем (и «аристократического») мальчика, который с непреклонным мужеством выбирает суровую жизнь на Среднем Западе. После того как Рузвельт в течение недели потерял жену и мать, он избывал свою печаль вдали от дома и церкви: ньюйоркец с голландскими корнями отправился в Дакоту, где в компании таких же славных парней стрелял по всему, что движется. В Гарварде Рузвельт учился вместе с Оуэном Уистером, который посвятил ему свой роман «Виргинец» (1902). Как пишет Г. У. Брандс, Рузвельту «сильно повезло, что он вступал в пору зрелости в эпоху, когда Америка испытывала особенную слабость к романтическим героям»<sup>16</sup>.

Рузвельт, как и его младший современник Уинстон Черчилль, был плодовитым писателем, автором романтических версий истории. В отличие от Рузвельта, Черчилль был настоящим аристократом, двоюродным братом 9-го герцога Мальборо, племянником 6-го графа Эрли. Как и Рузвельт в Америке,

Черчилль в Британии с горечью наблюдал закат «небольшого, но влиятельного правящего класса»<sup>17</sup>. Шеститомный труд Рузвельта «Завоевание Запада», наряду с речью Фредерика Джексона Тёрнера на собрании Американской исторической ассоциации во время Всемирной выставки 1893 г. в Чикаго, способствовал формированию ностальгического отношения к ушедшему в прошлое фронтиру — идеальному месту для настоящих мужчин. Написанная Рузвельтом история американского военно-морского флота времен Джона Пола Джонса и Оливера Хазарда Перри оставалась классическим трудом на протяжении десятилетий. На второй год президентства вышло полное собрание его сочинений — *oeuvres completes* — четырнадцать томов произведений, написанных им самим, а не бюрократических записок неизвестного авторства за его подписью. Он был поистине многословен. Рузвельт писал чуть ли не по десять писем в день, а все его эпистолярное наследие насчитывает 150000 писем. Для сравнения, назначенный им судьей Верховного суда Оливер Холмс написал всего лишь 10000 писем. То зачинщик войны, то миротворец; то сторонник угроз, то мастер компромисса и урегулирования конфликтов, Рузвельт говорил, говорил и говорил, выступая с любой трибуны, которую мог заполучить<sup>18</sup>.

Литераторы-мужчины в начале XX в., особенно после того как Хемингуэй маскулинизировал американскую прозу, ощущали тревожное противоречие между «женским» словом и «мужским» действием, а потому говорили приглушенно, но при этом так, чтобы было понятно, что в руках у них большая дубинка. Уильям Карлос Уильямс в 1913 г. выразил эту мысль так:

Он сначала сказал:  
 Это женщина в нас  
 Побуждает творить и писать —  
 Надо в этом признаться, —  
 Мужчины обычно молчат.  
 Но мы не мужчины,  
 И потому можем мы говорить,  
 Сознавая прекрасно  
 (есть две стороны),  
 Чувствам волю давая  
 Ради точности высшей<sup>19</sup>.

«Родившиеся в „позолоченный век“ поэты, — пишет Гай Ротелла о Роберте Фросте, который маскулинизировал амери-

канский поэтический стиль, — противостояли... обществу, в котором бизнес был превыше всего и которое [рассматривало] поэтическое творчество как забаву, а не работу, во всяком случае не мужскую работу»<sup>20</sup>. Примерно к тому же периоду относится воображаемый манифест Писателя в «Смерти в Венеции» Томаса Манна: «...мы, поэты, не можем идти путем красоты, если Эрот не сопутствует нам... Пусть мы герои и храбрые воины, мы все равно подобны женщинам, ибо страсть возвышает нас, а тоска наша должна оставаться любовью, — в этом наша утеха и наш позор»<sup>21</sup>.

В воображении литераторов, не столь проницательных, как Фрост или Манн, например Тедди Рузвельта, эта немужская работа неизменно вела к триумфальным свершениям, квазимужская, поэтическая болтовня, ведущая к безусловно мужскому проявлению силы: приветствующие победителей женщины в окнах замка, как в рыцарской повести былых времен, маленькие победоносные войны во славу империализма, бремя белого человека, сражение за высоту Сан-Хуан\*\* — разумеется, успешное, с неуязвимым отважным полковником верхом на коне, как в играх мальчишек. Все четыре сына Рузвельта воевали во Франции (как и отпрыски британских герцогских семейств — *noblesse oblige*), и один из них был награжден французским Военным крестом.

Стареющий Рузвельт был подавлен известием о том, что его младший сын, любимчик и сорванец Квентин нашел свою судьбу под облаками, погибнув в воздушном бою. Значит, война — это *то*, что несет смерть отважного сына? В августе 1918 г., за три месяца до Компьенского перемирия, Рузвельт написал: «Ужасно осознавать, что он заплатил своей жизнью и что другие мои сыновья могут заплатить жизнью за стремление осуществить на практике то, что я проповедовал». Ему повезло — остальные его сыновья в той войне уцелели, а сам он умер в 1919 г. до того, как очевидное крушение мира обесценило романтическую жертвенность<sup>22</sup>.

После 1916 г., после Вердена и Соммы, высоколобые интеллектуалы по крайней мере начали подвергать сомнению старый миф. Массовая культура продолжала держаться

\* Перевод Н. Ман. — *Прим. пер.*

\*\* Крупное вооруженное столкновение в ходе испано-американской войны, произошедшее 1 июля 1898 г. неподалеку от города Сантьяго на Кубе. Испанские войска были окружены и разбиты отрядом «Мужественные всадники» под командованием Теодора Рузвельта. — *Прим. пер.*

за него. Поднимаясь по лестнице в читальный зал библиотеки Уайденера в Гарварде, вы оказываетесь на площадке перед двумя огромными настенными полотнами в рубенсовском духе, написанными Джоном Сингером Сарджентом незадолго до смерти в 1925 г. Надпись под одним из них гласит: «Они пересекли моря, как крестоносцы, дабы помочь народам в битве за правое дело»; а под второй: «Счастливы те, кто с сияющей верой смерть и победу обрел в едином порыве». Красна и сладка смерть за отечество!\*

Романтический образ гомеровского героя широко распространяется в американской литературе во времена Теодора Рузвельта. Разумеется, этот образ своими корнями восходит к романам Фенимора Купера о Кожаном Чулке (1823–1841). Вспомните великолепную игру Дэниэла Дэй-Льюиса в фильме «Последний из могикан». Этот образ и по сей день существует в непритязательной массовой литературе для буржуазных мужчин. В начале романа Зейна Грея «Всадники полынных прерий» (вышел в 1912 г. и с тех пор не переиздавался) Берн Вентерс с ходу отвергает многословные мирные предложения Джейн Уитерстин и требует, чтобы она вернула ему пистолеты после того, как заезжий стрелок спасает его от унизительного избиения: «Молчи, женщина! Хватит нести эту чушь о милосердии и религии. Тем более сегодня, когда этот странный парень дал мне шанс остаться мужчиной. И теперь я умру как мужчина! <...> Отдавай мои пистолеты». Вентерс обезоруживает женщину, останавливая ее *болтовню*. Протиципировав этот отрывок, Томпкинс замечает: «В лице Вентерса американские мужчины вновь обретают мужественность, выходя из-под власти христианских женщин, в плену у которых они находятся»<sup>23</sup>. С помощью слов.

---

\* Крылатое латинское выражение из «Од» Горация (III, 2) в переводе А. Семенова-Тянь-Шанского. — *Прим. пер.*

## Буржуазность против гомосексуальности

**Ч**УТЬ ЛИ не в каждом американском фильме до 1960-х гг. мужчина не упускал случая применить насилие в отношении женщины. В 1950-е гг. обычным делом была ситуация, когда мужчина хватается женщину за руку, чтобы не дать ей выйти из комнаты. К этому прибегали даже вполне благопристойные герои Фреда Астера и Спенсера Трейси. Трудно представить, чтобы сегодня так поступил какой-нибудь буржуазный американец. Нередко мужчины использовали менее сдержанные способы подчинить себе женщин — например, Джон Уэйн в «Тихом человеке» (1952), когда он тащит на плече брыкающуюся и вопящую Морин О'Хара. Джентльмены порой позволяют себе перейти к сексу после первого же свидания. Даже эlegantный Гэри Купер насилует Патрицию Нил в «Источнике» (1949), впрочем, мы прекрасно понимаем, что она и сама этого хотела. По всей видимости, в начале XX в. истинные американские джентльмены и буржуа испытывали некоторую неудовлетворенность в отношении женщин и потому позволяли себе презрительное отношение к ним и рукоприкладство.

И уж тем более они позволяли себе такое отношение к явно «женственным» мужчинам. Немногословные и суровые безбожники, любители рыбалки, охоты и бокса, женоненавистники и вечные бойскауты, презирающие «бабские штучки», и неизменно мужественные парни становились все более одержимы ненавистью к гомосексуалистам, особенно к геям и тем паче к чрезмерно болтливым, женоподобным геям. В недавнем обзоре исследований по гендерной истории США Джон Д'Эмилио и Эстель Фридман выявили «в начале XX в. кризис гендерной самоидентификации мужчин среди представителей среднего класса»<sup>1</sup>. Та же проблема возникает в Великобритании после суда над Оскаром Уайльдом (1895) и в Германии после скандала с Филиппом фон Эйленбургом (1906). В Америке, однако, преследование гомосексуалистов носило более жестокий характер. Травля гомосексов — чисто американский вид спорта.

Вплоть до конца XIX в. никто и не думал определять целый класс человеческих существ по такому признаку, как сексуальное влечение к своему полу. После теологического тоталитаризма первых пуритан в культурно отсталой Америке гомосексуальные связи никогда не осуждались чрезмерно сурово как заслуживающие библейской кары — смерти согласно книге Левита (18:22 и 20:13), наряду с другими ужасными прегрешениями, например злословием в отношении родителей или прелюбодеянием (20:9–10). Авраам Линкольн (сегодня это представляется вполне достоверным) был геем; Уолт Уитмен определенно был голубым. Никого это особо не волновало. В сущности, на гомосексуальные связи не обращали внимания на протяжении почти всего XIX в.; поворот к борьбе за чистоту нравов произошел вскоре после Гражданской войны с принятием Закона Комстока и других подобных актов, что поставило США в один ряд с прочими гомофобными государствами. Содомия по обоюдному согласию не была противозаконной в штате Нью-Йорк до 1890-х гг. До 2003 г. она не допускалась законодательством Техаса. Мы прошли через целое столетие ожесточенной гомофобии наподобие той, что процветала в XIII в. По этому вопросу Фома Аквинский придерживался традиционных взглядов, считая содомию чуть менее тяжким грехом, чем убийство<sup>2</sup>. Как убедительно показал Джон Босуэлл, в XIII в. гомофобия в Европе достигла своего максимума и Аквинат, как это ни парадоксально<sup>3</sup>, следовал общепринятому отношению к гомосексуализму. То же самое можно сказать и о современной истерии по поводу противоестественных актов.

Пассивная гомосексуальность в западных обществах всегда считалась чем-то постыдным, во всяком случае для взрослых мужчин. Такое отношение мы видим, например, в издевательской эпиграмме Катуллы (57 г. до н.э.) о сексуальной жизни Юлия Цезаря. Однако *активная* роль в гомосексуальных связях стала восприниматься как постыдная только в конце XIX в. Оскар Уайльд был втянут в первый из трех губительных для него судебных процессов именно из-за своего мужского желания ответить на вызов намекавшего на его наклонности маркиза Куинсбери, который оказался самым неподходящим спарринг-партнером. Примерно в те же годы во Франции Марсель Пруст, гомосексуальность которого ни для кого не была тайной, стыдился ее и, дабы защитить свое доброе имя от обвинений в необычных пристрастиях, несколько раз отважно ввязывался в дуэли на пистолетах. Никто в этих стилизованных поединках не был даже ранен. Вспомните оленей весной. В ци-



кле романов «В поисках утраченного времени» (1913) Пруст старательно описывает высокую любовь мужчины как любовь к женщине («Альбер» → «Альбертина»), из-за чего, как он объяснил возмущенному Андре Жиду, ему, к сожалению, пришлось всю низменную любовь приписать многочисленным гомосексуальным персонажам.

Во Франции, однако, гомосексуализм был всего лишь объектом общественного порицания и порой поводом для полицейского и судебного произвола, но законодательного запрета содомии не существовало. Единственным исключением стал закон, принятый при правительстве Виши и отмененный в 1982 г., который повышал возраст согласия на гомосексуальные отношения до 21 года; для гетеросексуальных отношений возраст согласия был 15 лет. Как указывает Скотт Гунтер, за исключением этого принятого во времена фашизма закона, во французском законодательстве, в отличие от американского, британского или германского, гомосексуализм больше никак не упоминается<sup>4</sup>. Французы давно потешаются над зацикленностью англосаксов, голландцев и немцев на геях, а жители Северной Европы, в свою очередь, потешаются над зацикленностью французов и итальянцев на роконосцах<sup>5</sup>. У Шекспира мы видим, скорее, латинский баланс — насмешки над обманутыми мужьями с одной стороны и спокойное отношение к гомоэротическим связям. Гомофобия в северных странах — явление относительно новое.

В Голландской республике в 1740–1742 гг., как отмечает Саймон Шама, происходит странный всплеск «истерического преследования гомосексуалистов, причем в культуре, в истории которой практически не было охоты на ведьм после казни анабаптистов двумя столетиями ранее»<sup>6</sup>. Законы, по которым судили несколько сотен обвиняемых и некоторых приговорили к смертной казни, были приняты в те же 1530-е гг. и дополнены в 1570 г. На протяжении Золотого века преследования гомосексуалистов были редкими. Шама полагает, что до 1740 г., на протяжении длительного периода затишья — хотя вряд ли можно так охарактеризовать начало Золотого века, — «у голландцев было время, чтобы осмыслить свою идентичность и обескураживающее противоречие между героическим прошлым и скучным будущим».

В Британии современный закон, криминализирующий гомосексуальные отношения (поправка Лабушера), по которому был осужден Уайльд, был принят только 1885 г., в спокойную буржуазную эпоху, и на протяжении десяти лет он практиче-

ски не применялся. В Америке, как обычно, законодательные инициативы носили локальный, а не общенациональный характер и потому законы сильно различались от штата к штату; тем не менее аналогичные акты были приняты примерно в то же время, в 1880-е гг. Есть что-то такое в этих 1880-х гг.

Потребовалось несколько десятилетий, с конца XIX до начала XX в., чтобы современная гендерная истерия распространилась в северных странах, хотя на этот раз она не коснулась Голландии. Майкл Куинн в замечательном труде «Изменение отношения американцев в гомосексуализму на примере мормонов» (1996) показывает, что лидеры мормонов, упрочившие свое положение в XIX в., «рассматривали содомию как менее тяжкое прегрешение по сравнению с другими сексуальными грехами»<sup>7</sup>. Безусловная убежденность в том, что Бог ненавидит геев, и исключительная сосредоточенность только на двух из сотен запретов, изложенных в книге Левит, овладели массами, даже в среде консервативных американских христиан, только в середине и особенно в конце XX в.

Эта тревожная озабоченность гомосексуализмом вызывает недоумение. Почему буржуазное мужество порождает такую озлобленность в ответ на вторжение этого якобы женского начала? Некоторые полагают, что страх перед геями, который начинает явно проявляться около 1900 г., а затем только возрастает, объясняется тем, что современная жизнь практически не оставляет буржуазному мужчине пространства для проявления физического мужества. Другими словами, мужчины были вынуждены грубо и жестоко обходиться с женщинами и с их голубыми собратьями потому, что те лишили мужчин возможностей заниматься чисто мужскими делами, вроде ковбойских перестрелок. Во всяком случае, похоже, именно на это намекают настоящие американские мужчины, такие как, например, Оуэн Уистер, Зейн Грей, Джек Лондон и Тедди Рузвельт в своих вымышленных историях, где есть место для стрельбы по поводу и без, но почти не остается места для женственности.

В Европе в период между мировыми войнами, как отмечает Ричард Вайнен, «стиль поведения в политике становится все более агрессивным мужским». «Несмотря на предоставление избирательных прав женщинам, а возможно, и благодаря этому <...> на демонстрациях доминировали сжатые кулаки и униформа, а в речах — такие слова, как «борьба», «сражение» и «враг»<sup>8</sup>. Относя начало гендерного кризиса к 1930-м гг., Джордж Чонси связывает его с Великой депрессией: «Когда множество мужчин теряли работу, их статус кормильца семьи

и ощущение себя хозяевами своей судьбы, т. е. основные установки, определяющие их гендерный статус, оказывались под угрозой»<sup>9</sup>. Однако, как я уже говорила, в воображении некоторых продвинутых мужчин гомофобия или гинофобия, как темная материя, обволакивающая мужество, появляется значительно раньше. Уже накануне 1914 г. мы видим, например, в Рузвельте старшем и в странной гибели Либеральной Англии, маскулинизацию политической риторики и обращение к милитаристским метафорам борьбы, или, выражаясь по-немецки, Kampf.

Приговор Уайльду, отправленному в тюрьму за «грубую непристойность» в 1895 г. в соответствии с поправкой Лабушера, стал поворотным пунктом в отношении просвещенных англичан к гомосексуализму. Само слово «гомосексуализм» вошло в обиход незадолго до этого. Его появление в английском языке датируется 1869 г., хотя первая цитата с этим словом в Оксфордском словаре английского языка датирована 1897 г. Только после суда над Уайльдом, утверждает Алан Синфилд, такие понятия, как изнеженность, художественный вкус, любовь между мужчинами и акты грубой непристойности, соединились воедино в буржуазном сознании и стали рассматриваться людьми традиционной сексуальной ориентации как ужасно постыдные. На протяжении десятилетий в Англии в качестве эвфемизма для обозначения содомии использовалось выражение «гнусности оскар-уайльдовского типа». Эта фраза, например, возникает в посмертно опубликованном романе-саморазоблачении Э. М. Форстера «Морис», написанном в 1914 г.<sup>10</sup> «Все эти годы [после судебного процесса 1895 г.], — писал старший сын Уайльда Сирил своему брату Вивиану, — мной двигало стремление стереть это пятно и, если возможно, посредством какого-то действия с моей стороны вернуть достоинство имени, обесчещенному в этой стране <...> Чем больше я думал об этом, тем более убеждался в том, что, прежде всего, я должен быть *мужчиной*. Я не хочу, чтобы это был вопль декадентствующего художника, изнеженного эстета, малодушного извращенца <...> [Я хочу] лишь одного — отдать жизнь за короля и отчизну»<sup>11</sup>. Что ж, 9 мая 1915 г. король и отчизна предоставили ему шанс стереть это позорное пятно.

Возникшее после 1870-х гг. стремление американских, британских и немецких докторов заняться социальной инженерией (за полвека до их безоговорочных побед в продвижении законов о торговле лекарствами и спиртными напитками) сыграло определенную роль в странном подъеме гомофобных

настроений. Люси Энн Лодбелл, которая в 1850-е гг. выдавала себя за преподобного Джозефа Лодбелла, не вызывая никакого интереса у правоохранителей или медиков, и написала мемуары о своей жизни, в 1883 г. была признана психически больной и на этом основании отправлена в сумасшедший дом. «Имеет смысл рассматривать половую перверсию, — писал доктор с говорящей фамилией Уайз\* по поводу случая преподобного Лодбелла, — исключительно как патологическое состояние и особое проявление психоза»<sup>12</sup>. Резкое неприятие однополых сексуальных отношений — отношений, которые издревле практикуются мужчинами в армии и на флоте и воспеваются в эллинистической и романтической литературе (пример тому Уолт Уитмен и А. Э. Хаусман), — привело к принятию законов о запрете гендерных отклонений и было чем-то вроде мужской версии продвигаемого женщинами сухого закона, с тем же стремлением терроризировать и запугать в дополнение к требованию соблюдать законы.

Д'Эмилио и Фридман отмечают, что медикализация гомосексуализма происходила по двум направлениям. В частности, озабоченных чистотой американцев, которые боятся всякой заразы от иммигрантов, чернокожих и других неприкасаемых, медицинская пропаганда подталкивала к мысли, что гнусность оскар-уайльдовского типа — это некая болезнь, которая передается контактным путем, или, возможно, «вовлечение», например, в разного рода братства. Почему юноши становятся геями? Потому что у них вечеринки веселее.

В то же время медикализация способствовала распространению среди американцев представлений о том, будто гомосексуализм — это обусловленная наследственностью идентичность, а не нравственная порочность. К этому, в частности, приводят исследования Кинзи начиная с конца 1930-х гг. Многие психиатры, особенно американские, которые перестали считать гомосексуальность «болезнью» только в 1973 г., а окончательно и во всех вариантах только в 1986 г., заслуживают воздаяния за те долгие годы, в течение которых они по-мужски измывались над гомосексуалистами. В отношении транссексуалов американские, канадские и британские психиатры продолжают этим заниматься и по сей день (прости их, господа), например в Институте Кларка в Торонто, названном в честь знаменитого канадского егениста, и в госпитале при Университете Джо-

\* Wise (англ.) — мудрый, здравомыслящий. — Прим. пер.

на Хопкинса, и особенно в этом усердствуют переквалифицировавшиеся психологи и психоаналитики.

По мере приближения второй европейской войны страх перед женским началом нарастал. В Британии за двадцать лет усиления власти государства после 1931 г. число осужденных по статье 11 Закона 1885 г. о внесении поправок в уголовное законодательство выросло в пять раз. В 1930-е гг. в нацистской Германии широко применялся печально известный параграф 175, унаследованный Германской империей в 1875 г. от крайне сурового Прусского кодекса. Большевики поначалу легализовали гомосексуализм исходя из своей прогрессивной идеологии. Однако к 1934 г. они решили, что это еще один признак буржуазного декаданса, и начали поступать с гомосексуалистами так же, как и с прочими буржуазными декадентами<sup>13</sup>.

Британский математик Алан Тьюринг, придумавший компьютер и взломавший немецкий шифратор «Энигма», был гомосексуалистом. Авторы фильма «Энигма» (2001) сделали героя, прототипом которого был Тьюринг, гетеросексуалом; вспомним, что тот же прием использовал Пруст. В 1952 г., незадолго до того, как намечился переход к постепенному отказу от судебного преследования за акты частной жизни, Тьюринг был признан судом виновным и вместо тюремного заключения согласился на принудительную гормональную терапию. По этому поводу он пошутил, что это все-таки лучше, чем если бы судья предложил ему яд; и, конечно, лучше (добавим от себя), чем предложение психиатров провести электрошоковую терапию или лоботомию<sup>14</sup>.

В начале XX в. в американской культуре, а также в культуре германских стран, как снежный ком, нарастает гинофобная и гомофобная истерия, обусловленная буржуазным Мужеством. В первых строках «Морского волка» повествователь и жертва Хэмфри Ван-Вейден, изнеженный автор статьи «О роли Эдгара По в истории американской литературы», опубликованной в журнале «Атлантик», признается, что не знает, с чего начать. В переводе с голландского его фамилия означает «луговой» (van der weyden) и во времена Джека Лондона вызывала ассоциации с расовым вырождением голландской «аристократии» из долины Гудзон на восточном побережье, одним из представителей которой был Рузвельт (goosevelt — «поле роз»). Ван-Вейден — вторичный писатель, и поначалу он предстает как женоподобный рохля, то есть как полная противоположность Джеку Лондону, писателю-мужчине, совершенно иной, западной породы.

Сцена на тонущем пароходе в начале романа пронизана гендерной озабоченностью. На протяжении целой страницы своего повествования Ван-Вейден несколько раз возвращается к крикам и «дикому визгу женщин». А когда он оказывается за бортом и отлив уносит его из залива Сан-Франциско в открытое море, он и сам, как потом вспоминает, «кричал, как кричали женщины». Ван-Вейдена подбирает случайно проходившая мимо шхуна, и когда он приходит в себя, ему помогает кок, «типичный кокни», у которого были «мелкие, почти женственные черты лица» (надо полагать, весьма характерные для кокни). Жестом трансвестита он протягивает Ван-Вейдену какую-то одежду, которому явно претит то ли «врожденная угодливость» кокни, то ли его «женственное лицо»: «Его прикосновения вызывали во мне гадливость. Я сторонился его рук и вздрагивал, когда он дотрагивался до меня»\*. При этом и сам кок приписывает женские качества Ван-Вейдену, литератору и джентльмену, в котором явно нет ничего пролетарского: «Кожа-то у вас нежная, словно у какой-нибудь леди». Капитан Волк Ларсен появляется на палубе, разражаясь громогласной руганью, причем это в такой степени «не были обычные ругательства или непристойности», что Ван-Вейден пишет о них с дамской деликатностью: «Излишне упоминать, — во всяком случае, мои друзья поймут это и так, — что я был шокирован». А первое, что говорит Ларсен Ван-Вейдену: «Вы, верно, пастор?» Мир женщин, священников и гомосексуалистов остается все дальше позади, по мере того как шхуна «Призрак» мчится к берегам Японии, туда, где команда должна добыть морских котиков, а герою-рассказчику предстоит переродиться в настоящего мужчину.

Роман заканчивается тем, что прежде женственному Ван-Вейдену удастся привести в порядок весь корабль («Я сам сделал это! Сам! Своими руками!»), и он восторженно признается в любви Мод Брустер, которая отвечает ему взаимностью («Муж мой!»). Бывший, женоподобный, чуть ли не голубой (прости, господи!) эстет возрождается к новой жизни, основанной на культе мужественности и храбрости<sup>15</sup>.

В «Мальтийском соколе» Дэшила Хэммета, опубликованном в 1929 г., один из персонажей, Джоэл Кэйро, само имя которого вызывает ассоциации с любовью к мальчикам в мифической Аравии, на протяжении целой страницы характеризуется

---

\* Здесь и далее цитаты из романа «Морской волк» приводятся в переводе Д. Горфикеля и Л. Хвостенко. — Прим. пер.

с помощью подчеркивающих его женственность клише. У него были «мелкие черты лица»; «его черное пальто, скроенное точно по узким плечам, слегка расширилось у пухлого зада». Он «шел к Спейду мелкими, смешными, прыгающими шажками. Вместе с ним в кабинет проник запах „шипра“». И далее: «Он произнес „благодарю вас“ тонким голоском. Он сел неестественно прямо, скрестил ноги <...> и начал снимать свои желтые перчатки <...> На указательном и безымянном пальцах его левой руки сверкнули бриллианты <...> Мягкие и ухоженные руки из-за пухлых коротких пальцев казались неуклюжими». Когда Кэйро направляет на Спейда маленький пистолет, чтобы обыскать его контору, «его влажные черные глаза выражали застенчивую искренность». Трудно представить кого-либо, кроме Петра Лорре, в роли Кэйро.

«Потом [Кэйро] поднял фалды Спейдова пиджака и посмотрел, нет ли у того оружия за поясом. Держа дуло пистолета у спины сыщика, он обнял его правой рукой и ощупал грудь». Непростительная ошибка в мире гетеросексуальных мужчин: Спейд, развернувшись, обезоруживает Кэйро и затем, в отместку за оскорбительное обращение, ничтоже сумняшеся, вырубает его одним ударом. В романе (но не в фильме), когда Кэйро приходит в себя, он с чисто женским возмущением вопрошает: «Тогда зачем вы ударили меня, когда я уже был безоружен?» «Простите, — сказал Спейд и оскалится, по-волчьи обнажив клыки»<sup>16</sup>. Сравните его с безудержно отважным Волком Ларсеном. Кстати, друзья называли Джека Лондона «Волком», а сам он назвал свой особняк в Калифорнии «Дом Волка»<sup>17</sup>. Все злодеи-мужчины в «Мальтийском соколе» явно имеют нетрадиционную сексуальную ориентацию, на что Хэммету указывал его редактор и просил внести исправления. Хэммет отказался<sup>18</sup>.

Такого рода сцены были невозможны в англоязычной литературе XIX в. до Оскара Уайльда, даже в грошовых романах для рабочего класса и низкопробных сенсационных романах, печатавшихся в еженедельных выпусках. Да и в наши дни такие пассажи возможны разве что в устах гомофобных острословов из *Comedy Club*, стремящихся во что бы то ни стало рассмешить публику. В американской литературе XIX в. довольно обычным делом было переодевание в одежду для противоположного пола и тому подобные вещи: вспомните Джо в «Маленьких женщинах»\* или Гека Финна, который переодевается

\* Роман американской писательницы Луизы Мэй Олкотт (1832–1888), опубликованный в двух частях в 1868–1869 гг. — *Прим. пер.*

девочкой, — во всем этом нет какого-то сексуального подтекста или грубого юмора.

В десятицентовых романах гендерные трансформации описываются с невозмутимостью, поражающей современного читателя. Дедвудский Дик и его приспешники, мужчины и женщины, с завидной легкостью переодеваются и выдают себя за лиц противоположного пола<sup>19</sup>. В книжке «Приключения Буффало Билла», вышедшей около 1882 г. в серии «Бидловская библиотека приключений для юношей», в 18-й главе под названием «Удачное перевоплощение» рассказывается, как герой захватил бандита с большой дороги, переодевшись девушкой. «Буффало Билл получил вознаграждение и медаль от компании, и он, безусловно, заслужил эту награду своей беспримерной отвагой в облике юной девушки, к тому же, как говорят, весьма симпатичной, ведь тогда у него не было усов, лицо было гладким, хотя и загорелым, а его талии могли позавидовать многие дамы»<sup>20</sup>. Реальный Дикий Билл Хикок, по всей видимости, тоже отличался явно андрогинным поведением. Однако книга, в которой женственность Хикока удостаивается особого, презрительного упоминания, вышла значительно позже, в 1930 г.<sup>21</sup>, то есть во время расцвета гендерной озабоченности.

Другими словами, в течение полувека после Оуэна Уистера и Джека Лондона в американской литературе для среднего класса о крутых парнях происходит нечто особенное. Этот сдвиг характерен именно для американской, а не французской или британской литературы, хотя, насколько я понимаю, в тот же период в испаноязычной литературе Аргентины развивается аналогичная тема крутых парней.

В романе «Фиеста (И восходит солнце)» (1926) рассказчик, alter ego Хемингуэя, воплощает моральную серьезность, исповедуя буржуазную этику американского пошиба, согласно которой за все надо платить свою цену, и работая ради единственного правильного предложения. Глядя на группу молодых людей, гомосексуалистов, входящих в парижский дансинг, он едва сдерживает свою неприязнь и не пускает в ход свои мужские боксерские навыки: «Я видел их руки и свежeweымытые завитые волосы. Полицейский, стоявший возле двери, посмотрел на меня и улыбнулся <...> Я очень злился. Почему-то они всегда злили меня. Я знал, что их считают забавными и что нужно быть снисходительным, но мне хотелось ударить кого-нибудь из них, все равно кого, лишь бы поколебать их жеманное нахальство»<sup>22</sup>.

Хемингуэя всегда интересовала тема смены гендерных ролей, и для своего времени он много знал о гомосексуализме



и даже о трансвестизме вкупе с транссексуализмом, что уже само по себе было крайне необычно. Транссексуальность имплицитно присутствует в его романах, особенно в последнем, опубликованном посмертно; в детстве мать одевала его как девочку до довольно позднего возраста, а в 1920-е и 1930-е гг. его настольными книгами были труды Хэвлока Эллиса. Любопытный факт (который мог бы стать эпизодом в каком-нибудь романе Хемингуэя): его третий сын доктор Грегори Хемингуэй — правда уже после смерти отца — превратился в Глорию<sup>23</sup>. В «Фиесте» гомофобию рассказчика по отношению к «группе молодых людей» вряд ли можно напрямую приписать автору. Как бы то ни было, Хемингуэй описывает реакцию вполне типичную даже для американских интеллектуалов.

Если задуматься, то довольно странным представляется отчаянный страх перед гомосексуалистами. Чего так панически боится сильный гетеросексуальный мужчина? Он боится *болтовни* женственных гомосексуалов, которая, похоже, и вызывает агрессивную реакцию, точно такую же, какую у белого американца вызывает болтовня чернокожих или болтовня женщин. Или болтовня профсоюзных деятелей: например, в «Гроздьях гнева» это агитаторы, вроде бывшего проповедника Джима Кейси, на которого набрасываются полицейские.

В романе «Нагие и мертвые» один из героев, alter ego Нормана Мейлера, в разговоре со своими гарвардскими однокурсниками в шутку говорит (действие происходит в 1941 г.): «Знаешь, когда больше ничего не останется, я, может быть, стану педиком, но только не пассивным, конечно, понимаешь. — И в воображении возникают подвыпившие студенты колледжа, которые с опаской препираются с разговорчивым педиком где-нибудь на Копли-сквер\*. — Буду столпом общества и жить среди зеленых лужаек. Двуполом. Никогда не скучно, и с мужчиной, и с женщиной, все тебя будет возбуждать»<sup>24</sup>. Помните Кэри Гранта в роли Коула Портера в фильме 1946 г.\*\*; незадолго до того, как даже самые невинные, завуалированные шутки по поводу гомосексуализма стали табу в Голливуде. Согласно этическому кодексу Хейса, действовавшему в американском кинематографе с 1934 г., запрещались любые более явные намеки на гомосексуальность. В первые десятилетия XX в. в публикуемых каталогах для подбора актеров театра и кино вполне обычными были категории «женоподобные мужчины» или

\* Площадь в центре Бостона. — Прим. пер.

\*\* Имеется в виду фильм «Ночь и день». — Прим. пер.

«гомосексуалисты». Наверное, режиссеры неслучайно снимали Эдварда Эверетта Хортонна вместе с Фредом Астером в таких картинах, как «Веселый развод» (1934), «Цилиндр» (1936) и «Потанцуем?» (1937): рядом с ним мало похожий на мачо Астер выглядел более убедительным в качестве главного героя.

Страх перед феминизацией, лишаящей буржуазного мужчину мужского достоинства, страх, с которым мужчина пытается справиться с помощью бокса, рыбалки, корриды и порой даже потасовки с болтливymi недомужчинами или нарочито грубого обращения с женщинами, — этот страх остается постоянной темой во всех романах Хемингуэя, от «Фиесты» до опубликованного посмертно «Райского сада» (1986), над которым Хемингуэй работал в 1948–1958 гг. Впрочем, учитывая то, как Папа Хэм обыгрывал темы гендерных пересечений, он, повторяю, не так прост, как кажется. Кэти Уиллингем, например, несколько изощренно доказывает, что героиня «Фиесты» Бретт Эшли не просто опасная соблазнительница, как единодушно утверждали критики, но матадор — заслуживающий наибольшего восхищения мужчина в Хемингуэевской мифологии, — изящный, жеманный красавчик, в блестящем шелковом костюме, дразнящий быка<sup>25</sup>. Неслучайно имя героини не Мэри или Джейн, а в высшей степени двусмысленное (с точки зрения пола) — Бретт. Действительно, гендерные изыски Хемингуэя не столь простодушны, какими могут показаться на первый взгляд: в них есть и стремление к простоте отношений, и нападки на геев и женщин.

Белые буржуазные мужчины, похоже, боялись невероятно-го альянса женщин, геев и чернокожих, которые до 1960-х гг. благополучно помалкивали. В «Невидимке» (1952) Ральфа Эллисона чернокожему герою, мягкому и увлеченному учебой юноше, удается спастись от козней (чернокожего) ректора колледжа и (белых) попечителей-толстосумов с помощью... сына-гомосексуалиста последнего магната.

## Уравновешивание мужества

**Н**Е ЯВЛЯЮЩИЕСЯ аристократами мужчины, во всяком случае не какие-нибудь треклятые педики, воображали себя героями чисто мужских историй, в которых они проявляли аристократическое мужество с целой гаммой оттенков: имперскости, мачизма, презрительного отношения к женщинам, молчаливости, бело-англосаксонско-протестантского снобизма. А если они ко всему прочему были буржуа, то интеллигенция уже в 1920-е гг. начала над ними потешаться. С точки зрения буржуазного мужчины, ему не хватало морального духа и удачи, чтобы стать настоящим героем — аристократом с оружием в руках.

В романе «Бэббит» (1922) Синклер Льюис на шести страницах хлестко высмеял утренний выезд владельца агентства недвижимости Джорджа Бэббита, в мужском воображении которого доминируют мальчишеские представления о Мужестве: «Для Джорджа Ф. Бэббита, как и для большинства преуспевающих граждан города Зенита, собственный автомобиль был поэзией и драмой, страстью и героизмом. <...> Контора была для него пиратским кораблем, поездка в автомобиле — опасной вылазкой на берег <...> Бэббит погрузился в молчание, развлекаясь тем, что обгонял трамваи на перекрестках: нажать, насесть ему на хвост, рывком проскользнуть между высокой желтой стенкой вагона и стоящими у обочины машинами и перед самой остановкой промчатся мимо, — это отличный спорт, требует смелости <...> Это было настоящее мужское дело, и он выполнил его с честью»<sup>1</sup>. При всей своей жесткости и интеллектуальном снобизме Льюис необыкновенно точен. Он неизменно попадает в цель, воспроизводя поведение и язык персонажей, которых высмеивает. У него топорно выражающиеся персонажи — это интеллектуалы, alter ego самого автора. Кто-то верно подметил, что Льюис сам запутался в этих смехотворных буржуазных ценностях. Современные писатели-мужчины, в особенности американские, любят представлять себя аристократами, но при этом искренне потешаются над теми, кто делает то же самое.

Через 20 лет после «Бэббита» Джеймс Тербер (выразитель ценностей своего класса) все еще потешался над мечтами буржуазного мужчины о подвигах и его стремлением храбро сражаться всегда, превосходить в битве над всеми:

*— Идем на облако! — голос Командира прозвенел разломом льдины. Он в полной форме. Расшитая пышным галуном белая пилотка лихо сдвинута на холодный серый глаз.*

*— Невозможно, сэр! Зарождается ураган, и если вы спросите мое мнение...*

*— Я не спрашиваю вашего мнения, лейтенант Берг! — отрезал Командир. — Включить прожекторы! Поднять обороты до 8500! Входим в облако!*

*Цилиндры застучали чаще: та-покета-покета-покета-покета-покета...*

*— Сбавь скорость, — попросила миссис Митти. — Куда ты так гонишь?*

*— Ммм? — промычал Уолтер Митти, ошарашенно взглянув на свою жену на соседнем сиденье<sup>2</sup>.*

Такого рода фантазии вдохновляют лидеров бизнеса, равно как военных и политических лидеров, а также во многом определяют их расчеты прибылей и убытков. В 1923 г. Фрэнк Найт в работе, посвященной этике конкуренции, утверждал: «Конкурентный экономический порядок должен частично отвечать за превращение борьбы и соперничества в одну из наиболее важных особенностей характера людей западного мира, которые восприняли и развили ее в себе». При этом он указывал «на ее отличие от религиозных идеалов, в адрес которых западный мир продолжает расточать славословия — отличие, берущее свое начало в фундаментальном дуализме нашей мысли и культуры»<sup>3</sup>.

Историческая социология здесь, пожалуй, не совсем уместна. Найт был первым переводчиком Макса Вебера в Америке, и в его работах чувствуется веберовское влияние. Конкурентность в конце концов присуща и афганским племенам, и другим явно небуржуазным сообществам. А буржуазная жизнь по большому счету основывается на сотрудничестве, а не на конкуренции: вспомним идеологию «Кивани-клуба», которую высмеивал Льюис, или сотрудничество торговцев древесиной и табаком на рубеже XVII–XVIII вв. Философ Дженнифер Джексон задается вопросом, как можно примирить капитализм с моральными добродетелями. По ее мнению, в капиталистической жизни есть два соблазна, толкающих к пороку: стимулирование неумеренного потребления и «агрессивная конкурентная борьба», «кажущаяся неизбыв-

ной потребность превзойти всех остальных»<sup>4</sup>. Интересно, есть ли такое общество, капиталистическое или некапиталистическое, в котором *нет* неизбежной потребности превзойти остальных. Или, если на то пошло, возможно ли общество, в котором *нет* стремления к неумеренному потреблению? Напротив, в наше время капитализм как система являет собой торжество сотрудничества. Дух соперничества в среде бизнесменов, по всей видимости, имеет отнюдь не буржуазное происхождение. Он, скорее, отражает рыцарские ценности аристократии, а точнее новой псевдоаристократии, и чисто мужские роли, которые в своих фантазиях приписывают себе мужчины.

Тем не менее Найт проницательно замечает: «*В то же самое время* экономическая деятельность является средством удовлетворения потребностей, формирования потребностей и характера, полем творческого самовыражения и конкурентным спортом. Играя в „бизнес как в игру“, люди формируют самих себя и других...»<sup>5</sup>. В 1912 г. Йозеф Шумпетер провел аналогичный социологизированный анализ причин того, почему капиталисты играют в эту игру, и, надо сказать, пошел дальше наивно-го предположения Маркса и Веблена, а также многочисленных последующих критиков буржуазии, полагавших, что суть игры сводится к «бесконечному накоплению». Накопление, по словам Шумпетера, осуществляется не ради накопления, а ради социального статуса. Предприниматели «получают удовольствие от рискованных начинаний», «проявляя недюжинную энергию и изобретательность». Кроме того, их мотивирует и махистская «воля к победе», «как в спорте». Да — но ни одна из этих игр не является исключительно капиталистической, и только в плане достижения статуса «сформировавшаяся в результате предпринимательской деятельности частная собственность является *существенным* показателем эффективности этой деятельности»<sup>6</sup>. В играх после похорон Гектора войны тоже соревновались в гонках на колесницах, демонстрируя свою силу и удачу, гордились победой и с благородством принимали поражение.

Однако и Шумпетер не избежал влияния Вебера и Маркса. В 1942 г. он пишет: «Капиталистическая цивилизация является рационалистической и „антигероической“ <...> Идеология, которая прославляет идею борьбы ради победы ради победы, по понятным причинам увядает в кабинетной тиши среди бесчисленных столбцов цифр»<sup>7</sup>. Не думаю. Молодой Шумпетер был в большей степени прав. Дело не в том, что промышленная и торговая буржуазия отвергает «воинственную идеологию, которая идет вразрез с ее „рациональной“ утилитарностью». И не в том,

что буржуазная Европа отвергла аристократические ценности, скажем, в 1914 г. Ровно наоборот: буржуазия вдохновлялась героическими ценностями. И по-прежнему вдохновляется ими.

Другими словами, аристократический миф продолжает воодушевлять средний класс. Наивысшей точки влияние этого мифа достигает в Великом поколении, выросшем на юношеской литературе эпохи увядающей романтики. Одним из представителей этого поколения был Александр Гершенкрон (1904–1978), русский эмигрант, преподававший экономику в Гарварде в 1948–1975 гг., полиглот, знавший два десятка языков, исследователь Шекспира, знаток статистики, мастер шахматных задач, страстный поклонник «Бостон Ред Сокс», специалист по истории и литературе России и многих других стран. Его внук Николас Давидовф, автор бестселлера о бейсболисте и шпионе Моу Берге, так описывает аристократический темперамент своего деда: «[Он] умел придавать самым обыденным событиям яркость решающего момента» (та-покета-покета-покета). Гершенкрон «не желал связываться с заурядностью» (настоящее мужское дело). Он «чувствовал себя в порядке, только когда с кем-то схлестывался» (хотелось ударить кого-нибудь из них, все равно кого, лишь бы поколебать их жеманное нахальство). «Он полагал, что джентльмен не говорит о ком-то неллицеприятные вещи за глаза» (пьяница жалкий с глазами собаки и с сердцем оленя). «Мой дед всю жизнь был носителем, как он сам выражался, „французских манер“» (прекрасно знал правила обхождения). «Нужно быть более щедрым к другу, чем к самому себе» (вынослив, щедр). «Любое проявление жалости к себе предавалось анафеме; он не допускал, чтобы к нему относились как к жертве» (сегодня, когда этот странный парень дал мне шанс остаться мужчиной. Отдавай мои пистолеты). «Он вновь и вновь завоевывал благосклонность [своей жены]» (обходительный с дамами, как король Артур).

Самым невероятным достоинством Гершенкрона, которое роднит его с гомеровскими аристократами в «Илиаде», была способность к мужественным речам. На бурном собрании профессоров и преподавателей Гарварда 11 апреля 1968 г., когда студенты собирались захватить здание администрации, Гершенкрон произнес двадцатиминутную речь, призывая коллег к оружию — ну или по крайней мере к активным действиям (в грубом обществе почетным делом может быть только война): храбро сражаться всегда, превосходить в битве над всеми. «Мой дед не командовал армиями, не возглавлял правительство и не становился чемпионом, — пишет в конце своей книги Да-

видофф, — но он был великим по своим качествам человеком»<sup>8</sup>. Да, настоящим буржуазным аристократом.

Гершенкрон, безусловно, был замечательным человеком. Он отличался поистине аристократическим мужеством, особенно заметным на фоне трусости большинства его коллег и современников. Годом позже он некоторое время работал в Институте перспективных исследований в Принстоне, и на одном из семинаров какой-то администратор Принстонского университета предложил выполнить все требования чернокожих студентов\*. Когда администратора попросили поподробнее обосновать необходимость уступок, он в раздраженном отчаянии выпалил: «Да просто, потому что у черных студентов есть оружие». Все ошарашенно молчали; в напряженной тишине Гершенкрон глубоким басом с русским акцентом произнес фразу, не столько оригинальную, сколько свидетельствующую о его эрудиции: «Когда я слышу слово „оружие“, я взываю к культуре»\*\*.

Однако в гендерно обусловленных фантазиях о мужестве есть не только добро, но и моральное зло. Вот, например, объяснение Баламута:

Представь себе пациента [которого мы, черти, пытаемся со-  
вратить с пути истинного] в виде концентрических кругов,  
из которых центральный — его воля, следующий — разум, а за-  
тем — фантазия. Вряд ли можно из всех кругов выхолостить  
все, несущее печать Врага [т. е. Бога], но ты должен подталки-  
вать все добродетели от центра к краю, пока они не обоснуют-  
ся в круге фантазии, а все желательные нам качества [т. е. же-  
лательные чертям и, следовательно, являющиеся греховными  
с точки зрения Бога, например гордыню, корыстолюбие, за-  
висть, гнев, чревоугодие] — в круге воли. Только дойдя до воли  
и став привычками, добродетели [не грехи] действительно  
опасны для нас [чертей].<sup>9</sup>

Руководитель компании, который в мечтах видит себя искусным  
воином, самураем или генералом, перестает замечать, что на за-  
седании правления его реальная воля направлена не на служе-  
ние подлинно нравственному мужеству, не на принятие обду-

\* Дейдра Макклоски несколько более внятно рассказывает эту историю в своей книге *How to be Human: though an economist* («Как быть человечным, хотя и экономистом»). — Прим. пер.

\*\* Парафраз высказывания: «Когда я слышу о культуре, я снимаю с предохранителя свой браунинг». Принадлежит Гансу Йосту (1890–1978) — немецкому прозаику, драматургу, поэту, президенту Имперской палаты литературы, группенфюреру СС. — Прим. пер.

манного риска и не на противодействие, скажем, бухгалтерским уловкам, но на служение гордыне, зависти и корыстолюбию.

Говорят, наверное в шутку, что мужчины каждые пятнадцать секунд думают о сексе. На самом деле они каждую минуту думают о мужестве. Это обусловлено их гендерной идентичностью и ностальгией по аристократической доблести. Возможно, существуют и биологические причины, но они определенно могут быть приглушены или усилены социальными обстоятельствами — например, законами, разрешающими мужу бить жену, или историями, которые мы рассказываем. Говорят, что женщины мечтают о любви, а мужчины — о мужестве. Буржуазный мужчина воображает себя ковбоем или рыцарем, Горацием на мосту, конеборным Гектором пред стенами Илиона, многоопытным Одиссеем или быстроногим Ахиллом, Пелеевым сыном, в праведном гневе.

\* \* \*

Однако, чтобы стать лучшим из лучших, *hoi tōn aristōn aristoi*, необходимо сбалансированное сочетание добродетелей. Одного мужества недостаточно, даже для воина-героя. Даже благородный Гуннар в «Саге о Ньяле» нарушает сложившиеся в Исландии правила умеренности, справедливости и благоразумия, которые необходимы для прекращения кровавых распрей. Он продолжает убивать, и это приводит к самым печальным последствиям<sup>10</sup>. Филиппа Фут писала о том, что «никто не может преуспеть, если ему недостает мужества и толики умеренности и мудрости, а сообщества, в которых отсутствуют справедливость и любовь к ближнему, становятся гиблым местом для жизни, как, например, Россия во времена сталинского террора или Сицилия во времена мафии»<sup>11</sup>.

Человеку необходимы *все* языческие добродетели: *и* благоразумие (которое Фут называет мудростью), *и* мужество, *и* умеренность, *и* справедливость. Даже те, кто по роду своей деятельности обязан быть мужественным — военнотружущие, пожарные и полицейские, — должны проявлять также и другие добродетели. «Человек, для которого делом чести является только успешное применение силы, — писал доктор Джонсон о жителях островов у западного побережья Шотландии, — в мирное время становится беспокойным и опасным животным»<sup>12</sup>. Та же проблема существовала и в эпоху поздней Римской империи, как, впрочем, и в другие времена крушения порядка, когда римляне стремились обрести аристократическую славу в насилии, а не буржуазный достаток в покое.

В фильме «Смертельное оружие» детектив в исполнении Дэнни Гловера, спрашивает своего напарника, которого играет Мел



Гибсон: «Ты хоть когда-нибудь *не убиваешь* тех, с кем сталкиваешься?» Любая организация, общество или человек, обладающие мужеством, но лишённые умеренности, справедливости и благоразумия, не могут существовать долго или быть эффективными.

По крайней мере мы стремимся к добродетели. Нам нужен критерий для определения добродетельности добродетелей, ответ (необязательно простой) на вопрос: «Почему *это* является добродетелью?» Это не тот случай, когда, как полагают оппоненты этики добродетели, необходимо свести этику добродетели к обязанностям или полезности. Эдмунд Пинкоффс предположил, что можно определить, какие качества являются добродетелями, ответив на вопрос, хотим ли мы или не хотим иметь дело с человеком, который обладает этими качествами<sup>13</sup>. Этический философ Хёрстхаус усматривает четыре цели в двух измерениях — выживание/процветание индивидуума/группы: просто выживание индивидуума или группы и процветание индивидуума или группы<sup>14</sup>.

Аласдер Макинтайр — один из философов-мужчин, наряду с Бернардом Уильямсом и Джоном Макдауэлом, которые внесли существенный вклад в этику добродетели. Для ответа на поставленный вопрос он вводит понятие «социальная телеология». Чтобы проверить добродетель *X*, необходимо определить, как *X* способствует достижению цели, телеса общества, того, что Найт называл «моральными условиями обитаемости мира»<sup>15</sup>. Античные теоретики добродетели восхищались гармоничным сочетанием добродетелей, безусловно, необходимых в небольшом обществе. Какой человек в наибольшей степени соответствует телосу демократических Афин или республиканского Рима? Конечно же, тот, который наделен четырьмя добродетелями: мужеством, умеренностью, справедливостью и благоразумием. Джин Бетке Элштайн относит Аристотеля к лагерю постгероической этики. Она, как и я, использует фильм «Шейн» в качестве примера: по ее словам, Шейн должен в конце уйти именно потому, что «он чувствует себя не у дел в безмятежном, умиротворенном городке на американском фронтире, и точно так же не у дел оказывается осененный кровавой славой Ахиллес в Аристотелевском перечне гражданских добродетелей»<sup>16</sup>.

К сожалению, и это хорошо понимает Элштайн, на вопрос о добродетельности добродетелей нельзя ответить так же, как на него обычно отвечали до того, как Макиавелли и Гоббс спутали все карты. Прежде этот вопрос и очевидный ответ на него звучали так: «Что нужно обществу для того, чтобы быть добродетельным? Это очевидно: множество добродетельных парней». Спустя одно-два столетия после Ужасного итальянца и Сердито-

го англичанина социальные науки XVIII в. пришли к пониманию того, что социальная добродетель и, уж конечно, *virtù sociale*, не требует личной добродетели от каждого из членов общества, а возможно, и вообще ни от кого из них. Орава движимых своекорыстным интересом, скупающих корпорации и прочие активы Гордонов Гекко\* вполне может (слава тебе, господи) поспособствовать созданию самой богатой экономики.

Античные и средневековые мыслители, напротив, рассуждали о политике отнюдь не в социально-научной манере. Они еще не знали: то, что верно в отношении индивидуумов, необязательно оказывается верным в отношении состоящей из этих индивидуумов группы. Как заметил Исая Берлин, проводимое Макиавелли противопоставление частного, христианского мира личных добродетелей и общественного, языческого мира политической доблести *virtù* впервые позволило сформулировать тревожный вопрос:

На каком основании мы думаем, что справедливость и милосердие, добродетель и *virtù*, счастье и знание, слава и свобода, величие и святость всегда соответствуют друг другу и вообще друг с другом совместимы? ...Если то, в чем был убежден Макиавелли, истинно, то это подрывает один из главных постулатов западноевропейской мысли, а именно что где-то, когда-то в будущем или прошлом, в этом мире или последующем... будет найдено окончательное решение вопроса о том, как следует жить людям <...> Сам поиск его становится не просто утопичным на практике, но и концептуально непоследовательным<sup>17</sup>.

В «Государстве» Платона гармония в человеке, именуемая рассудительностью, преподносится как параллель и даже как причина гармонии в государстве, именуемой справедливостью. «Рассудительным же мы назовем его разве не по содружеству и созвучию этих самых начал?» — спрашивает Сократ. На что Главкон отвечает (и Сократ явно одобряет его ответ): «Действительно, рассудительность — и государства, и частного лица — не что иное, как это»<sup>18</sup>. В «Политике» Аристотеля, как указывает Эрнест Баркер в своем комментарии, прямо выражен этот принцип: «то, что хорошо для блага отдельных людей, хорошо и для сообществ»<sup>19</sup>.

Но, увы, это не так. Оставим пока в стороне вопрос о, пожалуй, чрезмерном увлечении Платона и ученика его Аристотеля

\* Гордон Гекко — один из главных персонажей фильмов «Уолл-стрит» (1987) и «Уолл-стрит 2: Деньги не спят» (2010) в исполнении Майкла Дугласа. — Прим. пер.

идеи о соответствии личных и гражданских добродетелей. Оставим в стороне то, что и в более поздней традиции, известной как гражданский гуманизм или гражданский республиканизм, полис рассматривается с той же ошибочной точки зрения. Ошибка эта заключается в том, что добродетель в каждом отдельном человеке, строго говоря, не является необходимым и достаточным условием добродетельности и тем паче выживания всего сообщества.

Мне вряд ли когда-нибудь удастся полностью разрешить дилемму общественного и частного. По крайней мере я в хорошей компании — в компании всех социальных мыслителей, которые задумывались над этой дилеммой с тех пор, как она впервые столь остро встала в XVIII в. Скажем, Аласдер Макинтайр (если в качестве примера привести нашего современника) в рамках своей «социальной телеологии» убедительно утверждает, что «становится ясной существенная функция добродетелей. Без них, без справедливости, храбрости и правдивости, практика не может сопротивляться коррумпирующей силе институтов»<sup>20</sup>. Представьте себе ученого, который не является поборником истины, или судью, который не является поборником справедливости. Тем не менее мы можем утверждать — и многие с этим согласятся, — что наличие определенных институтов, например конкуренции в науке или процедур отзыва судей, приведет к формированию социальных добродетелей, несмотря на нечестность ученых или продажность судей. Возможно. Смит, Токвиль и Маркс с помощью «невидимой руки» объясняли, почему добро или зло в людях может привести укреплению добра или зла в системе. Заметим, однако, что они прекрасно обходились без «невидимой руки», когда выражали свое возмущение британскими меркантилистами, совращающими государство, или французскими интендантами, обеспечивающими чрезмерную централизацию предреволюционной Франции, или американскими толстосумами, богатеющими за счет национального дохода.

Дилемма состоит в том, что частное благо не является необходимым и достаточным условием общественного блага. Эта дилемма, как заметил, например, Дэвид Приндл, беспокоила и Отцов-основателей. Джон Адамс сомневался в том, «может ли Республика основываться только на добродетели государства», а Джеймс Мэдисон полагал, что политическая конкуренция, как и экономическая, сделает «затруднительным для недостойных кандидатов успешное применение порочных методов, которые слишком часто используются при проведении выборов»<sup>21</sup>. Адамс выступал за гражданский республиканизм, основанный на добродетельности отдельных людей, а Мэдисон за либерализм, основанный на установленных конституцией институтах. Для процветания

государства необходима либо индивидуальная добродетельность граждан, либо изощренные институциональные структуры, способные нейтрализовать человеческие страсти интересами граждан.

Оставим в стороне, по крайней мере в этой книге, потенциально парадоксальные подробности «социальной телеологии». Надеюсь, я вернусь к этой теме в книге «Буржуазные города: как зарождалась и менялась капиталистическая этика в Голландии и Англии в 1600–1800 гг.». Здесь мы можем, вслед за Аристотелем, признать, что на личностном уровне для телоса каждого отдельного человека желательно наличие полного комплекта языческих добродетелей: «Ведь никто не назовет счастливым того, кто не обладает, хотя бы в незначительной степени, мужеством, воздержностью, справедливостью, рассудительностью»<sup>22</sup>. Человек не сможет полностью реализовать себя, если обладает безрассудной отвагой, но лишен умеренности, справедливости и благоразумия. Таким человеком овладеют животные страсти. Тюрьмы полны людей, обладающих несомненным физическим мужеством. Беда в том, что они слишком отважны, в духе Тельмы и Луизы или Бонни и Клайда, и готовы идти на такие риски, на которые не готовы или не могут пойти обычные люди.

\* \* \*

Добродетели четко различны. В этике, превозносящей мужество как единственную добродетель, террористы смертники будут считаться «трусливыми», так как, если есть лишь одна универсальная добродетель, то существует только одна универсальная антидобродетель. Если есть только одно слово для обозначения Хорошего Человека, то все остальные будут бесполезными словесами. Адольф Гитлер был не просто «сумасшедшим» или дьяволом, творящим некое не доступное для понимания «зло». Он, несомненно, обладал личным мужеством, был обаятелен и остроумен в компании, но чего он в конечном счете был лишен, это трех *остальных* из четырех языческих добродетелей. Недостаточно обладать одной из них.

Или тремя из четырех. Когда в 1937 г. Уинстон Черчилль с похвалой отозвался о Муссолини как о человеке, обладающем «удивительными достоинствами — мужеством, здравомыслием, самоконтролем и непоколебимостью», то есть Мужеством, благоразумием, умеренностью и еще раз мужеством в сочетании с верой, то, как аристократ, воспитанный в Хэрроу и Сандхерсте, он хвалил его за проявление почти полного набора языческих добродетелей. Черчилль как-то сказал, что если бы он был итальянцем,

то стал бы фашистом. Впрочем, надо полагать, даже он считал Справедливость итальянского фашизма несколько ущербной<sup>23</sup>.

Другими словами, чтобы мужество было добродетелью, необходимы другие добродетели. Например, умеренность, самоконтроль. От грозного Ахиллеса в Трое до мафиозного босса Тони Сопрано в Нью-Джерси, в любом обществе от мужчины требуется умение «контролировать импульсивность». Проблема с мужчинами, особенно молодыми, заключается в избытке храбрости. Среди фанатов футбольного клуба «Кардифф Сити» есть представители всех слоев общества, включая по крайней мере одного миллионера и одного бывшего профессионального футболиста. Футбольные хулиганы, которые в день матча собираются в пабах «Лебедь» и «Якорь» под присмотром полиции, — это не только молодые и безработные парни. Но всех их объединяет склонность к демонстрации мужественности посредством насилия, и эта склонность, по-видимому, в большей степени характерна для молодых мужчин, не обремененных заботами, нежели для мужчин постарше, занятых работой. К числу тех, кого Эрик Хоффер называл «истинно верующими» (*true believers*), прежде всего относятся безрассудно храбрые молодые мужчины, которые становятся штурмовиками во время любых массовых беспорядков с благими или не очень целями.

Возможно, эта склонность обусловлена биологически. В любом случае *virtù* молодых самцов требует тщательной социализации, чтобы направить их поведение в нужное русло. Не так давно в Восточной Африке группа молодых слонов, оставшихся без родителей, убитых браконьерами, совсем отбилась от рук и начала заниматься тем, что иначе как групповым хулиганством не назовешь. Есть видео, на котором один особенно смелый слон-подросток швыряет грязь и траву в носорога, поднимая его на неравную схватку. Эти хулиганы стали досаждают и местным жителям, и проблему удалось в конце концов решить, не без труда переправив за сотни миль самых отъявленных нарушителей в стадо под предводительством опытных слоних, как это обычно бывает у слонов. Вскоре эти молодые слоны перестали изображать из себя «бунтарей без причины» и превратились в благонамеренно умеренных членов слоновьего сообщества. Они, несомненно, были счастливы (*makarioi*) и достигли благоденствия и благосклонности окружающих (*eudaimonikoi*).

Умеренность в чистом виде сама по себе не является благом. «В некоторых людях, — напоминает нам Фут, — умеренность не является добродетелью; она, скорее, связана с нерешительностью или неохотным принятием благих вещей»<sup>24</sup>. Соответ-

ствующий грех — это полная безнадежность, уныние, душевная леность, апатия. Это второй по тяжести смертный грех. У христианских мыслителей, например у Фомы Аквинского, добродетель умеренности имеет отношение не к усмирению плоти, но, напротив, к скромному и, в то же время, полному удовольствию наслаждению благами мира, преисполненного Божьего величия. Персонажи на картине Гранта Вуда «Американская готика», на первый взгляд, в полной мере и даже с избытком выражают умеренность. Лишь один выбившийся локон справа выдает таящуюся в женщине страсть.

В первом антибуржуазном романе Диккенса «Домби и сын», который выходил частями с года отмены хлебных законов (1846) по революционный 1848 г., о мистере Домби говорится, что он «был не из тех, о ком можно с правом сказать, что этот человек бывал когда-нибудь испуган или потрясен; но, несомненно, он чувствовал, что, если жена заболит и зачахнет, он будет очень огорчен и обнаружит среди своего столового серебра, мебели и прочих домашних вещей отсутствие некоего предмета <...>, потеря коего не может не вызвать искреннего сожаления. Однако это было бы, разумеется, холодное, деловое, приличествующее джентльмену, сдержанное сожаление»<sup>25</sup>. Действительно, законный статус миссис Домби, как и любой женщины в буржуазной Англии в 1848 г., был не многим выше столового серебра или мебели. Как можно ожидать из процитированного отрывка, Домби предстоит получить урок жизни, в которой решающую роль играют умеренность и благоразумие, без мужества и справедливости, и тем более без такой важной для Диккенса добродетели, как секулярная и сентиментальная версия христианской любви.

Суть в том, что только сплав добродетелей может быть прочен и долговечен, как бронза. Плохо, когда личность человека определяется исключительно умеренностью или исключительно мужеством, или исключительно справедливостью. В этом «исключительно» и заключается проблема. Представьте, насколько опасно было бы воевать в составе взвода, сплошь состоящего из кавалеров Ордена почета, или насколько тоскливо было бы жить в монастыре, где каждая монахиня ведет себя как мать Тереза. Как пишет Сьюзан Вольф: «Если высоконравственный, святой человек все свое время посвящает тому, чтобы накормить голодных <...>, то он, естественно, не читает викторианских романов, не играет на гобое и не оттачивает подачу на теннисном корте <...> Жизнь, в которой нет места для подобных занятий для самосовершенствования, представляется, пожалуй, какой-то неполноценной»<sup>26</sup>.

Часть четвертая  
*Андрогинные добродетели:  
благоразумие и справедливость*



На место встают кирпичи  
Один ряд за другим.  
Скоро я буду сидеть  
Во дворике, что создáл  
Каменщик, знающий ремесло.  
Сосед, прогулку прервав, глядит,  
Как опытный мастер кладет кирпичи.  
Усердие в том, чтоб понять,  
Как создается вещь,  
Чтобы мастером стал человек,  
Искусством — его труд\*.

*Хелен Макхлоски*  
«Строим дворик»

---

\* Перевод Григория Петухова.





## Благоразумие — это действительно добродетель

**Ч**ЕЛОВЕК или общество должен также обладать последней из четырех «языческих» добродетелей — благоразумием. Последней, исходя из героической ценности, и первой, если брать ценность политическую, экономическую и буржуазную. Под «благоразумием» я понимаю весь набор производных от древнегреческого φρόνησις — фронесис, которое принято переводить как «трезвое, здравое суждение» или «практическая мудрость». Странным образом в современном греческом языке этим словом обозначают здравомыслие в воспитании детей. В латыни Цицерона и Фомы Аквинского древний фронезис становится пруденцией (*prudentia*). В повседневном английском словом *prudence* обозначают «мудрость» («wisdom») в практическом смысле, ближайшие синонимы — ноу-хау (*know-how*), здравый смысл (*common sense*), а того, кто обладает этими качествами называют *savvy* — «смекалистый» или даже «себе на уме», последнее слово родственно французскому *savoir-faire* — «сметливость», «сноровка», а любители цветистых выражений в английском используют его в значении «рациональность» («rationality») или «расчетливость» и даже «корысть» («self-interest»).

«Благоразумие» представляется среднеарифметическим из всего перечисленного. Германские языки, подвергшиеся менее сильному романскому влиянию, чем английский, не в состоянии предложить точный перевод англо-франко-романско-латинскому слову «пруденция», его смысл теряется в коннотациях: в нидерландском это и «предусмотрительность» («*voorzichtigheid*»), и «осмотрительность» («*omzichtigheid*»), «руководство» («*beleid*»), «здравомыслие», «практическая сметка» («*verstandigheid*»), знание, экономия, сбережение, управление, расчетливость. Одним из возможных переводов *prudence* в нидерландском становится неологизм *berekenendheid* — «человек, который все рассчитал и действует соответственно» или, еще хуже, *berekenendheid*, «человек, который

рассчитывает и действует в процессе».\* В кратких словарях нидерландского ни одно из этих слов не зафиксировано. Благоразумие — это не академическое знание, софия или сциенция, столь любимые философами от Сократа до создателей Великих книг как знания о целях. Утверждение, будто философы сами по себе обретают особое знание о целях — фронесис, или пруденция, означает «практическое знание о средствах», ощущение, как пишет Гадамер, того, «что возможно, что правильно здесь и сейчас», — покажется оптимистичным любому, кто знаком с работами многих философов — от Сократа до философов-«мирян» или адептов академической науки<sup>1</sup>. Как отмечал Аристотель: «Все они стремятся к известному благу и пытаются найти недостающее, однако не касаются познания [блага самого по себе]. Впрочем, непонятно, как это ни один мастер не знает такого подспорья и не пытается его найти»<sup>2</sup>.

Благоразумие как практическое ноу-хау есть добродетель. Когда-то обязательное саморазвитие считалось само собой разумеющимся — у Аристотеля например, или обязательство использовать Божьи дары у Фомы Аквинского. Христианскую версию переформулировал в 1673 г. Самуэль Пуфендорф\*\*, живший и работавший в Лейпциге, Гейдельберге и Лунде: «Представляется излишним изобретать обязательство любить самого себя. Однако же... человек рождается не только для себя; цель, ради которой Создатель наделил его столь превосходными дарами, заключается в том, что человек может прославлять Бога и быть достойным членом сообщества людей. Таким образом, человек обязан вести себя так, чтобы дары Создателя не пропали даром оттого, что ими не пользуются»<sup>3</sup>. Так мильтоновский Комос, искушая Леди в пьесе «Комос» 1634 г. утверждает, что скаредничая в использовании Божьих даров «...этим лишь свою неблагодарность / Докажем мы подателю всех благ. / Их не познав и все таки отринув, / Поступим мы как жалкие скупцы, / Ублюдки, а не сыновья Природы»\*\*\*.

В словах Пуфендорфа «представляется излишним» можно разглядеть намек на современную замену благоразумия как просто поведения на благоразумие в качестве этического обя-

\* Здесь и далее переводы с голландского Ирины Михайловой.

\*\* У автора Самуэль фон Пуфендорф (1632–1694), «Тацит Германии», ошибочно назван Йозефом. — *Прим. пер.*

\*\*\* В примечаниях к главе ссылка у автора отсутствует. Comus, a Mask: Presented at Ludlow Castle 1634, By John Milton. London, 1799, p. 77. Мильтон Дж. Потерянный рай. Стихотворения. (Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Том 45). М.: Худож. лит., 1976. — *Прим. пер.*

зательства. Мы, на Западе, уже несколько веков подряд склонны низводить благоразумие к аморальному миру «банального» своекорыстия — особенно начиная с 1800-х гг., когда произошло «разделение сфер» на мужской рынок и женский дом. «Приписав женщинам отсутствие эгоизма, — отмечает Джоан Уильямс, — привязанность к домашнему очагу помогла узаконить заботу о собственной выгоде как оправданную мотивацию для мужчин»<sup>4</sup>. Или, как сформулировала Стефани Кунц: «Мужчины лучше всего усваивают свои роли и ценности в местах, куда женщины попасть не могут»<sup>5</sup>.

Стремление лишить благоразумие моральной ценности не просто глупо, но и повлекло за собой ряд неприятных последствий. Мудрые философы, вроде Майкла Оукшотта, создали целые системы, различая «пруденциальные» (или «корпоративные») объединения — коммерческие фирмы, например, с одной стороны, и объединения «морального свойства» — семьи. Я утверждаю, что в этом вопросе Оукшотт ошибается. Возможно, подобное различие представляет собой типичную для современности этическую ошибку, ошибочное предположение, будто семейный или иной союз близких людей *Gemeinschaft* — единственное вместилище добродетели, а деловое объединение *Gesellschaft* этически ничтожно. Это определено ошибка Макиавелли и Гоббса.

«Добродетели, которые сегодня принято считать особенно достойными того, чтобы называться нравственными добродетелями, часто противопоставляются благоразумию», — пишет Филиппа Фут и показывает, что это неверно. «Разумная толика личной заинтересованности» также является «для людей аристотелевской [необходимостью]»<sup>6</sup>. Неудивительно, что женщины критикуют разграничение сфер, превращающих благоразумие в мужскую сферу деятельности, а остальные добродетели превращая в занятия для монастыря. Теолог Элен Чарри отмечает, что «счастье» стало означать «разумную пользу», то, что она называет «состоянием умеренной эйфории». Те, кто сегодня поддерживает такую точку зрения — Питер Сингер или Шолом Аш, к примеру, «утверждают, будто „другие вещи, помимо счастья“», действительно более важны, поскольку «счастье, будучи приватизировано, теперь воспринимается как эгоизм».

Подобное отношение чревато катастрофой для общества, ведь при таком раскладе у людей нет оснований стремиться внести вклад в общественное благо, поскольку они считают, что оно

не сделает их счастливыми <...> Стремление к счастью, признаваемое античной философией как универсальное и разумное желание, теперь противопоставляется желанию быть хорошим. Боязнь утратить цивилизованность, триумф «автономного индивидуализма» — то, о чем так сетует современная социология, взять хотя бы работы Роберта Белла, — отчасти результат предполагаемой вражды между добродетельностью и счастьем<sup>7</sup>.

В этом и состоит принципиальная разница между этикой добродетели, ориентированной на хорошую жизнь, и неокантианской, академической этической философией, делающей упор на благие намерения в отношении других людей — и оставляющей без объяснений желание творить такие добрые дела, в первую очередь. Этика добродетели в отличие от неокантианской уделяет внимание также личному и трансцендентальному, объясняя, почему надо стремиться к добродетельности. Сам Кант в 1785 г. был ближе к сути: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели»<sup>8</sup>.

У представителей нового времени до появления этики добродетели, «добродетелью» считалась лишь врожденная склонность заботиться о других — и то в силу намерений, а не благодаря практическому эффекту. Добродетельным называли наличие в сердце таких благих намерений, направленных на других людей. Это чистый Кант, а не просто неокантианство, плюс евангелический протестантизм. Подобные намерения добродетельны даже когда их осуществляют в виде строительства высотного социального жилья в районе автострады Дэн Райан в Чикаго\* или войны против наркотиков на улицах Уоттса и Восточного Лос-Анджелеса\*\*, или первой и второй

---

\* Строительство «суперавтострады», задуманное еще в 1940-е гг. и осуществленное как грандиозный проект в начале 1960-х гг. (реконструкция автострады в 2006–2007 гг. стала самым дорогим муниципальным проектом Чикаго) привело к уничтожению привычной среды обитания горожан и появлению новых гетто. Как следствие, в этом районе по сей день регулярно происходят перестрелки, и самое частое слово, употребляемое в связи с автострадой — «проблемная». — *Прим. пер.*

\*\* В 1965–1966 гг. в пригородах Лос-Анджелеса вспыхнули беспорядки, вызванные действиями полиции (в районе так называемого Южного Центра преимущественно афроамериканское население подвергалось сегрегации и дискриминации — особенно со стороны полиции). Беспорядки стали одними из самых массовых выступлений на расовой почве за всю историю США. — *Прим. пер.*

Иракских войн, и большого результата они не приносят. И уж, конечно, мы, в европейской культуре давно повторяем, что умение позаботиться о себе вряд ли является добродетелью.

Но ведь это добродетель. Равно как и связанная с данным умением осторожность при оказании «помощи» другим. Лишенные благоразумия Любовь или Справедливость, подталкивающие нас к тому, чтобы помогать другим, превращаются из добродетели в порок. Добрый самаритянин, по незнанию или без умысла убивший человека, которому пытался помочь, несет должным образом ответственность перед законом. Знание о том, что перед выходом из комнаты надо потушить свечу — даже если вы не собирались сжечь дом, даже если ваши намерения были чисты, даже если это была ваша собственная комната и вы могли распоряжаться ею, как хотите. Платоновская школа определяет благоразумие — «разумение» (то есть фронесис) как «способность, которая сама по себе влечет за собой человеческое счастье; знание о том, что хорошо и дурно; знание, производящее счастье; мироощущение, позволяющее нам судить, что следует делать и чего делать не следует»<sup>9</sup>.

Фома Аквинский объявляет, что «любая обуславливающая благо в акте суждения разума добродетель может быть названа рассудительностью (prudentia)»<sup>\*\*</sup> и отмечает, что благо-

\* Перевод фрагмента 411d из диалога «Кратил» на русском языке выглядит следующим образом: «„Разумение“ (φρόνησις). Ведь это помышление умом того, кто судит о вихре, или течении, вещи (φοράς και ροή νόησις); а может быть, это нужно понимать так, что есть определенный расчет в этом течении, что оно полезно (δνησις φοράς). Во всяком случае, это связано с движением. И если угодно, „понимание“ (γνώμη), судя по всему, означает рассмотрение возникновения (γονής σκέψις και νόμησις), поскольку „рассматривать“ и „понимать“ — одно и то же» (пер. Т. В. Васильевой. — Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М., 1993. С. 634). В английском варианте этот же фрагмент тоже выглядит не так, как приведено у автора, например: «Phronesis (wisdom), which may signify Phoras kai rhou noesis (perception of motion and flux), or perhaps Phoras onesis (the blessing of motion), but is at any rate connected with Pheresthai (motion); gnome (judgment), again, certainly implies the ponderation or consideration (nomesis) of generation, for to ponder is the same as to consider» (перевод Бенджамина Джоуетта — Benjamin Jowett, 1892) или в более позднем (1926) переводе Харолда Фаулера: «Wisdom (φρόνησις); for it is perception (νόησις) of motion (φοράς) and flowing (ροή); or it might be understood as benefit (δνησις) of motion (φοράς); in either case it has to do with motion. And γνώμη (thought), if you please, certainly denotes contemplation and consideration of generation (γονής νόμησις); for to consider is the same as to contemplate». — Прим. пер.

\*\* Здесь наблюдается расхождение в терминологии, если сравнивать с русским переводом «Суммы теологии» — у Фомы Аквинского prudentia обуславливает благо в акте суждения, а temperantia — усмиряет и обуздывает

разумие\* «принадлежит разуму сущностно, тогда как другие три [добродетели] предполагают [только] некоторую причастность разуму посредством своего рода приложения [разума] к страстям или деятельностиам»<sup>10</sup>. Еще в одном месте он говорит: «чтобы человек правильно выбирал средства для достижения цели, а это он может сделать только в том случае, когда его разум правильно решает, судит и распоряжается, что является функцией рассудительности <...> Поэтому не может существовать никакой нравственной добродетели без рассудительности»<sup>11</sup>. Или еще: задача практического разума «размышлять о вещах, которые должны быть сделаны <...> но именно через благоразумие разум способен хорошо управлять»<sup>12</sup>.

Это исполнительная функция. Исполнительная, не техническая. В своей книге, призывающей распространить этику Аквината на экономическую науку, Эндрю Юнгерт указывает, что подгонка средств под конечные цели, то есть «благоразумие», не есть просто подгонка средств под промежуточные цели «техники»<sup>13</sup>. В учебнике по этике добродетели Розалинд Хёрстхаус слово «благоразумие» встречается редко. Однако эквивалентное словосочетание «практическая мудрость» встречается регулярно, ведь у рассудка есть основания оценивать любую добродетель, если мы рассчитываем на эффект от намеченного акта правосудия, воздержания или веры.

Благоразумие — своеобразная грамматика добродетелей. Роберт Хариман пишет, что оно «выполняет исполнительную функцию в отношении процветания человека»<sup>14</sup>. Добрый католик, безрассудно — то есть с практической точки зрения, неблагоразумно — верящий, будто регулярных походов к мессе достаточно для воскресения на Страшном суде, совершает страшную ошибку. Федеральный судья, считающий себя справедливым человеком, терпит неудачу в своем предприятии, если игнорирует закон или исповедует такое представление о нем, которое никто кроме него не считает справедливым.

Амели Оксенберг Рорти изящно формулирует мысль Аристотеля, стоящую за рассуждениями Фомы Аквинского, о не-

страсти, т. е. у Фомы Аквинского *prudentia*, *iustitia*, *temperantia* и *fortitudo*; в русском варианте (пер. Еремеева) речь идет о таких четырех добродетелях, как «рассудительность» (правильнее было бы «благоразумие», «правосудность», «благоразумие» (правильнее было бы «умеренность») и «мужество», то в английском это *prudence* («благоразумие»), *justice* («справедливость», «правосудие»), *temperance* (не «благоразумие», а «умеренность») и *fortitude* («стойкость», «сила духа»). — Прим. пер.

\* Суждение — в русском переводе в этом месте. — Прим. пер.

обходимости того, чтобы «добродетельный человек выполнял правильное действие правильным образом в правильный момент времени в отношении правильных объектов»<sup>15</sup>. Такой человек явно должен быть «фронимос» — способным мыслить практически, он «во-первых, поступает сознательно; во-вторых, он поступает преднамеренно и ради конкретной цели; в-третьих, его навык и действие уверены и устойчивы»<sup>16</sup>. Такой человек, как отмечал Аристотель, «способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого»<sup>17</sup>.

Человека, которому явно недостает благоразумия, мы называем «слетевшим с катушек», или, как говорят англичане, «пушкой, сорвавшейся с лафета». Представим картинку в духе приключений капитана Джека Обри: чугунная пушка весом в пару тонн срывается с опоры и стремительно катится с импульсом в тридцать футов к задраенной амбразуре на противоположном борту военного корабля, с каждым валом все сильнее кренящегося в сторону гавани, а потом на правый борт при семибалльном шторме у берегов Шербура. Конечно, благоразумие — это добродетель. Попробуйте выжить на корабле, в семье, в полисе или, если хотите, как Робинзон Крузо на необитаемом острове без нее.

Благоразумие по всем параметрам, которые установил для добродетели Аласдер Макинтайр, например: «приобретенное человеческое качество, обладание которым и проявление которого позволяет нам достичь тех благ, которые являются внутренними по отношению к практике [искусства управления государством, например]». Добродетель может быть приобретаемой лишь отчасти, ведь люди с раннего детства демонстрируют разную степень рассудительности, равно как и способности привязываться или даже творить справедливость. Макинтайр наделяет «практический разум» (то есть благоразумие) статусом добродетели, когда он «проявляется в виде способности суждения <...> знает, как ориентироваться в соответствующем множестве максим и как применить их в конкретных ситуациях. Кардинал Поул обладал ими [как государственный деятель], а Мария Тюдор — нет»<sup>18</sup>. Сэр Томас Мор писал, что Поул, лояльный папе римскому англичанин, живший в XVI в., был столь же учен, сколь благороден, и столь же добродетелен, сколь учен.

Представьте себе сообщество, состоящее сплошь из безрассудных марий тюдор, и вы сразу узрите добродетельность благоразумия. Вообразить подобное несложно. Подойдет группа школьников, как в «Повелителе мух» Голдинга, или банда

испаноязычной молодежи «Латиноамериканские лорды»\*. Или — и это важный момент — сюда же можно отнести и общество моральных святых, если под «моральным» понимается «повышение благосостояния других или общества в целом» без учета собственного процветания. В благоразумии есть и личная добродетель.

Понимание «добродетели» как феномена исключительно публичного, социального, альтруистического имплицитно принимает Сьюзан Вольф в своем эссе «Моральные святые»<sup>19</sup>. Имплицитное определение обнаруживает изъян в аргументации. Подобно многим англоязычным философам, она игнорирует благоразумие, ориентированное на личный интерес, не считая его добродетелью, и позволяет своим моральным святым вести себя дурно по отношению к самим себе.

А это нехорошо. Сама же Вольф показывает, почему это плохо, доводя ситуацию до абсурда. Эдакое великодушие в стиле анекдотов про еврейскую мать: «Не надо лампочку менять — я так, в темноте посижу». Но мать в конечном счете тоже Божье создание, и, следовательно, ее человеколюбие должно включать в себя справедливое отношение к самой себе. Оставаться абсолютным альтруистом и игнорировать притязания присутствующего в той же комнате человека по имени «Я», о нуждах которого сам этот человек как правило лучше всего осведомлен, — значит совершать ту же ошибку, что случается, когда попадаешь в абсолютный эгоизм, игнорируя притязания человека по имени «Другой! В обоих случаях ошибка состоит в том, что мы кого-то игнорируем. Станным образом бескорыстие — обратите внимание на слово — само по себе указывает на несправедливость и неравенство. Епископ Джозеф Батлер в 1725 г. писал: «Люди демонстративно небрежно относятся к своему настоящему счастью и не интересуются современным им миром». Люди «столь же часто несправедливы к себе, как и к другим»<sup>20</sup>. Более оптимистично настроенный граф Шафтсбери в 1713 г. пришел к похвале благоразумию с социальных позиций:

Расположение к частному или личному благу, каким бы эгоистичным оно не почиталось, на самом деле не только соотносится с общественным благом, но и в какой-то мере способ-

---

\* Есть подозрение, что автор, употребив словосочетание *Latin Lords*, смешал две преступные группировки — *Latin Kings*, возникшую в 1940-х гг. в Нью-Йорке и пуэрториканскую *Young Lords* из Чикаго (сформировалась в 1960-е гг.). — *Прим. пер.*



ствует ему <...> [Это] служит на благо всему виду <...> Как бы предосудительно это ни было, во всех смыслах, <...> следует признать [такое стремление к личной пользе] абсолютно необходимым для блага живого существа <...> Всякий, кто увидел бы человека, не обеспокоенного опасностями, стоящими у него на пути, и не делающего различия в пище, рационе, одежде и прочих вещах, связанных с его здоровьем и существованием, не преминул бы объявить об этом<sup>21</sup>.

Точно так же, как кротость не синоним самоотречения, благоразумие — не означает эгоизм. Как формулирует Майкл Стокер, «современные этические теории запрещают нам любить, ценить себя и заботиться о себе»<sup>22</sup>. Макс П не ценит Макса-человека. Он ценит себя, других и мороженое исключительно за способность производить пользу, а не ради собственного сладкого или не такого уж и сладкого «я». Подобная этическая вселенная не просто несовершенна. Она, заключает Стокер, «лишена людей вообще».

Неудивительно, что мы с такой готовностью соглашаемся с Вольф, когда она считает описываемых ею моральных святых отвратительными. Они несправедливы по отношению к самим себе — монстры альтруизма. Неспроста настоящие монахи и монахини так тщательно следят, как бы не дойти в усмирении плоти до гордыни и безрассудства. Ганди не случайно заставляет нас испытывать такую неловкость. Джордж Оруэлл отмечал, что Ганди буквально — в трех случаях — выражал желание, чтобы его жена и дети скорее умерли, нежели употребили пищу животного происхождения. Он проявлял исключительную неспособность любить друзей и родных — в отличие от любви ко всему и вся (насколько нам известно, совершенно искренней), которую демонстрировал в невероятной степени. Так же Эразм сетует на безгрешного Сократа, характеризуя его как «человека, совершенно глухого к любым человеческим проявлениям», а Грегори Властос указывает на «холодность» Сократа<sup>23</sup>. Обычный, умеренно хороший человек, пишет Оруэлл, это не «несостоявшийся святой». Уподобиться Ганди и Сократу, какое бы восхищение они в отдельных своих проявлениях ни вызывали, означает утратить частицу человечности, заботу о себе и тех, кого любишь больше всего. Святость, как табак и алкоголь, подчеркивает Оруэлл, — «то, чего должен избегать человек»<sup>24</sup>.

Мы изо всех сил стараемся научить наших детей, подростков, собак и, да, самих себя, той практической мудрости, что удерживает их и нас от того, чтобы не покалечиться, не обни-

щать, не упустить возможности развиваться самим и давать возможность развиваться другим и нам.

При продаже мест в домах престарелых торговые агенты используют «прием Бенджамина Франклина»<sup>25</sup>. Агент вместе с пожилым клиентом составляет список выгод и затрат или баланс: что будет, если они приобретут акции поселка для престарелых «Скоттсдейл Роял». Выяснилось, что люди, которые к настоящему моменту уже состарились — пережили Великую депрессию или войну, или просто богатые старики ориентируются, и вполне обоснованно, на благоразумие. «Обдумай свой финал и обеспечь», как писал Роберт Фрост\*. Чтобы заключить сделку, агенту приходится признать — в стиле воображаемого Франклина (настоящий Бен, кстати, был совсем не таким), что жизнь есть размышление и расчет.

Технология продаж здесь не является какой-то незаконной уловкой. Человек нерассудительный, тот, кто не знает цены деньгам и не умеет вести счета, становится угрозой для друзей и родных и для самого себя, каким стал. Под угрозой оказывается и необходимость обеспечить себя в старости. Такой человек может быть в каком-то смысле благородным, мужественным, умеренным и справедливым, даже великодушным, каким хотел видеть его Аристотель, или полным любви, каким жаждал видеть его Святой Павел. Увы, лишенный благоразумия он остается в своем роде дурачком, и назвать его добродетельным в целом не получится. Он трагически или комически неполноценен — как, в большей или меньшей степени, все мы, за исключением короля Артура или кардинала Поула.

\* \* \*

Область Каталония со столицей в Барселоне политически является частью Испании, но обладает культурной автономией, а собственный язык и литература, отличные от кастильских, позволяют ее жителям воспринимать себя как отдельную нацию разумных деловых людей, волею судьбы попавших на долгие годы в зависимость от власти безумцев-аристокра-

---

\* Перевод В. Кормана. В оригинале стихотворение *Provide, provide* Роберта Фроста — скорее, ироничное рассуждение о рассудительной подготовке к старости; устоявшегося, общепринятого русского перевода у данного текста нет, финальный же призыв переводчики на русский интерпретируют, как правило, в сатирическом ключе: «Стяжай, стяжай» и «Так предоставьте». — *Прим. пер.*

тов из Мадрида. Из всех добродетелей в Каталонии более всего почитают *seny* — здравый смысл, местный вариант благоразумия. Выдающийся каталонский историк Хайме Висенс Вивес (1910–1960) известен своим утверждением, что Каталония проявляет здравый смысл (*seny*) в сочетании со страстью или безумием (*гауха*) — двумя «главными моментами каталонского темперамента»<sup>26</sup>.

В Средние века, когда Барселона была ключевым портом западного Средиземноморья, а каталанский язык — лингва франка христианских мореплавателей, каталонский поэт считал наивысшей похвалой для своей возлюбленной то, что она *plena de seny* — «исполнена здравого смысла». Роберт Хьюз рассказывает о сельском каталонском священнике, желавшем как можно скорее отужинать, чтобы устремиться к очередному деревянному Христу, чьи ноги можно было облобызать, когда очередь из прихожан перед первой статуей, внесенной со всей медлительной торжественностью, показалась служителю церкви нерационально длинной. «Вероятно, лишь в Каталонии, — замечает Хьюз, — первом промышленном регионе Испании, анализ движений и затрат времени мог быть столь быстро и инстинктивно распространен на благочестие»<sup>27</sup>. Это и есть *seny* — здравый смысл как противоположность отсутствию его у кастильцев. Вспомним хотя бы благородного кастильца Дон Кихота Ламанчского. Мужество его неоспоримо, правда, демонстрирует он его в сражениях с фантомами — когда, например, принимает телегу с актерами за саму Смерть и ее свиту. «Дон Кихот тотчас же возвеселился сердцем; он решил, что его ожидает новое опасное приключение». А еще, конечно, он требует справедливости: его дама, Дульсинея Тобосская, по трезвому рассуждению — молочница, должна всегда получать то, что ей полагается, — всякий гнусный великан или надменный рыцарь, который не пожелает признать ее совершенство, получит по заслугам. (Точно так же в фильме Уильяма Уайлера «Человек с Запада» [1940] персонаж Уолтера Бреннана судья Рой Бин в качестве отсылки к рыцарским манерам как части ковбойского мифа заставляет выражать почтение к плакатам с изображением британской актрисы Лилли Лэнгтри, развешанным за стойкой бара.) Дон Кихот смиряет себя умеренностью, по-ковбойски стремясь вести трудную жизнь: «<...> тяготы, тревоги и ратные подвиги созданы и существуют для тех, кого обыкновенно называют странствующими рыцарями», — заявляет он, желая ночевать в амбаре на жесткой соломе с оружием наготове вместе со всеми Шейнами мира.

Санчо Панса — крестьянин или буржуа (видимо, в жилах у него течет каталонская кровь) — человек практичный, исполненный здравого смысла и благоразумия, кладезь народной мудрости, постоянно формулирующий мирские ценности: «Я раз навсегда отказываюсь от управления островом [Дон Кихот полагает, будто Санчо всю дорогу именно к этому и стремится] и в награду за мою усердную и верную службу прошу одного: дайте мне, ваша милость, рецепт этой необыкновенной жидкости. Ручаюсь, что за одну ее унцию где угодно дадут не меньше двух реалов». В другом месте он с нежностью говорит о Дон Кихоте: «здоровье одного [самопровозглашенного] странствующего рыцаря стоит дороже, чем все волшебства и превращения, какие только есть на земле» Дон Кихот, чей разум занят вещами более высокого порядка заставляет слугу замолчать, как делает это каждый раз, когда в дело вмешивается благоразумие — правда, и сам странствующий рыцарь чувствует некоторую потребность в житейской мудрости, когда предлагает фантастические обоснования своим приключениям: благоразумие внутри царства безумия.

Никакого здравого смысла — *seny*<sup>28</sup>.

\* \* \*

Поскольку аристократы и рабовладельцы — жители городов-государств — первыми стали систематически обсуждать языческие добродетели, именно мужество, умеренность, справедливость и благоразумие часто полагаются наиболее подходящими для античного полиса и потому неприменимыми к суматошному безумию современной жизни. Подобное предположение, однако, отсекает экономическую науку от добродетели, а это ошибка.

Учитывая, что греческая культура, начиная как минимум с VII в. и дальше была в высшей степени ориентирована на коммерцию, такое антикоммерческое толкование приписываемых грекам добродетелей кажется странным. В конце концов даже сосуды, благодаря которым нам стало известно такое множество подробностей из жизни древних греков, предназначались для оливкового масла, служившего источником доходов для жителей самых разных мест — от берегов Финикии до бушующей за западными проливами Атлантики. Устаревшее представление, будто греческая аристократия и римские сенаторы благородно владели землями и помыслить не могли о том, чтобы ссужать деньги в долг под про-

центры или инвестировать в девелоперские схемы по строительству жилья ради извлечения прибыли, — конечно, полная чушь<sup>29</sup>. Афины и Рим были великими торговыми империями. Когда Аристотель пытается подогнуть справедливость (правосудность) под свою формулу для добродетели как средство балансирования между дефицитом и излишеством, за примерами он охотно обращается к рынку<sup>30</sup>. Как отмечает Томас Карни, «история античности известна нам по кровавым победам арийской военной элиты, но экономическими героями античности были презренные левантийцы, арамейцы [Иисус из Назарета, например], сирийцы и ничтожные греки»<sup>31</sup>.

Аристократы же, вовлеченные в хозяйственную деятельность, делали вид, что презирают ее. Сократ у Платона заявляет в «Республике», что «чем больше они [люди] ценят дальнейшее продвижение по пути наживы, тем меньше почитают добродетель»<sup>32</sup>. Аристотель говорит о розничной [меновая] торговле как о «вызывающей порицание, как деятельность, обусловленная не естественными причинами, но возникшая в силу необходимости взаимного обмена между людьми»<sup>33</sup>. Под «естественными причинами» он имеет в виду все, что получено от выращенных растений и животных. Здесь Аристотель демонстрирует упертость физиократа, для которого лишь сельское хозяйство является «созидательным». Далее в «Политике» он подчеркивает, что «жизнь, какую ведут ремесленники или торговцы <...> неблагородна и идет вразрез с добродетелью»<sup>34</sup>. В 44 г. до н. э. Цицерон заявляет сыну Марку: «Торговлю, если она незначительна, надо считать грязным делом; если же она обширна и прибыльна <...> то ее порицать нельзя <...> Но из всех занятий, приносящих некоторый доход, сельское хозяйство — наилучшее, самое благодарное, самое приятное, наиболее достойное человека, и притом свободное»<sup>35</sup>.

Именно такой аристократический или псевдоаристократический снобизм по отношению к городскому производству в античном мире, воспроизведенный богословами и педагогами в период возвращения к эллинизму в XIX в. заставил воспринимать три языческие добродетели — справедливость, умеренность и мужество (за исключением благоразумия) как небуржуазные; по счастью ни торговля, ни изнуряющий труд их собой не замарали. В конце концов, труд — удел рабов и женщин, а торговлей занимаются невежественные лавочники. Великие дела творят свободные люди, владеющие землей, и праздные граждане полиса, или мальчишки из Итона и Регби.

При всей своей погруженности в рыночную экономику два главных вдохновителя разговоров о добродетели в Афинах — Платон, аристократ по рождению, и его ученик Аристотель, сын врача при македонском дворе и воспитатель царевича Александра — не считали деловых людей способными к проявлению истинной добродетели. Точно так же и Юлий Цезарь увязывает храбрость бельгийцев с тем, что они далеки от культурной и просвещенной жизни, и их редко посещают купцы, чьи товары «влекут за собой изнеженность духа» (*ad animos effeminandos*)\*. Стоик Сенека в торговом Риме с презрением относился к мысли о наличии чести у торговцев — одно из множества внутренних противоречий, сопровождавших этого философа, ведь он родился в очень богатой семье и сам ссужал деньги под проценты.

Если смотреть с таких аристократических позиций, как я заметила, деловые люди вообще не могут себе позволить показать характер. Версии языческой добродетели у Гомера, политиков и даже у стойков были откровенно антибуржуазными. Герой, помещик-землевладелец или философ, равнодушный (*ἀπάθος*) к земным желаниям, должен враждебно относиться к любым намекам на желание владеть большим или плеонексию (*πλεονεξία*). Основатель стоицизма Зенон из Кития (335–263 гг. до н. э.) был, оказывается, сыном финикийского торговца и потому, вероятно, смотрел на этот вопрос несколько шире, хотя и по-прежнему антибуржуазно. Двумя героями римского стоицизма были греческий раб и римский император, каким бы разным ни был их удел. Аристотель даже не признает истинного мужества за солдатами — жителями полиса. Гоплиты, по его мнению, «подвергают себя опасности боясь штрафов, налагаемых законами и позора, который навлекли бы на себя в противном случае»<sup>36</sup>.

Исключение благоразумия в коммерческом смысле из числа высших добродетелей доходит до абсурда во времена поздней Римской республики и ранней Римской империи и становится причиной бесконечных теологических споров, когда империя превращается в христианскую — особенно на Западе, прямоком до Лютера и Кальвина, преследует наши разговоры о добродетели по сей день.

---

\* Гай Юлий Цезарь. Записки о галльской войне. Книга первая. 1. (Перевод М. М. Покровского) — у автора сноски нет, но приведена точная цитата. — *Прим. пер.*

## Мономания Иммануила Канта

**Ф**ИЛОСОФЫ древности — Платон и Блаженный Августин и представители Нового времени — Иммануил Кант и Иеримия (Джереми) Бентам, напротив, стремились найти некое элементарное, единственное Благо, которое можно было бы залить в удобные формы целиком, в чистом виде. Кант называл его «чистым разумом» (*reinen Vernunft*), Бентам — «полезностью» (*utility* — отсюда «утилитаризм»). Интеллектуальная программа Канта и Бентама, которую на протяжении последующих двухсот лет пытались (и продолжают пытаться) воплотить сотни приверженцев нравственной философии, вплоть до Джона Роулза и Роберта Нозика, состояла в том, чтобы свести множественные добродетели к одной-единственной. Вот она — вся добродетель, платоновская идея Блага, добродетель добродетелей, на удобной карточке карманного формата, без опоры на какие бы то ни было истории или традиции, никакой культуры, только универсальный Разум.

У Канта на карманной карточке размером три на пять дюймов написано: «Представьте, что предлагаемое вами действие станет универсальным правилом для всего общества». А у Роулза: «Представьте, что вы, человек, не любящий рисковать, устанавливаете правила для общества, находясь за «завесой незнания», ничего не понимая относительно собственной позиции в обществе».

Подобные метаправила в равной степени применимы к существам, обитающим на планете системы Проксима Центавра, и к нам, людям.

Такой нравственный монизм выглядит не слишком привлекательно с самого начала — в том виде, в каком мы находим его у Платона. Как говорил Аристотель, извиняясь за то, что тем самым опровергает своего учителя, «невозможно себе представить, какая польза будет ткачу или плотнику <...> если они знают именно это благо <...>, или каким образом, поняв эту идею, врач станет лучшим врачом, а военачальник — лучшим военачальником»<sup>1</sup>. Неоаристотелевский и антикантианский пово-

рот в новейшей нравственной философии можно описать следующим образом: какой смысл рассуждать, подобно Платону или Канту, о чем-то высшем, абсолютном, когда большая часть нравственных проблем, с которыми мы сталкиваемся как ткачи, врачи, матери, связана с нашей практической деятельностью. Или, если выразиться сильнее, как это делают Аласдер Макинтайр, Ричард Рорти и Стэнли Фиш, до Абсолюта дело никогда не доходит.

В предисловии к «Основам метафизики нравов»\* Кант заявляет: «основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а аргюи исключительно в понятиях чистого разума»<sup>2</sup>. Выходит, мы должны изучить, как люди должны себя вести безотносительно своих психических особенностей, традиций или истории.

В «Основах» Кант предлагает всего два обоснования для такого, на первый взгляд, странного утверждения о правильном нравственном методе, которому западные адепты нравственной философии тщательно следовали на протяжении двух веков. Во-первых, как утверждает Кант, существует и должно существовать разделение труда между теоретиками и наблюдателями, «чтобы узнать, чего может добиться <...> чистый разум». То есть, по его мнению, мы должны отбросить реальную человеческую культуру в духе, что называется, контролируемого эксперимента. Во-вторых, «сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и высшая норма их правильной оценки»<sup>3</sup>.

Специалист по этике добродетели с легким нетерпением ответит на это, «Почему, дорогой Иммануил, разделение труда „должно“ управлять нравственной философией, почему „должна“ присутствовать высшая норма, почему тебе кажется, что мы подвергнемся порче в отсутствие такой нормы, почему долг обязательно надо выводить чуть ли не геометрическим доказательством из аксиомы гипотетически „идеального“ рационального существа, которое никогда не было ребенком, не имело ни матери, ни отца, никогда не ходило по реальным улицам реального Кёнигсберга?» В «Основах» Кант никакого ответа не предлагает или же ограничивается платоновским/картезианским ответом, мол, мы «должны» обратить наш разум к идеальному, а не к «просто» обычному. В «Критике практического разума» он защищает этот метод, вслед за Юмом, разделяя то, что «долж-

---

\* Труд Иммануила Канта, вышедший в 1785 г. — *Прим. ред.*



но быть» от того, что «есть»\*. Но почему суждения со связкой «должно» никак не контактируют с суждениями со связкой «есть»? В жизни-то они связаны.

Кант полностью отделил этику от антропологии и психологии, да и вообще от любой заявки на эмпирику. Нравственность, в его понимании, осуществляется внутри собственной сферы. Таким образом, после Канта любые размышления о нравственности сопровождались страхом — боязнью совершить «натуралистическую ошибку», оправдывая наличие нравственности у реальных людей; термин этот ввел Дж. Э. Мур, критикуя Бентама, Милля и Сиджвика за утилитаризм. Должное не следует выводить из того, что есть, нравственная норма не вытекает из фактического утверждения. Таким образом, утверждение «свободная торговля желательна, потому что служит причиной счастья для людей, как они есть», ошибочно<sup>4</sup>. Это иллюзия.

«Если, удостоверившись в истинности этих принципов, мы приступим к осмотру библиотек, какое опустошение придется нам здесь произвести?» — спрашивает Юм в заключительной части «Исследования о человеческом разумении» (1748). «Возьмем в руки, например, какую-нибудь книгу по богословию или школьной метафизике и спросим: содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании? Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений!»<sup>5</sup>.

Никакой теологии, никакого естественного закона, никакой нравственности. У нас должна быть только математика, с одной стороны, и «естественные науки» — правда, в широком смысле, не так, как их стали понимать в Англии после 1850 г., то есть систематическое изучение мира людей или природы — *Wissenschaften*.

Но тогда огонь не минует и философию — будь она научная или житейская. Юму, похоже, и в голову не пришло, что его «Исследования» будут сожжены одними из первых, а теоретические эссе об экономике в защиту свободной торговли вскоре последуют за ними. Точно так же, судя по всему, философам кантовской плеяды редко приходило на ум, что, заявляя, будто «должное не следует выводить из того, что есть», они занимаются естественной для человека нравственной деятельностью<sup>6</sup>. А еще им не пришло в голову, что столь любимая ими греческая

---

\* Отсылка к принципу (гильотине) Юма (Is-Ought Problem). — Прим. пер.

этика или римский эквивалент нравственности теряют смысл, если не базируются на философской психологии (этосе) или философской антропологии (обычай — *mos*).

Кант способствовал формированию величественного, но при этом пагубного утопизма эпохи Просвещения, но не благодаря аргументации, а силой своего авторитета. Была у него еще одна скрытая причина, не упомянутая в «Основаниях», и ей стоит уделить внимание как просто политическому акту. Речь о том, что мы «должны» лишить социальный статус нравственного измерения. Универсальный, неиндивидуальный разум, если следовать логике Канта, применим и к мельнику, и к маркизу. В 1785 г., в мире, где статус правил самым деспотическим образом, эгалитарная аксиома Канта и Бентама, Смита и Локка, Ричарда Хукера и Джона Нокса — и раз уж зашла об этом речь, Фомы Аквинского, Блаженного Августина и Иисуса из Назарета, была делом революционным. «При всем при том, человек есть человек»\* — идея совершенно термоядерная.

На самом деле прообраз ее мы находим в религиозных практиках, ориентированных на духовную природу человека, особенно у протестантов и последователей раннехристианских течений — в демократическом управлении, присущем пресвитерианцам в духе Джона Нокса или в кальвиновской Женеве, или у еще более радикальных конгрегационалистов, квакеров или баптистов, которые в отдельные периоды разрешали проповедовать даже женщинам, или у лютеранских пиетистов из тех, кому унаследовал Кант. Как произнес, взойдя на эшафот пресвитерианец Ричард Рамболд: «Я убежден, что Бог ни одного человека не наделял правом властвовать над другими, ибо как никто не появляется на белый свет с седлом на спине, так никто не рождается и со шпорами на ногах, чтобы погонять других»<sup>7</sup>.

Идея Канта о том, что статус — дело случая, но сущностным является долг человека рассуждать логически, напоминает о короле, в правление которого жил философ — ярком представителе абсолютизма Фридрихе Великом. В 1740 г. Фридрих написал политический трактат «Анти-Макиавелли» и опубликовал его на французском языке в Гааге при поддержке Вольтера — в том же году он вступил на престол. Это был год, когда Кант поступил студентом в университет в бывшей столице Пруссии.

---

\* В известном русскому читателю переводе стихотворения Роберта Бёрнса «Честная бедность» этой фразы нет (что не умаляет, естественно, высочайшего качества перевода С. Маршака, но не позволяет вставить фрагмент из него в данный текст). — *Прим. пер.*

Собственная книга Канта, посвященная проблемам этики, была напечатана, когда философ был уже пожилым человеком, за год до окончания долгого правления Фридриха II. Король в своем антимакиавеллиевском трактате отрицает личную выгоду от королевского сана, опровергая тем самым, как ему кажется, идею Макиавелли о государе, который руководствуется предположительно корыстными соображениями. Известно его утверждение, что «правитель не является неограниченным собственником народа, но выступает для своих подданных не кем иным, как верховным судьей; то же самое, что первый слуга»<sup>8</sup>. В 1842 г. Томас Маколей, британский политик-либерал, с сарказмом отмечал, что Фридрих при этом «старательно сохранял старое различие между аристократами и остальным народом. В рассуждениях он был французским философом, но на практике оставался германским правителем»<sup>9</sup>.

В 1785 г. в возрасте шестидесяти одного года с присущей ему ригористичностью (которая с годами только усилилась) Кант презрительно отвергает «антропологический» подход к нравственности. Сама антропология как предмет его не смущала. На самом деле он каждое субботнее утро в течение семестра преподавал ее, как рассказывает в своей недавней великолепной биографии философа Манфред Кюн<sup>10</sup>. По мнению Канта, для включения фактов реальной человеческой жизни в нравственную философию следовало «насадить» их на Вилку Юма. «Исследование человеческого разума» Юма, признавался Кант, пробудило его от догматического сна. Однако с другим трактатом Юма этического содержания — «О человеческой природе» — Кант, как это ни странно, похоже, не был знаком<sup>11</sup>.

Так, например, Кант отрицал как максимум истинной и, следовательно, всеобщей нравственности такое понятие, как «честь» (Ehre), которое, как замечает Кюн, «могло быть более важным для жителей больших прусских городов», чем для грамотной и озабоченной вопросами чести аристократии. Так отец Канта, пусть и небогатый, принадлежал к честной гильдии шорников, сам же Кант был членом почтенной гильдии ученых людей<sup>12</sup>. Кант, скорее, обращается к эгалитаристской психологии, напоминающей, повторюсь, пиетизм его родителей — Кюн, однако, не считает, что источником был пиетизм. «Честь есть нечто совершенно условное, — писал Кант. — Представление о праве, напротив, заложено глубоко в душе каждого, даже самого слабого ребенка»<sup>13</sup>. Достаточно найти максимум в душе, и мы сможем сконструировать чистую, высшую, неантропологическую универсальную этику.

Увлечение Канта этическими максимами и растущая решимость в отделении их от реального мира были обусловлены еще одной, лично причиной. Речь идет о близкой дружбе философа с англичанином Джозефом Грином, торговцем лесом, фруктами и специями, уроженцем города Халл, прожившим большую часть своей взрослой жизни в Кёнигсберге. Знакомство состоялось, когда Канту был 41 год и продлилось до его 62-летия. Среди кёнигсбергских буржуа у Канта было много знакомых — как и у его современника Адама Смита в Глазго и Эдинбурге. Параллели между тандемами Кант/Грин и Смит/Юм поражают; по сути, Грин стал для Канта проводником идей Юма. Как описал это специалист по Канту Льюис Уайт Бек в своей блестящей пародии 1979 г. (фиктивной рукописи рассказа Джеймса Босуэлла о вымышленном визите в Кёнигсберг в 1785 г.): «Доктор Смит рассказал мне о проживающем здесь английском купце, господине Грине, человеке благоразумном и добродетельном»<sup>14</sup>. Грин был «самым близким другом, из тех, что когда-либо были у Канта»<sup>15</sup>. Джеймс Грин — такой же, как Кант, убежденный холостяк, каждый день ближе к вечеру на протяжении двадцати одного года проводил время в компании Канта, излагая подробные критические замечания. Замечания эти, отмечает Кюн, судя по всему, сообщали стилю Канта относительную ясность, утраченную после смерти Грина в 1786 г. В текстах Канта, написанных в период дружеского общения с Грином, содержится «множество фраз и идиом <...> которые можно возвести к языку купцов, например „брать займы“, „капитал“ и т. д.»<sup>16</sup>.

Можно предположить, что Кант отклонил приглашения из университетов Эрлангена и Йены в 1769–1770 гг. отчасти из-за того, что дела удерживали Грина (с которым их на тот момент уже связывала трехлетняя дружба) в Кёнигсберге. В письме, где он неуклюже берет назад свое первоначальное согласие на предложение о работе из Эрлангена, Кант упоминает об «очень широком круге друзей и знакомых»<sup>17</sup>. В 1778 г. он также отклонил приглашение из Галле.

Грин оказал на Канта сильное психологическое и важное философское влияние. Как пишет Кюн, пример Грина изменил характер Канта. Джеймс Грин был, прежде всего, «Человеком часов» — так называется комедия, написанная в 1765 г. известным прогрессивным драматургом из Кёнигсберга, принадлежавшим тому же кругу, одним из последователей Канта, а затем и бенефактором философа Теодором Гиппелем, как пародия на Грина.

Смеяться над Грином было нетрудно. Кюн рассказывает, как однажды Кант и Грин договорились о совместной прогулке в ка-

рете, которая должна была начаться ровно в 8 утра. Кант немного опоздал — на тот момент он еще не превратился в профессора Канта, по чьим приходам и уходам можно было сверять часы. Грин же, верный своему правилу не отклоняться от расписания, приказал кучеру тронуться с места, несмотря на отсутствие компаньона. Увидев из кареты Канта, спешившего по дороге к дому, Грин просто проехал мимо, «тогда как Кант отчаянно жестикулировал, призывая товарища остановиться». Грин не остановился не потому, что рассердился на непунктуальность Канта — просто отклонение от выверенного плана «противоречило его максиме»<sup>18</sup>. В пьесе Гиппеля персонаж Грина заявляет: «Я встаю с постели не потому, что выспался, но потому, что на часах пробило шесть утра. Я ем не потому, что голоден, но потому, что часы пробили двенадцать»<sup>19</sup>.

Эта история ясно демонстрирует силу буржуазной и, конкретнее, особой английской и нонконформистской версии разума в системе Просвещения. Кроме Канта с его английским купцом и Смита с его шотландцами, есть еще Вольтер, сумевший сколотить состояние, не достигнув и тридцати лет — всю свою жизнь он преумножал свои богатства и умер одним из самых богатых недворян Европы, и английский купец, которому французский философ в 1732 г. посвятил свою пьесу «Заира».

В пьесе Гиппеля ученый, прообразом для которого, судя по всему, послужил Кант, каким он был в 1765 г. в возрасте сорока одного года, до того, как Грин взял все в свои руки, сетует, что его собственную, «небуржуазную» деятельность не подчинить благоразумию и планированию: «Диссертация <...> не есть банковский вексель. С такой работой размеренный образ жизни вести невозможно». Кюн отмечает, что Кант «постепенно учился писать философские тексты, как банковские векселя», до момента создания «Основ» — за год до смерти Грина:

влияние Грина на Канта сложно переоценить <...> чтобы угодить Грину [Кант] прекратил играть в карты. Он стал реже посещать театр, а к концу жизни и вовсе перестал туда ходить. Грин был абсолютно лишен музыкального слуха <...> Кант же «по крайней мере, в ранние годы» [писал один из авторов мемуаральных лекций о Канте в 1804 г.] «с удовольствием слушал хорошую музыку». От этой привычки он тоже отказался. Утонченный магистр [академический титул в Германии до получения профессорской должности], чей образ жизни можно было назвать беспорядочным и неуравновешенным, превратился в человека высоких принципов, а его уклад стал крайне предсказуемым. Он все более походил на Грина <...> Дни, проводи-

мые в вихре увеселений, подходили к концу — не моментально, но постепенно: максима за максимой <...> Своим представлением о максимах как о необходимых элементах формирования характера [«сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и высшая норма их правильной оценки»] Кант в какой-то мере явно обязан Грину и его образу жизни. Не случайно в своих лекциях по антропологии, говоря о максимах, Кант часто заявлял, что англичане имеют о них самое основательное понимание. Да и сам он полагался на суждения своего друга-англичанина<sup>20</sup>.

Получается, что кантианская традиция в нравственной философии начинается с мономании в отношении единственно Благоразумия — страсти, достойной Бентама и современных экономистов. Она буржуазна, но в непривлекательном смысле. Тот факт, что в основе современной и антиаристотелевской теории нравственности лежит столь неумеренное безумие, заставляет задуматься.

Бернард Уильямс, еще один из тех, кто успешно занимался этикой добродетели, начиная с 1950-х гг., делает вывод, что «ресурсы современной нравственной философии в большинстве своем дурно приспособлены к современному миру». «Главный ее недостаток — и это касается всех направлений — желание навязать нравственной жизни некую упрощенную модель», вроде контракта, заключаемого за покровом невежества, рациональности — в том виде, в каком ее могли бы определить европейские буржуа-мужчины, или полезность, которая кажется такой измеримой<sup>21</sup>. Интеллектуальная революция, продлившаяся с 1690 по 1785 гг., низвергла тяжеловесное, многослойное языческо-христианское представление о добродетелях во множественном числе и поместила на их место единственное или же очередное универсальное учение. Предметом нового монотеизма должен был стать Разум: он требовал жертв и обещал взамен спасение — либо здесь и сейчас, либо, со временем, в Идеальном обществе.

Попытка эта была достойна восхищения, полна мужества и благоразумия, игра стоила свеч. Возможно, она была как-то связана с укреплением буржуазии, ощутившей себя неудобно в системе добродетелей, которая традиционно рассуждала о героях и святых. Не обошлось и без идеи контрактуализма, столь очевидной для буржуазии, что, говоря словами Ричарда Рамболда (солдат-пресвитерианец, которого я уже упоминала), произнесенными на эшафоте в 1685 г., «когда у короля будет достаточно власти, чтобы сделать его великим, а у людей

достаточно добра, чтобы стать счастливыми, они, как это принято говорить, заключат между собой договор»<sup>22</sup>. Никаких седел и шпор. Научная революция, в свою очередь, должна была подтолкнуть тех, кто занимался этикой, к аналогичному пересмотру своих позиций.

И все же в целом системы Локка, Канта и Бентама — за исключением, как я считаю, исторически обусловленного риторического инструмента либералов в борьбе со статусом, — потерпели крах. Они сработали в негативном ключе, как политический прием. И на том спасибо. Но позднее, когда речь зашла об их позитивном использовании, нравственного руководства из них не вышло. Они не дали нам руководство к действию и не соглашуются с тем, как мы живем.

## Мифопоэтический характер добродетели

— Когда я был молод, — промолвил Кловис, — матушка научила меня, в чем разница между добром и злом, — только я забыл.

— Забыл, чем отличается добро от зла? — изумилась княгиня.

— Она же научила меня готовить лангуста тремя способами. Всего не упомянешь.

*Саки (Гектор Хью Манро)\**

**Э**ТИКА добродетели дает руководство. Оно не помогает с налету решить любую этическую проблему, что, по замечанию Розалинд Хёрстхаус, особых затруднений не создаст, ведь ни одна другая серьезная этическая теория этого тоже не делает<sup>1</sup>. Даже самая что ни на есть прямолинейная этическая система, вроде призыва «следовать близ заповедям Торы» (как их насчитал Гиллель) и близко не гарантирует моментальный результат.

Решить, будет ли конкретное действие «объектом выбора всех рациональных существ» (так Хёрстхаус резюмирует Канта) или приведет к «максимизации счастья» (как можно было бы резюмировать идеи Юма и Бентама), или же «будет выбрано при заключении общественного договора (Оккам, Суарес, Гоббс, Локк, Ролз, Нозик), ничуть не проще, чем определить, подразумевает ли это действие проявление трусости, ненависти или несправедливости. «После добродетели» этические принципы как правило стало применять сложнее, не легче. Истории из нашей культуры предлагают нам модели: как действовать мужественно, с любовью, справедливо. Слова, описывающие добродетель, вкуче с сопутствующими историями в любом случае дают нам понять, как люди рассуждают с точки зрения этики. «[Греческая] трагедия, — считает Марта Нуссбаум, — не представляет дилеммы, встающие перед ее героями как заранее сформулированные; она показывает героев в поиске морально обоснованных решений и заставляет нас, как интерпретаторов, быть столь же активными»<sup>2</sup>.

\* В оригинале неверно указана фамилия писателя — Монго вместо Munro. — *Прим. пер.*



Мысль эта применима и к ситуациям, менее возвышенным, чем истории Ореста и Антигоны. Когда мне было тридцать-сорок лет, я часто совершала длительные пробежки. Я не пыталась осмыслить процесс в контексте кантианского или утилитаристского этического подхода, хотя оба не были так уж бессмысленны, как мне кажется. Кантианский долг выйти на улицу холодным утром или утилитаристский довод о том, что мне это в конечном итоге полезно, пусть немного, но помогли. Максима Канта не признавала никакого удовольствия от бега, а вычисления Бентама не признали бы в этом никакой индивидуальности. Этика добродетели соединяет и то и другое. Аналитики XVIII в. разрушили единство этического мышления. Разглядеть контрактуалистский мотив, когда долго бежишь одна, не так-то просто. Данный факт проливает свет на ущербность контрактуализма — каким его представляет Нозик, а именно что он сводит этику к совершенствованию других людей, без учета самосовершенствования и трансцендентного — если только мы не собираемся заключать завет с Богом (как, на самом деле, делают монотеисты) или сами с собой.

Чтобы заставить себя переставлять ноги, я повторяла про себя, как положено, истории — например, о том, как Фидипид бежал из Афин в Спарту и обратно, или играла в игру «добеги до следующего моста», или сравнивала себя настоящую и выдуманную. В каком-то смысле, я себя обманывала, хотя и понимала, что делаю это. Бег научил меня, как из очень тучной курильщицы превратиться в умеренно полную некурящую. То есть на пятом десятке я поняла, что сочетание воздержания и мужества, которое мы называем настойчивостью, позволяет достичь довольно многого, двигаясь к цели мелкими шажками. Как учат в обществах анонимных алкоголиков: делаешь выбор не пить — действуй постепенно, сначала не пьешь в течение часа, потом в течение дня и так далее. Начало — половина дела. Как говорят голландцы, *beginnen is ondernemen* — буквально «начать — значит предпринять» — путешествие в тысячу миль.

Столь очевидная правда, конечно, была мне «известна» задолго до того, как созрела в интеллектуальном плане для логических построений в духе Канта или Бентама. Увы, для контроля за весом этого мало. Проблема с Кантом и Бентамом состоит в том, что их аргументация — лишь логические построения, а не повод действовать. «Моральное знание, в отличие от математического знания, — отмечает Хёрстхаус, — невозможно получить лишь посещая лекции, и [потому] его обычно не найдешь у людей, слишком молодых, чтобы обладать об-

ширным жизненным опытом. Нормативная этика не должна стремиться дать процедуру для принятия решений, доступную любому сравнительно неглупому подростку», — как правило дифференцирования сложной функции<sup>3</sup>. Хотя в голове у подростка, безусловно, полно историй и героев — положительных или отрицательных, которым хочется подражать.

И Кант, и Бентам, были людьми симпатичными, но известными своей неопытностью. Как говорил о Бентаме Милль: «Он до последнего оставался мальчишкой»<sup>4</sup>. Кант и Бентам мало видели настоящей жизни. Оба никогда не были женаты, не управляли делом, не «ходили с копьем в фаланге». Оба полагали — вместе с Сократом, который, должна признать, познал жизнь во всех ее проявлениях, — будто знания о благе достаточно, чтобы воля его достигла. Я не против милых, неопытных и неженатых мужчин. В конце концов, мой герой, Адам Смит, был одним из них. Еще одним был другой мой герой, Фома Аквинский. Однако, в отличие от Канта или Бентама, Адам Смит как-то сумел сдерживать позыв уйти в своих теоретических построениях далеко за пределы реальной человеческой жизни. Аквинат же превзошел в интеллектуальной гибкости и знании прожитой жизни многих неотомистов.

Занятия бегом, если можно так выразиться, изменили мой характер, научив перемещаться медленно на длинные дистанции. Я перестала думать о собственной академической карьере экономиста как о причине написать очередную статью и стала воспринимать ее как марафон. «Занятия бегом — лишь метафора жизни», — сказал журналисту канала «Би-би-си» сэр Роджер Баннистер в пятнадцатилетнюю годовщину того дня, когда он впервые побил рекорд бега на одну милю, преодолев эту дистанцию меньше чем за четыре минуты. На самом деле речь идет о жизни особого типа. И жизнь эта сама становится метафорой для бега. Я распространила концепцию бега на остальные составляющие своей жизни: потихоньку овладела началами латыни и еще более базовым древнегреческим, научилась по-дилетантски читать сложные книги по гуманитарным дисциплинам. Прочсть «Основы метафизики нравов» — все равно, что пробежать марафон, или как минимум добежать из Айова-сити до плотины на озере Макбрайд и вернуться обратно.

Нравственной жизни (повторюсь) учатся на историях и примерах. Как пишет Роберт Хариман:

Что же делать? Типичный [для нашего времени] ответ — найти правила: что бы сделал в этой ситуации любой рациональный

человек? <...> Однако был и иной подход, известный классическим мыслителям, — найти примеры для подражания: как другие люди справлялись с аналогичными ситуациями? Внимание, уделяемое конкретному мудрому человеку — *фронимос* (хитроумному) — не просто эвристический прием <...> Пруденциальная теория [так Хариман называет Цицероновскую программу этики добродетелей в действии] требует бифокальной перспективы, способной различать обезличенные нормы и индивидуальные обстоятельства, такая перспектива аналогична читательской стратегии, помогающей понять убеждающий текст<sup>5</sup>.

Хариман отсылает здесь к продуктивной идее, предложенной специалистом по риторике Ричардом Лэнемом, что мы должны переключаться (Лэнем использует термин *toggle* — переключать тумблером) между поверхностью и глубиной, риторикой и философией, практикой и теорией<sup>6</sup>.

Теоретические предписания отнюдь не бесполезны. Когда вы играете в бейсбол, вам говорят: «Следите за мячом». Когда пишете — «Не перегружайте предложения». Но такие предписания больше похожи на тренера, дающего комментарий, чем на само достижение. Формул не существует, иначе эти занятия не стали бы ценным искусством. Они бы остались навыками, вроде печатания вслепую или использования эконометрики, овладеть которыми может любой<sup>7</sup>. Да и для тренерства формул нет, иначе великих тренеров было бы пруд пруди<sup>8</sup>. Указания, которые Тед Уильямс дает в своей книге «Наука попадать по мячу», пригодны для жизни в той же мере, в какой они нужны, чтобы сделать «самое сложное, что есть в бейсболе» — отбить прямую подачу в главной лиге<sup>9</sup>. Чтобы добиться успеха в попадании по мячу, необходимо наблюдать, а затем повторять мах Уильямса — одно из чудес спорта середины XX в. Но это нужно делать и продолжать делать, поддерживая себя детским мифом об идеале. Уильямс рассказывал себе историю, историю своего этического характера, не формулу принятия решений. Эта история помогала ему тренироваться с битой, пока руки не начинали кровоточить.

Сформированный таким образом характер применим не только к бейсболу. В 1995 г. на конференции, организованной специалистом по риторике Гербертом Симонсом, я услышала доклад Линди Бродки о том, как учить людей писать, назывался он «Пишем по косой». Бродки рассказала, как научилась писать, наблюдая за тем, как шьет ее мать. Мать автора была талантливой портнихой и умела кроить по косой, что позволяло изящно драпировать платья. Дочь научилась писать — а пишет

она отлично — трансформируя достоинства портновского искусства в достоинства письменного текста<sup>10</sup>.

Точно так же я научилась выполнять научную работу — да и любую работу вообще — наблюдая за тем, как моя мать плотничает, шьет, готовит или учит неправильные древнегреческие глаголы, и как в этих процессах проявляют себя надежда и мужество. Попробуйте научиться шить, писать, отбивать прямую подачу, следуя категорическому императиву или величайшему счастью величайшего числа. Попробуйте научиться, руководствуясь всеми этими идеями насчет того, как быть «хорошим». Они не работают.

Мы выстраиваем характер история за историей. В романтической комедии «День сурка» (1993), снятой Гарольдом Рамисом по собственному сценарию, персонаж Билла Мюррея, самовлюбленный дурак, ведущий прогноз погоды на телевидении обречен снова и снова проживать один день своей жизни — 2 февраля 1992 г. Поначалу он с удовольствием пускается во все тяжкие, предаётся чревоугодию — например, съедает три десерта с шоколадным соусом и помадкой, гору блинчиков, тарелку бекона. «Не боишься, что ручки у талии вырастут?» Нет, если после приступа обжорства часы неизменно вернутся к шести утра того же дня — дня сурка, под все тот же бодрый текст утреннего радиошоу, предрекающего холодную погоду в городке Панксатони, штат Пенсильвания. Девиз Фила — ешь, пей, развлекайся, ведь завтра снова наступит сегодняшний день. Герой Мюррея — единственный из всех, кто помнит все вчерашние-сегодняшние дни. Так что проживая день заново, он может исправить каждый неверный шаг на пути к удовольствию, как и происходит с его попытками соблазнить коллегу по эфиру в исполнении Энди Макдауэлл. Он выясняет, к примеру, что она всегда заказывает сладкий вермут со льдом и капелькой лимонного сока и поднимает тост за мир во всем мире. Как следствие, Фил может ловко подольститься к девушке, предвосхищая именно эти действия, совершаясь в похотливой «любви» ради предстоящего вечернего удовольствия. Завтра не прокатит, ведь оно никогда не наступит. Соблазнить коллегу, естественно, не удастся, она чиста и совершенна, ведь мы имеем дело с романтической комедией.

Прожив 2 февраля много сотен раз и предавшись всем возможным грехам, Фил соприкасается с темными глубинами души, пытаясь покончить с собой всеми возможными способами. Например, похищает знаменитого сурка и направляет пикап к краю карьера. Но все напрасно. Проклятие не снять, и герой продолжает снова и снова просыпаться 2 февраля в том же номере го-

стиницы и проживать день, знакомый ему до мельчайших деталей. Он знает точно, в какую секунду официант уронит поднос с тарелками, или где на улице расположена яма с грязью, ему известны личности и истории каждого актера в драме энного дня этой бесконечно рутины. У него есть время — сколько угодно — чтобы выучить французский, научиться вырезать скульптуры из льда, играть модные мелодии на пианино, удивляя вечером своих коллег, знавших прежнего Фила как бесталанную телезвезду.

Однако, устав от поклонения богам похоти и чревоугодия, придя в отчаяние, герой начинает меняться, расти как человек. «Я — Бог, — произносит он озадаченно в решающий момент, — нет, не Бог, наверное», возможно, ангел, способный, благодаря повторам, предвосхитить любое несчастье. Тот факт, что ему теперь не безразлично, — свидетельство нравственного роста. Так, например, он делает так, чтобы каждое утро ловить падающего с дерева мальчишку (зная, что благодарности не дождетя). «Что, если Бог — это просто тот, кто давно здесь находится». Одновременно Фил открывает для себя и ограниченность власти ангела-не-Бога. Несмотря на многочисленные попытки ему так и не удается спасти жизнь старика-бомжа, обреченного умереть 2 февраля. Благодаря подобным духовным упражнениям, характер Фила постепенно развивается. Билл Мюррей демонстрирует зрителю актерское ремесло, даже когда его герой играет свою роль плохо, в какой-то степени механически, не соответствуя своему истинному характеру. Характер — это добродетель, а не рациональные максимы или салонные выходы, когда хорошие дела совершаются, «потому что кто-то на тебя смотрит», как давным-давно пропел замечательный певец-сатирик и математик Том Лерер.

Фил становится по-настоящему добродетельным человеком. Масштабный эксперимент позволяет ему открыть для себя лучшую жизнь, которая вообще доступна человеку, этические законы нашей природы. Шафтсбери писал: «Не существует ни малейшей степени определенности в желании <...> в том, что касается предпочтительности умственных удовольствий [в случае Фила, овладение французским языком] чувственным [три десерта с горячим шоколадным кремом] <...> и даже чувственным, сопровождаемым приятными наклонностями, осуществляемыми с умеренностью [фортепьянный джаз], удовольствиям ни в коей мере не ограниченным» [планы по соблазнению героини Макдауэлл]<sup>11</sup>. Фил обнаруживает для себя гармонию добродетелей: любви, мужества и всех остальных — даже смирения, наличие которого у Фила-дурака представить невозможно.

Герой «Дня сурка» впервые оказывается способен любить в высшем смысле, то есть питать интерес к кому-то ради него самого, вместо того чтобы присовокуплять чужую полезность к своей. Как следствие, героиня Макдауэлл влюбляется в Фила, он реабилитирован любовью, проклятие снято, наступает 3 февраля, и влюбленные будут жить долго и счастливо. Я предупреждала, что мы имеем дело с романтической комедией.

Условности жанра в светскую эпоху делают для героя невозможным обретение Бога в последней части, но в остальном история вполне убедительна. Люди действительно хотят быть, скорее, добродетельными, чем порочными. Сверженные тираны, вроде недавно умершего Иди Амина, президента Уганды, который провел остаток дней в роскоши в Саудовской Аравии, до конца своих дней верят, будто все, что они делали для своего народа, было во благо — например, то, что они представителей этого народа ели. Ошибка Платона (или Сократа) состояла лишь в том, что он верил, будто рассудочных сведений о Благе будет достаточно. Если мы по-настоящему познали добродетель, если она у нас в крови после тысячекратно повторенного Дня сурка, то мы предпочтем ее злу — в этом Платон был прав<sup>12</sup>. Удобная формула Сатаны «Зло, моим ты благом стань!»\* в человеческих жизнях не работает, равно как и в ангельских.

Создатели фильма утверждают: чтобы стать нравственно образованными, выйти за пределы жизни, наполненных большим и малым злом, большинству из нас, увы, требуется опыт и немалый. Если мы имеем дело с короткой жизнью человека в доиндустриальном мире, то, например, нет второго, третьего, четвертого акта, где можно отказаться от алкоголя или насилия, стяжательства или жестокости в пользу правильной жизни. Об этом говорил Сенека. Большинству из нас требуется все семьдесят лет, чтобы хоть как-то приблизиться к нравственной жизни. Или надо посмотреть много хороших фильмов. Неудивительно, что в 2004 г. вышел итальянский римейк «Дня сурка» под названием «Уже вчера» и снятая на волне популярности Адама Сэндлера романтическая комедия «50 первых свиданий». Есть еще телефильм «Рождество каждый день» (1996) на ту же тему. И так без конца.

Или взять хорошие автобиографии или вдохновляющие истории (в любой форме), бытующие в нашей культуре, — на случай, если у нас не хватает ума разглядеть нравственное в собственной жизни. Хёрстхаус отмечает, что «мы не всегда действуем как „автономные“, полностью самоопределяющиеся

\* Цитата из «Потерянного рая» Мильтона (перевод А. Штейнберга). — *Прим. пер.*

агенты», как полагает маскулинная версия нравственной рефлексии. Мы «часто ищем нравственную ориентацию у людей, которых считаем превосходящими нас в моральном плане», или у тех, кто пережил опыт трансформации, приложимый, как нам кажется к нашей жизни<sup>13</sup>. Истории о нравственном становлении — когда мы находим их в литературе, автобиографиях, слухах — по-женски очаровывают нас.

Проблема с философски изысканным толкованием нравственной этики у Хёрстхаус состоит в том, что философ не признает существования реки нарратива, в которой купаются люди. Она убедительно доказывает, что подросток не может быть совершенно нравственным, что написание полного этического Кодекса Наполеона — цель недостижимая и что суждения надо выносить, опираясь на знания<sup>14</sup>. Но как нам дорасти до такой нравственной мудрости? Широта реального жизненного опыта явно имеет к этому отношение, хотя ее, как правило, не достаточно. Но так же недостаточно и всех образов и историй нашей культуры, которые мы видим и слышим и про которые читаем.

Вот вам история: закаленный не одной отсидкой закоренелый бандит и вор Карл Апчерч содержался в одиночной камере в федеральной тюрьме города Льюисбург, штат Пенсильвания; спустя два месяца после начала заключения он увидел, что под ножку стола, чтобы не качался, подложена маленькая книжечка в мягкой обложке. «Я вытащил ее, радостный, что сумел найти нечто, способное скрасить монотонные тюремные дни. Я перевернул книгу и с отвращением уставился на обложку. Это были сонеты Шекспира». Карл положил книгу обратно. Но в одиночную камеру его посадили надолго, и «спустя еще три дня созерцания серых стен, я вытащил ее снова, бормоча про себя, мол, Шекспир — лучше, чем ничего».

Не буду делать вид, будто мы с Шекспиром сразу друг друга поняли. Я, наверное, раз двадцать перечитал эти чертовы сонеты, прежде чем они обрели для меня смысл <...> Раньше я почти всегда с презрением относился к интеллекту. Тот сборник сонетов не просто изменил мое мнение — он в буквальном смысле слова изменил мое сознание <...> Мне захотелось попросить еще книг, но я понятия не имел, с чего начать. Во всяком случае, я знал, что Шекспир написал еще что-то, кроме сонетов, и попросил, чтобы мне дали все им написанное. Я... начал продираться сквозь все его тридцать восемь пьес и другие поэтические произведения <...> Захваченный первым порывом литературного исследования, я удивлялся сам себе. Оглядываясь назад,

думаю, мне повезло, что в камере я был один <...> Сокамерники наверняка обломали бы мне весь кайф безо всякой жалости<sup>15</sup>.

У него самого бывали вспышки макистского насилия, когда он ломал кайф другим, но постепенно Апчерч прошел процесс, как он сам это называет, «дениггеризации». Читая историю за историей, он поменял свой характер. Так, например, этот крутой парень обливался слезами над «Отверженными» Гюго.

Религиозный ритуал, кажущийся таким идиотическим человеку нерелигиозному, дает то же ощущение, что энный шанс Карла исправиться или энное повторение Дня сурка для Фила. Слова и манипуляции во время мессы регулярно дают верующим шанс все исправить. В энный раз повторяя фразу «се есть кровь моя, чаша спасения», впервые осознаешь, по-настоящему осознаешь смысл искупления через жертву Христа. Ну... хотя бы отчасти.

\* \* \*

Если кантианство и его упрощенный британский родственник утилитаризм не предлагают на самом деле никакого нравственного руководства, они-таки дают своим приверженцам возможность определенным образом себя позиционировать и рассказывать себе красивые истории.

Утилитарист может принять вид человека практичного, слуги цифр. Я уже говорила, почему считаю этот современный миф о практическом благоразумии временами лживым и опасным. Однако, когда дело действительно в цифрах и проблему надо решать, практичный человек будет очень к месту. Он четко объяснит вам, что данный конкретный проект съезда с автостреды подразумевает определенную ценность человеческой жизни, нравятся вам эти цифры или нет. «Пора повзрослеть, — скажет он, — взглянем фактам в лицо: если мы будем тратить тысячи долларов на подробный анализ каждой авиакатастрофы, а на анализ автомобильных аварий — жалкие крохи, результатом будет снижение безопасности». Экономист скажет: «Перекинем немного денег с расследований авиакатастроф на анализ автомобильных аварий». Когда хочешь быть практичным и последовательным, да еще и деньги сохранить, есть смысл прислушаться к утилитаристу. Честное слово.

Кантианство пригодится для более высоких сфер. Идеальный кантианец, как описывает его Айрис Мёрдок, — это смесь романтика и пуританина, человек, решивший никогда не сгибаться, но всегда исполнять свой долг. Возьмем Александра Гер-



шенкрона. К удивлению тех, кто, вроде меня, был знаком с ним лишь поверхностно, Гершенкрон был верующим христианином. Но кроме этого, он был одним из самых лучших и смелых людей, ей-богу. Кант помогает буржуа, гордящимся тем, что они есть, безотносительно бога.

В «Основах» Кант почти открыто отказывается в такой нравственной гордости женщинам: «Имеются некоторые столь участливо настроенные души, что они и без всякого другого тщеславного или корыстолюбивого побудительного мотива находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость <...> Но я утверждаю, что в этом случае всякий такой поступок, как бы он ни сообразовался с долгом и как бы он ни был приятным, все же не имеет никакой истинной нравственной ценности»<sup>16</sup>. В таком типе анализа люди с женскими свойствами не могут быть добродетельными, и это раздражало Кэррол Гиллиган\*. «Как же хорошо нам знаком человек, столь блестяще изображенный в „Основах“, — пишет Айрис Мёрдок. Он «по-прежнему с нами — свободный, независимый, одинокий, сильный, ответственный, храбрый, герой стольких романов и книг по нравственной философии <...> Он — продукт века науки, уверенно рациональный и, в то же время все более ощущающий свое отчуждение <...> Он обладает добродетелью, которой восхищается и которую требует эпоха [буржуазии]»<sup>17</sup>.

Как это благородно, как эффектно и, главное, как это по-мужски — бесстрашно принимать проклятия, не питая при этом иллюзий. Я называю это «секулярным стоицизмом», добродетель в отсутствие Бога. Мёрдок отмечает, что от Канта до Ницше «не так уж далеко», а там и до экзистенциализма и «англо-саксонских учений о морали [в начале XX в. — особенно до эмотивизма], которые, в чем-то очень его напоминают». Суть доктрины секулярного стоицизма состоит в том, что нравственность не есть вопрос природы несовершенных человеческих существ и в еще меньшей мере — трансцендентного нравственного реализма и уж конечно не Бога. Посткантианский секулярный стоик верит, что нравственность — дело всего лишь крепкой, присущей мужчинам, секулярной человеческой воли. «На деле, кантовский человек уже обрел великолепное воплощение веком ранее в поэме Мильтона: его истинное имя — Люцифер»<sup>18</sup>.

---

\* Кэррол Гиллиган — американская феминистка, психолог, специалист по этике, автор книги «Другим голосом», основоположник так называемой этики заботы (ethics of care). — *Прим. пер.*

## Зло как дисбаланс — внутренний и внешний: умеренность и справедливость

**П**РЕДЛАГАЯ новую альтернативу платонизму и его наследникам — кантианству и бентанизму, Бернард Уильямс писал: «Нравственность видится как нечто, реальное существование должно заключаться в личном опыте и социальных институтах, а не в наборе утверждений»<sup>1</sup>. Перед нами — альтернатива столь же новая, как то, что предлагали Аристотель, Цицерон и Фома Аквинский, с параллелями в китайской и индийской философии. Классические представители этики добродетели верили, будто им удалось заметить во вселенной линии разлома, познать суть благоразумия или справедливости. Продолжая пользоваться их словами сегодня в расширяющейся вселенной, мы подобных амбиций лишены. Нравственное знание, по нашему убеждению, носит локальный, а не универсальный характер. Оно зависит от обстоятельств, не защищено от ошибок и не является всеобщим и необходимым. «То, что мы, каждый в отдельности, можем процветать или достигать блаженства [эвдемонизм], зависит от обстоятельств, равно как и то, что мы можем это делать похожим образом, от обстоятельств же зависит и то, что мы можем это делать вместе, не за счет друг друга», — пишет Хёрстхаус<sup>2</sup>.

Подобное понимание нравственного, заметил бы с ухмылкой Кант, можно считать лишь антропологическим, психологическим или историческим, но не чистым и рациональным. По мнению Аласдера Макинтайра, монистическая традиция Гоббса, Бентама и Канта утверждает — без особых доказательств, или, как замечает Макинтайр, исходя из неверного понимания логики развития геометрии, — будто «существует способ адекватным образом найти первичный принцип правильного действия, апеллируя к соображениям, которые, как они [приверженцы монизма] считают, в равной степени доступны по первому же запросу каждому разумному человеку»<sup>3</sup>. Любой разумный человек просто знает, что мы «должны» копировать метод Евклида и «должны» прийти к категорическому императиву в главном. Но оснований для этого «должны» в «Основах» нет.

Да и сам метод предполагает иной путь к предлагаемым им выводам: как будто мы обсуждаем человека, уже обладающего практической мудростью. Зачем учиться кроить по кося, наблюдая за работой матери, зачем отрабатывать подачу, бегать марафоны. Зачем накапливать практический или этический опыт. Представление о том, что правильно, аксиома, предположение заключены глубоко в душе каждого человека, утверждает Кант, — даже в душе самого нежного ребенка. Вспоминается анекдот про то, как физик и экономист на необитаемом острове находят консервную банку с фасолью. Но открыть ее нечем. Физик говорит: «Давай разведем костер и нагреем банку. По законам физики она взорвется, и мы доберемся до фасоли». Экономист возражает: «Мы же все запачкаемся! Мой вариант куда аккуратнее. Обратимся к законам академической экономики. Первый шаг: примем за аксиому, что у нас есть открывашка...».

Этика добродетелей настойчиво требует универсалий, но при этом всегда вежливо уточняет: «У вас есть повод искать универсальное? Как подобные априорные утверждения общего характера могут в конечном итоге помочь сориентироваться в реальной жизни?» Рассуждения о локальных, обусловленных обстоятельствами, не универсальных добродетелях хороши хотя бы тем, что позволяют сохранить способность по-настоящему рассуждать и, как следствие, могут помочь нам это делать — и вести себя соответствующим образом. В реальности вызывает беспокойство поведение людей, которые, по словам Аласдера Макинтайра, «слишком легко соотносят с универсальным принципом то, что на деле представляет собой их личный, частный случай». «Они обычно ведут себя, — замечает он, — хуже, чем делали бы это в противном случае»<sup>4</sup>.

Обратимся к фактам. Как обнаружил Алан Волфе в подготовленных им в 1990-е гг. опросах и интервью, слово *добродетель* в единственном числе мало что значит для обычных американцев — если его и использовали в такой форме, так только в консервативных церквях, чтобы вызвать раздражение и в связи с одержимостью сексом. Но конкретно называемые добродетели во множественном числе значат для американцев Волфе очень много, подталкивая к спокойной, но заинтересованной дискуссии. Так, например, американцы особенно почитают *лояльность* — смесь веры, любви, справедливости и умеренности, и *честность* — храбрость, справедливость и веру; и в широком смысле буржуазную смесь всех добродетелей вместе взятых<sup>5</sup>.

То, как мы рассуждаем на самом деле, определяется не Золотым правилом, не категорическим императивом и даже не расплывчатой максимой о максимизации полезности. Все определяют конкретные добродетели, взятые прямоком из Справочника для девочек-скаутов, Ветхий и Новый заветы, песни, стихи, истории, семейные предания и публичные инсценировки, наполняющие их жизнью. Иди и изучай комментарии.

Однако поодиночке добродетели не работают. Мёрдок отмечала, что

по мере углубления нашего понятия о добродетелях мы устанавливаем отношения и иерархию. Храбрость, которая изначально казалась самостоятельным качеством, чем-то вроде своеобразной дерзновенности духа, теперь считается конкретным проявлением мудрости [включающей в себя то, что я называю благоразумием] и любви. Мы научились различать агрессивную ярость и тот вид храбрости, который позволяет человеку гладкокровно предпочесть исправительно-трудовой лагерь компромиссу с тираном. Невозможно обладать только одной добродетелью — исключение составляют самые тривиальные, вроде бережливости<sup>6</sup>.

Или если это не добродетель, а на самом деле порок. Мэри Миджли описывает предателя Яго в пьесе «Отелло»: «Зависть <...> овладела Яго. Она поглощает все остальные мотивы <...> Любые попытки достичь внутреннего равновесия сведены на нет <...> Конфликтов больше нет»<sup>7</sup>. Яго не хватает умеренности: «Он [Отелло] мне ненавистней адских мук»\*, — заявляет хорунжий в первой же сцене, а традиционная гипербола одновременно иронически намекает на то, куда сам он в конечном счете и отправится. Как сказал бы экономист, Яго «специализируется» на одной или двух добродетелях, демонстрируя храбрость, замышляя свой несколько беспорядочный план против Отелло, и благоразумие, приводя его в исполнение, однако мы не видим у него никакого поиска внутреннего равновесия в признании наличия конфликта между двумя добродетелями, что у хорошего человека высвободило бы пространство для любви, справедливости или надежды: то есть Яго лишен умеренности.

Конечно, есть причина ненавидеть начальника, который тебя задвинул ради какого-то невнятного Кассио и, насколько тебе известно, спал с твоей женой. Но ты отказываешься от ненависти, злобы и зависти, смиренно рассуждая, что по-

\* Перевод М. Лозинского. — Прим. пер.

такать своим чувствам в конечном итоге несправедливо, или что Господь говорит «мне отмщение», а не тебе. Но Яго храбро и неуравновешенно продолжает действовать. «Немотивированная злоба», как сформулировал Кольридж, продиктована характером Яго, а не «мотивами», которые он предлагает один за другим — они «лишь фантазии его собственной беспокойной природы, расстроенной из-за обостренного чувства своего интеллектуального превосходства и терзаемой стремлением демонстрировать власть — особенно по отношению к тем, кто превосходит его в практическом и нравственном плане»<sup>8</sup>. Грех Яго, как и большинство грехов, берет свое начало в главном из грехов — гордыне.

Точно так же, как Сатана в «Потерянном рае», руководствуясь одной-единственной добродетелью, храбро заявляет: «Прощай, Надежда! Заодно прощай, и страх, / Прощай, раскаянье, прощай, Добро! / Отныне, Зло, моим ты благом стань»\*. Конечно, не все так просто, как он утверждает. Если анализировать, как работает текст Мильтона вместе со Стэнли Фишем, следует помнить, что с теологических позиций Сатана ошибается относительно почти всех важных вещей<sup>9</sup>. Клайв Льюис пишет: «Мы видим, как изощренная и непрекращающаяся интеллектуальная деятельность жутким образом сосуществует у Сатаны с неспособностью что-либо понять»<sup>10</sup>. Сатана не просто лжец, способный «укрыть коварным красноречьем клевету». Перед нами — сумасшедший ученый с разбалансированным понятием добродетели.

Сатана — не Иной по отношению к Богу, как чистое Зло против чистого Добра. Мы должны избавиться, писал Льюис в разгар Второй мировой войны, от «абсурдной фантазии, будто бесы бескорыстно стремятся к чему-то, что называется Зло (заглавная буква здесь обязательна)»<sup>11</sup>. У бесов такие же цели, как и у нас — получить славу, расположение, поддержку, власть, — и будучи, подобно нам, тварями Божьими, они обладают теми же добродетелями и пороками. У Мильтона главный из бесов исполнен невероятной храбрости и в равной мере принимает риск и славу. Я уже отмечала, что его храбрость ввела в заблуждение многих романтиков — от Уильяма Блейка до Джека Лондона, — которые воображали, будто Милтон в глубине души находил Сатану достойным восхищения. Джек Лондон взял горделивые слова мильтоновского Сатаны в качестве личного девиза: «Даже в бездне власть — Достойная награда: / Лучше быть Владыкой Ада, чем слугою Неба!»<sup>12</sup>.

\* Перевод А. Штейнберга. — Прим. пер.

Иными словами, храбрость — добродетель, но у дурного человека или падшего ангела, или у съехавшего с нравственных катушек главы компании, она не дополнена другими добродетелями — Умеренностью, Справедливостью или Любовью. Яго храбр и явно рассудителен, но несдержан, а главное, несправедлив и не умеет любить. Результат — неуправляемые Зависть и Ненависть.

Классический и возрождаемый сейчас анализ добродетелей включает в себя поиск равновесия между несоизмеримыми добродетелями и восполнение их. Нельзя просто так сложить добродетели и получить одно суверенное Благо с помощью такой удобной карманной карточки. Аристотель или любой типичный современный его последователь, как считает Алан Райан, «подходит к человеческой природе больше как биолог, чем как математик, желая распознать хорошее и плохое [подходящее для разных видов бытия] во всем их разнообразии и разные уклады жизни — те, что способствуют» благу и отвращают зло<sup>13</sup>. То-то и оно: длительный эксперимент с этикой в подражание Декарту и Ньютону с их математическими аксиомами и строгими доказательствами провалился. Мы, неоаристотелевцы, хотим вместо этого подражать Дарвину, Майру и Гульду с их биологическими классификациями и историями.

То есть, чтобы быть хорошим (со строчной «х», без какого бы то ни было платонического идеала) обязательно придется соединить добродетели вместе, как сплавляют олово с медью — два отдельных элемента — для получения более прочной бронзы. На самом деле грех — и зло как узаконенный грех — это всего лишь одна или две добродетели, не соединенные с остальными. Св. Григорий Великий предложил классификацию семи смертных грехов. В денежных делах добродетельное Благоразумие в чистом виде превращается в греховную Алчность, олицетворением которой становится скряга. В делах телесных избыток любви трансформируется в чревоугодие или блуд, а воплощением их будет сибарит. Грех — это состояние. Грехи во множественном числе — действия. В христианском понимании грех есть удаление от Бога. Грехи отталкивают человека назад.

Думать о грехе или зле как о чем-то обладающем отдельной сущностью, заразе, легко заметной на лице зараженного ею человека — значит предаваться манихейству романтиков и обывателей; согласно ему, большинство из нас верит, будто находится на хорошей и светлой стороне Силы — при всех наших слабостях, в которых мы готовы признаться. Как однажды заметил Сартр: «Манихеизм <...> маскирует <...> глубинное

влечение ко Злу <...> Зло — вот что привлекает его неустанное внимание, и тут у него появляется интуиция, и даже что-то похожее на вкус <...> Я знал одного берлинского протестанта, у которого желание приняло форму возмущения. Вид женщины в купальнике приводил его в ярость, он старался находить повод для этой ярости и проводил время в бассейнах»<sup>14</sup>.

Если мы себе позволим, то и фильм Лени Рифеншталь «Триумф воли», воспевающий политику реализации воли в искусстве в Германии 1934 г., будет вызывать у нас сегодня еще большее восхищение, с учетом нашего знания о том, какое зло он породил. Достаточно прочесть отзыв некоего Арчибальда К. Стэнтона, посмотревшего фильм в 2002 г., о «самой жизнеутверждающей кинокартине XX в.»: «Отбросьте свои предрассудки, представления о политкорректности, откиньтесь на диване с пачкой чипсов и насладитесь блеском, зрелищностью, патриотизмом и просто старым добрым незамутненным злом прошедшей эпохи»<sup>15</sup>. Мы не можем делать вид, будто намного превосходим господина Стэнтона, — ведь мы сами ощутили сексуальность зла, с чипсами или без. Нас возбуждают фильмы ужасов, вроде «Челюстей» или «Пятницы 13-е». Получается, что мысль о Зле как о чем-то редко встречающемся и, следовательно, малозначительном, пусть и интересном, не только успокаивает, но и эротически возбуждает: Гитлер, Дарт Вейдер, Усама бен Ладен.

Этические вопросы задвигаются подальше как застарелые причуды. Они не о том, как вы будете обращаться в ближайшие минуты со своим мужем, или клерком в магазине, или с водителем такси, везущим вас в аэропорт. Они о том, какое решение вы примете, после того, как сверитесь с редакционными статьями и решениями президентских комиссий, замечательными обсуждениями проблем абортов, клонирования, бомбардировок и прочих глобальных зол и достижений на ток-шоу Билла Мойерса и Чарли Роуза\*.

Банальность зла — вот в чем проблема с этой современной, светской романтической позицией в эпоху после холокоста. Как пишет в своей книге философ Джон Дорис, утверждая, что ситуации значат больше, чем характер, как принято считать в этике добродетели: «Чтобы убить 6 миллионов <...> человеческих существ <...> надо много народу, такого количества монстров про-

---

\* Билл Мойерс и Чарли Роуз — известные американские журналисты, авторы и ведущие передач «Журнал Билла Мойерса» и «Ток-шоу Чарли Роуза», посвященных текущим событиям и обсуждению «горячих» политических и общественных тем. — *Прим. пер.*

сто не существует. Увы, чтобы творить чудовищные вещи, чудовищем быть не обязательно»<sup>16</sup>. Дорис ссылается на знаменитый эксперимент Стэнли Милгрэма в 1960–1963 гг., когда обычных граждан г. Нью-Хейвен (штат Коннектикут) склоняли к тому, чтобы они подвергали (как они думали) других людей пыткам, обрекая их на боль и смерть<sup>17</sup>.

Обыкновенность немцев — и, отметим, среди прочих, австрийцев, поляков, венгров, — тех, кто выступил в роли добровольных гитлеровских палачей, исчезает, если мы ищем некую суть зла самого по себе. Альберт Шпеер, официальный архитектор Гитлера и с 1942 г. — министр вооружений и боеприпасов был воплощением единственно Благоразумия как выдающийся специалист по вопросам эффективности. Но он был лишь чуть более радикальной версией обычных немцев. Он был похож на простых голландцев и французов — тех, кто безмятежно наблюдал из своих окон, как эффективно уводят евреев, цыган, гомосексуалистов и социалистов. Сравним с простыми шведами, которые мирно торговали с Гитлером. Или простыми датчанами, работавшими с присущей им эффективностью в механизме гитлеровской военной машины. Или с простыми швейцарцами, обеспечивавшими банковские нужды нацистских чиновников. Или, если уж на то пошло, с простыми англичанами и американцами, поддержавшими свои правительства в отказе принять еврейских иммигрантов.

Находясь в постоянном поиске чего-то глобального, мы пропускаем банальное зло, несбалансированные, «недоделанные» добродетели наших собственных маленьких обычных локальных жизней. В церквях основных конфессий сегодня даже сами слова «зло» и «грех» стали табу, их теперь произносят только по воскресеньям утром, да и то не в проповедях, а когда исполняют древние обряды или поют гимны, в особых случаях их можно услышать в риторике консервативных политиков. Оксфордский словарь английского языка сухо констатирует, что зло как «анти-теза добра» сегодня «используется нечасто». «Избави нас от лукавого», то есть от зла, просим мы в молитве — но речь здесь явно не об участии в институтах греха. При таком раскладе вы (наверняка) будете славный доктор Джекил, а где-то далеко, внизу прячется жуткий, чужой, злобный, а главное, редкий персонаж, мистер Хайд. С точки зрения специалистов по этике добродетели от Аристотеля до Аннет Байер мы, напротив, все склонны к греху и впадаем в него ежедневно. Так выглядит светское понимание христианского убеждения, будто мы все рождаемся во грехе. Вот оно, античное и христианское ощущение трагедии, домини-



рующее в нашей культуре — последнее время оппозицию ему составляет евангелическое воодушевление по поводу того, что нас всех разом возьмут на небо, так мы хотя бы будем спасены.

Грех в понимании древних греков и ортодоксальных христиан не есть что-то радикально чуждое, нечто, что Сатана заставил человека совершить единожды, или совершаемое только сатанинскими жителями красных или синих штатов, Энтони Хопкинс в роли доктора Ганнибала Лектора. Между прочим, обратим внимание на эту связь: доктор Фауст, доктор Франкенштейн, доктор Стрейнджлав, доктор Роджер Чиллингворт, многоумный, хотя и злокозненный врач, муж Эстер Прин, героини романа «Алая буква», или «склонный к наукообразию» доктор Джон Икс из рассказа Шарлотты Перкинс Гилман «Желтые обои», муж, который презирает свою жену и держит ее взаперти, и доктор Игрек, брат героини, соучастник мужа-мучителя, — вот каковы они, ученые мужи, столь почитаемые в протестантской Европе.

В любом случае, грех — дело домашнее. Мы, реальные люди, жители пригородов — существа несовершенные. Мы, например, не обладаем идеальной умеренностью. Мы трусим, предаемся излишествам, ожесточаемся, не умеем все обдумать, остаемся растерянными невеждами. Так что, когда мы демонстрируем храбрость, выжимая на своем внедорожнике сто с лишним на шоссе в аэропорт — то есть проявляем банальную, ничем не примечательную агрессию в отношении слишком медленно-го водителя, совершаем мини-подвиг, — результатом этого периодически становится катастрофа.

Необходимость сбалансировать добродетели, чтобы они не превратились в грехи, трагична. Джейн Аддамс в книге «Демократия и социальная этика» (1902) рассказывает автобиографическую историю (как это свойственно женщинам) о конфликте между «требованиями семьи», не давшей ей поступить в Смит-колледж, как она планировала, и «требованиями общества», которые впоследствии направляли ее жизнь: «Столкновение интересов, каждый из которых обладает реальной нравственной основой и правом на свое место в жизни, всегда будет более или менее трагичным. Это борьба между двумя требованиями, разрушение каждого из которых приведет к гибели нравственную жизнь»<sup>18</sup>.

«Господь милосердный, каемся, что согрешили против Тебя мыслью, словом и делом, тем, что содеяли, и тем, что оставили несодеянным». Мы должны покаяться в банальной неспособности сбалансировать свои добродетели в мире дефицита,

проявить, например, истинно христианскую любовь (из серии «подставь другую щеку») к тому, кто нас обидел. Одной только справедливости недостаточно. Несбалансированная справедливость, взятая отдельно, трансформируется в грех гнева. Необходимо обладать и любовью, и храбростью, и умеренностью, и всем остальным.

Епископ Батлер в 1725 г. главной добродетелью считал умеренность — что вполне естественно для XVIII в. с его отчетливым пониманием необходимости преодолеть хаос религиозной войны. Личная выгода была вопросом благоразумия и храбрости, милосердной любви и справедливости. Но ни одна из этих добродетелей не могла расцвести без умеренности, способной сдерживать страсти. «Люди ежедневно, ежечасно приносят величайший из известных интересов в жертву прихотям, фантазиям, любви или ненависти и всякому праздному побуждению. Оплакивать должно не то, что люди столь высоко почитают собственное благо или интерес [даже] в нынешнем мире, ибо и того у них недостает»<sup>19</sup>.

«Величайший из известных интересов» — это вечное спасение. Но в батлеровской аргументации речь могла бы идти и о любой другой светской цели. Проблема в контроле над страстями, в балансе добродетелей, как это умеет делать умеренность.

«Существование врожденной склонности ко злу, — пишет философ-этик Мэри Миджли, — не должно нас слишком уж озадачивать. Оно лишь означает, что наши добрые наклонности не являются полными или непогрешимыми»<sup>20</sup>. Филиппа Фут называет порок «естественным дефектом» живого существа, как был бы ущербен тигр без зубов, дуб без листьев, так и человек ущербен без любви или способности двигаться вперед. Так, например, люди, привыкшие быть «безбилетниками» за счет чужих усилий «так же неполноценны, как те, у кого нарушен слух, зрение или двигательный аппарат»<sup>21</sup>. Увы, этическое совершенство такое же редкое явление, как и совершенство телесное.

О том, что грех не есть вещь в себе, но отсутствие чего-либо, прореха в материи, рассуждал Блаженный Августин, а позднее — и Фома Аквинский<sup>22</sup>. Прорехи эти изначальны и обычны. Или, как рассуждал Мильтон, грех не есть вещь в себе, раз уж кроме Бога ничего не существует. То есть, грех — это, скорее, ошибочная любовь к вымышленным прорехам и верность им — опять же обычная, ибо Бог любит и уважает нас настолько, что наделил свободной волей для совершения подобной ошибки, поклонения ничтожеству как божеству. Этим мы и занимаемся с тех пор, как потеряли Рай<sup>23</sup>.

\* \* \*

Справедливость, или правосудность, воздание должного, как считал Блаженный Августин, есть социальная параллель умеренности. Умеренность относится к внутреннему, справедливость — ко внешнему миру. Умеренность есть управление собой, справедливость — управление обществом. Одна — уравнивание страстей, другая — граждан. «Как человек сам держит себя в порядке посредством добродетели [конкретно, умеренности], — утверждает Фома Аквинский, — точно так его удерживает в порядке относительно ближних [правосудность]»<sup>24</sup>. Как отмечает Джон Ролз, справедливость — добродетель, свойственная институтам и людям, ими управляющим. Справедливость — типично социальная добродетель, принятая между незнакомыми людьми, ведь, по наблюдению Аристотеля, «когда [граждане] дружественны, они не нуждаются в правосудности», — то есть нет нужды заявлять о своих правах тому, кто любит тебя, как себя самого<sup>25</sup>.

Должное зависит от обстоятельств. Прежде чем протестантские, эгалитаристские и буржуазные настроения XVIII в. на северо-западе Европы эволюционировали в стремление к равенству, справедливый баланс означал то, что мы и реакционеры сегодня назвали бы порядком. Чины (*ordines*), сословия в римском обществе определялись законом и традициями предков с невероятной точностью, вплоть до того, где человек должен был сидеть в цирке: сенаторы — в первых рядах, за ними — представители сословия всадников, позади — плебс. *И это было справедливо*. Институты Юстиниана 533 г. начинаются с определения правосудия (справедливости) как «неизменной и постоянной воле предоставлять каждому его право»<sup>26</sup>. Однако «право» (*ius*) варьировалось в зависимости от социального положения, и это было справедливо.

Плиний Младший провозгласил, что нет ничего более неравного, чем само равенство. Шокирующие проявления несправедливости, какими они представляются нам сегодня, рабство или, скажем, педофилия, таким образом, сумели пережить несколько тысячелетий этического контроля, точнее, блаженного его отсутствия. То же самое можно сказать и о неравенстве женщин, или о детях, подчиняющихся отцу семейства; или, если взять пример более поздний, о неравенстве гомосексуалов, преследуемых законом и традициями в германоязычных странах, или о чернокожих телах, раскачиваемых южными ветрами, или о молодых американцах африканского или лати-

ноамериканского происхождения, попавших в тюрьму за торговлю кокаином в пригородных трущобах.

Люди неоднократно демонстрировали способность представить практически любую несправедливость — по крайней мере в соответствии с самыми высокими стандартами равенства буржуазной Европы — как нечто пристойное, естественное, привычное, в духе «все равно тут уже ничего не поделаешь»; одним словом, как нечто «справедливое». Вспомним немцев Третьего рейха или немцев, репетирующих Третий рейх в Восточной Африке в 1904 г. Вспомним отель «Руанда»\*. Мы уже показали, что способны подвергнуть всяческим унижениям иракцев, тутси, варваров и всякого, кто ниже нас.

Латинское *dignitas* (достоинство, заслуга) происходит из индоевропейской основы \**dek* со значением «брать», «принимать», от нее и *decus* (лат. гордость, честь, красота) > *decōrus* (приличный, пристойный, благородный) > и английское *decorous* с тем же значением — «приличный», «благопристойный». В иерархическом обществе приличное зависит, естественно, от высоты чина. *Dulce et decorum est propatria mori*, «отрадно и почетно умереть за отчизну» — это для свободного взрослого римского гражданина, а не для раба, женщины или ребенка. Аристотель заявляет, что «право господ и отцов не то же, [что правосудие граждан], хотя и подобно ему; дело в том, что невозможно безусловная неправосудность по отношению к своему, а приобретение, [т. е. раб], и ребенок (покуда он не достиг определенного возраста и не отделился), — это как бы часть самого [владельца]»<sup>27</sup>. Ну, конечно. *Ancilla* — служанка-рабыня (отсюда английское прилагательное *ancillary* — «вспомогательный»); античные авторы, писавшие об этике, рекомендовали использовать ее в качестве сексуального объекта с целью предотвращения реальных супружеских измен. Забудем о признании ее человеком. Врач Гален предостерегает хозяина, чтобы тот не бил рабов кулаком, дабы не повредить <...> кулак самого хозяина. Гален советует подождать, пока ярость утихнет, а затем — прибегнуть к палке правосудия. О человечности раба можно забыть.

\* \* \*

Некоторые возмущаются рабством в прошлом. Но суть здесь в том, что справедливость такого мироустройства вообще

\* Автор имеет в виду фильм «Отель Руанда» (2004), посвященный войне между народами хуту и тутси в Центральной Африке. — Прим. пер.

не подвергалась сомнениям вплоть до конца XVIII в. Души, при таком взгляде на вещи, конечно, равны перед Богом, и это «конечно» приложимо, например, к стоицизму греков и римлян и к авраамическим религиям Ближнего Востока. Судя по всему, оно не приложимо к индуизму, где более высокий чин в миропорядке надо заслужить в чреде инкарнаций. Неудивительно, что на протяжении тысячелетий касты в Индии оставались социально приемлемым явлением. Равенство перед Богом, отличающее монотеизм от сохраняющего систему сословий политеизма, — явление древнее<sup>28</sup>.

Тем не менее, как показывает Сэмюэл Фляйшхакер, до Руссо, и особенно до Адама Смита, о равенстве в этом мире никто и не помышлял. Равенство душ не подразумевало ничего подобного равенству условий в земной жизни<sup>29</sup>. Напротив, падший человек должен нести свое бремя — так Бог его проверяет. Бедным следует утешиться, ибо милосердие — христианский долг и иудейская мицва, а не потому что нищий слуга имеет право на комфортабельную жизнь. До буржуазных авторов, писавших об этике в конце XVIII в., чьи новые идеи получили воплощение в XIX в., любое стоическое, иудейское, христианское и мусульманское общество благодушно принимало рабство, исходя, например, из принципа «Кесарю — кесарево». Воздавать должное предполагается еще целому ряду людей: хозяину, помещику, владельцу, начальнику, священнику, мужу, отцу, старшему брату.

И до буржуазных этиков конца XIX в., чьи новые идеи нашли воплощение в XX в., почти каждое общество заставляло женщин подчиняться мужчинам по принципу «женщина — это несовершенно мужчина». А до буржуазных этиков конца XX в., чьи идеи находят воплощение уже в XXI в., христианские общества, среди прочих, преследовали гомосексуалов, исходя из необходимости атаковать все, что вызывает тревогу у молодых гетеросексуальных мужчин.

Какую бы концепцию справедливости мы ни взяли — античную сословную или современную протестантскую, справедливость остается добродетелью, состоящей в том, чтобы с уважением относиться к тому, к кому следует относиться с уважением. Правило справедливости — не унижать. Ни в благоразумии, ни в любви, ни в любой другой добродетели такого правила нет.

Буржуазные общества — от древнего Иерусалима до современного Гонконга — были известны своей свободой, пусть и не идеальной. А все потому, что, когда двое ведут дела, они

должны взаимодействовать, а не принуждать друг друга к повиновению или подчиняться друг другу. Таким образом, буржуазное общество выработало исторически уникальное понимание справедливости. В своих недавних книгах Сэмюэл Фляйшхакер отмечает, что Адам Смит, теоретик буржуазных ценностей, был радикальным поборником равноправия, и утверждения философов об их якобы превосходстве над дворянами его не очень впечатляли<sup>30</sup>. Старое понятие подверглось пересмотру: либеральные философы XVIII в. отказались от идеи статуса в пользу идеи договора, и европейское общество их окружавшее менялось в ту же сторону. Об этом писал Генри Мейн в 1861 г. и Токвиль в своей книге «Старый порядок и революция».

В елизаветинской Англии, напротив, все верили в великую цепь бытия от Бога через королей к аристократам, а от них — к хозяевам, подмастерьям, женщинам и рабам. Это отлично видно у Шекспира. Дэвид Кэннадайн считает, что в Британии «елизаветинская картина мира не умерла вместе с елизаветинцами»<sup>31</sup>. В Америке сегодня в это верят лишь отдельные члены загородных клубов для избранных. Нравится нам это или нет, мы, либералы, и даже мы, радикалы и консерваторы в своих менее кровавых проявлениях так или иначе встроены в буржуазную концепцию справедливости.

## Буржуа — этичные язычники

**К**ОРОЛЕВСКИЙ дворец на площади Дам в Амстердаме начал свое существование в 1648 г. не как памятник королевской власти — до Наполеона Голландия официально оставалась республикой, — но добродетелям бюргеров, одержавших победу в войне и торговле над Испанией в ходе Восьмидесятилетней войны\*<sup>1</sup>. Здание было возведено на илистом берегу реки Амстел на норвежских сваях — по легенде их было 13659. Вот какими дотошными были эти буржуа. Голландские школьники заучивают эту цифру так: за единицей идет 365, а потом — 9. Дворец стал одним из самых больших светских зданий в Европе, восьмым чудом света, как с гордостью заявляли Христиан Гюйгенс, нидерландский сэр Филип Сидни\*\*<sup>2</sup>, и Йост ван ден Вондел, нидерландский Шекспир. Строительство было завершено в 1665 г.

На протяжении последующих полутора столетий здание выполняло функцию ратуши. Главный зал дворца, считавшийся одной из жемчужин европейской архитектуры назывался «Бургерзал» — зал (полноценных, имевших право голоса) граждан. Зал и остальные помещения были спроектированы строго по правилам Витрувия — эдакая палладианская вилла-переросток, только построенная для амстердамских бюргеров, а не для непомерно богатого патриарха Аквилеи или венецианского ари-

---

\* Восьмидесятилетняя война известна в отечественной историографии как Нидерландская буржуазная революция — война 17 провинций за независимость от Испании в XVI—XVII вв. В результате 7 северных провинций, известных в настоящее время как Нидерланды, стали самостоятельной республикой. — *Прим. ред.*

\*\* Христан Гюйгенс (1629—1695) — знаменитый голландский физик и математик; Филип Сидни (1554—1586) — английский поэт и участник войны за независимость Голландии (Англия поддерживала восстание провинций против Испании), на которой и погиб в результате тяжелого ранения в битве при Зютфене. Вызывает сомнение представление Макклоски о Гюйгенсе как голландском Сидни, скорее, куда более уместным было бы его сравнение с Исааком Ньютоном. — *Прим. ред.*

стократа. Нидерландский историк Питер Гейл называл эту постройку «настоящим дворцом для граждан»<sup>2</sup>.

Ратуша превосходила размерами величественную Новую церковь — Нивьекерк по соседству («новая» в 1385 г.) — современники рассуждали о соревновании между светской и церковной властью. Дабы сохранить мир было предложено снабдить церковное здание величественной новой башней. Предложение по надстройке церкви было отклонено, и у Нивьекерк по сей день нет нормального шпиля. Ратуша не служила ни королевским, ни религиозным целям и не олицетворяла собой ни аристократические, ни крестьянские христианские добродетели.

На четырех оконечностях крыши главных фасадов — спереди и по бокам — были размещены четыре большие бронзовые статуи, гипсовые слепки которых были затем установлены и в главном зале Ратуши. Статуи и слепки можно увидеть и сегодня. Они не прославляют жадность (хорошо) и алчность (превыше всего). Напротив, в русле нидерландской гражданской традиции на фронтоне разместились Правосудие с весами (*rechtvaardigheid*, «справедливость» — буквально «правильный навык») и Благоразумие с зеркалом.

Благоразумие по-нидерландски (*voorzichtigheid*) на самом деле означает «осторожность», «осмотрительность», что вновь указывает на то, как сложно передать это понятие в германских языках (английский — исключение). Аналогичные декоративные элементы в 1441 г. на Палаццо Дукале в еще более старой торговой республике Венеции обозначены на латинском: *Justitia* preeminent (верховенствующее Правосудие), *prudencia* (благоразумие), *temperantia* (умеренность) и *fortitude* (мужество) с *charitas* (милосердием)<sup>3</sup>.

В Ратуше планировалось представить все четыре языческие добродетели, только вместо мужества — бдительность (*waakzaamheid*) — первый архитектор собирался установить аллегория мужества, как и полагается, но его преемник по какой-то причине произвел замену. Возможно, в новое — как оказалось потом, недолгое — мирное время бдительность показалась ему менее агрессивным вариантом, нежели воинское мужество (*moed*). В любом случае, Амстердам на пике своего успеха в качестве буржуазной республики подчеркнул декларировал сбалансированный набор добродетелей — как и Венеция.

Речь шла о четырех языческих добродетелях, а не просто о бесконечной наживе через наживу, то есть благоразумие в виде четвертой бронзовой статуи все-таки присутствует; само же здание внутри и снаружи своими барельефами и инкрустациями вос-



хваляло торговлю, связывавшую город со всем миром. Хитрые венецианцы — те были менее откровенны в воспевании наживы.

Так же и в одном из концов Бургерзала вход в Магистратский суд украшают изображения Смерти и Воздаяния, помогая Правосудию попирать грехи Алчности, воплощениями которых служат царь Мидас и Зависть. Высшие буржуа должны воздерживаться от алчности — жертвовать на благотворительность, например. Низшие сословия в обмен на это не должны завидовать высшим. Земные блага изображены на фризе и в арке — их сдерживают узы Умеренности и меч Правосудия; львиная шкура и дубина Геркулеса вместе с Мужеством составляют троицу языческих добродетелей в отсутствие благоразумия.

И так далее. Как описывает Блэр Хоксби, «декоративное убранство [Ратуши] было, возможно, самой последовательной демонстрацией меркантилистских идеалов посредством языка символов, аллегорий и классических аллюзий из дошедших до нас»<sup>4</sup>. Звучит ужасно нравоучительно. Конечно, «истории» и «нравы» в иллюстрациях народных пословиц не могут быть предметом серьёзного искусства. А то голландцы, небось, думали, будто искусство существует только ради Искусства? Как принято в Музее современного искусства в Нью-Йорке?

Вовсе нет. Жители Нидерландов в начале XVII в. рассматривали большую часть своего искусства с позиций этики: Рембрандт, Хальс, Вермеер. Вот почему веком ранее они лишили свои церкви блестящего папистского убранства, веками копившегося в богатейшем уголке Европы. Никаких протестантских идей, пожалуйста. Образы были заряжены этически и не воспринимались исключительно как объекты чистого искусства. Да, иногда сигара — это просто сигара<sup>5</sup>. Но «жанровая» живопись, столь характерная для Золотого века Нидерландов — как и причудливые образы метафизической поэзии в Англии начала XVII в. и «типологии» Мильтона (теологический термин для обозначения параллелей и ожиданий истории), часто были перегружены этическими метафорами. Руди Фукс объясняет такую восприимчивость долгом протестанта самостоятельно читать и понимать тексты Господа. «Разве Христос сам не говорил притчами?»<sup>6</sup>

Тема четырех добродетелей, воспетая в зале ратуши, повторяется — на случай, если вы ее пропустили, в небольшой комнате, известной как Трибунал. Публичная деревянная виселица, на которую должен был взойти обреченный на казнь, ставилась как раз напротив, на площади Дам. Вынося смертный приговор, судьи оказывались перед лицом гигантской статуи Правосудия с мечом и повязкой на глазах и статуи Благоразумия с зеркалом

для самоотражения — обе на переднем фасаде. Приговоренный узник сидел лицом к тщательно проработанным барельефам с изображениями Любви и, опять же, Правосудия и Благоразумия. Будь у него классическое образование, идя слева направо, он мог бы распознать скульптуры: древнегреческого отца, готового добровольно принять наказание вместо своего сына; исполненный благоразумия суд Соломона; и, наконец, отец-римлянин, Брут Древний, казнивший собственных сыновей за участие в заговоре. Иными словами, в иконографии первого буржуазного общества в Северной Европе добродетели — любовь, благоразумие и справедливость — занимают такое же место, как рожь и мускатный орех. И мы в этом от голландцев XVII в. не отличаемся, хотя говорить об этом стыдимся.

Жители Нидерландов времен Золотого века сообразили, что античное представление, будто мужество, умеренность и справедливость в обществе, ориентированном на коммерцию, процветать не могут, неверно. Благоразумие — и это понимали всегда — безусловно может процветать среди горожан, и герой, обладавший им в избытке, стал казаться подозрительным. Купец, хладнокровно извлекающий максимальную выгоду, — отнюдь не Ахилл. Вспомним, что и Одиссей в этом контексте воспринимался как несколько сомнительный персонаж. Никого не удивляет, что Данте, не большой поклонник коммерции, определил Одиссея как ложного советчика чуть ли не в один из самых нижних кругов ада — место, уготованное мелким мошенникам (на том же восьмом уровне, чуть повыше, находятся астрологи и волхвы, то есть, говоря современным языком, специалисты по экономическому прогнозированию).

И тем не менее смелость (она же мужество) построить одно из самых грандиозных буржуазных зданий в Европе, умеренность в решимости придерживаться изначальных планов, справедливость в выполнении коммерческих контрактов по срокам доставки норвежских бревен, на которых это здание стоит, — все это добродетели. Англичане же, со своей стороны, только учились тогда сдерживать свою склонность к благородным жестам — сэр Уильям Темпл, рассуждая о Нидерландской республике в 1673 г., противопоставляет аристократичного солдата буржуазному торговцу: «Один намеревается разбогатеть быстро, вдруг, благодаря храбрости <...> другой богатеет медленно, но верно, с помощью хитрости <...> Потому первый — искренен и щедр и [склонен] бездумно тратить на удовольствия добытое в одной опасной ситуации с тем, чтобы в следующий раз восстановить свое положение и пропасть совсем. Второй осто-

рожен и бережлив, мысль о том, чтобы в один день расстаться с тем, что заработал за год, ему противна, а возместить убыток он надеется не иначе, как такими же долгими и последовательными усилиями»<sup>7</sup>.

На протяжении всей главы в процитированной книге Темпл использует пассажи Тацита (и иногда соглашается с ними), где тот восхищается благородством германцев, среди которых, предположительно, были и предки голландцев. Так он повторяет фрагмент из «Германии» (24), где рассказывается о том, как благородные германцы «бросая в последний раз кости, назначают ставкою свою свободу и свое тело»\*, хотя риторическая цель у Темпла совсем иная, чем у Тацита. Конечно, не следует думать, будто Темпл (или Тацит, если угодно) просто излагает факты. Однако многие считали, что у голландцев раннего нового времени аристократии не было, и иностранцы, привыкшие к власти аристократов, смеялись над ними — хотя Темпл и указывает, что правящий класс, голландские регенты-рантье на самом деле воспитывались, чтобы управлять — совсем как аристократы<sup>8</sup>.

«Совсем как» — но настоящий аристократ, вроде графа Лестера — ему за девяносто лет до Темпла было поручено вмешаться в нидерландскую политику, — не отказывал себе в удовольствии поглумиться над «суверенными лордами — Мельником и Сыроваром», с которыми приходилось иметь дело<sup>9</sup>. «Многие иностранцы, — отмечал в 1935 г. либерал Хейзинга, — верили, будто политика Объединенных провинций имела единственной целью поощрять алчных купцов». Что ж, аристократы всегда воспринимали политику по расширению торговли именно так. Но «эта самая политика также приносила пользу стране в целом»<sup>10</sup>.

В конце концов, вне своего героического или эллинистического контекста «языческие» добродетели просто человечески — хороши для коммерции, хороши для жизни: смелость пойти на риск, благоразумие сделать это правильно, умеренность и справедливость — чтобы сохранить при этом равновесие. Мать ребенка-инвалида, управляющий компанией на грани банкротства, обычный человек, каждое утро идущий на обычную работу, чтобы прокормить сына или дочь, должны обладать мужеством, быть умеренны, справедливы и благоразумны, «величие доблестных заслуг / Терпенья, мученичества — никем / Не про-

---

\* Публий Корнелий Тацит. О происхождении германцев и местоположении Германии // Корнелий Тацит. Сочинения: в 2 т. Т. 1. *Анналы. Малые произведения* / пер. А. С. Бобовича Л.: Наука, 1969. У автора ссылка отсутствует. — *Прим. пер.*

славляемо»\*. Наставник Фомы Аквинского, Альберт Великий резюмировал утверждение Цицерона о том, что всякое добродетельное деяние обладает всеми четырьмя свойствами: «Ибо требуемое знание свидетельствует о благоразумии; способность действовать решительно свидетельствует о мужестве; воздержание свидетельствует об умеренности; правильность в поступках — о справедливости»<sup>11</sup>.

В трактате «Об обязанностях» (44 г. до н. э.) Цицерон объявил, что четыре языческие добродетели составляют *honestas* — в данном случае это просто «нравственная красота и чувство долга»<sup>12</sup>. Однако в латинском *honestas* имело еще и значение «честь» в аристократическом смысле, то есть, «репутация» — как и реконструированный корень этого слова \**honos* без суффикса и обычное *honōs* (генетив *honōris*) или просто «честь». Для понятия «честный» римляне использовали, скорее, слово-источник английского *sincere* — «искренний», изначально значившее *pure* — «чистый». В культуре аристократов, основанной на эмоции стыда *sinceritas* — «искренность» ценилась не слишком высоко, да и само это слово в такой форме до Августина не фиксируется. В Риме и у преемников римской культуры высоко нравственным считалось то, что было достойно уважения в человеке чести. «Честно жить», современный перевод фразы из Институций Юстиниана, написанных в 533 г. н. э., *honeste vivere*, отличается от нашего нынешнего требования «жить честно», то есть, «не врать»<sup>13</sup>. Необходимость говорить правду явно считалась вторичной по отношению к римскому пониманию *honestas*. Вспомним высокие добродетели, *dignitas* — «достоинство» английского лорда или мафиозного дона.

Получается, слова Отелло «честный Яго» (1.3.298, 2.3.160) и «мой друг, твой муж, мой честный, честный Яго» (5.2.162), сказанные непосредственно перед тем, как главный герой обнаруживает ложь Яго, — вовсе не оговорка драматурга, как может показаться нам сегодня. В «Отелло», как и почти всегда у Шекспира слово *honest* — современное «честный» — главным образом означает «достойный», как мужчины до сих пор в шутку говорят о чистоте «честной» женщины. Данный смысл — в отношении женщин — также часто встречается у Шекспира — в том же «Отелло» мавр восемь раз употребляет это слово, говоря о Дездемоне («Уверен, что жена моя честна»\*\*, 3.3.230).

\* Мильтон Д. Потерянный рай. Книга 9. Перевод А. Штейнберга. У автора ссылка отсутствует. — *Прим. пер.*

\*\* С целью сохранения единообразия при переводе слова «честный» («*honest*») здесь и далее были использованы переводы А. Радловой и О. Сороки. — *Прим. пер.*

Отсюда и слова в первой сцене пятого акта: «О храбрый Яго, честный, справедливый / Так благородно вставший за меня». Яго здесь охарактеризован как воин — смелый и благородный, каким и должен быть воин, хотя, как потом окажется, ни честностью, ни справедливостью он не отличается. В «Отелло» слово *honest* — «честный», применительно к Яго употребляется двадцать пять раз — девять раз Яго сам говорит это о себе, и четырнадцать раз о нем это говорит трагически обманутый Отелло. Слова честный/честность встречаются в этой пьесе целых пятьдесят три раза. Для сравнения: в «Макбете» — всего пять раз, в «Короле Лире» — десять, в «Гамлете» — шестнадцать, даже в «Зимней сказке» — всего двадцать девять, притом что в центре этих пьес, как почти везде у Шекспира, стоит проблема чести и вероломства<sup>14</sup>. В 1713 г. Шафтсбери все еще использует *honest*, «честный» в значении *honorable, virtuous* — «благородный», «добродетельный». Он пытается понять, «что есть добропорядочность или добродетель сами по себе», и благочестиво заключает: «атеист не может быть добродетельным или обладать в действительной степени добропорядочностью или достоинством»<sup>15</sup>.

То же самое происходит во французском — у слова *honnête* есть устаревшее значение «учтивый», а наличие *honnêteté* означало, что у ее обладателя репутация честного человека. Сегодня *honnête* употребляется в значении «говорящий правду», «честный». В германских языках — аналогичная ситуация, только корень совсем другой. Общеупотребительные эквиваленты английского *honesty* в немецком и нидерландском сегодня означают «честность», но когда-то, как и в романских языках до появления буржуазии, обозначали «благородство» и «честь». В современном нидерландском *eerlijkheid* — «честность», «доброе совестность». *Eerlijkheid duurt het langst* — «Честность длится дольше всего», то есть «честность превыше всего». Но, как и в английском с французским, изначально понятие возникло в совершенно другом обществе. Сам по себе корень *eer* и сегодня значит просто «честь», «почет», *eerbaarheid* — «благонравие», «порядочность», *eergevoel* — «чувство чести», *eren* — «почитать», «оказывать почести», как в голландских гимнах, обращенных к Богу. Наконец, *erezaak* — «дело чести» и даже устаревшее *eerverlies* — «утрата доброго имени», «утрата чести».

Большой Оксфордский словарь отмечает, что английское *honest* в значении 1а — «почитаемый» или «уважаемый» — происходит от *honestas*, пришло через французский и после 1692 г. устарело. Примерно в это время Англия становится такой же

буржуазной, как Нидерландская республика. В 1694 г., например, в подражание нидерландским моделям был основан Банк Англии; и, подобно Нидерландам, у Англии появился государственный долг. Последнее употребление в значении 2а — «достойный одобрения», «добродетельный» (*commendable*) — встречаем в переводе «Илиады» за авторством Александра Поупа (1715–1720), хотя им всё еще пользуются, как мы видим, в 1732 г. 1720 год — время, когда Англия и Европа в целом пережили свой первый по-настоящему капиталистический финансовый кризис. Финансовые кризисы, как я отмечала выше, — характерная черта капитализма именно потому, что рыночное общество зависит от честности людей друг с другом не знакомых, в современном понимании. Употребление прилагательного «честный» в значении «искренний», согласно Большому Оксфордскому словарю, сегодня «преобладает», хотя иногда используется и в значении 3с в среднеанглийском варианте. В пьесе «Отелло» два значения — «благородный» и «искренний» смешиваются<sup>16</sup>.

Неудивительно, что в условиях коммерческой демократии, подобной нашей, слово «честность» постепенно стало обозначать не главную добродетель, но эгалитаристский и буржуазный эквивалент аристократической и антикоммерческой «чести». Джон Кейси с удивлением констатирует, что аристократическая честь «сегодня <...> практически не занимает умы моральных философов», хотя находилась в центре обсуждения в эпоху Ренессанса и до нее<sup>17</sup>. Но это потому, что на смену чести пришла «честность», играющая в буржуазном обществе аналогичную социальную роль. Джон Рёскин в «Камнях Венеции» (1851–1853) после пространного рассуждения о происхождении списков добродетелей замечает: «Любопытно, что ни в одном из этих [итальянских] списков, кроме венецианского, мы не находим среди добродетелей ни Честность, ни Трудолюбие»<sup>18</sup>. Любопытного здесь, конечно, ничего нет, учитывая откровенно буржуазный и деловой характер Венецианской республики на пике ее расцвета и одержимые идеей чести культуры современных ей феодальных обществ, вроде Франции или Англии. Как пишет Рёскин, впоследствии добродетель «трудолюбие занимает главное место в северном [то есть протобуржуазном французском, немецком, нидерландском, английском] искусстве и северной морали»\*.

\* У автора ссылка отсутствует. — Прим. пер.

\* \* \*

В 1946 г. Дуглас Макартур навязал Японии конституцию. В своих выдающихся работах о языке японской политики (1991, 2001 и в особенности 2002 г.) исследовательница Кёко Иноуэ отмечает, что английское словосочетание *individual dignity* — «личное достоинство» (как в статье 23\* «Законы в отношении выбора супруга, <...> и других вопросов, связанных с браком и семьей, должны составляться исходя из принципа личного достоинства и равенства полов»\*\*) ничтоже сумняшеся перевели в ратифицировавшем конституцию Парламенте Японии как *дзинкаку* — «индивидуальность», «характер», «личность».

Слово это возникло в эпоху Реставрации Мэйдзи, объединив понятия *дзин* («человек») + *каку* («ранг»), и использовалось в ходе ориентированных на Запад (и в особенности на Францию) правовых реформ конца XIX в. для обозначения «юридического лица» — как в корпоративном праве. Можно также перевести этот термин как «репутация» или «правоспособность», как в выражении «обладать исковой правоспособностью». Но корень *-каку-* означает «ранг» или «чин» в правосознании француза XVII в. или грека V в. Достоинство императора или самурая, или свободного японца мужского пола в середине XX в. зиждется на его ранге, а не на человеческой природе — такой же, как у простлюдинов, женщин, рабов, корейцев.

До 1970-х гг., когда в учебниках для средней школы, которые Иноуэ считает репрезентативными, *дзинкаку* начинают заменять более эгалитарными терминами со значением «человеческое достоинство», этический дискурс в Японии с трудом был в состоянии переварить подчеркнуто внеиерархическое понятие «достоинства», сопряженное с радикальным христианским, затем — с радикальным буржуазным и, наконец, с радикальным демократическим дискурсом на Западе. И действительно, двое японских интеллектуалов, которые, по свидетельству Иноуэ в начале 1920-х гг. начали избавлять понятие *дзинкаку* от его иерархической составляющей, принадлежали к одному проценту населения, исповедовавшему христианство. Как отмечает специалист по сравнительной социологии религиозных верований Роберт Белла, в Японии «христиане сыграли непропорционально большую — в сравнении с их числом — роль в социальных реформах довоенного периода»<sup>19</sup>.

\* По моим источникам, это статья 24. — Прим. пер.

\*\* У автора ссылка отсутствует. — Прим. пер.

В аристократическом и иерархическом обществе, где правят статус и стыд, четыре языческих добродетели ведут к чести = мужеству, справедливости и моральной решимости встать в первые ряды сражающихся. В нашем буржуазном и эгалитарном обществе, где правят договор и вина, они ведут к честности = мужеству, справедливости и моральной решимости быть достойным доверия при заключении сделки.

Этичного буржуа можно разглядеть в его врагах. Вспомним Жан-Поля Сартра, остававшегося попутчиком и после речи Хрущева о преступлениях сталинизма, и после венгерской революции 1956 г., и после всех разочарований, связанных с реальными социалистическими режимами. «Философ свободы, — писал Раймон Арон, — никогда не умел увидеть коммунизм таким, каков он есть, или не смирялся с реальностью. В советском тоталитаризме он не распознал раковую болезнь столетия, никогда его не осуждал по существу»<sup>20</sup>. В молодости и в свою эпоху он, вместе с Симоной де Бовуар и своим поколением французских интеллектуалов, был немислимо антибуржуазным. Забавно, кстати, что и Сартр, и Бовуар, описывая свой «открытый» союз (хотя открытым этот союз был, скорее, для Сартра) и сексуальный идеал свободных мужчин и женщин, оба использовали метафоры рыночных отношений.

Этическое содержание ранних работ Сартра — таких, как «Бытие и ничто», блестяще резюмировал Рональд Сантони в книге 1995 г. «Плохая вера, хорошая вера и аутентичность в ранней философии Сартра». Сантони видит переход от «самообмана»\* (*mauvaise foi*) к хайдеггеровской «аутентичности» как действие этическое — вопреки популярному представлению об экзистенциализме как о чем-то аморальном, как фраза «по барабану» из уст калифорнийской тусовщицы. Самообман — это когда лжешь себе. Добросовестность пытается хотя бы не лгать. Третье и самое благородное состояние, аутентичность, поднимается на еще более высокий уровень, принимая неоднозначность и этические принципы жизни во всей ее полноте.

Однако Сартр, похоже, привносит в свою этическую концепцию особые политические соображения. Добросовестность или искренность (к сожалению, как добавил бы Сартр) — добродетель буржуазная, то есть добродетель, почитаемая капиталистической системой, по крайней мере номинально. Если смотреть на это так, самообман — образ жизни худших из представителей

\* Термином «самообман» принято переводить сартровское *mauvaise foi* — аналогичный термин в английском *bad faith* — «недобросовестность». — *Прим. пер.*



буржуазии. Рассуждая о добросовестности, Сартр с отвращением рассматривает проект либерализма (в европейском понимании), пытающегося сформировать представление о «хорошем капитализме» и внедрить его в жизнь. Сантони отмечает, что добросовестности Сартр посвящает лишь несколько страниц, тогда как самообману (или недобросовестности) — целые книги. Объяснить подобную краткость можно, наверное, тем, что добросовестность как раз и есть лучший — пусть и этически неадекватный, по глубокому убеждению Сартра, — проект столь ненавидимой им буржуазии.

Пробуржуазные теоретики, напротив, склонны утверждать, что лучшее в капитализме — как раз добросовестность, которая, по словам Сантони, «без излишних рассуждений скорее принимает человеческую реальность, нежели бежит от нее. Короче говоря, это принятие себя как свобода». Получается, Сартр как бы пытается сказать: «Да, добросовестность — лучшее из худшего. Это лучшее, что может предложить буржуазия, и потому все равно очень плохо. Человек должен стремиться к аутентичности, состоянию в целом антибуржуазному». Подобный политический подход вероятно объясняет то, что Сантони называет «непонятым, алогичным утверждением Сартра, будто добросовестность [или «искренность», если хотите] участвует в проекте самообмана и разделяет его цели»<sup>21</sup>. Вера буржуазна. Если я правильно понимаю, Сартр вписывается и в догматический секуляризм французских интеллектуалов того времени, направленный против *foi* — веры церковного толка. Никакой веры — плохой ли, хорошей ли: мы — французские левые.

По-настоящему хорошим можно считать только аутентичность — «самоизлечение» или «раскрепощение», та третья добродетель, что выше простой веры, хорошей или плохой. Это добродетель аристократическая, и во времена Сартра марксистской интеллигенции она бы пришлась к месту. Но в политической теории истоки ее следует искать в Великой французской революции. И Сартр, и Сантони особенно на этот счет не распространяются. Сартр утверждает, что трусливая реакция на тревожность бытия и небытия служит источником неаутентичности. Но, по моему мнению, ситуация, когда противопоставление самообмана (недобросовестности) и добросовестности в конечном итоге уступает место аутентичности, согласуется с диалектической структурой философского дискурса и с политическими убеждениями Сартра.

Революцию Сартра должны возглавить философы. Интеллигенции, этому воплощению «рефлексии», если пользоваться

словарем Сартра, в его интерпретации отводилось славное место, ведь интеллигенция идет в авангарде человечества, осмысленно делая «волевой выбор». Возникает соблазн цинично поинтересоваться: Какой еще класс мог бы возвысить обычную умственную деятельность до стремления изменить мир? И какой еще класс наделил бы ортодоксальность и моральные убеждения такой властью?

В 1955 г. Симона де Бовуар защищала сталинскую ортодоксальность, которую они с Сартром пропагандировали, следующим образом: «Правда одна, ошибок много. Так что, когда правое крыло претендует на плюрализм, это не случайно»<sup>22</sup>. Лишь интеллигенция способна пережить «радикальное перерождение» — отметим революционную риторику — и при этом сохранить «двоемыслие». Двоемыслие, как надо понимать, в этой теологии не является чем-то плохим, если пригласить правильную интеллигенцию интерпретировать знаки. Благословенная непоследовательность дает интеллигенции, будь она светская или религиозная, лидирующие позиции в государстве. Двоемыслие, таким образом, оказывается столь любимо Сартром.

Интеллигенция, по мнению Сартра, занимает уникальную позицию — она может принимать на себя ответственность и нравственное посредничество. Здесь сразу хочется призвать проповедника этической ответственности к ответу за «жестокое, двуличное стратагема, которые полигамист Сартр применяет в [плотской] любви», — как это формулирует Сантони. Или поинтересоваться, как сторонник нравственного посредничества мог так долго восхищаться коммунистическими тираниями<sup>23</sup>. Самообман (недобросовестность), утверждал Сартр, есть побег от свободы, принятие абсурдных условностей французского буржуазного общества, например. Буржуазная добросовестность может быть принята как этап, «закладывающий основания» для аутентичности, как согласно ортодоксальной коммунистической мысли, буржуазия закладывает основы революции и коммунизма.

Но вся эта безнадежно буржуазная добросовестность или искренность, говорит Сартр, в конечном итоге невозможна. Невозможно, вопреки надеждам Сантони, «спасти добросовестность от контролирующих щупалец недобросовестности» (р. xxxix). Либеральный проект — проект Сантони и мой, но, конечно же, не проект Сартра, — этически невозможен. Искренность, в странной формулировке Сартра, есть «феномен самообмана». Возможна ли фальшивая аристократическая аутентичность для некоторых избранных.

Сартр был не прав. Буржуазный проект в целом оказался хорош и в значительной степени удался. Капитализм, по утверждению Сартра, «угрожает» (слово Сантони, р. xxxvi) Другому — рабочему классу, например. Я так не думаю. Во-первых, этот самый Другой обуржуазился. А оставшиеся — пролетариат и другие Другие, вроде женщин, в условиях капитализма стали свободными, процветающими, а также этически полноценными. Цель общества, где идеология «каждый-за-себя подтверждает и продвигает свободу Другого» (опять все тот же Сантони) — неплохое описание того, что буржуазный капитализм сумел по трезвому размышлению достичь.

\* \* \*

В книге 9 «Духа законов», главы 1–5 Джудит Шкляр отмечает: «Монтескье приписывал гражданам [Афин] все коммерческие добродетели <...> Бережливость, благоразумие, честность, осторожность — вот коммерческие черты характера, и демократической республике они особенно необходимы»<sup>24</sup>. Помимо перечисленных коммерция задействует и остальные кардинальные добродетели. Как заключали Фома Аквинский и все теоретики добродетелей, включая Адама Смита, языческие, гражданские и «естественные» четыре добродетели представляют собой почти полный набор — ладно, мужскую часть полного набора — даже и буржуазных добродетелей.

#### ЧЕТЫРЕ ЯЗЫЧЕСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

	СПРАВЕДЛИВОСТЬ социальное равновесие Ганди
МУЖЕСТВО [Аристократ/Герой] Ахилл/Шейн	УМЕРЕННОСТЬ внутреннее равновесие [Священник/Философ] Сократ/Джейн Остин
	БЛАГОРАЗУМИЕ [Буржуа/Деловой человек] Бенджамин Фрактин ноу-хау, практическая мудрость, здравый рассудок, Макс П (Max U-ism) и все, что ему присуше



Часть пятая  
*Систематизация  
семи добродетелей*



Мы страстно жаждем получить простой синтез,  
чтобы информация была собрана, протестирована  
на нас,  
сведена к истине.  
Бесспорное целое, простое знание.  
Вот потому-то я и не могу понять,  
зачем мы покинули церковь.

*Хелен Макклоски*  
«Отвергнутый путь»



## Система добродетелей

Но основными целями человеческих действий являются [три]: Бог, сам человек и его ближний (ведь что бы мы ни делали, мы делаем это ради одного из них).

*Aquinas, Summa Theologia, Ia-IIae, q. 73. a. 9.c.*

Наша жизнь состоит из стремления установить ясные и чистые отношения между собой и живой вселенной, нас окружающей. Так я «спасаю свою душу» <...> Если любовь видится вам первостепенной, единственной эмоцией, ради которой стоит жить, вы напишете аморальный роман. Ибо... *все* эмоции уходят на то, чтобы выстроить живые отношения.

*Д. Г. Лоуренс, эссе «Мораль и роман», 1936.*

«**М**ОРАЛЬНАЯ вселенная внутри» является предметом описания на Западе на протяжении двух с половиной тысяч лет; если оперировать семью добродетелями, она содержит сотни конкретных добродетелей, к числу которых относятся и добродетели буржуазной жизни. В этическом пространстве дно есть царство Светского, где правят благоразумие и умеренность, высшая точка — царство сакрального — духовной любви, веры и надежды. Перемещение снизу вверх — движение от добродетелей самодисциплины, главный объект которых — собственное «Я», через альтруистические добродетели, главным объектом которых являются Другие (любовь к людям, справедливость), к трансцендентным добродетелям, чей основной объект — это бог, физика или нация. То есть движение снизу вверх — ось расширяющихся этических объектов<sup>1</sup>.

Трансцендентные по сути добродетели — вера и надежда, — как я уже отмечала, преимущественно вербальны. Остальные можно выразить молча, но при этом в полной мере. Благоразумие и справедливость расчетливы и являются продуктом умственной деятельности. Со времен Платона и авторов комментариев к нему их считают самыми человеческими из добродетелей. В обществе, где присутствует понятие о божестве, благоразумие и справедливость могут восприниматься как дары или законы, ниспосланные Творцом человечеству: «Затем/Нет ровни

# СЕМЬ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

ЭТИЧЕСКИЙ  
ОБЪЕКТ

Трансцендентное



ДУХ  
ГЕНДЕР  
ПОЛИТИКА  
ОБЩЕСТВО

автономия  
мужской  
свобода  
Gesellschaft

связь  
женский  
солидарность  
Gemeinschaft



у тебя среди зверей»\*. Животные были «бессловесны» в обоих смыслах.

Однако же милостью Дарвина мы наблюдаем расчетные добродетели в наименее человеческих из всех существ — в муравьях, благочестиво приносящих себя в жертву ради своей царицы, или в одуванчиках, что прилежно раскалывают трещины в тротуаре. Терминология фигуративна, отмечают ученые, это все человек приписывает Природе, а не она сама так формулирует. Но мы же и обсуждаем именно присущие человеку обороты речи. За последние три столетия естественная история научила нас понимать, что лев на самом деле никаким «мужеством» не обладает, он просто благоразумно избегает слонов и признает иерархию в прайде по справедливости. Мужество и умеренность связаны с контролем над эмоциями и дисциплиной воли и потому, как мы теперь знаем, присущи человеку. Вера, надежда и, главное, любовь, сообщают цель человеческой жизни. Все остальное — средства, и благоразумие — не первейшее из них. Богом данная рассудительность, но низшая из развитых человеком стратегий.

Размещение триады «умеренность — справедливость — благоразумие» ближе к низу и середине — холодный, классический расклад, зарекомендовавший себя среди теоретиков буржуазии, вроде Дэвида Юма и Адама Смита. Прочие добродетели, те, что ближе к верху и по бокам — теплые и присущи романтикам, они вступили в свои права в XIX в. Юм называл умеренность — справедливость — благоразумие «искусственными» добродетелями, необходимыми для создания любого сообщества. Эти добродетели особенно интересовали тех, кто был свидетелем того, как сообщества терпели крах в пароксизмах религиозных войн и династических притязаний иезуитов и пресвитерианцев, Габсбургов, Бурбонов, Стюартов — или же воображал подобные события. Так, и Юм, и Смит были свидетелями якобитского восстания 1745 г. и никоим образом ему не сочувствовали\*\* — и тот и другой были отнюдь не отчаянными горцами и тем более не католиками, но равнинными шотландцами, скорее, деистами или атеистами, смирившимися с английским господством.

«Энтузиазм» в XVIII в. был бранным словом. Французские и шотландские философы в большинстве своем согласились свести дискуссию к холодным, существенным, достойным

\* Мильтон Дж. Потерянный рай. Книга 8. Перевод Арк. Штейнберга.

\*\* Адаму Смиту в 1745 г. исполнилось 12 лет. — *Прим. ред.*

и «искусственным» добродетелям. Юм использовал категории и аргументацию Пуфендорфа, защищая естественный закон перед лицом интеллектуального и политического хаоса первой половины XVII в. Категории стали частью европейского классицизма в XVII и XVIII в. как реакция на риторическое обаяние Возрождения и риторические излишества Реформации и Контрреформации. Остальные, «естественные» добродетели, такие как мужество, любовь, надежда и вера, сообщают искусственно созданному сообществу тепло и смысл. Иногда этого тепла и смысла становится слишком много. Шотландские последователи Хатчесона признавали любовь как человеколюбие и мужество как предприимчивость, но и то и другое оставалось несколько в стороне от их главных интересов. Их, конечно, выводили из себя надежда и вера, а Юм яростно протестовал против их религиозных форм — «обета безбрачия, воздержания от пищи и прочих монашеских добродетелей». Шотландцы эпохи Просвещения явно не теплом и смыслом собирались делиться. Это все романтический проект, а эти ребята романтиками не были.

Адам Смит был специалистом по этике добродетелей в эпоху коммерции, и это вполне очевидно. Он избежал (в отличие от Юма, которому это не вполне удалось) «тюрьмы», как называет ее Хайек, греческих категорий «фюсей» (природного, естественного) и «тесей» (искусственного). Юм выделял третью категорию — социальное взаимодействие не похожее ни на камень, ни на написанную картину, невидимую руку<sup>2</sup>. Хайек замечает, что XVIII в. усвоил эту третью категорию у жуткого Мандевиля. Однако Смит использовал ее, скорее, с целью поддержать, а не оспорить конвенциональную этику. Отчетливее всего Смит обозначил свои цели, связанные с добродетелями и этикой к концу жизни, в части 6, которую он добавил к «Теории нравственных чувств» спустя тридцать один год после первой публикации книги. Раздел 1 новой части — панегирик Человеку Благоразумному. Раздел 2 — анализ любви в пространстве, расширяющемся от индивида к стране. Завершается текст критикой стремления еще выше, к вере и надежде в трансцендентности, принесшей столько мучений Шотландии смитовских дедов:

Как бы то ни было, наблюдение за порядком вселенной и попечение о всемирном благополучии чувствительных и разумных существ принадлежит Богу, а не человеку. Назначение человека более ограничено и соответствует его слабым силам и узо-

сти разума. Он должен заботиться о собственном счастье, о благосостоянии своего семейства, своих друзей, своей страны. Самые возвышенные размышления ни в коем случае не могут освободить его от его скромных обязанностей <...> Самые возвышенные созерцания философа ни в коем случае не могут вознаградить за нерадивость или за забвение малейшей обязанности, лежащей на человеке<sup>3</sup>.

Так и слышишь, как он добавляет к «созерцающему философу» теолога или иного приверженца трансцендентного. Сравним с юмовскими «божественным или школьной метафизикой».

А потом Смит переходит к заключительному кульминационному разделу 3 «О самообладании», главной добродетели в книге. «Человек, соблюдающий правила благоразумия, строгой справедливости и человеколюбия [то есть любви], может считаться вполне добродетельным». Таким образом, у него есть три из семи добродетелей: благоразумие, справедливость и любовь. Но, предположим, этот человек знает, что должен действовать определенным образом, но решиться на правильный поступок не может? «Самое высокое знание, не будучи подкреплено высшей степенью самообладания, не всегда позволит ему исполнить свой долг». «Сильный страх и жестокий гнев» — если взять хотя бы один вид страстей, «часто бывает трудно сдержать даже на минуту». Умение управлять страхом и гневом древние называли «силою, геройством и душевным величием», то есть мужеством. «Склонность к удобствам жизни, любовь к удовольствию, жажду похвалы и другим подобного рода наслаждениям <...> часто отвлекают нас от выполнения долга». Власть над этими страстями у древних носила название «приличия, умеренности, воздержания, скромности», то есть умеренности<sup>4</sup>.

Итак, у Смита мы находим пять добродетелей — благоразумие, справедливость, любовь, мужество, умеренность. Веры и надежды места не осталось.

Но так дело не пойдет. Аласдер Макинтайр — чье имя и тот факт, что он родился в Глазго, очень даже относятся к делу, равно как и юношеское увлечение коммунизмом и интерес к католицизму в зрелые годы — считает, что все искусственные и естественные добродетели, включая веру и надежду, следует воспринимать в совокупности: «Добродетели, нужные нам, если мы собираемся уйти от первичного животного состояния и стать независимыми рациональными агентами [а именно: благоразумие, умеренность и справедливость], и добродете-

ли, необходимые нам для того, чтобы противостоять слабостям и бессилию как внутри себя [мужество, надежда], так и в других [любовь, вера], входят в один и тот же набор из [семи] добродетелей, добродетелей, присущих зависимым рациональным животным»<sup>5</sup>. Все три группы добродетелей служат основой для полноценной жизни. Романтики поняли это после XVIII в. Христиане знали это еще раньше.

Так, в частности, если руководствоваться в жизни исключительно благоразумием, то и жить не стоит. Как замечает Эллен Чарри, «Удовлетворение от того, что являешься частью большей реальности [„мужество быть частью“ Пауля Тиллиха], которое дает каждому факту опыта цель, выходящую за пределы сиюминутного свершения, служит для души буфером от приносимых жизнью разочарований»<sup>6</sup>. Ибо «музыка моя грустна;/ Ведь все умрет»\*.

Это еще и очевидная житейская мудрость. Наслаждайся игрой команды «Уайт сокс» и обязательно в настоящем: ход игры, шоу, орешки, сладкий попкорн — чистая польза, если брать низший уровень благоразумия. Живи, как сын Природы, а не как ее бастард. Но, как всякий мальчишка, радуйся, что пришел с отцом — в среднем уровне, то есть в Любви. А на высшем уровне наслаждайся тем, что ты «часть большей реальности» — бейсбола, американского ритуала отцовства или демократической традиции.

\* \* \*

Семь добродетелей в предложенной схеме проливают свет и на другие этические системы. Уильям Швейкер, например, одобрительно цитирует характеристику, данную гуманистам Цветаном Тодоровым, которые, по мнению последнего, верят, что «свобода существует, и что она драгоценна, но в то же время ценят выгоду от общих ценностей [таких, как надежда и вера], жизни с другими [то есть любви и справедливости] и собственного я, ответственного за свои действия [то есть демонстрирующего умеренность, благоразумие и нравственное мужество]»<sup>7</sup>.

Философ Гарри Франкфурт начинает с привычного определения «добродетели» как «альтруизма», сводя его к серединной области схемы. Этический объект внизу — это «я», как я уже отмечала, а сверху расположено трансцендентное; в середине объ-

\* Из стихотворения Джорджа Герберта «Добродетель» (1633), перевод Д. Щедровицкого. — *Прим. пер.*

ектом этики становятся «другие люди». Как и Сьюзан Вольф, когда она пишет о своих несносных моральных святых, Франкфурт использует термины типа «мораль», «моральные принципы» и «моральная философия» так, будто они не включают в себя ни «я», ни трансцендентное как объекты этических действий.

Подобное определение в мейнстриме, похоже, обычное дело, выведенная из Канта моральная философия. «Более всего мораль заботит то, как наше отношение и наши действия должны учитывать <...> других людей», — пишет Франкфурт<sup>8</sup>. Вообще-то нет, если взять точку зрения Аристотеля или других специалистов по этике добродетели. У них мораль связана с тем, что такое для человека хорошая жизнь, а для хорошей жизни нужно благоразумие и умеренность по отношению к себе и вера, надежда и высшая любовь по отношению к трансцендентному. Еще для нее требуются справедливость, мужество и любовь низшего уровня к другим людям — шотландцы называли эти свойства «добросердечием». То есть, *этос*, характер. Робинзон Крузо на своем острове, как я уже говорила, вел жизнь хорошую или плохую с точки зрения этики еще до Пятницы. Такая вот этика добродетели.

Однако Франкфурт к концу приходит к той же позиции, заключая, что для наполнения человеческой жизни смыслом любовь должна иметь трансцендентный объект. «Личность может законным образом быть привержена идеалам — эстетическим, культурным или религиозным, например, — чей авторитет для нее не зависит от требований, на которые четко ориентированы моральные принципы; и она может стремиться к этим неморальным идеалам, вообще не думая о личных интересах»<sup>9</sup>. Идеал трансцендентного, будь то Бог или бейсбол, не зависит от альтруизма. Трансцендентное определяется как «неморальное», а именно как отсутствие личной заинтересованности в виде благоразумия и умеренности. Франкфурт говорит, что трансцендентное и в особенности понятие о Любви, включающее в себя то, что христиане называли бы «любовь-агапэ» (благодатная любовь), необходимо для полноценной человеческой жизни. Так происходит сакрализация этики Просвещения.

Франкфурт мог бы прийти к этому выводу посредством этики добродетели с меньшими усилиями. «То, что для нас неразлично, важно, то, что мы любим», наделяет жизнь смыслом, утверждает философ. Но ведь это вера, надежда и милосердие, отмечу я<sup>10</sup>. Думаю, Франкфурт об этом прекрасно знает, и пускается в замысловатые рассуждения, потому что они необхо-

димы в том углу академического мира, где властвует Кант. Вместе с Вольф и многими другими современными моральными философами он пытается выбраться из рационалистической ямы, которую с таким тщанием вырыл Кант.

Франкфурт здесь, похоже, выбирает тактику доведения до абсурда, чтобы показать, что кантианство или, если хотите, утилитаризм, не дают связного объяснения этической жизни. На самом деле, этическую жизнь нельзя свести к формулам для решений этических дилемм, говорит нам Франкфурт, формулам, применимым к любому рациональному существу как таковому. Напротив, «она требует от нас... понять, что же для нас самих по-настоящему важно»<sup>11</sup>. Она зависит от этоса, от агапэ и филии (дружбы), от моральных чувств, от философской антропологии и психологии, от того, что ты — конкретная женщина и живешь в Чикаго в конкретный момент времени со своими конкретными любовью, верой и надеждами. Как пишет Филиппа Фут, Кант ошибся, когда не сумел понять, что «оценка действий человека зависит... от основных особенностей конкретной человеческой жизни»<sup>12</sup>.

На самом деле, как я уже отмечала, кантианская программа сама себе противоречит, что среди кантианцев почитается за худший грех. То, что для нас важно в собственной личности, интерес, в котором чистый рационализм нам отказывает, — именно это делает из человека кантианского моралиста, или, если уж на то пошло, утилитарного моралиста, если кантианец выйдет за пределы умеренного гедонизма. Надо хотеть быть хорошим. Быть равнодушным к тому, что Франкфурт называет «идеалами», а я и многие другие представители западной этической традиции называем «трансценденталиями». Только в этом случае у вас появится желание следовать, скажем, категорическому императиву или стремиться к истинному счастью для всех, когда вы имеете дело с другими людьми. Этическое теоретизирующее «сконструированное Я», о котором пишет социальный психолог Тимоти Уилсон, желает работать с этическим поведенческим «адаптивным бессознательным». Как считает Франкфурт (а с ним и я), правильность есть следствие «того, что мы считаем важным для себя», а не выводимым из кантовых или утилитарных максим<sup>13</sup>.

\* \* \*

Левый и правый край схемы выявляют гендерный характер добродетелей — мужских и женских — в традиционных сказ-

ках. Предполагается, что женщины, естественно, должны думать о мире с позиций любви (справа) или соответствующих пороков, то есть зависти и ревности. Мужчины должны мыслить о мире с позиций мужества (слева) или, наоборот, трусости, тщеславия, эгоцентризма — и так далее.

Еще одно название для правого края схемы — «связанность», а для левого — «автономия». Найт считал, что даже обыденные желания можно свести «в поразительно большой мере к желанию быть как все и желанию быть не похожим на всех»<sup>14</sup>. Тиллих называл это «участием» и «индивидуализацией» и отмечал, что существует «мужество, быть одним из», то есть «участвовать». Майкл Игнатъефф называл одну сторону «соединенностью и укорененностью», а другую — «свободой»: «возникает политическое противоречие <...> между потребностью в социальной солидарности и желанием свободы». У нас есть права, и это хорошо, ведь они позволяют нам осуществлять левосторонние проекты, связанные с надеждой и мужеством, регулируемые справедливостью. Но мы нуждаемся в «любви, уважении, чести, достоинстве, солидарности с другими», с другой стороны (справа вверху), как отмечает Игнатъефф, и получить их в обязательном порядке по закону невозможно<sup>15</sup>. Отсюда юмовское противопоставление «естественных» добродетелей «искусственным», то есть обеспечиваемых законом.

Не знаю, правда это или нет, что мужчинам свойственно склоняться влево, в сторону автономии, но философы-мужчины, которые не были шотландцами и не занимались этикой добродетели в XVIII в., определенно держались левой стороны. Последователи Канта и Бентама, например, как раз и есть мужчины, склонные разрешать этические проблемы без учета связей, крайне автономные личности, взрослые люди в самом соку, рациональные взрослые особи, никогда ни от кого не зависящие. Так им казалось. Это «сепаратные „я“», как с изумлением и раздражением называют их феминисты.

Новый, третий путь, предложенный этической философией в XVII и XVIII в. — контрактарианизм — тоже маскулинен. «Контракт» по Гоббсу, Локку и Руссо не относится к числу привычных метафор, посредством которых описывают свою жизнь женщины. Они, скорее, говорят о любви, заботе, обязательствах, налагаемых привязанностью, «реляционный взгляд на свое „я“»<sup>16</sup>. Женщины окружены детьми, родителями, друзьями, мужьями и возлюбленными, и обо всех надо заботиться. Мужчины, похоже, воспринимают такие связи как необязательные, договорные, даже как отношения обмена. Так, Марсель

Мосс, ведущий мужчина-антрополог начала XX столетия призывал рассматривать дар как вид обмена.

Выразители идей феминизма — такие, как Кэрол Гиллиган и Вирджиния Хелд сопротивлялись подобным рассуждениям. Вслед за ними и Аннет Байер замечает, что не все этические философы-мужчины выбирают автономию. Удовлетворительную оценку по этому вопросу получают у нее Аристотель (связь с полисом), Маркс (классы), Милль (прогрессивная симпатия) и Макинтайр (зависимые рациональные животные и практики); затем она подробно рассматривает Юма с точки зрения женщин и связей. Юм, как считает Байер, поступает «пугающе по-женски», когда подчеркивает важность сострадания по сравнению с высшим законом, представляя возможность делиться пережитым с другими людьми и любовь к детям как образцы этической теории. Она находит у Юма акцент на «неизбежной взаимной уязвимости и взаимном обогащении... условий человеческого существования... [которые] делают автономию чем-то далеким от идеала»<sup>17</sup>.

Социалистам, вроде Пауля Тиллиха, правая сторона с любовью, справедливостью и верой, видится похвально антикапиталистической в сравнении с инициативными мужеством и надеждой. В конце концов, капитализм — это система, поддерживающая предприимчивость как добродетель, а предприимчивость относится к добродетелям левого спектра — хотя я уже подчеркивала, что даже капитализм на деле зависит и от правой стороны с ее любовью. Как и многие другие, Тиллих оспаривал бы наличие мужества исключительно с левой, мужской стороны<sup>18</sup>. Одна из первых экономистов/философов, выступающих с феминистских позиций Джули Нельсон сказала бы, что любое упорядочивание добродетелей таким образом угрожает отдать приоритет одной из них перед другими. Я уже писала, почему считаю, что в любой серьезной этической жизни задействованы все добродетели. Так что размещая одни выше других, я не пытаюсь дать понять, будто надежда и вера выше благоразумия и умеренности, или будто любовь всегда перебивает мужество. Нельсон обратилась бы к положительным и отрицательным версиям каждой из добродетелей, деконструируя геометрию, в которой «верх» считается лучше «низа», а «левое» ассоциируется с дурным<sup>19</sup>. Так любовь к ближнему может быть негативной, если человек любит только ближних и недостаточно любит себя: самоотречение, женский грех<sup>20</sup>. Или можно обратиться к аристотелевскому определению золотой середины, проводя различие между избытком и дефицитом.



И действительно, размещение добродетелей на схеме есть плод вымышленной условности — это не святая истина и даже не научный факт. Таким образом, верхний правый угол больше соотносится с прошлым, а нижний левый — с будущим <...> как может показаться. Выделенные добродетели — классические добродетели мифически древних социальных классов: воины (мужество, дерзновение), крестьяне (любовь, лояльность), купцы (благоразумие, ноу-хау) и священники/брамины (умеренность, мудрость). Еще более мифическая условность. Но мы то говорим именно так.

\* \* \*

Не существует причин, почему количество грехов должно равняться числу добродетелей, хотя в западной традиции — спасибо папе Григорию — их тоже семь, и они все смертные. В современной традиции это похоть, чревоугодие, алчность, гнев, зависть, уныние — от греческого Ἀκρῆδία — акидия, духовная лень, отсутствие надежды, в XVII в. уныние было заменено на лень, — и властвующая над всеми гордыня. Грехи можно сгруппировать попарно, исходя из общественных классов. Гордыня — характерный грех богатых (как в 2004 г., кутаясь в норку и прижимаясь к мужу, дама из Флориды высказалась о бедных телерепортеру: «Мы не лузеры»). Акидия — парный грех бедных и потерявших надежду. Алчность-чревоугодные — грехи богатых, а гнев-зависть — бедных, сгруппированные аналогичным образом. Похоть же после Грехопадения — всеобщий грех.

Грех или порок, как я утверждаю, есть заметное отсутствие одной или нескольких добродетелей, таким образом, семи добродетелям соответствуют семь их антиподов: неблагоразумие, несправедливость, неумеренность и т. д. Однако, как отмечает Хёрстхаус, «Притом что наш список терминов для обозначения всеми признаваемых добродетелей, по моему мнению, невелик, список пороков, напротив, заметно длиннее — и не зря»<sup>21</sup>. Как она считает, список этот изрядно превосходит число правил, которые, по представлениям кантианцев, могли быть сформулированы, чтобы суммировать этические идеи. Список пороков демонстрирует, как мы на самом деле рассуждаем с этических позиций. Мы вешаем на людей ярлыки. Хёрстхаус приводит примеры таких ярлыков: «безответственный, нерадивый, ленивый, бесцеремонный, несовестливый, жесткий, нетерпимый, бестактный, неосторожный,

непредприимчивый, малодушный, нежизнеспособный, лицемерный, самовлюбленный, меркантильный, жадный, недалеконovidный... и так далее».

Возьмем словарь-тезаурус Роже — третье издание 1962 г.: статья Добродетель (категория № 978) занимает примерно половину столбца; следующие за ней антонимы — порок (979) и проступок (980) занимают две колонки полностью. Аскетизм (989), умеренность (990), воздержание (993) и трезвость (995) удобно умещаются примерно в два столбца, перемежаясь с семью с половиной столбцами, посвященными неумеренности, чревоугодию и опьянению (синонимы и варианты сочетаемости к последнему занимают пять с половиной столбцов). За колонкой, посвященной уважению (962) следуют две с половиной колонки про неуважение, презрение и глумление. Мужество (891) — два столбца — окружено тревогой, страхом, трусостью (888–889) и неосмотрительностью, всего шесть с половиной столбцов. Разделим шесть с половиной пополам с учетом повторяющихся оппозиций, как это принято делать в словарях Роже, и все равно получается 3,25 порока, связанного с трусостью к каждым двум добродетелям, связанным с храбростью.

Богатство бранной лексики в нашем словаре берет начало в историях и образах, формирующих основу этического мышления. Мы помним того мальчика Билли в детском саду, который не хотел взаимодействовать по справедливости и проявлять любовь, и он становится для нас примером отсутствия этих качеств. Иуда Искариот становится примером неумеренности и неверия.

Если существуют семь добродетелей, а отсутствие какой-либо из них в различных сочетаниях составляет порок, то, по логике комбинаторной математики, у нас получится <...> скажем, 7 добродетелей, взятые по 6 за раз, плюс 7, взятые по 5 за раз, плюс 7, взятые по 4 за раз <...> ровнехонько 126 пороков. Шучу. Если серьезно, нет гарантии, что в каждом языке есть слово для обозначения отсутствия каждой из добродетелей в случайной комбинации, например, отсутствие веры, справедливости и благоразумия в присутствии остальных четырех — любви, надежды, мужества и умеренности. Человек с таким набором качеств будет лишен идентичности, корней, не будет уважать других людей и платить долги, он будет безалаберным и нерасчетливым. Но при этом он будет любвеобилен, полон надежд на случайную удачу, бесстрашен и скромнен в своих запросах. Явно не мистер Микобер из диккенсовского «Дэвида Копперфильда». Зато точь-в-точь Вилл Ломан из «Смерти коммивоя-

жера» Артура Миллера. Эта пьеса позволяет нам рефлексировать над пороком, который находится вне категорий.

Описанная система рефлексии служит базой для целого философского наследия — и это одна из причин, почему мы должны серьезно относиться к данной конкретной семерке. Платон, Аристотель, Цицерон, Фома Аквинский и, в самом конце, до Канта, Адам Смит, а также те, кто сейчас занимается этикой добродетели, не просто копировали друг друга. Опираясь друг на друга, они создали великий инструмент для анализа.

Вслед за Гэри Уотсоном и Неерой Бадвар Хёрстхаус считает, что «добродетели, как нам кажется, образуют некое единство»<sup>22</sup>. Если пользоваться экономической терминологией, отдельные добродетели являются взаимодополняющими; или, если рассуждать в терминах статистики, они не являются независимыми. То есть, когда в какой-то ситуации плохой человек вдруг поступает хорошо, нас это удивляет и мы склонны не доверять утверждениям о том, что он действительно вел себя хорошо. А от хороших людей мы не ждем дурного поведения. Как ученые, мы удивляемся, когда «хороший» экономист ведет себя дурно в остальных смыслах — например, лауреат Нобелевской премии, сотрудник Чикагского университет оказывается агрессивным гомофобом. Это нас как минимум несколько озадачивает.

## Философская психология?

ЕСЛИ семь добродетелей как общее место — подходящая отправная точка для философской психологии, то они должны фигурировать в работах психологов. Так оно и есть. В блестящей книге «Сильные стороны характера и положительные качества: руководство и классификация» (2004), опубликованной недавно под эгидой Американской психологической ассоциации, Кристофер Петерсон и Мартин Селигман (редакторы и авторы большинства текстов) подкрепляют теорию семи добродетелей эмпирически — по крайней мере в рамках европейской традиции, которой оба придерживаются в своих теоретических рассуждениях. Данная работа — поиск того, что философ Питер Даниэльсон в другой связи называет «этическим геномом»<sup>1</sup>. Сорок авторов глав (впоследствии переписанных Петерсоном и Селигманом) на 644 страницах большого формата с использованием 2300 цитат из специальной литературы по клинической и социальной психологии и смежным дисциплинам предлагают «инструкцию по здравомыслию», то есть «позитивную психологию» здоровых людей. Изучение нормального поведения — идея, благодаря которой как раз и прославились психологи — члены совета института ДВД — «Добродетели в действии» при фонде Мануэля и Роды Майерсон, выступившего спонсором издания; среди них были Михай Чиксентмихайи и Говард Гарднер.

Петерсон, Селигман и другие выделяют двадцать четыре «сильных стороны характера», исходя из десяти критериев, не все из которых выполняются для каждой из сильных сторон (примерно половина из двадцати четырех позиций удовлетворяет-таки всем десяти критериям).

Десять критериев с левой стороны схемы, на первый взгляд, кажутся полезными отражениями добродетелей. Однако, будь они просто умозрительными, упражнение было бы куда менее увлекательным. Авторы, напротив, серьезно подошли к соотношению критериев с психологической литературой — как в количественном, так и в качественном смысле. Иными словами,

ДЕСЯТЬ КРИТЕРИЕВ ДЛЯ ДВАДЦАТИ ЧЕТЫРЕХ СИЛЬНЫХ СТОРОН ХАРАКТЕРА

Способствуют улучшению жизни, как, например:	1. Любопытство, 12. Социальный интеллект
Ценны сами по себе:	8. Целостность, 17. Смирение/скромность
Не умаляют других людей:	11. Доброта, 22. Надежда, 5. Умение прогнозировать
Не имеют <i>привлекательного</i> антипода:	7. Постоянство, 20. Понимание красоты и совершенства, 21. Благодарность
Поддаются оценке (т. е. наблюдению):	9. Жизнерадостность, 14. Справедливость, 15. Лидерство, 7. Постоянство
Воплощены в конкретных людях:	10. Любовь, 24. Духовность, 1. Креативность
Иногда проявляются у способных детей:	4. Любовь к учению, 19. Саморегуляция
Проявляются иногда при полном отсутствии:	23. Юмор, 3. Непредубежденность, 6. Храбрость
Находят поддержку в созданных человеком институтах:	16. Прощение и милосердие, 13. Гражданственность

двадцать четыре сильные стороны характера — это не просто предположения, но результаты исследований, подводящие итог гигантскому корпусу научной литературы.

Двадцать четыре вида сильных сторон объединены в роды: смелость, человечность, справедливость и так далее — то есть речь идет ровно о тех «добродетелях [ , которые составляют]... основные характеристики, столь высоко ценимые философами и религиозными мыслителями»<sup>2</sup>. Авторы выделяют шесть, а не семь добродетелей, но это потому, что они сводят надежду и веру в одну добродетель, называя ее трансцендентностью, понимая ее как «достоинства характера, которые устанавливают связи личности с мирозданием и придают смысл жизни»<sup>3</sup>. Пять из выделенных ими «шести высоких добродетелей» совпадают с классическими семью — трансцендентность (то есть вера и надежда), мужество, человечность (то есть любовь, которая

по их классификации оказывается «сильной стороной характера» в рамках того, что авторам представляется более широкой добродетелью), справедливость и умеренность.

Не вполне адекватен лишь род «мудрость и знание», который включает в себя не благоразумие, понимаемое как практическая мудрость, фронесис Аристотеля, но как интеллектуальные достоинства характера, а именно креативность, любопытство, непредубежденность, любовь к учению и умение прогнозировать. Все эти достоинства безусловно актуальны, но в классическом определении они рассматриваются не как добродетели, но как этически нейтральные способности — как если у человека высок процент быстро сокращающихся мускулов, что позволяет быстрее пробежать дистанцию. Или же их следует считать подвидами благоразумия, но не заменой ему. Или можно было бы определить их как подвиды любви к учению или надежды на капельку трансцендентного в искусстве и науке. Фома Аквинский на самом деле не верил, что подобные «привычки», как он их называет, можно отнести к добродетелям<sup>4</sup>.

Вместо этого психологи помещают свой вариант того, что называют благоразумием, в группу кардинальной добродетели — умеренности и дают ему узкое определение: «стремление быть осторожным в своем выборе; не рисковать». Это лишь небольшая часть более широкой концепции благоразумия у Фомы Аквинского или Адама Смита, и отнести ее к умеренности было как раз более естественно. Речь о надлежащей осторожности. Психологи склонны отождествлять «отсутствие склонности рисковать» с тем, что они называют «способностью контролировать импульсы» — последняя довольно легко измеряется в ходе экспериментов и тестирования и даже может быть обнаружена в одном из отделов мозга. Составитель непосредственно главы о благоразумии Ник Хаслам на протяжении двух страниц сокрушается по поводу такого упрощения.

Однако в классической дефиниции именно умеренность, а не благоразумие считается добродетелью, помогающей контролировать импульсы. В редакции Петерсона и Селигмана Хаслам попросту утверждает, что «Аристотель не <...> уравнивает фронесис с <...> контролем над импульсами», и это правильно. Аристотель, Платон и все остальные использовали для обозначения самоконтроля другое слово — *софросюне* (от *σώφρων* — «трезвомыслящий»), которое Цицерон перевел как *temperantia* — умеренность<sup>5</sup>. В классических определениях благоразумие, подобно справедливости, связано с интеллектом

и расчетом, а не с контролем над эмоциями, как умеренность и мужество. Благоразумие относится к интеллектуальным добродетелям, а не к умеренности и, вслед за всеми авторами — от Платона до Адама Смита — может быть названо главной среди добродетелей, связанных с интеллектом.

При всей критике в адрес психологов Петерсона и Селигмана в этом плане, должна признать великую истину, лежащую в основе их работы: мысль о том, что эмоция и интеллект тесно переплетены, и их не всегда следует разделять, — в книге содержится четыре цитаты из Антонио Дамасио по этой теме, и ни одной ссылки на Марту Нуссбаум. Но именно поэтому, как утверждают авторы «Сильных сторон характера» — точно так же, как это делают Аристотель, Фома Аквинский, Адам Смит, Марта Нуссбаум и Дейдра Макклоски, — добродетели образуют последовательную и целостную систему, а не просто список взаимозаменяемых хороших вещей, которыми вы были бы не прочь обладать. Фома Аквинский, например, определяет благоразумие (рассудительность) как «добродетель, обуславливающую благо в акте суждения разума»<sup>6</sup>. Благоразумный человек «правильно выбирает средства для достижения цели». Это «разум правильно решает, судит и распоряжается». «Не может существовать никакой нравственной добродетели без рассудительности»<sup>7</sup>. Благоразумие как ноу-хау — его можно обнаружить в проявлении любой добродетели. И не стоит отбраковывать его как незначительный аспект умеренности.

Соглашусь с Петерсоном, Селигманом и их соавторами, что точное распределение сильных сторон характера по более пространственным категориям добродетелей не так важно для их проекта, ведь их эмпирический анализ всегда остается на уровне «сильных сторон» или на еще более низком уровне «ситуационных тем». И все же для моего собственного проекта, а именно для понимания, каким образом классические добродетели накладываются на капитализм, это распределение важно. Авторы «Сильных сторон характера», как мне кажется, допустили ошибки при группировании, главным образом потому, что оказались недостаточно внимательны к смысловому наполнению понятия «благоразумие» в сравнении с «мудростью» и «умеренностью» в этической истории Запада. Большого греха в этом нет — проект все равно вышел замечательный. В конечном итоге даже согласованная команда из сорока человек может не достичь идеала, и авторов стоит похвалить за справедливый и благоразумный жест в сторону истории этики.

Одним из аспектов проблемы, как я считаю, является то, что авторы перепутали практическую мудрость — фронесис с теоретической — софией. По крайней мере Аристотель обычно использовал софию для обозначения высшего и научного знания. Согласно Лидделу и Скотту, раннее понимание софии действительно имело отношение к «навыку» или «практической мудрости». Вместо этого можно сравнить фронесис с эпистемой — греческим словом для обозначения знания<sup>8</sup>. В любом случае престиж Теории девальвирует фронесис. Фома Аквинский, как я уже отмечала, вообще не считал теоретическую, спекулятивную мудрость за добродетель, но видел в ней дар Святого Духа — притом что сам он обладал этим даром в невероятной степени. Аквинат различал, например, теоретическое «знание» чистоты и добродетельности, доступное, скажем, философу, от пруденциального «природного знания», которым обладает в жизни поистине добродетельный человек<sup>9</sup>.

Определение мудрости, данное в главе 2 книги Петерсона и Селигмана «Универсальная добродетель? Уроки истории» (автор — Кэтерин Дальсгард), показательным образом опирается на немецкий источник, а именно на результаты исследований ученых в берлинском Институте Макса Планка. «Показательно» потому, что, как мы помним, во всех германских языках, кроме английского, возникает проблема с переводом латинской *пруденции* = греческой *фронесис*. Ученые из Института Макса Планка говорят о мудрости как о «трезвомыслии и способности дать разумный совет в важных, но непроясненных жизненных вопросах»<sup>10</sup>. Да, но это и есть фронесис или латинская практическая пруденция, а не германская *Weisheit* или «мудрость», соединяющая в себе и практическое, и теоретическое. В нидерландском философия — *wijsbegeerte*, «желание мудрости», калька с греческого *φιλοσοφία* — «любовь к теоретической мудрости». Английская/французская/латинская *пруденция* — не теоретическая *софия* Аристотеля, которую Цицерон переводил на латинский как *scientia* и *sapientia*. Фронесис/пруденция/благоразумие есть знание средств, а не целей, здравомыслие в практических делах, не владение теорией.

В главе Дальсгард приводится ссылка на психолога из Йеля Роберта Стернберга (R. J. Sternberg 1998) — еще одного выдающегося специалиста, члена совета института «Добродетели в действии». Стернберг пишет о трех типах интеллекта: мудрость «подключается, когда практический интеллект используется для того, чтобы <...> уравновесить различные личные интересы <...> с интересами других»<sup>11</sup>. Стернберг здесь говорит как



раз не о *scientia* или *sapientia*, но о благоразумии, *prudentia*, смешанной со справедливостью, *justitia*. Отметим, что он даже использует словосочетание — кальку с аристотелевской фроне-сис — «практическая мудрость».

Далее в книге Петерсона — Селигмана теоретическая мудрость и практическое благоразумие неоднократно игнорируются. Написанная Хасламом глава о Благоразумии местами более удачна, так как автор явно дал себе труд почитать Аристотеля, хотя до Фомы Аквинского, возможно, не добрался. Но даже Хаслам запутался с софией — наверное, из-за слишком широкого определения «мудрости» в данной группе<sup>12</sup>.

На другом полюсе значения слова «благоразумие», как я уже сказала, его перепутали с умеренностью. Конкретно Хаслам, судя по всему, честно пытается справиться с этой проблемой. Путаница важна, поскольку большинство психологических показателей благоразумия смешивают его с другими добродетелями. Так модель пяти факторов для описания личности, разработанная Костой и Маккреем, выделяет в качестве одной из первичных особенностей «добросовестность». Утверждается, что в нее вошли классические аспекты пруденциальности, такие, как «компетентность [способность развиваться и адаптироваться к условиям жизни], стремление к порядку и осмотри-тельность», но также и справедливость — в «исполнительности/ послушности», надежда — в «стремлении к успеху» и умеренность — в «самодисциплине»<sup>13</sup>.

Хаслам и сам утверждает, что «благоразумие, таким образом, подразумевает баланс и гармонию <...> играет роль посредника, <...> следит, чтобы реалистичность умеряла надежду»<sup>14</sup>. Это умеренность, а не благоразумие. Или — как указывает бессознательное употребление автором глагола «умерять», речь идет о сплаве знания, как планировать, и воли это запланированное выполнить. Первое — благоразумие, второе — умеренность. Хаслам пишет, что «составляющие благоразумия имеют отношение к балансу», но тут же признает, что они «подпадают под аристотелевскую концепцию умеренности» — Аристотель называл эту добродетель *софросюне*, а также *метрона* — [золотая] середина, мерило для соответствующего метода.

Этическая традиция Запада, если говорить коротко, переместила бы ряд сильных сторон характера, рассмотренных психологами, в другие рубрики. В частности, ряд достоинств, включенных в группу «Мудрость и знания» — непредубежденность, любовь к учению и умение прогнозировать, были бы отнесены в раздел «Благоразумие», а «социальный интеллект» и «ли-

дерство» — в разделы «человечность» и «справедливость», соответственно. То, что у этих авторов называется «благоразумием», было бы переименовано в «осторожность» или «контроль над импульсами» и оставлено в пункте «умеренность», где ему и место, судя по всему.

Как бы то ни было, по-настоящему поражает сам факт, что группа современных клинических и социальных психологов, опираясь в основном на западные источники, в целом подтвердили то, что прозападники, вроде Аристотеля и в особенности Фомы Аквинского, поняли иными способами: мы, западники (как минимум), считаем добродетелями данные конкретные семь, и они работают как система в лучших проявлениях жизни отдельных людей и в лучших сообществах.

Философ Джон М. Дорис ставит под сомнение подобные системы, называя их теорией «глобализма», и не поддерживает идею о том, что люди «имеют» характеры, «стабильные черты или оценочно интегрированные структуры личности»<sup>15</sup>. Дорис указывает на впечатляющую доказательственную базу, полученную экспериментальной психологией, свидетельствующую о том, что люди на самом деле крайне чувствительны к ситуации — и простой украинский паренек может относительно легко превратиться в охранника лагеря смерти. Он также отмечает, что незападные общества, японцы например, «интерпретируют поведение, скорее, через призму ситуаций и в меньшей степени — через призму диспозиции личности, что характерно для Запада»<sup>16</sup>. Книга Дориса — еще более подробная модель философской психологии, чем у Петерсона и Селигмана, по крайней мере если брать соотношение объем/автор. Но в конце Дорис признает, что для этического суждения важны наши собственные этические истории, укорененные в нашей культуре, и наши собственные понятия о мужестве и вере. Он считает, что реалистичное отношение к историям и понятиям сделает нас лучше, отмечая, как хрупкое и специфическое именно для Запада понятие характера «принижает» наши добродетели<sup>17</sup>. И философская психология может оказаться как минимум одним из способов это выяснить.

## Этические искания

**С**ЕМЬ добродетелей, или, если хотите, их модернизированная, сокращенная или расширенная версия, более фундаментальны, нежели три направления современной этической мысли, унаследованные от европейского XVIII в. и по-прежнему актуальные в академических кругах англоязычного мира, — кантианство, утилитаризм и контрактаризм, и эту мысль я уже сформулировала самыми разными способами.

Отличный учебник по этике за авторством покойного Джеймса Рейчелса начинается с «минимального представления о морали», лежащего в основе любой этической системы. Описывая «сознательного морального агента» — с него-то и должен начинаться анализ, — Рейчелс бессознательно руководствуется семью добродетелями. Сознательный моральный агент — это, среди прочего, «тот, кто беспристрастно [справедливость] озабочен [любовь] интересами [благоразумие, необходимое, чтобы эти интересы обнаружить] всех, кого волнует [справедливость, любовь, вера] <...>, кто тщательно изучает факты [снова благоразумие] <...>, кто готов „прислушаться к голосу разума“ [справедливость плюс умеренность = смиренность] <...>; и, наконец, тот, кто готов действовать в соответствии с результатами [мужество]...»<sup>1</sup>. Поскольку задача эта не из легких, *bonum arduum*, ему понадобится еще и надежда.

То есть этика должна начинаться с этической личности, Этика, обладающего всеми семью западными добродетелями. Только подумайте: прийти к кантианским или утилитаристским выводам было бы невозможно, не обладай Этик заранее чертами, которые так превозносит Рейчелс, не будь он равнодушен, беспристрастен, осторожен, смиренен, мужествен и т. д. Да ему просто было бы плевать.

К аналогичному выводу пришел экономист Марк Уайт. Он считает, что кантианская этическая теория исходит из пруденциального и этического «я», а выбор между ними определяет

ся вероятностью  $p$ , что у человека наличествует сила характера, позволяющая следовать этическому «я». В кантианскую теорию это вписывается и, как указывает Уайт, вписывается в предложенное Джоном Сёрлем понятие «разрыва» (*gap*) в принятии решений, допускающее свободу воли; тут еще можно вспомнить рассуждения Стюарта Хэмпшира о свободе воли. Уайт, однако, понимает, что здесь что-то не так. «Является ли распределение вероятности, представляющее характер человека, данным экзогенно?» Хотя это значительно бы все упростило, я склонна думать, что нет; распределение это формируется в процессе воспитания, и даже во взрослом состоянии можно предпринимать усилия по улучшению собственного характера. Естественно, здесь напрашивается вопрос: ради чего улучшать характер? Уайт отвечает: «В кантианской модели <...> мы предполагаем, что истинная цель рационального агента — быть нравственным»<sup>2</sup>. Но ведь это означает стремление быть добродетельным.

Связанную с этим мысль насчет типично мужских этических теорий высказывает Аннет Байер: «Их версия обоснованного списка обязательств не обеспечивает должную заботу о молодежи и, таким образом, ничего не делает для обеспечения стабильности той самой этики, о которой идет речь»<sup>3</sup>. Дело тут не просто в демографии. Речь идет о более фундаментальном воспроизведении, как говорят марксисты. Сознательный моральный агент, существование которого предполагается в теориях Декарта, Канта, Бентама, Ролза, должен каким-то образом вдруг появиться на сцене и возникать сам по себе в каждом последующем поколении. «Добродетель быть любящим родителем должна дополнять естественные моральные обязательства по соблюдению [обычной] справедливости, если общество собирается существовать и после первого поколения». Вообразим человеческое общество без любящих родителей. Столь ужасную картину можно примерно себе представить, если вспомнить об измученных войной и обнищавших детях, детях-солдатах или малолетних девочках-проститутках. Возникает опасение — может быть, и напрасное, — что перспектива превращения их в моральных агентов не велика.

Основной аргумент против этики, основанной на данных Богом заповедях или психологическом или этическом эгоизме, состоит в том, что все эти заповеди предполагают, как показывает Рейчелс, изначальные позиции, невозможные в рамках самих этих гипотез. Так, например, сторонник «этического эгоизма» в духе Айн Рэнд — а именно веры в необходимость оставаться эгоистом (да здравствует разбойничий капитализм,

жадность — это хорошо) — будет стремиться доказать, что «если каждый будет так себя вести, всем будет лучше». Но такая риторика нарушает эгоистический посыл, ведь она отталкивается от несовместимой с эгоизмом заботы обо «всех». Эпиктет привел тот же аргумент в споре с Эпикуром.

Любой этике, конечно, нужен сознательный моральный агент, добродетельная личность. Кант и сам об этом говорил, когда в своей «Антропологии с прагматической точки зрения» превозносил «человека, который обращается к корням вещей», и смотрит на них «не только с собственной точки зрения, но и с позиций общины», то есть «беспристрастного наблюдателя» (*der Unpartheyische Zuschauer*), как его называл Кант, что, в свою очередь является немецким переводом английского *impartial spectator*, которое у Адама Смита обозначает идеальный характер, источник всех добродетелей<sup>4</sup>.

Здесь Кант ставит под сомнение собственную этическую программу, ведь беспристрастного наблюдателя из максим не выведешь. Его система предполагает, что все исходит из максим, которым неизбежно будет следовать разумное существо. Но оно этого не делает. Слова Петера Берковица о политической философии Канта, который, по его мнению, «делает практические уступки добродетели и придумывает стратагемы, с помощью которых добродетель, формально изгнанная из политики, возвращается в нее через черный ход»<sup>5</sup>, можно распространить и на его этическую философию. Или, как пишет об этом Гарри Франкфурт:

Невозможно системным образом исследовать вопрос, как человек понимает, зачем жить [как у Канта], ведь первоочередной вопрос — каким образом вычленишь и оценить доводы, существенные для принятия решения, как человеку жить [то есть доводы, одобренные сознательным моральным агентом, беспристрастным наблюдателем], невозможно обосновать, пока сначала не решено, как следует жить <...> Представление в духе панкритического рационализма, будто можно с нуля продемонстрировать, в чем мы более всего находим смысл жизни, внутренне противоречиво, от него следует отказаться<sup>6</sup>.

В эпистемологии можно отметить параллель этой неспособности этических или политических теоретиков подняться над горизонтом характера. Наряду с сознательным моральным агентом Рейчелса, авторитетный руководитель Уайта, хорошо воспитанный этичный взрослый Байера или *Unpartheyische Zuschauer*, беспристрастный наблюдатель Канта, науке требуется

сознательный ученый. Не так давно об этом говорили Хилари Патнэм и другие, а я, вслед за ними, поднимала этот вопрос в экономической науке<sup>7</sup>.

Никакой метод просто так не работает. Хороший гражданин вашей отрасли науки нуждается в этике ровно так же, как и хороший гражданин вашей страны, или сосед, или член семьи. Ни одна из «карманных карточек», о которых я говорила, — ни категорический императив, ни величайший принцип счастья, ни контрактуализма, или предполагаемые правила научного метода не приведут нас туда, куда мы хотим попасть посредством хорошего научного гражданства. Когда другие ученые пытаются сбить нас с пути истинного, сделать им это мешает не Национальный фонд науки, не система рецензирования и не научный метод — как бы прекрасны все они ни были, — но мужество, надежда, вера, справедливость, умеренность и благоразумие наших коллег<sup>8</sup>.

Если бы надо было в одном предложении сформулировать суть науковедения — детей и внуков Томаса Куна, преуспевших в истории, социологии и философии, начиная с 1960-х гг., — оно бы звучало примерно так: «Ученые тоже люди». Ученые — не детали механизма, не чиновники в министерстве интеллекта. Они — социализированные моральные агенты, более или менее сознательные, в той или иной степени наделенные благоразумием, умеренностью, справедливостью, мужеством, любовью, верой и надеждой.

Среди самих ученых по-прежнему принято придерживаться мысли, что, скажем, система рецензирования механически гарантирует хороший результат, благодаря исключительно Благоразумию — даже когда они шепотом жалуются на аморальных редакторов и рецензентов. Брайан Сайкс в своей знаменитой книге о происхождении европейцев, которое он отслеживает с помощью митохондриального ДНК, утверждает, что «предположения и толкования подвергаются тщательной проверке только в процессе рецензирования, предшествующего публикации». Как же, как же. Любой, кто был частью подобного «процесса» знает: процедура эта в целом нормальная, вполне целесообразная, приближающаяся к стандартам «удобной бакалейной лавки Ральфа»\*, но сравнительно далекая от бэкониианской антириторической фантазии относительно «тщательной проверки предположений и толкований».

---

\* Отсылка к книге Джона Мюллера «Капитализм, демократия и удобная лавка Ральфа» (Mueller 1999; Мюллер 2006). — *Прим. пер.*

Благочестие Сайкса не вписывается в его собственную историю, по крайней мере в том, как он ее излагает. Ученый подробно описывает, как некая Эрика Хагельберг подвергла сомнению предложенную им методику. Он, кстати, всю дорогу называет ее Эрикой. Невольно вспоминаешь, как Джеймс Уотсон называл свою коллегу, биофизика и рентгенографа Розалинду Франклин «Рози» — притом что кроме как в мемуарах самого Уотсона «Двойная спираль»\* никто ее так никогда не называл. Это был риторический прием, позволяющий принизить значимость женщины-ученого, претендующей на то, чтобы конкурировать с Уотсоном. Соперников-мужчин Уотсон Чаками или Бобами не называет<sup>9</sup>.

Тем не менее, если опираться только на версию Сайкса, может показаться, что доктор Хагельберг оказалась человеком коварным. Сайкс лично нанял и обучил ее, а она, как он утверждает, выступила против него, а затем, опять же, как он утверждает, отказалась показать данные, с помощью которых собиралась опровергнуть его метод. «Должен с грустью сообщить, — в этих словах больше печали, чем злости, — что мои просьбы [к ней] предоставить образцы для верификации <...> результата не принесли»<sup>10</sup>. Но, погодите, разве рецензент не обязан предотвращать такие ситуации автоматически, руководствуясь принципом — только Благоразумие? Разве этот процесс не исключает любое человеческое и этическое вмешательство, кроме вмешательства Макс П? В конечном счете статья Эрики Хагельберг 1999 г. с критикой митохондриальных методов, написанная ею в соавторстве, была напечатана в «престижном» журнале *Proceedings of the Royal Society* («Записки королевского общества»). Разве это не автоматическая активация научного метода?

Так называемый научный метод — говорю это как ученый-экономист и приверженец науковедческой позиции — не работает. Хорошая наука, как и прочие проявления хорошего человеческого поведения, зависит от добродетелей, от характера человека. Идея эта восходит к Аристотелю. Как формулирует Ральф Макинерни: «В „Этике“ Аристотель сначала рассматривает моральные добродетели и считает их диспозитивными и имеющими в качестве предпосылки интеллектуальные до-

---

\* Автобиографическая повесть, в которой Джеймс Д. Уотсон рассказывает о том, как он вместе с Фрэнсисом Криком и Морисом Уилкинсом установили структуру молекулы ДНК (за что в 1962 г. получили Нобелевскую премию). Уотсон Дж. Двойная спираль. М.: Мир, 1969. — Прим. пер.

бродетели»<sup>11</sup>. Таким образом, мы наблюдаем ученых, обладающих серьезными недостатками в области этики — это и великий биолог Джеймс Уотсон, и выдающийся статистик Рональд Фишер, и великий психолог Сирил Берт, и прекрасный экономист Джордж Стиглер, и потому склонны не доверять их научным результатам. Иногда наше недоверие находит подтверждение. С другой стороны, мы бы очень удивились, обнаружив нечто предосудительное в работах великих ученых, известных нам своей высокой моралью, — независимо от того, соглашаемся мы с ними, или нет: в биологии примером такого ученого может служить Эдвард Осборн Уилсон, в экономической науке — Томас Шеллинг, Барбара Бергман или Милтон Фридман, среди историков — Джон Хоуп Франклин или Уильям Макнил.

С 1980 г. небольшая группа философов по сути выступает в защиту «эпистемологии добродетели». Обоснованное мнение, равно как и хорошее поведение, по их мнению, зависит от таких добродетелей, как «интеллектуальная осторожность, тщательность, смирение, мужество, доверие, автономия и добросовестность»<sup>12</sup>. В 1958 г. Элизабет Энском предложила отказаться от понятия «моральный долг». «Мы бы сделали большой шаг вперед, если бы вместо „морально предосудительный“ говорили „лживый“, „порочный“, „несправедливый“»<sup>13</sup>.

В эпистемологии Ричард Рорти похожим образом предложил в 1987 г. отказаться от «Истины», заменив ее прагматическими соображениями, позволяющими верить или не верить.<sup>14</sup> В более позднем эссе «Этика без принципов» Рорти проводит аналогию уже совсем однозначно: «Проблема со стремлением к истине [то есть к Истине, с заглавной „И“] состоит в том, что не знаешь, когда ее достиг, даже если ты ее уже на самом деле достиг. Но можно стремиться к еще более убедительному подтверждению, способному облегчить еще большие сомнения. Точно так же невозможно стремиться „поступать правильно“, поскольку никогда не знаешь, попал ли ты в точку, или нет... Невозможно стремиться к тому, чтобы оказаться в конце исследования — будь то в физике или в этике»<sup>15</sup>. Можно приводить все более убедительные аргументы насчет физики или политики и становиться все более достойным физиком или гражданином. Эпистемологи добродетели соединяют два проекта: прагматическую эпистемологию и прагматическую этику добродетелей.

Я, как экономист, оперирующий количественными показателями, могу пояснить это с помощью небольшого графика. Представим, что условная истина со строчной «и» в лю-



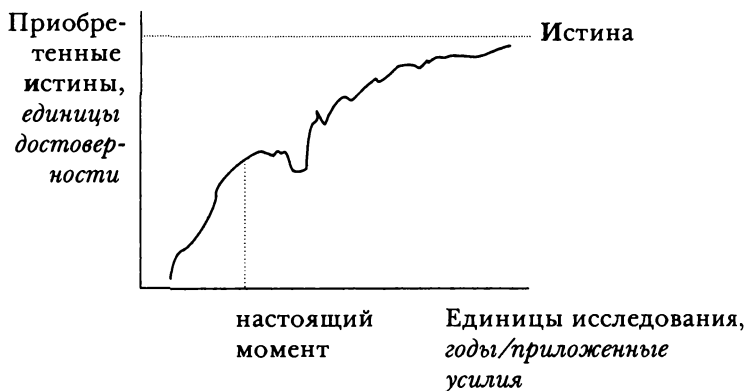
бой области исследований измеряется вдоль вертикальной оси, а годы кропотливых исследований — по горизонтальной. Не сомневаюсь, что в момент Второго пришествия все будет открыто, а именно истина с прописной «И», Истина происхождения человека, коллоидной физики или экономической истории. Мы ждем этого дня, преисполненные надежд на тысячелетнее царствие Христово.

Но время, очевидно, еще не пришло. Повторю: если опыт последних полутора десятилет с неевклидовой геометрией, физикой Эйнштейна и Онтологическим доказательством Гёделя вас в этом не убедили, доводы и доказательства убедить вас не в состоянии. Покайтесь и вспомните Уильяма Томсона, лорда Кельвина, который насмеялся над Дарвином, полагая, что в 1890-е гг. физика закончилась — его же, лорда Кельвина, усилиями. Руководствуясь механистическим следствием физической логики (какой она была в 1890 г.), он полагал — накануне открытия атомной энергии, будто солнце не могло обладать достаточной химической энергией, чтобы продержаться миллиарды лет, необходимые для абсурдной теории Дарвина.

Таким образом, мы «приближаемся» к Истине лишь асимптотически, если только благодаря какому-то благоприятному чуду мы действительно «приближаемся» к ней, а не «бессознательно отходим от нее». Максимум что мы можем сделать — пытаться удержать направление кривой вперед и вверх. По крайней мере так нам кажется на данный момент.

Научная революция — гремучая смесь эгоцентризма, поисков нового инструментария и политики — судя по всему, была рывком по направлению к Истине. Научный метод, о котором вам рассказывают в старших классах школы, увы, подобными стремлениями не отличался. Например, он на пятьдесят лет остановил прогресс в геологии после того, как в 1915 г. впервые была выдвинута идея о тектонике плит. Точно так же он затормозил прогресс во многих областях экономики, рекомендуя на протяжении последних пятидесяти лет — исходя из ошибочного понимания того, как, по общему признанию, работает реальная наука, — использовать теоремы существования без калибровки и статистическую значимость без функции потерь. Порожденная таким образом лже-экономика вот-вот обрушится, если будет на то Божья воля, и останется только настоящая экономическая наука. Система рецензирования также разрушила некоторые области гуманитарного знания, заменив нормальную скучную науку на «интригующие» и «заставляющие задуматься» результаты. Возведенный в фетиш двойной

## ИСТИНА ЕСТЬ РУБЕЖ, НО НЕ РЕЗУЛЬТАТ



слепой метод в медицине убил десятки тысяч пациентов только для того, чтобы подчистить списки публикаций ученых-медиков. И эта система должна разрушиться, ибо она в высшей степени аморальна.

Размеры графика нам не известны. Прямо сейчас мы не знаем, насколько близки к Истине Божьей, ведь для того, чтобы это знать, мы уже должны бы были ею обладать. Как сформулировал Стюарт Хэмпшир: «Обстоятельная и последовательная натуралистическая опись пределов человеческого знания не позволит нам сделать никакие выводы из фактических структур знания, доступного нам сегодня, применительно к постоянным структурам реальности»<sup>16</sup>. Или Реальности с большой буквы. По той же причине нам на самом деле не ведомо, приближает ли нас тот или иной аргумент или доказательство к Истине или отдаляет от нее. Но мы, независимо от этого, продолжаем упорно трудиться, искать свет и пытаемся по-настоящему прислушиваться к аргументам наших коллег.

Для Добра существует похожий асимптотический график. Мы достигли некоторого уровня добра со строчной «д» и пытаемся на местном уровне доступными способами держаться пути, который, как нам кажется, ведет к Добру. Строго говоря, как утверждает Рорти, гарантированно стремиться к нему невозможно, ведь никогда не знаешь, достиг ли его. Те, кто сжигал ведьм в Рейнланде в 1610 г., были вполне уверены, что служат Добру, и большинство с ними соглашалось. Сторонники евгеники в 1910 г. были вполне уверены, что принудительная

стерилизация и подобные методы есть Добро, и большинство с ними соглашалось. Мы палим по мишеням во тьме.

Два этих графика, похоже, связаны. Если мы изолируем их друг от друга, оба перестают работать. Безнравственная жизнь в науке одновременно отдаляет и от Истины, и от Добра. Единственное правило метода — трудиться и искать, честно. Странным образом, эта, довольно очевидная правда о прогрессе в области знаний когда-то была известна Западной культуре. Но затем была забыта и даже отвергнута — примерно тогда же, когда вышли из моды риторика и этика добродетелей. Теолог Эллен Чарри считает, что в «современном, секуляризированном толковании истины <...> знание истины больше не подразумевает любовь к ней, жажду обладать ею и перерождение с ее помощью, ведь истина более не приближает знающего его к Богу, но дает информацию, чтобы покорять природу»<sup>17</sup>.

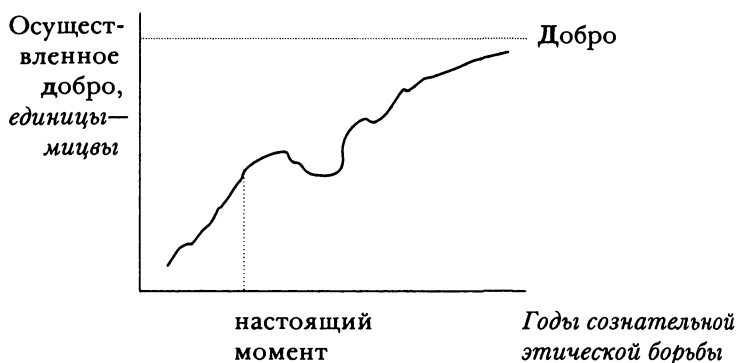
Вспомним этимологию английского *belief* — «вера», «убеждение», связывающая его со словом *beloved* — «возлюбленный», «милый сердцу»\*. Раннехристианские мыслители, вроде Фомы Аквинского, «не могли представить идею истины, которая не была бы благотворной <...> ведь если что-то губительно для нас, оно должно быть ложным и уж всяко не может быть Божественной истиной»<sup>18</sup>. Чарри рекомендует «теологов, живших до XVII в., писавших до того, как произошло современное разделение истины, красоты и нравственного величия»<sup>19</sup>. То же самое рекомендуем и мы с Т. С. Элиотом.

Если ваша цель — успешная карьера, то вы, конечно, можете действовать по сценарию Джеймса Уотсона из «Двойной спирали». «Целое поколение аспирантов, — пишет о доктрине Уотсона Энн Сайер, — усвоило урок: старая мораль мертва, и о кончине ее им сообщил <...> новоявленный герой, который знает о том, как допустимо „делать“ науку, явно больше старомодных ученых, что-то там лепетавших про „этику“»<sup>20</sup>. И наоборот, Рональд Коуз, обладатель Нобелевской премии по экономике (р. 1910), говорил: «Мать учила меня быть честным»<sup>21</sup>. В том же сборнике Джеймс Макгилл Бьюкенен (р. 1919) вспоминает преподавателя в магистратуре, который «заложил во мне этические стандарты исследовательской работы <...> То, чего

---

\* Английское существительное *belief* впервые зафиксировано как *bileave* в XII в., когда оно пришло на смену староанглийскому *geleafa* со значением «вера» — от зап.-герм. *\*ga-laubon* «считать ценным, высоко ценить», которое, в свою очередь, связано с протоиндоевропейским корнем *\*leubh* — «любить, желать, заботиться». — Прим. пер.

## ДОБРО — ТОЖЕ АСИМПТОТА, А НЕ РЕЗУЛЬТАТ



так часто не хватает в послевоенные десятилетия в обучении экономистов»<sup>22</sup>. Вот, пожалуй, и весь метод, который мы в состоянии осилить.

\* \* \*

За пределами академического анализа, какой бы ценностью он ни обладал, за каждой добродетелью стоит целая библиотека человеческих историй. Роберт Хариман отмечает, что на вопрос «Что делать?» можно ответить аристотелевским (и присущим философам вплоть до Канта) «Правила искать». Или же, вслед за Софоклом, Фукидидом и софистами вплоть до Джейн Остин и Айрис Мёрдок, посоветовать «Искать образцы», то есть человеческие модели благоразумия, справедливости и любви<sup>23</sup>. Плутарх, например, большая часть наследия которого (из дошедшего до нас) — теоретизирование на тему этики, в своих «Жизнеописаниях» постоянно рассуждал об этике, вдохновляя будущих авторов средневековых житий святых и современных мифов о национальных героях, от Вильгельма Телля до благословенного Джона Кеннеди.

Мы по-прежнему пишем о них, снимаем про них фильмы, воспеваем их в песнях, пересказываем истории: женщины в своих сплетнях, мужчины — без конца пересматривая красиво забитый мяч или взятую подачу. Этическую традицию противостояния страху, например, формирует, конечно, не просто абстрактный анализ мужества в духе Аквината. Это делают истории о конкретных проявлениях мужества в рамках кон-

кретных систем моральных установок и верований — Западной, Восточной, Северной или Южной, в любом случае речь о конкретных людях и историях.

В старой детской энциклопедии «Книга знания» (1911) в каждом из двадцати больших томов были разделы под названием «Книга золотых деяний», где рассказывалось, например, о мужестве веры отца Дамиана де Вёстера, бельгийского миссионера, пастыря колонии прокаженных на острове Молокаи на Гавайях, или просто мужестве сэра Сэмюэла Бейкера, «бесстрашного английского путешественника, который со своей отважной молодой женой отправился в оплот работорговли в Африке и боролся там с торговлей людьми». Таких историй об отчаянной храбрости там сотни. Не забываем, дело происходит в 1911 г., британское издание энциклопедии выходит в Лондоне, американское — в Нью-Йорке. В 1911 г. даже продвинутые родители англоязычного мира не были склонны смеяться над описанием «британской удали» сэра Сэмюэла или «прекрасной леди Бейкер, первой белой женщины, когда-либо посетившей эти края, героически поддержавшей супруга в его решимости»<sup>24</sup>.

Энциклопедия изобилует поучительными историями в стиле грубого, империалистического, решительно христианского и неоязыческого мира с его культом храбрости, мира, который вот-вот разлетится на куски в Вердене\*. Авторы раздела «Детям о Соединенных Штатах» в том же 14 томе воспроизводят репродукцию картины, на которой изображен коммодор Перри в момент битвы на озере Эри\*\*, сопровождая ее подробной критикой неточностей, допущенных художником, ведь сам художник при битве, естественно, не присутствовал. Рассказ завершают слова американского флотоводца из донесения конгрессу: «Мы встретили их, они — нас. Взял два корабля, два брига, одну шхуну, один шлюп». Раздел «Знаменитые истории для детей» содержит яркий и подробный пересказ «Графа Монте-Кристо», заканчивающийся последней фразой романа: «Друг мой, — отвечала Валентина, — разве не сказал нам граф, что вся человеческая мудрость заключена в двух словах: Ждать

---

\* Французский город Верден был практически полностью разрушен в ходе так называемой Верденской мясорубки, одной из самых кровопролитных операций Первой мировой войны, длившейся почти 10 месяцев с февраля по декабрь 1916 г. — *Прим. пер.*

\*\* Сражение между американским и английским флотом на озере Эри 10 сентября 1813 г. — *Прим. пер.*

и надеяться!». Не удивительно, что буржуазные мальчики и девочки в 1910-х и 1920-х гг., поглощавшие в детстве подобные книги, в 1930–1940-е гг. выросли в святых стоицизма, а в 1950–1960-е стали покорителями предместий<sup>25</sup>.

Именно такие истории, наши собственные любимые «реальные» или воображаемые, истории об отце Дамиане, леди Бейкер, Шейне, Горации на мосту, Жанне д'Арк в 1431 г., которая, как принято утверждать, под страхом смерти не пожелала вновь облечься в женскую одежду, о епископе Хью Латимере, который в 1555 г., перед тем, как его сожгли на костре, спокойно произнес, обращаясь к товарищу по несчастью Николасу Ридли: «Ободришь, Ридли, и будь мужчиной. Ибо в этот день, по благодати Божией, костер зажжет свечу в Англии, которая, я верю, никогда не будет потушена». Эти истории и позволяют говорить о «мужестве» применительно к нам, людям, или нам, жителям Чикаго, или нам, англоговорящим буржуазным детям 1911–1955 годов рождения, а не просто абстрактным рациональным существам из ниоткуда. Принадлежность к культуре Южной Азии определяет отнюдь не только абстрактная вера в переселение душ, но заветные, бережно хранимые истории из пуран, пусть они и транслируются в основном через Болливуд. Японцем человека делает не просто теоретическая преданность доктринам дзен, но знакомство с историями, о которых рассказывают спектакли театров Но, Кёгэн и Кабуки, пусть они и превратились в сюжеты комиксов.

Уильям Дж. Беннетт справедливо признает в своей «Книге добродетелей» (1993)\*, что философские предписания и религиозные заповеди куда меньше влияют на наше воспитание, а плохими или хорошими мы становимся, скорее, под влиянием конкретных примеров или историй. Маленькие дети, например, могут многому научиться на примере самого Уильяма Беннетта, который признался, что «зашел слишком далеко», проиграв за один год в автоматах 8 миллионов долларов. Это чересчур, детки, проиграть доходы от «Книги добродетелей»<sup>26</sup>. Похожие уроки можно усвоить, обратившись к плеяде достойнейших критиков морали 1960-х гг. в Америке, представителей правых: Джим Беккер\*\* попался на махинациях с землей, Джимми

\* Джон Уильям Беннет (1943) — американский политик, министр образования США в администрации Рейгана (1985–1988), директор Управления по контролю за наркотиками (1989–1990).

\*\* Джим Беккер — один из самых скандальных телепроповедников, в 1970–80-е гг. вел телешоу «Клуб Хвалите Господа»; за изнасилование, махина-

Сваггерта\* застукали с проститутками, Ньюта Гингрича\*\* поймали на лжи — он изменял жене с помощницей-референтом, параллельно оказывая давление на конгресс с целью наказать президента США Клинтона за то, что тот солгал о связи со своей секретаршей, у Раша Лимбо\*\*\* нашли незаконно приобретенные психотропные препараты, Билл О'Райли\*\*\*\* фальсифицировал факты своей биографии и оскорблял подчиненных, Том Делей\*\*\*\*\* нарушил тexasский закон о выборах и принимал взятки от иностранных агентов. Делайте что я говорю, детки.

Вилли Ломан, герой пьесы Артура Миллера «Смерть коммивояжера» недоумевает, почему его любимый старший сын Биф дурно себя ведет: «Почему он крадет? Что я ему говорил? всю жизнь я учил его только хорошему»<sup>27</sup>. Но ведь Вилли объясняет Бифу правила жизни противореча сам себе: «Помни: икогда не бросай дела, пока ты его не кончил. (Смотрит на большие деревья.) Знаешь, Биф, там в Олбани, я видел чудный гамак... Разве плохо, а? Покачаться среди ветвей. Вот было бы», — и он замолкает<sup>28</sup>. Заканчивай дело, но качайся в гамаке. Трудись на совесть, но не слишком усердствуй. Вилли советует Бифу, как себя вести, чтобы получить хорошую работу: «Строгий деловой костюм, разговаривай как можно меньше и не смей отпускать свои шуточки». Несколько реплик спустя: «Входи веселей. Не показывай, что волнуешься. Расскажи ему для начала парочку анекдотов, чтобы дело пошло как по маслу. Не важно, что ты говоришь — важно, как. Личные качества, личное обаяние — вот что

ции с земельными участками и другие преступления осужден на 45 лет тюрьмы.

\* Джимми Ли Сваггерт (1935) — американский пастор-пятидесятник, автор книг, телепроповедник. На рубеже 1980-х — 1990-х гг. скандалы Сваггерта с проститутками заставили его временно уйти с поста главы организованной им же «Миссии Джимми Сваггерта». — *Прим. пер.*

\*\* Ньютон Лерой Гингрич (1943) — американский политик, публицист, бизнесмен, спикер палаты представителей конгресса США (1995–1999). Был неоднократно уличен во внебрачных связях, из-за чего дважды разводился. — *Прим. пер.*

\*\*\* Раш Лимбо (1951) — американский общественный деятель, консерватор, ведущий популярного разговорного радишоу. Был пойман при попытке незаконно получить рецепт наркотического препарата. — *Прим. пер.*

\*\*\*\* Уильям Джеймс О'Райли (1949) — американский журналист, политический обозреватель, ведущий программы «Фактор О'Райли» на телеканале *Fox News*. В апреле 2017 г. был уволен в связи с обвинениями в сексуальных домогательствах к сотрудницам канала. — *Прим. пер.*

\*\*\*\*\* Томас Дейл Делей (1947) — бывший член палаты представителей конгресса США, глава республиканского большинства (2003–2005). В 2005 г. приговорен к трем годам тюрьмы за нарушение закона о выборах. — *Прим. пер.*

всегда срабатывает!» — хотя и не для самого Вилли. «И не говори „супер!“». Так только мальчишки говорят. Человек, который просит пятнадцать тысяч долларов, не говорит „супер!“»<sup>29</sup>. Четыре страницы спустя он говорит Бифу: «Супер! Смотри как луна скачет между домами!».

Чуть ранее в пьесе Биф и его более консервативный, буржуазный брат Хэппи беседуют с отцом в школе:

Биф. Ты видел мой новый футбольный мяч?

Вилли (*разглядывая мяч*). Откуда у тебя этот мяч?

Биф. Тренер велел мне тренировать пас.

Вилли. Да ну? И дал тебе мяч?

Биф. Нет. Я его просто позаимствовал в клубной кладовой. (*Весело смеется.*)

Вилли (*дружески смеиваясь вместе с ним*). Ах ты, плут! Положи его на место.

Хэппи. Я тебе говорил, что отец рассердится.

Биф (*со злостью*). Ну и что? Я отнесу его обратно.

Вилли (*желая прекратить вздорный спор, к Хэппи*). Ему ведь нужно было потренироваться с настоящим мячом! (*Бифу.*) Тренер тебя только похвалит за самостоятельность<sup>30</sup>.

Вилли — неудачливый, буржуазный Вилли Ломан (в английском фамилия героя *Loman* вызывает ассоциации с *low man* — «малозначимый человек, неудачник»), стремящийся к чему-то большему не в состоянии подготовить старшего сына к роли, которую берет на себя его второй сын Хэппи (и делает это без особой радости — в противовес своему имени: *happy* — «счастливый, радостный») — роли мелкого этического функционера в рамках капитализма. Биф остается дерзким холопом, который крадет добро у хозяина из амбара или бревна с лесопилки, где мальчишки работают летом. И все же эти свойства Бифа восхищают отца — старший сын хотя бы дает выход эмоциям в псевдористократическом порыве:

Вилли. Видел бы ты лес, который они притащили на прошлой неделе. Чуть не дюжину бревен. За них пришлось бы заплатить кучу денег!

Чарли. Но если сторож...

Вилли. Я им задал, конечно, трепку. Но понимаешь, что это за бесстрашные ребята.

ЧАРЛИ. Такими бесстрашными ребятами полны тюрьмы.

На это такой же псевдо, только на этот раз богато-буржуазный брат Вилли Бен, «воплощенный успех», сам Бенджамин



Франклин, чьи слова Вилли слышит в своем воображении, добавляет: «Но и биржа тоже!»<sup>31</sup>. Воротилы — они все так делают.

Вилли способен предлагать добродетели только по частям: смелость, позволяющая бесстрашно украсть, никак не связана и даже противоречит установке воздержаться от кражи; надежда подготовиться и сдать выпускные экзамены в школе не предусматривает умеренности и решимости выполнить задуманное.

В своем детальном анализе пьесы экономист и философ-феминист Ирен ван Ставерен отмечает: «Мечта Вилли смешивает в себе разные ценности»<sup>32</sup>. Отец и сын преуспели бы куда больше, если бы могли жить руководствуясь добродетелями как системой, отталкиваясь от «хорошей» в целом натуры, — как это делают друг Вилли Чарли и его прилежный сын Бернард, не способный убедить Бифа как следует подготовиться к выпускному экзамену.

Роберт Хариман указывает, что система также возникает, когда мы формулируем правила, но, наряду с Ричардом Лэнемом, как я уже говорила выше, периодически «переключаться» с образцов на правила и наоборот<sup>33</sup>. Это как решать дифференциальное уравнение, писать сонет или ставить опыт. Ни одно из этих действий не связано правилами на уровне автоматизма, но в чем-то эти правила нужны. Так, посмотрим:  $y' + R(x)y = S(x)$  *yk*, ага, можно превратить в линейное? Девятая строчка — кадры закончились, пора начинать терцеты. Хрупкий баланс в лаборатории — повлияет ли движение транспорта на улице на результат?

Ван Ставерен считает, что «Вилли инвестировал в возможности свободы, но не вложил в возможности, принадлежащие к сфере справедливости и заботы <...> Не будучи ориентирован на заботу о других, Вилли теряет способность поддерживать отношения с клиентами»<sup>34</sup>. Похоже на правду. Но ни ван Ставерен, ни я не думаем о том, что вокабуляр экономиста с его «инвестициями» сведет этический рост к формуле. По мере того как вера стала отступать, Европа буквально помешалась на поиске упорядоченной определенности. Древняя история с противопоставлением полноценной теории отдельных добродетелей и карманных карточек с их перечислением заключается в том, что добродетели эти — жизни конкретных людей.

**В** МОРАЛЬНОЙ вселенной добродетели действительно существуют — в той же степени, что и звездное небо над головой. Мы утверждаем, будто мы «реалисты» какого бы то ни было толка, поскольку хотим иметь возможность прибегнуть к риторическому повороту и заявить, мол «то-то и то-то [чего мы хотели бы придерживаться] — действительно так, Правда». Так, например, будь мы немецкими первопроходцами в области историографии, мы бы стремились показать «как все происходило на самом деле» — *wie es eigentlich gewesen*\*.

Известного способа проверить, обладаем ли мы как историки-исследователи, скажем\*\*, Битвы при Геттисберге знанием о Реальности этой битвы, о самой ее Сути (*Wesen*, нем.), не существует. Мы можем проверить, верны ли известные нам факты: генерал Ли страдал сердечным заболеванием, Лонгстрит был простужен, профессор риторики командовал полком при обороне высоты Литл-Раунд-Топ\*\*\*. Однако количество конкретных фактов о битве бесконечно. Как отмечает Джон Киган, история битвы обладает «риторикой», вынуждающей выбирать из бесконечного числа частных фактов те несколько фактов, которые считаются важными<sup>1</sup>. Единственным тестом на важность

---

\* Фраза *Wie es eigentlich gewesen* — часть цитаты основоположника методологии современной историографии Леопольда фон Ранке: «История возложила на себя задачу судить о прошлом, давать уроки настоящему на благо грядущих веков. На эти высокие цели данная работа не претендует. Ее задача — лишь показать, как все происходило на самом деле (*wie es eigentlich gewesen*) — Из введения к «Истории романских и германских народов с 1494 до 1535 гг.», 1824. — *Прим. пер.*

\*\* Битва при Геттисберге (Battle of Gettysburg) — сражение, произошедшее 1–3 июля 1863 г. в округе Адамс, штат Пенсильвания; ключевое событие Гражданской войны в США. — *Прим. пер.*

\*\*\* Судя по всему, речь о Джошуа Чемберлене (1828–1914), подполковнике 20-го Мэнского полка, а затем бригадном генерале Потомакской армии, бывшем до Гражданской войны профессором риторики в Боудин-колледже. — *Прим. пер.*

служит наша человеческая риторика. Вне человеческой природы нет никакой позиции, с которой мы могли бы видеть истину. Первокурсник, написавший на экзамене, что «всякая история необъективна, поскольку мы не можем выйти за пределы нашей человеческой точки зрения», был, как это часто случается с первокурсниками, бессознательно мудр.

Все мы в этом смысле реалисты. Гарантия Реальности состоит в том, что утверждение «Х действительно является правдой» — например, заявление, будто генерал Ли не пошел на правый фланг из-за болезни, равно утверждению, что «в нашем риторическом сообществе необходимо как минимум признать Х». Так мы, все, кто серьезно изучает историю Битвы при Геттисберге, договорились считать, что Масса Роберт\* в июле 1863 г. был болен, и его болезнь считается одним из факторов, возымевших решающее влияние на исход сражения.

Рекомендую последовать моему примеру и стать этическим реалистом. Это не значит, будто я хорошая, а вы — если не согласны со мной — плохие. Я просто хочу сказать, что договоренности насчет Реальности, вроде реальности, связанной с Битвой при Геттисберге, являются этическими суждениями, тем, во что, как мы договорились, мы должны верить.

Независимо от наших философских убеждений мы все признаем, что стоящий перед нами стол реален (со строчной «р») и что, если мы выйдем на запруженную транспортом улицу Остзеedayк в Роттердаме утром в понедельник и не оглянемся по сторонам, есть риск попасть под колеса велосипеда, автомобиля или трамвая. Не думаю, что серьезные философские разногласия действительно касаются подобных вещей — и вот оно опять, указание на свойство нашего языкового сообщества. Материалистические реалисты, в отличие от этических реалистов, критикуя других философов, любят обращаться к массивности стола или опасностям, подстерегающим на улице Остзеedayк. Они говорят: «Вы там и минуты не выживете, если не поверите в Реализм нашего толка». Отметим, однако, что материалистические реалисты имеют шансов выжить на Остзеedayк не больше, чем релятивисты и постмодернисты, вроде меня. Так что антиматериалистические реалисты и материалистические реалисты сами в действительности рассуждают не о столах и трамваях, а о чем-то другом.

---

\* Marse Robert — «масса Роберт» — от искаженного английского Master — «хозяин», «главный» — одно из прозвищ генерала Ли. — *Прим. пер.*

Я утверждаю, что они говорят об этике, и, по-моему, это хорошо. Этический реалист говорит: то, что мы знаем, не является объективным миром. Он указывает на отсутствие известного способа проверить, верно ли мы закрепили наши слова за той же реальностью Геттисберга. Говоря философским языком, известного теста на абсолютную онтологию не существует. В любом случае, как отмечают литературоведы, понятие «закрепления» слов за реальностью — уже метафора, ведь слова — это лишь слова, а не «реальность». Утверждение «кот лежит на коврике» не тождественно пребыванию кота на коврике. Таким образом, этический реалист хочет отказаться от двух с половиной тысяч лет поисков способа проверить связь между Реальностью и тем, как мы говорим о ней. Многообещающий проект по поиску «Реальности с большой буквы «Р», реальности, чьи притязания неподвластны времени, реальности, разрушить которую невозможно», — как сформулировал Уильям Джеймс<sup>2</sup>. Ричард Рорти пишет: «Могло, конечно, получиться и иначе. Люди странным образом нашли, что интересного можно сказать о сути Силы и определении «числа». А могли найти что сказать о сути Истины. Но не нашли»<sup>3</sup>.

Материалистические реалисты на это отвечают, что их претензия на истинность утверждений, с одной стороны, и реальность существования, с другой, вкупе с Бруклинским мостом эпистемологии, связывающим первую и вторую, необходимы, чтобы предотвратить «вседозволенность» и, как они неизменно формулируют, принцип «все сойдет». Они боятся «нехватки дисциплины». Их страх невротичен и авторитарен. Как замечает Джеймс, «радикально понятый рационалист склонен к доктринерству и авторитаризму, фраза „должно быть“ не сходит у него с уст»<sup>4</sup>. Заявления материалистических реалистов похожи на скетч Монти Пайтона про садомазохизм, где в роли философа выступает Джон Клиз. И заметим: как только материалистические реалисты начинают возмущаться ужасными софистами, вроде Джеймса, Рорти и Макклоски, они тем самым заявляют с этических позиций, что не быть материалистическим реалистом — плохо. Как я и говорила.

Я говорю это уже не первый раз, но лишь недавно поняла по-настоящему, что именно я говорила. В первом издании «Риторика экономической науки» (1985) я писала:

Убивать — плохо. В этом вы убеждены сильнее, чем в том, что инфляция всегда и везде есть монетарный феномен. <...> Отвергать такое сравнение значит отвергать то, что разумное

обоснование и уверенность, которые оно дает, применимы к ненаучным темам, — позиция распространенная, но не обоснованная. Не существует причин, по которым псевдонаучность типа (на 5%-м уровне значимости коэффициент при М в регрессии <...> незначимо отличается от 1,00) должна целиком занимать всю сферу убедительных аргументов, оставляя моральную убедительность на вторых ролях<sup>5</sup>.

Я тогда размышляла над тем, как Уэйн Бут демонстрирует ошибочность превращения этики в „просто“ мнение<sup>6</sup>. Затем я обнаружила, что другие говорили примерно то же самое. Философ Хилари Патнэм, к примеру, писал, что «заявлять относительно любого утверждения, будто оно истинно <...>, примерно то же самое, что заявлять, что оно было бы оправданно, будь эпистемические условия достаточно благоприятны» и что «если я воображаю себя метафизическим супергероем, все „факты“ растворятся и превратятся в „ценности“ <...> Утверждать, будто вера оправданна, значит утверждать, что мы именно в это и должны верить; оправдание формально воспринимается как нормативное понятие»<sup>7</sup>.

Реализм есть социальная, то есть риторическая, то есть этическая потребность всякой науки. «Люди демонстрируют свою рациональность, — писал Стивен Тулмин в 1972 г., — не подгоняя собственные концепции и убеждения под аккуратные формальные структуры, но готовностью без предубеждений реагировать на новые ситуации»<sup>8</sup>. Сравним с такой добродетелью, как смирение. Подобное определение «рациональности» проливает новый свет на конвенциональную философию науки с ее «рационально реконструированными исследовательскими программами». Философ и социальный психолог Ром Харре в 1986 г. писал: «Претензиям на знание автоматически предшествует перформатив доверия»<sup>9</sup>. Сравним со справедливостью и добросовестностью. Экономист Марк Блауг, склонный, будучи в ином настроении и в той же книге поддерживать конвенциональную философию науки, соглашается: «Не существует эмпирических описательных утверждений о том, что есть, которые считаются истинными, но не полагаются на определенный социальный консенсус в отношении того, что мы „должны“ принимать эти утверждения»<sup>10</sup>.

Неопозитивисты типа Блауга тем не менее утверждают, что мы можем убрать этические требования, применяемые к научной практике, из сферы общей этики. Философ Дэниел Хаусман и экономист Майкл Макферсон считают, что ответы на фактические вопросы в науке может давать общественный

консенсус, «в котором на ответы не влияют никакие ценности, кроме тех, что являются частью самой науки»<sup>11\*</sup>. Как это формулирует, цитируя их, Эндрю Юнгерт: «Бытует утверждение, что экономисты, имеющие расхождения относительно „этических“ целей, вроде приверженности интересам неимущих, могут договариваться об общих стандартах экономического исследования — экономичности, ориентации на математический формализм и т. д.». Мы с Юнгертом так не думаем. На самом деле, как отмечает Юнгерт, Хаусман и Макферсон сами же сразу и подвергают это утверждение критике: «Разговоры об исследовании, „свободном от оценочных суждений“, могут ввести в заблуждение, — пишут они. — Получается, что проведение исследования свободно от ценностей. Но это невозможно»<sup>12</sup>. Оправдание формально воспринимается как нормативное понятие. Претензиям на знание автоматически предшествует перформатив доверия. Таким образом, общественный консенсус в науке, как и общественный консенсус в корпорации, на рынке или в политическом сообществе обусловлен ценностями. Наука предполагает ценности. Экономичность, математика и т. д. как ценности не являются «частью самой науки», в каком-то смысле независимой от ценностей. Если мы хотим настоящей науки, мы предполагаем настоящие ценности.

\* \* \*

Осенью 1997 г. как новообращенная христианка я снова начала читать Клайва Льюиса. По рекомендации своего отца-агностика я еще подростком прочла «Письма Баламута» (1942), а много позже, уже во взрослом возрасте, — автобиографию Льюиса «Настигнут радостью» (1956). Но в 1997 г. я читала «Просто христианство» (1952 г. — в эту книгу вошли лекции, прочитанные Льюисом во время войны) с конкретной целью. В начале книги Льюис говорит о реальности этики, о моральном законе, стоящем вне конвенций или эволюционного благоразумия: «Во Вселенной есть одно существо, о котором мы знаем больше, чем могли бы узнать о нем только благодаря наблюдениям извне. Это существо — человек. <...> В данном случае мы полагаем, так сказать, внутренней информацией. И благодаря

\* Макклоски цитирует здесь и далее Приложение к книге Д. М. Хаусмана и М. С. Макферсона «Экономический анализ и моральная философия» (Hausman, McPherson, 1996), названное авторами «Как этика может иметь значение для экономики?». — *Прим. ред.*

этому нам известно, что люди чувствуют себя подвластными какому-то моральному закону, которого они не устанавливали, но о котором не могут забыть, как бы ни старались, и которому, они знают, следует подчиняться»<sup>13</sup>. Мы ничего не знаем о Реальности, о Сути (Wesen), что бы могло приподнять ее над реальностью со строчной «р». Но мы знаем, как утверждает Льюис, экстрапозитивистский факт о нашем этическом «я». Я мыслю, следовательно, я себя оцениваю.

Как можно ожидать, Льюис делает из этого факта теистические выводы. Однако предвзятость относительно веры в Бога не должна мешать признать наблюдение Льюиса: то, что мы по-настоящему знаем, носит этический характер. Айрис Мёрдок не была христианкой, но писала, что «обладание нравственным чувством свойственно только человеку, <...> „как будто оно вошло в употребление откуда-то извне“. Это указание на „нечто высшее“»<sup>14</sup>. Система кавычек у Мердок намекает на некоторую неловкость, которой у Льюиса нет. Но мысли этой, повторюсь, можно дать совершенно разумное объяснение. Как пишет Стюарт Хэмпшир: «Есть особый вид знания о собственном поведении и намерениях, которым человек обычно обладает»<sup>15</sup>. То, что мы вместе знаем как реальность, — это то, о чем нам надо договориться из практических соображений, как перейти улицу Остзеедаик. Но то, что мы Знаем как Реальность — если на этом возвышенном уровне мы можем что-то знать, — носит лишь этический характер. Мы Знаем Должное, а не Бытующее. В «Критике практического разума» (1788) Кант высказывает схожую идею куда более впечатляющим образом. Спросите человека, утверждающего, будто он действует исключительно по материальному принуждению и не обладает свободой этически воспрепятствовать, скажем, возможности удовлетворить сладострастную склонность, «если бы поставить виселицу перед домом, где ему представляется этот случай, чтобы тотчас же повесить его после удовлетворения его похоти разве он и тогда не преодолел бы своей склонности? Не надо долго гадать, какой бы он дал ответ». До этого момента бихевиорист действует сообразно своей бихевиористской, антиэтической теории. Он сопротивляется похоти просто потому, что он эпикуреец, просто потому, что удовлетворение в комплекте с повешением материально неприятно. Он — экономист Чистого Благоразумия.

Но спросите его, если бы его государь под угрозой немедленной казни через повешение заставил его дать ложное показание

против честного человека, которого тот под вымышленными предложениями охотно погубил бы, считал бы он тогда возможным, как бы ни была велика его любовь к жизни, преодолеть эту склонность? Сделал ли бы он это или нет, — этого он, быть может, сам не осмелился бы утверждать; но он должен согласиться, не раздумывая, что это для него возможно. Следовательно, он судит о том, что он может сделать нечто, именно потому, что сознает, что должен это сделать; и признает в себе свободу, которая иначе, без морального закона, осталась бы для него неизвестной<sup>16</sup>.

Возможно мы и знаем звездное небо над головой. Возможно мы знаем, что предпочитаем потреблять на деле. Но уж про моральный закон внутри себя мы знаем наверняка.



30  
Против редукции

**КАК** я уже отметила, будь то шестиглавые твари с планеты в далекой галактике или человеческие существа — и к тем, и к другим применимы понятия жизни с опорой на разум, полезность, даже жизни, обусловленной договором или каким-либо вариантом естественного закона. В отличие от картезианства XVIII в. и более поздних теорий, заявленный универсализм современной этической мысли от Канта до Ролза и Нозика, скорее плох, чем хорош. В буквальном смысле универсальные теории этики нам нужны не более, чем универсальные теории кулинарии, включающие в себя также пищу для кремниевых-органических существ, или универсальные теории психологии, в которые входит описание поведения ангелов. Нам нужна — заявляют, к примеру, этики феминистского толка — не теория рационально благоразумных агентов, но теория, описывающая французов, европейцев, современных людей, благоразумных с учетом иных добродетелей и пороков.

Хитрость состоит в том, чтобы найти полезный компромисс, золотую середину, если хотите, между этической теорией типа «Действуй согласно максиме, которую можно превратить и во всеобщий закон», с одной стороны (такая теория, с гордостью заявлял Кант, применима к любому рациональному существу), и этической теорией типа «Когда родится теленок, или ягненок, или козленок, то семь дней он должен пробыть при матери своей»\* (эта теория относится исключительно к последователям Моисея, начиная с XIII в. до н. э.). Можно, конечно, следовать каждой из 613 Моисеевых заповедей или набору консервативных или реформаторских правил. Однако предполагается, что вы подчиняетесь им только потому, что следуете некоему высшему, более общему и *все же конкретному иудейскому и человеческому, не универсальному закону*, например: «Я Господь, Бог твой», как говорит о себе Бог в иудейской Библии, Бог Мо-

---

\* Ветхий Завет. Левит 22:27. — Прим. пер.

исея и пророков, тот о ком мы, евреи, судачим уже три тысячелетия, тот самый.

Можно вместо этого выбрать категорический императив. Но на столь высоком уровне абстракции оправдание улетает куда-то в межзвездное пространство. Этот закон слишком общий. Закон всемирного тяготения безусловно служил источником вдохновения для Канта и Бентама, да и практически для всех, кто занимался поиском универсальных законов на Западе в XVIII в. Закон всемирного тяготения применим и к земным объектам, и к космическому пространству. Потрясающе. Значит, мы можем рассчитывать, что этическая теория может дать нам нечто, применимое универсально, точно так же, как мы в состоянии извлечь что-то полезное из рассуждения о полете пушечного ядра с использованием формулы  $F = ma$ . Правда, в случае с этикой много там не накопашь. Да и применительно к реальной артиллерии на поле боя, если у тебя в данный конкретный день сопротивление воздуха складывается из давления в 1025 миллибар, 85-процентной влажности и северного-северо-западного ветра со скоростью 11 км/час плюс эффект Кориолиса в Южном полушарии, придется существенно модифицировать идеальную параболу, получаемую из формулы  $F = ma$  в вакууме. Та же проблема с этическим теоретизированием в вакууме, начиная с Канта (или Платона). Немножко похоже на эпистемологические рассуждения со времен Канта (или Платона). Или на политический дискурс. Или на метафизический.

Особенно живучим оказался бентамизм. Целые классы профессоров не в состоянии помыслить Бога иначе, как каталог, агрегирующий эмоции (так называемую любовь, храбрость и т. д.) в единую Полезность. Милль говорил о Бентаме: «Никто из тех, кто когда-либо пытался определить правило для всех вариантов человеческого поведения, не отталкивался от более ограниченной концепции как относительно факторов, посредством которых оно *бытует*, так и факторов, на него влияющих»<sup>1</sup>. Бентам и его современные профессора-последователи не понимают, зачем человеку нужны, скажем, семь добродетелей, если их не суммировать в одну, а затем использовать эту единственную добродетель для того, чтобы делать выбор. Выберите пачку «добродетелей», максимизирующих полезность. Все просто.

Более искушенные экономисты, из тех, кто склонен к математике, будут говорить о «теореме представления Дебре»\* сле-

\* Теорема Дебре (в слабой форме) утверждает, что если множество  $X$  качественно сравнимых наборов благ, которое должно быть замкнутым подм-

дом за лауреатом Нобелевской премии по экономике, который довел этот аргумент до совершенства. Мы вернулись, скажут они, к полноте, транзитивности и непрерывности, необходимых для упорядочивания корзин с целью максимизации. Если мы включим эмпатию в функцию полезности актора, движимого в остальных случаях исключительно личными интересами, говорят экономисты, мы вернемся в мир, где затраты и выгоды легко сосчитать — по крайней мере на уровне концепции. Сотрудничество в повторяющейся дилемме заключенного; Брут, приговаривающий к смерти своих сыновей; дети, заботящиеся об умирающих щенках или даже террористы-смертники с какой-то высшей целью — все эти проявления можно объяснить просто эмпатическими мотивами. Эмпатия — исключенная переменная, с помощью которой можно было бы убрать протекающее из-за ее отсутствия смещение при получении набора эконометрических характеристик чьей-либо мечты<sup>2</sup>.

Итак, современный экономист — математик и эконометрик. Но это не работает. Экономист просто переименовал эмпатию во вкусы и предпочтения, но она есть то, что требует объяснения. Как замечает Роберт Франк: «Когда человек умирает вскоре после того, как выпил использованного моторного масла из своей машины, мы же не объясняем произошедшее предположением, будто покойник должен был испытывать сильное пристрастие к моторному маслу»<sup>3</sup>. Амартия Сен формулирует следующим образом: «Если человек делает прямо противоположное тому, что способствовало бы достижению того, что он или она хотел(а) бы достичь, и делает это с безупречной внутренней последовательностью <...> то этот человек вряд ли может считаться рациональным»<sup>4</sup>. Превращать «эмпатию» или «сильный вкус» или «последовательность=рациональность» в универсальный лейтмотив, способный объяснить все остальное, бесполезно. Любовь мы переименовали в «эмпатию». И что мы от этого выиграли в научном плане? *Alors?*

Но далее: Любовь не есть любовь, как уже отмечалось, не лучший вид любви к другому человеческому существу и уж конечно не высший ее вид в понимании Аристотеля, Иисуса или Клайва Льюиса, если она утилитарна. Бриджид О'Шонесси

---

ножеством пространства действительных чисел, представляет собой отношение полного предпорядка, т. е. удовлетворяет свойствам рациональности, и в добавление к этому данный индикатор потребительских предпочтений обладает свойствами непрерывности и строгой глобальной ненасыщаемости, то ему соответствует количественная, числовая функция полезности, которая при этом будет непрерывной. — *Прим. ред.*

из «Мальтийского сокола» исчерпала почти все доводы, что бы убедить Сэма Спейда ее отпустить:

Она взяла его лицо в свои ладони и снова притянула его к себе.

— Посмотри мне в глаза и скажи правду. Решился бы ты сотворить со мной такое, если бы сокол оказался настоящим и тебе выплатили твою долю?

— Какая сейчас разница? Не думай, что я такой продажный, каким хочу казаться. Такая репутация выгодна для дела — платят больше и легче общаться с противником.

Она продолжала молча смотреть на него.

Он слегка повел плечами и сказал:

— Что ж, куча денег была бы дополнительным грузом на другой чаше весов.

Она приблизила к нему свое лицо. Губы ее чувственно открылись. Она прошептала:

— Если бы ты любил меня, на другой чаше весов больше бы ничего не требовалось<sup>5</sup>.

Вот и правильно. Упорядочивание и замена материальных вещей к Истинной Любви не относятся. Она не продается.

Но Спейда не переубедишь. «Из страха показаться простофилями, — пишет Роберт Франк, рассуждая об этом в общем ключе, — мы часто с неохотой прислушиваемся к собственным благородным инстинктам»<sup>6</sup>. Точнее говоря, мы позволяем одному виду благородства взять верх над другим. Верность профессии детектива, вера в то, что он не лох, как утверждает Спейд, берет верх над гипотетической Любовью. Истинная Любовь — или Истинный Патриотизм, Истинная Храбрость, Вера, что угодно Истинное — не будет вкладом ни во что, если не будет Истинным.

«В любви свойственно считать, что ее объекты ценны сами по себе и что их важно использовать ради их же самих», — замечает Гарри Франкфурт (сравним с понятием дружбы у Аристотеля)<sup>7</sup>. Так гласит теология, литература, Пэтси Клайн и все определения людей, не основанные на аналогии с системой учета — еще один пункт на другой чаше весов — то есть с благоразумием. «Если сила [характера, одна из тех двадцати четырех, что они выделяют] признается только в том случае, если приносит выгоду, — как считают Питерсон и Селигман, — понятие хорошего характера для объяснения человеческого поведения нам не нужно. Мы можем вернуться к радикальному бихевиоризму и говорить исключительно о преобладающих наградах и наказаниях. Но как убедительно доказывает Аристотель и другие философы, рассматривающие добродетель,

действия, предпринимаемые исключительно в силу внешних причин, не могут считаться добродетельными, ибо являются следствием уговоров, принуждения, пряника или кнута»<sup>8</sup>.

Позыв найти некое зерно благоразумия для так называемых добродетелей — явление современное. Бенджамин Франклин, как известно, заявлял, что им управляет Исключительно Благоразумие — такая риторика была в моде, когда он писал первую часть своей Автобиографии. Как отмечал Токвиль, «подчас в Соединенных Штатах, как и повсюду, можно видеть граждан, охваченных вполне <...> нерасчетливым порывом. Американцы, однако, едва ли склонны признаваться в том, что могут подчиняться такого рода душевным движениям; они скорее предпочтут отдать должное своей философии, нежели самим себе»<sup>9</sup>. Риторика Франклина, равно как и риторика его соотечественников, была ложной. В реальной жизни он был хорошим другом и гражданином, справедливым, храбрым, оптимистичным и умеренным. Он не был идеальным, но вовсе не представлял собой машину, движимую исключительно Благоразумием. Макс Вебер, Дэвид Лоуренс, Уильям Карлос Уильямс и даже пронизательные Аласдер Макинтайр не уловили этого в своих представлениях об «образцовом американце».

Даже вполне себе разумные философы сегодня пытаются отрицать подобные наблюдения, сводя все добродетели к благоразумию. В своей последней книге Роберт Нозик пробует доказать, будто «этика существует, потому что мы хотя бы иногда способны координировать действия ради взаимной выгоды»<sup>10</sup>. Или: «Этика появляется, когда часто или важно возникают ситуации, предлагающие возможность для взаимной выгоды от скоординированных действий». Утилитарист — которым Нозик не является — сказал бы: «раз сотрудничество во имя общей выгоды есть функция этики, единственно важным становится... размер социального пирога». Но Нозика спустя шестьдесят четыре страницы веской аргументации продолжает беспокоить вопрос, а нет ли там в этике чего-то еще. В столь неприятной ситуации он оказывается потому, что совершает характерную современную философскую ошибку, определяя этику как нечто, «касающееся межличностных отношений»<sup>11</sup>. То есть его главный аргумент не оставляет места для добродетелей, связанных с саморазвитием или приверженностью трансцендентальному. Это этика среднего уровня — она не дотягивает до вершины, где находятся вера-надежда-любовь, но и нижнему уровню с умеренностью и мужеством не принадлежит, ее цель — Справедливость, осуществляемая с благоразумием. Она вся про эко-

номику, то есть про «оптимальность по Парето», про взаимовыгодные сделки. Этическим объектом являются другие люди — участники сделки и никогда собственное «я» или Бог. Но, как я уже говорила, Роберт Нозик был человек здравомыслящий. А человека большей интеллектуальной честности вообще трудно себе представить. Поэтому он периодически принимается восхвалять альтернативные этические объекты, словно с трудом осознавая, что свести все к благоразумным сделкам будет недостаточно. Нозик различает четыре «уровня или слоя этики», отсылая к своей научно-популярной книге «Познанная жизнь. Философские медитации» (1989)<sup>12</sup>. Первый, или нижний, уровень — взаимная выгода, именно ей Нозик посвящает большую часть своих аналитических усилий в работе «Инвариантности» (2001), Парето-оптимальность, этика уважения. Следующий уровень — этика ответственности, о ней речь идет в книге 1981 г. «Философские объяснения»<sup>13</sup>. Далее идет этика заботы — вариант любви по Нозику. Высший уровень — этика Света, «истина, доброта, красота, святость», иными словами, этика веры, надежды и трансцендентальной любви<sup>14</sup>.

Нозик признает, что не может четко изложить, каким образом эти уровни соотносятся друг с другом и почему этика уважения всегда служит у него основой — за исключением вполне разумных политических обоснований, наименее противоречивых. С идеями специалистов по этике добродетелей он не знаком. Самый зацикленный на этике из аналитических философов ни разу на них не ссылается — две ссылки на Бернарда Уильямса в «Инвариантностях» касаются метафизики, а не этики. Аристотель рассматривается коротко как теоретик по вопросам этики; Фома Аквинский и прочие авторы, писавшие об этике добродетелей, ни в одной работе Нозика не упоминаются<sup>15</sup>. «Теорию моральных чувств» Адама Смита философ, судя по всему, внимательно не прочел. В «Инвариантностях» речь о любимой книге Смита заходит один раз как об изложении теории об «идеальном наблюдателе» — неверная цитата помещена автором в кавычки, у Смита говорится о «беспристрастном свидетеле/зрителе», а не об «идеальном наблюдателе». А в посвященном этому абзаце смитовское понятие трактуется как имеющее отношение к «моральным» вопросам, связанным с другими людьми, но не с умеренностью, направленной на самого себя, которая на самом деле и является главной темой «Теории»<sup>16</sup>. Подобно Франкфурту и другим магистральным англоязычным аналитическим философам, Нозик оказывается в ловушке на дне кантианского колодца и не способен вскарабкаться

наверх к цветочным лугам добродетелей и этики, этот колодец окружающим.

\* \* \*

Те, кто сегодня изучает экономику религии, отмечают, что религиозная принадлежность стала похожа на клуб по интересам<sup>17</sup>. Что, господин Прихожанин, опять подловила вас на заботе о полезности? Кое-что в поведении именно так объясняется — затратами и выгодами. Моя бабушка с религиозным пылом посещала конгрегациональную церковь Святого Иосифа в Мичигане и щедро жертвовала на ее нужды на протяжении семи десятилетий, по ее собственному утверждению, без каких бы то ни было, высших соображений веры или надежды. «Я хожу в церковь ради светской жизни» — говорила она. Хорошо, бабушка, понятно. А в чем проблема? Церкви, синагоги и прочие храмы — важнейшие американские институты, они стоят между отдельным человеком и государством, как говорил Токвиль, по меньшей мере, предоставляя социальные услуги.

Однако конгрегационалисты из Англии и Голландии, устремившиеся в 1620 г. в Новый Свет, делали это не ради приятной партии в бридж. И не к этому стремятся добропорядочные конгрегационалисты сегодня. И большинство чикагских англикан не для этого посещают епископальную церковь Благодати Божьей. Не всякая мотивация обусловлена полезностью. Кое-что связано и с самоидентификацией. Никто не может гарантировать экономистам, что все в жизни служит какой-то полезной цели, не рискуя при этом погрузиться в бентамовский кошмар безнравственных целей. И не надо принимать самоуничижительные признания моей бабушки относительно ее мотивации за чистую монету. Женщина, которая ходит в церковь, — это тоже в конечном счете определенная идентичность. Ее нельзя свести к одной только организации партий в бридж. Есть там и своя сакральная составляющая.

В колониальной Индии в 1850-е гг. некоторые сбитые с толку индийцы считали разумным перейти в христианство — хотя бы ради того, чтобы получить образование или устроиться на государственную должность. «Таким образом» — могли бы мы сказать, если бы воспринимали обращение в другую веру исключительно в светских терминах — в Южной Азии по сей день есть какое-то количество христиан, потомков тех, кто тогда поменял религию. На самом деле большинство сменивших веру, были неприкасаемыми — и до, и после обращения они оставались не-

грамотными и никаких выгод, будь то государственное финансирование средних школ или административные должности, не получили. В 1850-е гг. неприкасаемые ошибочно верили, будто переход в религию европейцев повысит их статус. Увы, этого не произошло.

Как бы то ни было, сегодня быть христианином в Индии крайне невыгодно — за исключением ситуации, когда ты христианка из Италии и выходишь замуж за мужчину из клана Ганди. На самом деле бывшие неприкасаемые, составляющие большинство южноазиатских христиан, лишены в Индии права на защиту своих прав в качестве <...> неприкасаемых (т. е. на позитивную дискриминацию). Переход в христианство в этом случае оказался для детей, внуков и правнуков новообращенных не преимуществом, а трагедией. Как пишет об этом главный специалист по данному вопросу Джеффри Кокс, «В этом и состоит ирония истории». В Индии и особенно в Пакистане, где христиане составляют основное немусульманское меньшинство, их регулярно убивают.

И все же южноазиатские христиане, чьих предков могли обвинять в (неумелой) максимизации полезности или (неразумном) вступлении в то, что им казалось выгодным клубом, сегодня ни на минуту не задумываются о том, чтобы предать свою веру. У них появилась, как это называет Сен, «приверженность» христианству. Они продолжают его исповедовать не по соображениям полезности или сочувствия. И данный факт крайне раздражает националистов-индуистов, которые трактуют преданность христиан своей вере как чистое благоразумие. Ответить на это можно в духе присказок на идиш: таки благоразумие<sup>18</sup>.

У еврейского клуба тоже были пруденциальные выгоды — гарантия кредита, например. Но ради одного только Благоразумия члены этого клуба явно не стали бы терпеть изгнание и прочие ужасы в Испании, погромы и прочие ужасы в России, желтые звезды и прочие ужасы в Германии, дискриминацию и прочие ужасы в Америке. Никакой «рациональный» человек в такой клуб вступить не захочет. Это клуб Граучо Маркса\*. Религиозные, интеллектуальные, социальные и дружеские группы, в которые мы вступаем или в которых рождаемся, можно анализировать и с точки зрения благоразумия. Но не только. Они обладают смыслом, но академические дисциплины, ориентированные на Чистое Благоразумие, — демография, неоклассическая экономика, реалистичные международные отношения — этого не признают.

---

\* Граучо Маркс (1890–1977) — американский актер, участник комик-труппы «Братья Маркс», специализировавшейся на «комедии абсурда». — *Прим. пер.*



Как представитель епископальной церкви в 2003 г. я отправилась на назначение нового раввина в чикагскую общину «Маком Шалом» (место мира), которая делит с нами здание на Саут Деаборн стрит. Выглядело все очень волнующе, в радостном хасидском иступлении с их чудесными пентатоническими мелодиями и словами древней молитвы: Шма Исраэль. Барух адонай. В голове вдруг возникла мысль: «Эй, это же круто! Стоп, может, мне прямо тут перейти в иудаизм?»

Вообще-то, нет, дорогуша. В чреде прочих дурацких мыслей эта была особенно идиотской. Дейдра совсем не про это. Поступить так — абсолютное Вероломство. Я одобряю прогрессивный иудаизм — нового раввина звали реб Алиша, чтобы было понятно. Думаю, я как минимум в состоянии понять, зачем нужен ортодоксальный иудаизм. Если же говорить о прогрессивном, новохасидском образе еврейской жизни, я безусловно обрела бы массу полезного, примкнув к их общине — уважение к учебе, самоирония еврейского юмора, достоинство, с которым эти люди относятся к рыночной деятельности, таинства иврита, языка столь далеко от индоевропейских языков, и эти мелодии. Шик, блеск, красота! Но нет, говорю я, если остаюсь тем, кто я есть на самом деле. Иегова с моими предками завет не заключал — только если с духовными предками, а не с реальными родственниками из Северо-Западной Европы, дочерьми Урсулы, Хелены и Вельды. Дейдра — артистка другой труппы человеческого цирка.

Представление о людях как о метках на шкале предпочтений объясняет многое в их поведении. Я сама — автор целых книг, где показано, как это делать. Можно даже попытаться — как Дэвид Джордж, Альберт Хиршман, Амартия Сен, Джордж Акерлоф, Гарри Франкфурт, Ричард Джеффри, Амитаи Этциони, Ричард Талер, Херш Шефрин, Марк Лутц, Роберт Франк, Джон Дэвис, Джон Стюарт Милль и другие — добавить к анализу еще один уровень сложности, говоря о метапредпочтениях предпочтений или о конфликтующих «я»<sup>19</sup>. Это шаг вперед — такой же шаг вперед, как переход от простого утилитаризма к утилитаризму правила (rule utilitarianism).

Курс по Шекспиру я прослушала не потому что прочитывать сложные тексты с первого раза приятно, а потому что хотела стать человеком, способным насладиться «Королем Лиром». Следовательно, я беру на себя обязательство посещать занятия и выполнять домашнюю работу. Изучение языков, очевидно, имеет аналогичную структуру. На самом деле изучать тонкости значений нидерландских слов *taar* и *nog* очень даже интересно. Но это не просто приятно — как есть белую спаржу, молодой

картофель и ветчину с расплавленным сливочным маслом, сидя в садике за домом в Хильверсюме шикарным весенним днем с дорогими голландскими друзьями. Но, повторю, любовь и лояльность обладают дополнительным содержанием, которое отсутствует в самых изощренных вариантах максимальной полезности. Утверждение, будто человек изучает голландский язык исходя из полезности, в высшей степени неправдоподобно, учитывая, что в Голландии практически все говорят по-английски. Попрошайки в Амстердаме бодро кланчат деньги на пяти языках. Человек учит голландский, чтобы уважить любимую страну и людей. Никакой полезности.

Многие экономисты, отстаивающие простейшую версию Макс П, несомненно прекрасно проявляют любовь, мужество и все остальное, как и все нормальные люди. Обсуждая этот вопрос с молодым коллегой, я ответила на его характеристику любви с позиции максимальной полезности: «Советую не говорить жене то, что вы только что провозгласили, а именно что вы понимаете ее любовь в терминах инструментальности». Он сразу все понял. Жена экономиста плохо отреагировала бы на заявление мужа, будто его к ней любовь — всего лишь функция удовольствия в пределах его функции полезности. Если в их браке есть хоть капля любви.

Таким коллегам я говорю: услышьте, о братья и сестры в Экономике, как человек, прежде придерживавшийся ровно той же позиции, приверженцами которой вы являетесь, и не полный идиот, поменял свое мнение. Пусть это повлияет и на ваше. Прочтите пару романов. Поговорите с мужем или женой. Сходите в храм. Восславьте Его благословенное имя в танце. Пойте хвалу Ему на тимпанах и арфах. Слушай, Израиль.

\* \* \*

Мужество, умеренность, справедливость, благоразумие, вера, надежда и любовь. Вы, конечно, можете сказать, что эти семь добродетелей — просто слова. Я же отвечу, что  $N = 7$  есть разумная, пусть и не золотая, середина между  $\infty$  и 1. Этого достаточно, чтобы зафиксировать реальную природу человека и прояснить, чем мужество отличается от умеренности, например у немцев или китайцев. Набор этот не настолько общий, чтобы быть бесполезным, но и не настолько своеобразный, чтобы относиться к какому-то локальному племени.

За каждой из семи добродетелей стоит целая библиотека философской и художественной литературы — правда аргумента-

ции и правда нарратива. Каждая из них — благоразумие, справедливость, вера и все остальные — представляет собой концепцию спорную по своей сути. И это достоинство, а не недостаток. Это значит, мы находимся на той границе, где этика важна. Работа и состоит в том, чтобы дискутировать. Если «мужество» толковать как стойкость в бою и прочие мужские достоинства, с ним будет связан один набор историй. Если речь о стойкости в родах и прочих женских делах — совсем другой. Большинству из нас не доведется проверить свое мужество в бою, да и правосудие вершить приходится не из кресла судьи Верховного суда США, а в куда менее впечатляющих условиях — прилежному Бернарду, другу Бифа из «Смерти коммивояжера», кстати, в конечном итоге довелось выступать в Верховном суде. И все же мы умудряемся извлекать пользу для воспитания характера из историй, описывающих самые разные социальные слои.

Нам нужны слова. На уровне Блага, категорического императива или упорядоченных предпочтений оставаться практически бессмысленно.

Возьмем женщину, которой необходимо в мельчайших деталях понять, как себя вести, если завтра в офисе предстоит грандиозная презентация. Будет присутствовать все начальство и главный клиент. Ее переполняет страх. Она говорит себе: «Давай, девочка, наберись-ка мужества», — и само это слово заставляет вспомнить присущие нашей культуре истории о мужестве, снабжая ее этическими инструментами, необходимыми для выполнения работы. «Когда Флоренс Найтингейл билась с начальством военного госпиталя во время Крымской войны или с комиссией военного министерства в Лондоне, — говорит себе наша героиня, — она не распускала нюни и не ныла. Флоренс мужественно отстаивала свою точку зрения. Я должна быть похожа на Найтингейл»:

Упорядочить хаос в госпитале Скутари, одеть британскую армию на собственные средства и взять верх над сплоченными и не желающими сотрудничать представителями власти Найтингейл сумела отнюдь не благодаря своей кротости и женскому самоотречению; строгое следование методу, суровая дисциплина, беспощадное внимание к деталям, неустанный труд и твердая решимость неукротимой воли — вот в чем причина<sup>20</sup>.

Истории, похожие на жизнеописание Флоренс Найтингейл, служат, как принято говорить в наши вегетарианские времена, «ресурсами» хорошего поведения.

## 31 Характер(ы)

**КАК** сформулировал для меня нидерландский экономист Арьо Кламер, та или иная добродетель необходима человеку в том или ином случае. По воскресеньям в церкви упражняемся в духовной любви; вечер субботы (скажем) на танцполе тренируем напор и храбрость; с понедельника по пятницу — осторожное благоразумие.

Это вовсе не желание заявить, будто «все относительно», или предаться очередной версии нигилизма, присущего школьникам старших классов. Вести себя как благоразумный буржуа на танцполе, где уместны кураж и смелость, или же рваться в бой с мужеством аристократа в церкви, где уместны благочестие и умеренность, означает нарушать приличия. Классическая теория добродетелей сильно зависела от «соблюдения приличий» — того, что считается приемлемым для конкретной ситуации. Адам Смит основывает систему добродетелей на соблюдении баланса «приличия» между соперничающими добродетелями, который можно проверить «только в симпатическом чувстве беспристрастного и просвещенного наблюдателя» — «разум, правила поведения, совесть, носимая нами в душе, которые являются судьей и верховным арбитром нашего поведения»<sup>1</sup>. Каждый из нас практикует добродетели и пороки, и каждого дублирует суждение «человека внутри»\*.

Все мы состоим из разных свойств характера и в разные моменты пользуемся разными историями правильного поведения, вводя их в разговор, как говорит Кламер. Рассуждая о добродетелях, я часто, возможно даже слишком часто, использовала образ «баланса». Роберт Хариман выступает против него с тех же позиций, что и Кламер: «Идея о том, что человек благоразумный сбалансирован и гармоничен, является излишним упрощением, удобной метонимией для куда более динамично-

---

\* Выражение из книги английского медика и философа Томаса Брауна «Вероисповедание врачей» (*Religio medici*) (1643). — *Прим. пер.*

го процесса смены противоречивых импульсов внутри себя»<sup>2</sup>. Он также добавляет, что для хорошего функционирования общества порой необходимо сохранять спокойствие, когда твой друг разъярен, и проявлять смелость, когда остальные чересчур благоразумны. В той или иной ситуации человек выбирает: быть ему аристократом или крестьянином, «не только с целью ослабить [собственное] внутреннее напряжение, но и для того, чтобы нейтрализовать подобные колебания у других людей».

Вслед за Исайей Берлином Джон Грей приходит к похожему выводу:

Воплотить в полной мере справедливость и милосердие, умеренность и мужество в одном человеке сразу может и не получиться, ведь они подразумевают различный нравственный потенциал <...> Тезис здесь заключается в нравственном дефиците, <...> вопрос нравственной психологии или философской антропологии... [И все же] плюрализм ценностей, которого придерживается Берлин, может отталкиваться от идеи изобилия, а не дефицита, <...> поскольку данный тезис указывает на наличие огромного разнообразия ценных вариантов [как можно прожить жизнь] <...> варианты эти несочетаемы, и из них приходится выбирать, но при этом они еще и несоизмеримы, так что, когда выбираешь один набор, предпочитая его другому, нет смысла заявлять, будто при этом теряется какой-то конкретный критерий или ценность<sup>3</sup>.

Философ Лорен Ломаски высказывает аналогичное соображение: люди у него — «реализуют разные проекты»; а Роберт Нозик считал, что жало ненависти можно умерить, составив «множество разнообразных списков измерений и взвешиваний» для всего, что в обществе важно<sup>4</sup>. Вывод: у нас есть доступ — и в современном мире этот доступ все шире — к многочисленным характеристам в разные моменты времени, как формулировали это Кламер и Хариман, или к разным жизням, в варианте Берлина и Грея, или к разным проектам, в версии Ломаски и Нозика. Характеры эти ориентированы на индоевропейские социальные классы: воин-аристократ, крестьянин — пастух и земледелец, купец, священник. Богатое современное общество периодически вынуждает нас проигрывать все эти роли. Но так было не всегда. «Влияние Юма, Канта и утилитаристов (в плане защиты эгалитарного понимания того, что есть универсально хороший человек) в рамках современной нравственной философии было столь велико, — пишет Стюарт Хэмпшир, — что стало возможным забыть, как на протяжении веков воин и священник, помещик и крестья-

нин, купец и ремесленник, музыкант или поэт <...> сосуществовали в обществе с четким разграничением, у кого должен быть какой характер и какие добродетели ему соответствуют <...> Разнообразные социальные роли и функции, каждая с типичными для нее добродетелями и обязательствами, были нормальной ситуацией в большинстве обществ на протяжении всей истории»<sup>5</sup>.

Рассмотрим, какие добродетели соответствовали четырем классам — аристократам, крестьянам, буржуа и священнослужителям — в привязке к их предполагаемым характерам. «Характер» класса — это и то, как его видят другие, и восприятие этого характера самими представителями данного класса, и даже, пусть и редко, социологический факт. Каждой добродетели соответствует порок избыточности или дефицита, добавляющие дополнительные измерения, если можно так выразиться, расположенные позади добродетели или впереди нее. Если рассуждать в духе Аристотеля, как говорилось ранее, можно считать добродетель золотой серединой, или, если пользоваться терминологией Джули Нельсон, рассматривать ее как положительную составляющую в паре положительное/отрицательное. Таким образом, аристократической добродетели — остроумию соответствует порок его избытка — пустая игра словами, или его дефицит — стремление тупо и злобно шутить.

Подобная классификация добродетелей напоминает салонную игру, хотя о делении общества на четыре класса говорят со времен Ригведы\*, так что особых расхождений тут не будет, да и историй, связанных с ними, предостаточно. Аристократическое начало в нас поддерживает наше остроумие или мужество в те минуты, когда мы в них нуждаемся. Так, Оскар Уайльд обращается к американскому таможеннику со словами: «Мне нечего декларировать, кроме собственной гениальности», а Оскар Уайльд в тюрьме пишет письмо-исповедь *De Profundis*.

Жреческое начало поддерживает в нас умеренность и позволяет должным образом гордиться интеллектуальным творчеством, когда нам это необходимо. И так далее.

Перечисленные стереотипы не всегда, повторяюсь, представляют собой социологические факты. Это мифы, продукт самовосприятия, идеологические стереотипы, истинное или ложное классовое сознание. Клайв Льюис, знаток средневековой литературы, отмечал: «Рыцари в хрониках Фруассара не испытывали ни сострадания, ни милости к „чужакам“, простолюди-

\* Ригведа — древнейшее собрание индийских религиозных текстов на ведийском языке. — Прим. ред.

## ЧЕТЫРЕ КЛАССА И ПРИСУЩИЕ ИМ ДОБРОДЕТЕЛИ

Аристократ – патрицианские	Крестьянин – плебейские	Буржуа – меркантилистские	Священник – художественные/интеллектуальные
герой	крестьянин, святой	торговец	священнослужитель
язычник	верующий	светский, мирской	монашеская жизнь
Одиссей	Иисус	Бенджамин Франклин	Пикассо, Бертран Рассел
гордится своим существованием	гордится тем, что служит	гордится тем, чего достиг	гордится тем, что создает
жест	действие	сделка	ритуал
честь	долг	надежность	порядочность
прямота	искренность	честность	тщательность
верность	вера	коммуникабельность	профессионализм
мужество	стойкость	предприимчивость	воображение
принятие судьбы	надежда	дальновидность	честолюбие
остроумие	веселость	юмор	ирония
учтивость	благоговение	уважение	признательность
соблюдение приличий	смирение	скромность	самокритичность
великодушие	доброжелательность	участливость	способность сопереживать
справедливость	добросовестность	ответственность	тщательность
прозорливость	традиционная мудрость	благоразумие	предвидение, интуиция
умеренность	бережливость	экономность	дисциплина
любовь	милосердие	привязанность, забота	агапэ
знание этикета	достоинство	уверенность в себе	самоосознание
субъектность	объектность	конъектность (синтез объектности и субъектности)	метатеоретичность

нам или крестьянам. Однако столь неблагоприятное равнодушие тесно переплеталось с положительными качествами. В своем кругу у них были исключительно высокие стандарты мужества, великодушия и чести»<sup>6</sup>. Сравним с исландскими сагами о викинггах, вроде Харальда Сурового, который умер с таким благородством и мужеством от стрелы с золотым наконечником, что вонзилась ему в горло на Стэмфордском мосту, но до этого не раз бывал чудовищно жесток по отношению к монахам, крестьянам и женщинам.

«Голос крестьянина, — продолжает Льюис, — когда тот советует рыцарю вести жизнь с „осторожностью“ и „прижимистостью“ простолюдина, в расчет принимать не следует. Но привычка презирать чужие взгляды даром не проходит. Стоит перестать слушать крестьянина, когда его слова действительно стоит проигнорировать, начинаешь с большей легкостью отмахиваться от него, когда он взывает к справедливости и милосердию. Частичная глухота благородного и нужного свойства ведет к полной глухоте, пропитанной злобой и гордыней». Так и формируется этос — будь то во благо или во вред. Отметим собственную этику Льюиса в духе *noblesse oblige*: к голосу крестьянина следует прислушиваться не из соображений эгалитаристского смирения с его призывом «откликнуться на свидетеля Господа в каждом человеке, будь он варвар... или... христианин», но из снисходительной жалости.

Не будем, однако, забывать: каждый из четырех столбцов в таблице предлагает вариант нравственной жизни. Вчитайтесь внимательно. Аристократический, пролетарский и жреческий наборы добродетелей вполне постижимы, и у каждого накопился в нашей культуре серьезный багаж. Когда-то перечисленные в каждом отдельном столбце свойства были бешено популярны, составляя престижную форму жизни для властителей дум. Третий, буржуазный набор тоже легко себе представить как понятную модель правильной жизни. И он сегодня даже в большей степени похож на то, чем мы в массе своей являемся с девяти до пяти с понедельника по пятницу — хотя, начиная года с 1848-го он не пользовался особой популярностью среди тех, кто придерживается принципов, перечисленных в четвертом столбце.

Буржуазные добродетели, выводимые из семи добродетелей, но очевидные в деловой практике, могут включать предприимчивость, умение приспосабливаться, воображение, оптимизм, порядочность, благоразумие, бережливость, надежность, юмор, заботливость, умение владеть собой, взвешенность при



принятии решений, ответственность, стремление соблюдать приличия, терпеливость, терпимость, приветливость, миролюбивость, вежливость, дружелюбие, предупредительность, солидность, непредвзятость. Когда подобные добродетели называют буржуазными, их пытаются противопоставить «неделовым» вариантам тех же самых добродетелей, вроде (физического) мужества или (духовной) любви. Буржуазные добродетели — это добродетели горожан, живущих вдали от военного лагеря аристократа, крестьянской общины, кельи монаха или мастерской художника.

Как вы думаете, каков процент невозврата, как называют это банкиры, по крупным кредитам бизнесу в современном мире? Десять процентов? Двадцать? Они же нехорошие, нечестные люди, эти бизнесмены. Так вот, на самом деле эта ставка составляет 2 процента. Одна моя знакомая, работающая в чикагском банке, рассказывает, что ее банк кредитует серьезные сделки в сфере недвижимости, и в течение пяти лет невыплаты по задолженностям составляют у них ноль долларов. Любопытно, кто имел дело с деканами колледжей и профессорами, знает, что сравнимая доля невыполнения в академической среде куда выше. Обещание декана не стоит примерно ничего. Обещание с моей стороны — всего лишь оптимистичный прогноз. Но обещание делового человека — это его визитная карточка. Ученые и администраторы от науки, краснобаи, с презрением относящиеся к людям бизнеса, привыкли врать и изворачиваться. И кто тогда джентльмен?

Иногда различие между буржуазными и остальными добродетелями сводится лишь к оттенкам значений. Аристократ отличается остротой ума, крестьянин или рабочий — природной веселостью, а деловой человек должен обладать приятным юмором («Зайди в комнату так, чтобы все рассмеялись»). Отличие может быть и более существенным. Надежность — коммерческая добродетель, идеалы крестьянских или рабочих сообществ выдвигают в качестве соответствия ей преданность и солидарность. Но солидарность может привести к социализму или фашизму, а для бизнеса, да и для остальной жизни, это плохо.

Физическое мужество, которое аристократы демонстрируют на войне и в спорте, напоминает буржуазную предприимчивость. Но соединение двух этих добродетелей в одну стимулирует враждебные действия в бизнесе, что порой приводит к боевым действиям. Для бизнеса это плохо. Опираясь на экономику военного типа без поддержки академической экономии-

ческой науки, императорская Япония, например, верила, что для получения нефти территории с ее месторождениями надо завоевывать. В 30-е гг. XX в. американские дипломаты (в отличие от их современников-экономистов) верили в ту же теорию и сопротивлялись японской экспансии. Результатом стали Перл Харбор и Тихоокеанский театр военных действий, и ни одна из сторон ничего не выиграла. После войны обе страны добились своих целей посредством торговли и, вместо того, чтобы завоевывать людей, скорее, принесли им выгоду.

Привычный вокабуляр добродетелей, применительно к настоящему времени, отсылает либо к миру героев на войне, либо к тем, кто трудится на виноградниках. Наш этический дискурс игнорирует непрерывно растущий мир менеджмента, переговоров, лидерства, убеждения и всего остального, что связано с бизнесом. Этический вокабуляр для купечества начал создаваться в XVIII в., конкретнее, в Шотландии, а еще конкретнее, в текстах и учении Адама Смита. Как пишет Майкл Новак: «Делом своей жизни Смит считал создание нравственной доктрины для „нового класса“ своей эпохи»<sup>7</sup>. Вы, возможно, тоже его часть.

## И снова антимонизм

**КАК** отмечает Стюарт Хэмпшир, со времен Декарта, Вико и Канта на Западе принято делить аргументы на принципиальные и исторические, доводы разума и воображения, математику и историю, а затем превращать принцип, разум и математику в мерило человечности<sup>1</sup>. Это была ошибка. Убедительно обоснованная, расчетная логика прекрасна. Я — большая ее любительница, особенно когда речь идет о проектировании зданий или написании налогового законодательства. Как историк экономики я сама ее практикую. Да здравствуют вычисления. Плюс они так универсальны.

Но единственной человеческой добродетелью все это ее не делает. Как писала Ханна Арендт, «гигантские компьютеры доказывают лишь то, что современность вместе с Гоббсом ошибочно верит, будто рациональность, в смысле „принятия в расчет последствий“, является высшей и самой человеческой из человеческих способностей»<sup>\*2</sup>. Социолог Гарри Коллинз прояснил ситуацию еще более наглядно в своем исследовании экспертных систем<sup>3</sup>. Дарвин аналогичным образом обнаружил подобие рациональности у вьюрков и земляных червей. По Дарвину рационалистическое увлечение расчетной логикой (логос/соотношение) как уникальным даром, полученным людьми от Бога, может ввести нас в заблуждение. Эволюция даровала расчетную логику всем видам.

Кант ошибочно отверг не связанные с разумом частности философской антропологии или философской психологии как составную часть этики. Пьер де ла Раме в конце XVI в. похожим образом увел не в ту сторону европейских профессоров, рассма-

---

\* В русском издании книги Х. Арендт «Vita activa, или О деятельной жизни» есть аналогичный по смыслу отрывок: «Единственное, что доказывают компьютеры, гигантски разросшиеся счетные машины, так это неправоту XVII века, полагавшего вместе с Гоббсом, что рассудок, а именно способность к умозаключению — *reckoning with consequences*, — есть высшая и человеческая из всех человеческих способностей» (Арендт 2000, с. 223). — *Прим. ред.*

тривая риторику исключительно как предмет стиля, вместо того чтобы распространить ее на все человеческое мышление. Платон же сбил нас всех с толку, отринув общепринятое мнение (δόξα) о том, что люди — мерило всех вещей. Раме и Кант были докантианцами, а не догегельянцами.

Проблема в том, что Кант объединил этику под знаменем разума против воображения или любого избыточного объединения добродетелей, поиск монизма, формула определенности, быстрый способ решать вопросы без привлечения культуры, трюк, доступный сравнительно неглупому подростку после посещения лекций.

Справедливости ради надо признать, что алгоритмы для вынесения суждений для «решения моральных проблем без обращения к нравственной мудрости», как это называет Хёрстхаус<sup>4</sup>, стремились, скорее, кантианцы, а не сам Кант. В этом отношении обычно полезно обратиться к Йонсену и Тулмину, которые считают, что «Кант не просто так называет нравственный и другие практические императивы максимами. Тем самым он ставит себя рядом с практической традицией Аристотеля, Цицерона и казуистов, а не с теоретическим наследием Платона и моральными геометрами»<sup>5</sup>. В схожих выражениях они доказывают, что Иеремиа Бентам тоже был казуистом. «Если брать утилитаризм в социальном контексте, он был не абстрактной интеллектуальной теорией, но мощным политическим орудием»<sup>6</sup>. Тогда на одном конце шкалы у нас будут крайние утилитаристы и кантианцы, ищущие одних только алгоритмов, за ними идут умеренные деонтологи, вроде самого Канта, и улучшателей-практиков, типа самого Бентама, а на другом конце — экстремизм в защите добродетели пороком не считается — казуисты, герои Йонсена и Тулмина (а также Аристотеля, Цицерона, Фомы Аквинского, Хуана Азора и Джереми Тейлора) и специалисты по этике добродетелей типа Адама Смита, который выделяет в качестве руководства к вынесению суждений «внутреннего беспристрастного наблюдателя».

Простая формула, карманная карточка с ответом не признает этических дилемм, то есть ситуации, когда две добродетели внутри одной культуры, оценивающей их иначе, чем какая-нибудь другая культура, тянут одеяло каждая на себя. А ведь в нашей жизни это самый распространенный этический опыт. Японцы — по крайней мере по словам Рут Бенедикт\*, —

---

\* Рут Бенедикт — антрополог и культуролог, автор одного из самых известных

и древние римляне это понимали. Существуют «круги» обязательств, которые в западной традиции могут рассматриваться как конкурирующие притязания, когда мужество провоцирует на авантюру, а умеренность призывает повременить. Состричь, когда сам понимаешь, что это будет за чужой счет, или побороть искушение? Цицерон никогда не мог отказать себе в таком удовольствии. Делая этический выбор — в большом и в малом, мы, на самом деле, ежедневно сталкиваемся с дилеммами, сопряженными с реальными компромиссами, о которых мы узнаем, лишь прожив их сами или услышав истории о них в нашей культуре: компромиссом между справедливостью смертной казни, по мнению некоторых людей, и любовью, что ведет к милосердию — даже в отношении злодеев, распятых на Голгофе; или между предусмотрительным приготовлением вечернего ужина и надеждой, что кто-нибудь позовет тебя в ресторан.

Самый известный противоположный пример Канта — утверждение, будто реальных дилемм не существует, а разумный подход может разрешить любую из них исходя из универсальных и самоочевидных аксиом, — не устает поражать людей с момента, когда философ впервые его изложил в своем эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» (1797). Оно было написано через одиннадцать лет после смерти мистера Грина, то есть Кант писал его без проверки буржуазным благоразумием.

Логика категорического императива, по утверждению Канта, требует, чтобы на вопрос человека, замыслившего убийство, ты раскрыл местонахождение его жертвы. Максима «идеального долга»: всегда говори правду. Тебе не известно наверняка, каковы будут последствия, если ты расскажешь ужасную правду, но ты точно знаешь, что солжешь, если ее не расскажешь.

За сорок лет до Канта эту аргументацию уже использовал преподобный Дэвид Фордайс\* из Абердина:

Искренность... еще одна добродетель долга, имеющая огромную важность для общества <...> Она не требует на самом деле, чтобы мы безо всякой осмотрительности открывали свои чувства, или говорили всю правду в каждом отдельном случае, но она уж точно не позволяет ни малейшим образом исказить правду <...> Никакие оправдания со ссылкой на частное или об-

---

трудов по японской культуре «Хризантема и меч: модели японской культуры» (1946). — *Прим. пер.*

\* Дэвид Фордайс (1711–1751) — шотландский философ, представитель шотландского Просвещения, автор «Элементов нравственной философии» (1748). — *Прим. пер.*

щественное благо не могут уравновесить губительные последствия такого искажения <...> Наше дело — совершать то, что представляется правильным и удобным для законов нашей природы, и предоставить небесам вершить события и управлять их последствиями, а уж это они не преминут сделать к лучшему<sup>7</sup>.

Если убрать наивный оптимизм (панглоссианизм)\* и теизм, от которых Кант воздерживался и которые в 1759 г. с появлением вольтеровского «Кандида» стали в Европе модным синонимом идиотизма, эти строки мог написать и сам Кант. Небольшая книжка Фордайса «Элементы нравственной философии», откуда взят этот фрагмент, к 1757 г. была переведена на французский и немецкий и около 1760 г. описывалась в Германии как «широко известная»<sup>8</sup>. Значительная часть книги регулярно воспроизводилась (вплоть до конца XIX в.) в качестве словарной статьи «Этика» в Британской энциклопедии, с первыми тремя изданиями которой мог быть знаком и Кант. Так что сходство может оказаться вовсе не случайным.

Кант и Фордайс были убеждены, что вам не захочется, чтобы максима «Лжи, когда тебе кажется, что это может иметь хорошие последствия» была универсальной. Понять мысль Фордайса: «Без [искренности]... общество оказалось бы во власти недоверия», — очень даже можно. Современные аналитические лингвисты называют это «аксиомой качества». Но не допустить ни малейшего искажения правды в разговоре с убийцей? Разве этический акт, который мы должны оценить, представляет здесь собой акт «лжи» вообще, который мы, понятное дело, не хотели бы распространять на все случаи, но «ложь во имя предотвращения убийства», которую бы мы действительно хотели сделать универсальным этическим законом? Если ложь могла бы спасти кого-то от газовой камеры, и иногда именно так и происходило — «Мальчику всего тринадцать, герр комендант» — разве вы, дорогой мой Иммануил, не порекомендовали бы солгать?

Аласдер Макинтайр формулирует это так: «Благочестивые лютеране воспитывают своих детей в вере, что следует говорить правду всем и всегда, при любых обстоятельствах и любых последствиях, и Кант был одним из таких детей. Родители племени банту воспитывают своих детей так, чтобы те не говорили правду незнакомцу, поскольку верят, что это подвергнет

\* Панглосс — персонаж в философском романе Вольтера «Кандид», излучавший беспочвенный оптимизм («мы живем в лучшем из миров»). — *Прим. ред.*

семью опасности сглаза. В нашей культуре многие из нас воспитаны так, чтобы не говорить правды стареющим тетушкам, которые приглашают нас порадоваться их новым шляпкам»<sup>9</sup>. «Но каждый из этих кодексов, — продолжает Макинтайр, — включает признание добродетели правдивости». Просто ее реализация отличается в деталях, притом что внутренние блага достижимы, будь ты благочестивым немцем, представителем народа банту или шотландским буржуа.

Нравственный выбор я вынуждена делать по сто раз на дню, когда надо разрешить дилемму похода в X или в Y, притом что оба варианта — благо. Пойти навестить друга в больнице или закончить проверять студенческие работы к завтрашнему занятию? Позвать Дебору поесть бургеров с пивом или дописать еще один параграф? Плюс приходится делать выбор во всех этих ужасных вопросах, которые выносят на первые полосы газет как крайне значимые или этические: что защищать — выбор матери или жизнь эмбриона? Отключить от аппарата искусственного питания? Вмешаться в массовое кровопролитие?

Любой монизм отрицает дилеммы. Так что экономисты из разряда любителей Макс П говорят: Да ладно, какая дилемма, делайте то, что максимизирует полезность. Или эволюционная психология в лице ученых, изучающих мозг и уверенных, что они во всем разобрались, заявляет: Посмотрите правде в глаза — никакой дилеммы нет, просто делайте то, что велят вам ваши гены. Или богооткровенные теологи из тех, что заранее знают Божью волю успокаивают: Благослови вас Господь, дилеммы никакой нет, просто делайте то, что совершенно очевидно угодно Богу. Или естественные теологи времен раннего Просвещения заверяют: Успокойтесь, никакой дилеммы не существует, знайте, все к лучшему в этом лучшем из миров. Или любители разума времен позднего просвещенческого проекта успокаивают: Серьезно, никаких дилемм, просто следуйте требованиям разума, вроде категорического императива.

Обратной стороной просвещенческой любви к разуму, как я уже говорила, стала любовь к свободе. Эта сторона не считает, будто дилеммы разрешаются совсем уже легко. Аристотель рассматривает момент выбора как результат болезненных размышлений, обусловленных личными и историческими причинами, «о том, что происходит, как правило, определенным образом, но чей [решений] исход не ясен и в чем заключена [некоторая] неопределенность. Для важных дел, не будучи уверены, что мы сами достаточно [умны] для принятия решений, мы приглашаем советчиков»<sup>10</sup>. Талмудическая тради-

ция от Гиллеля и Акивы\* до Маркса и Фрейда воспевают неопределенность диалога. Школа Гиллеля говорит то-то и то-то, а Шамай и его школа\*\* отвечают на это так-то и так-то. Иудейская традиция интерпретации частично берет свое начало у греческих софистов, которых так поносил монист Платон.

Христиане, подобно Платону, предпочли все упорядочить раз и навсегда, а потом стали требовать, чтобы власть огнем и мечом крепила то, чего Бог с такой очевидностью желает — в Никейском символе веры или Аугсбургском исповедании\*\*\*. Тем не менее даже Фома Аквинский в своих вопросах использует метод диалогической аргументации в делиберативном духе\*\*\*\*, точно так же, как это делает оказавший огромное влияние на Аквината иудейский философ и богослов Моисей Маймонид\*\*\*\*\*.

Иными словами, «выбор» в системе западных добродетелей, ставший важным примерно с 330-х гг. до н. э., доведенный до определенной степени совершенства в 1267–1273 гг. н. э., актуальный в западной мысли до времен Адама Смита и до сих пор лежащий в основе нашей культуры, совершается не путем подставления формулы, но посредством риторической и нарративной рефлексии. Философ Джон Макдауэл писал: «Человек понимает, что надо делать (если вообще понимает), не потому, что применяет универсальный принцип, но потому, что является человеком определенного типа, тем, кто видит ситуации определенным образом»<sup>11</sup>. А начинаешь видеть ситуации таким образом благодаря риторической и нарративной рефлексии. Философ Джерри Фодор сокрушается по поводу новейших монистических формул, которые все продолжают появляться: «Прямое доказательство психологического дарвинизма представляется крайне слабым. Конкретнее, оно, возможно, куда слабее косвен-

\* Гиллель, или Хиллел, Вавилонянин (ок. 75 г. до н. э. — ок. 5–10 гг. н. э.) — наиболее значительный из законоучителей эпохи Второго Храма; основатель фарисейской школы, называвшейся по его имени «Бет Гиллель» (дом Гиллеля); Рабби Акива (ок. 50–135 гг.) — основоположник раввинистического иудаизма; казнен римлянами как сторонник восстания Бар-Кохбы. — *Прим. ред.*

\*\* Шамай — оппонент Гиллеля, основатель школы «Бет Шамай», противостоящей школе «Бет Гиллель» в иудаизме. — *Прим. ред.*

\*\*\* Официальный вероисповедальный документ лютеранской церкви. — *Прим. ред.*

\*\*\*\* От *англ.* deliberate — совещаться, обсуждать, обдумывать. Делиберативный дискурс предполагает ответы на риторические вопросы. — *Прим. ред.*

\*\*\*\*\* Известен в России как Моисей Египетский (между 1135 и 1138 гг. — 1204) — выдающийся еврейский философ и богослов, талмудист, раввин и врач, кодификатор законов Торы. — *Прим. ред.*



ных доказательств нашей интуитивной, плюралистической теории человеческой природы. В конечном итоге мы и ладим-то между собой, используя интуитивный плюрализм. И у меня сложилось впечатление, что в целом работает он неплохо»<sup>12</sup>.

Израильский писатель и журналист Амос Оз однажды сказал, что когда он уверен в какой-то этической позиции, то пишет статью. Если же сталкивается с дилеммой — как, например, конфликт между евреями и палестинцами, то пишет рассказ. Рассказы — истории о тех самых семи незаменимых добродетелях в нашей культуре — дают нам повод быть хорошими и понимать, что мы можем быть такими совершенно монистически. Часть того, что делает нас людьми, это как раз наши истории и наши языки. Какие-то истории больше подходят китайской культуре, нежели европейской или индийской. Ничего страшного в этом нет. Как писал Исая Берлин: «Формы жизни разнятся. Цели и моральные принципы поражают многообразием. Но их число не бесконечно: они должны уместаться в человеческий горизонт»<sup>13</sup>.

Джон Грей описывает отрицание Берлином «вида рационализма, для которого практические дилеммы в конечном счете иллюзорны» как «полемический либерализм». По мысли Берлина, объясняет Грей, «конфликт и соперничество заключают в себе сам идеал свободы»<sup>14</sup>. Грей, возможно, переоценивает теоретические амбиции Берлина, но все равно эта мысль Грея/Берлина хороша. Никакая формула не может суммировать истории разнообразных человеческих жизней — монахини и солдата, француза и китайца. Даже греческий идеал «человеческого процветания» кажется слегка подозрительным, поскольку подчиняет выбор человека универсальному суждению о том, что для него хорошо, и был сформулирован мужчинами, которые презирали и подавляли всех, кто был не греком, не мужчиной и не свободным человеком.

Напротив, говорит Берлин, пусть люди сами себе придумают, что им любить — кантри или оперу. Популярная в начале 1990-х песня «Больное хрупкое сердце», слова и музыку для которой написал известный кантри-композитор Дон фон Тресс, может и не так хороша с точки зрения критики способности суждения, как ария *Che gelida manina* — «Холодная ручонка» за авторством Луиджи Иллики, Джузеппе Джакозы и Джакомо Пуччини. Императрица Елена\*, может, и захотела бы вмешаться,

---

\* Возможно, имеется в виду Флавия Юлия Елена Августа (ок. 250–330 гг.) — мать римского императора Константина I, прославившаяся своей деятельностью по распространению христианства. — *Прим. ред.*

чтобы высвободить американское сознание и обложить налогами любителей танцевать сельскую кадрили, чтобы выплачивать субсидии на содержание оперы. Но дать людям самим возможность реализовывать себя в музыке уже само по себе благо, как говорил Берлин — Исайя или Ирвинг\*, не важно.

Исайя Берлин здесь не защищает заповедь романтиков «Будь собой — настоящим, серьёзным и честным собой». Свобода — не просто подход к первоначальному идеальному «я». Напротив, такая «позитивная свобода» часто служила оправданием для тиранов, помогая нам обрести наши идеальные «я» перед лицом Инквизиции или в камере пыток за номером 101 из оруэлловского романа «1984». Полемический либерализм рекомендует «благо выбора», как это называет Грей — его не обязательно следует понимать как автономию, то есть мужество, но можно рассматривать как самотворение, то есть как надежду и веру.

Монахиня творит себя как послушную затворницу — антипод автономного романтического героя. Но ее жизнь — тоже, в своем роде, славное деяние, и этот блеск славы я наблюдала у пяти близких друзей — католических монахинь. В знаменитом фрагменте из своей книги «Анархия, государство и утопия» Роберт Нозик перечисляет тридцать шесть имен, включая «вас и ваших родителей»: Витгенштейна\*\*, Элизабет Тейлор, Кейси Стенгела,\*\*\* любавический ребе\*\*\*\* и т. д. Он задает вопрос: «Действительно ли существует *один* образ жизни, являющийся наилучшим для всех этих людей?»<sup>15</sup> Грей аналогичным образом заявляет: «Добродетели гомеровского эпоса и Нагорной проповеди предельно непохожи и конфликтуют между собой, выражая радикально различные формы жизни. Архимедовой точки опоры, исходя из которой их можно было бы оценивать, не существует»<sup>16</sup>. И это правда.

Необычную, но мощную поддержку антимонизма находим у Макиавелли. Берлин в другой своей работе убедительно до-

\* Ирвинг Берлин (Израиль Бейлин) (1888–1989) — американский композитор, уроженец Могилева, автор песни *God Bless America* — «Боже, благослови Америку», неофициального гимна США. — *Прим. пер.*

\*\* Людвиг Витгенштейн (1889–1951) — австрийский философ и логик, один из крупнейших философов XX в. — *Прим. ред.*

\*\*\* Кейси Стенгел (1890–1975) — американский игрок в бейсбол и менеджер команды «Нью-Йорк Янкиз», которая под его руководством выиграла девять чемпионатов и семь раз завоевала звание чемпиона мира. — *Прим. пер.*

\*\*\*\* Менахем Мендл Шнейерсон (1902–1994) — духовный лидер хасидов (реббучитель), приверженцев так называемого хасидизма — религиозного течения в иудаизме. Хасиды считают своим центром деревню Любавичи в Смоленской области (РФ). — *Прим. ред.*

казывает, что оригинальность Макиавелли — то, что будоражит людей в связи с его личностью на протяжении почти пяти веков после смерти флорентийского мыслителя — именно выявленная им «неразрешимая дилемма, вечный знак вопроса <...> что цели, в равной степени конечные и в равной степени священные, могут противоречить друг другу, что целые системы ценностей могут приходить в столкновение с возможностью рационального разрешения их противоречия»<sup>17</sup>. Благоразумие и справедливость языческих добродетелей, которыми восхищался Макиавелли, могут конфликтовать с любовью и верой христианских добродетелей, к которым он относился с презрением. Интересно, является ли вера в то, что добродетели не могут входить в противоречие, настолько древней, насколько предполагает Берлин. Возможно, верить в то, что рациональное разрешение конфликта всегда работает. Греческая трагедия, например, принимает конфликт как факт.

Возможно, дело тут в итальянской восприимчивости. Если вы с другом не играете в одну и ту же языковую игру, вы, конечно, придете к разным оценкам — итальянцы всегда об этом помнят и, как правило, не слишком по этому поводу волнуются. Итальянский фильм «Лучшие из молодых» (*La meglio gioventù*, 2003) рассказывает о любви, связывающей друзей и семьи, несмотря на различия. Никола становится многообещающим психиатром, а его брат Маттео идет служить в полицию в беспокойные времена, когда в Италии действовали «Красные бригады». Джулия участвует в революционных событиях, сопряженных с жестокостью и насилием, а Джованна, ее золовка, становится судьей и пытается положить конец деятельности мафии на Сицилии. Речь идет о неразрешимых дилеммах, радикально различных формах жизни. И все же, не имея возможности рационально разрешить конфликты своих мировоззрений, герои фильма сохраняют веру, *lotsverbondenheid*\*. Это благодать, практиковать которую теоретически оснащенным американцам, синим и красным\*\*, часто бывает непросто.

Амартия Сен прослеживает удивительное влияние этой составляющей итальянской благодати от Антонио Грамши к Пьеро Сраффа\*\*\* и Людвигу Витгенштейну образца 1929 г. в Кембридже, вплоть до философии обыденного языка 1950-х гг.<sup>18</sup>

\* Солидарность, симпатия (гол.). — Прим. пер.

\*\* Намек на цвета республиканской и демократической партий США. — Прим. пер.

\*\*\* Пьеро Сраффа (1898–1983) — итальянский экономист, один из основоположников посткейнсианства и неорикардианства. — Прим. пер.

Джакомо Леопарди, поэт раннего романтизма, своей романтической тоской по *L'infinito* — бесконечности нередко демонстрирует обычную вытесненную религиозность. Но он и признает, более того, утверждает как аксиому своей рефлексии относительно жизни здесь, внизу, что «вовсеки добрым людям будет плохо, а негодьям — хорошо; и будет мир ополчаться против благородных людей»<sup>19</sup>. Подобных слов от английских трансцендентальных монистов, вроде Кольриджа и Вордсворта или Шелли и Китса не услышишь. Байрон и Браунинг, с другой стороны, рассуждают, как Леопарди, и довольно часто. Но Байрон и Браунинг в конечном счете были почетными итальянцами.

Простые американцы, не теоретики, понимают итальянскую идею без философских предписаний. Научные круги озадаченно отмечают, что американцы, например, являются одновременно либералами и республиканцами, активно выступая за свободу заключения договоров и готовность чем-то жертвовать ради общества<sup>20</sup>. Так оно и есть. Со времен отцов-основателей американцы преклонялись перед современной свободой, правом на то, чтобы тебя оставили в покое, и древней свободой — правом участвовать в общественной жизни. Американцы — это и анархисты, и любители совать нос в чужие дела, и жители гор, стреляющие в агентов ФБР, и политики, сажающие в тюрьмы тех, кто курит марихуану.

Жители городков на Среднем Западе поклоняются как либеральным, так и республиканским добродетелям. Это потому, что американцы, особенно жители Среднего Запада, и особенно бэббиты в своих зенитах\*, глупы и буржуазны и, хуже всего, философски непоследовательны? Нет, как наверняка сказал бы Людвиг Витгенштейн образца после 1929 г., обрати кто-нибудь его внимание на философские проблемы Среднего Запада. Историк Кэтрин Сток пишет о том, как «старый средний класс» Северной и Южной Дакоты пережил Великую депрессию. Они сохранили «фундаментально противоречивые, но в равной степени искренние импульсы». То есть они почитали добродетели, вступавшие в противоречие без возможности рационально это противоречие разрешить, «рациональное» означает здесь «стереотипное, однозначное, монистическое, окончательное, акси-

---

\* Отсылка к сатирическому роману Льюиса Синклера «Бэббит» (1922) — главный герой, Джордж Бэббит, житель города Zenith, среднестатистический американец, который пытается бунтовать против «нормального» мира. — *Прим. пер.*

оматичное, выводимое путем умозаключений, разрешающее все дилеммы» и все прочие прелести, которыми так восхищаются картезианцы, кантианцы и бентамианцы.

Мнение, будто добродетели обязаны быть непротиворечивыми — это профессорская логика. Но ведь это неразумно. Оно смешивает, в духе Витгенштейна до 1929 г., логику суждений с «логикой» мира. В знаменитых дебатах 1939 г. Витгенштейн второго образца нападает на Витгенштейна первого образа в лице адепта математической логики Алана Тьюринга:

ВИТГЕНШТЕЙН: И где же будет вред [от логического противоречия]?

ТЮРИНГ: Настоящий вред будет только в том случае, если будет реальное приложение, когда может рухнуть мост, или что-то в этом роде.

ВИТГЕНШТЕЙН: Вопрос в следующем: почему люди боятся противоречий? Легко понять, почему они должны бояться противоречий в системах... вне математики <...> Но ничто не обязано пойти не так. А если что-то и пойдет не так — если мост рухнет — тогда ваша ошибка из разряда тех, когда ошибочно применяем не тот естественный закон <...> «Я лгу, следовательно, я не лгу, следовательно, я лгу и не лгу, следовательно, у нас противоречие [а именно, Парадокс лжеца], следовательно [поскольку противоречие подразумевает в логике, что любое суждение]  $2 \times 2 = 369$ ». Ну, мы бы не назвали это «умножением», вот и все... ТЮРИНГ: Хотя мы и не знаем, что мост упадет, если нет противоречий, все равно, почти наверняка, если противоречия есть [Тьюринг здесь говорит о системах исчислений до XIX в.], где-то все пойдет не так.

ВИТГЕНШТЕЙН: Но до сих пор ничто в этом плане не разлаживалось<sup>21</sup>.

Этическая жизнь похожа на проектирование мостов, а не на математику. В аксиоматизации этики с целью обеспечить ее согласованность нет ничего привлекательного. Согласованность, в конце концов, — добродетель незначительная. Попробуйте угнаться за Платоном, Гоббсом, Спинозой и Кантом. Если вы из своей аксиомы делаете вывод, что обязаны сообщить убийце о местонахождении жертвы, что ж, тогда просто не надо называть это этикой.

Джейн Аддамс\*, как уроженка Среднего Запада, писала, что борьба между требованиями, которые предъявляют семья

\* Джейн Аддамс (1860–1935) — американский социолог и философ, лауреат Нобелевской премии мира (1931). — *Прим. пер.*

и общество, трагическим, но неизбежным образом, равно как и «уничтожение того и другого... загубят нравственную жизнь». Кажется очевидным говорить о «противоречиях» американцев, когда те утверждают, будто ценят одновременно и либеральную автономность и республиканское единение. Но таковы люди доброй воли.

Добродетели не следует относить к монизму, свободному от «противоречий», то есть от разногласий и противовесов, сопутствующих любой нравственной жизни<sup>22</sup>. Сток сама приводит перечень «импульсов», присущих ее землякам. Лучше назвать их «добродетели»: «приверженность [вера] индивидуализму [мужество] и обществу [справедливость, умеренность], получению прибыли [благоразумие] и сотрудничеству [любовь, справедливость, вера], прогрессу [надежда] и традиции [снова вера]»<sup>23</sup>. И все это буржуазные добродетели.

## Почему не выбрать одну добродетель?

**С**ЕМЬ добродетелей Западного мира до Канта — в своем роде основные цвета этики — красный, синий и желтый, не выводимые из других, но сами способные образовывать новые цвета. «Кардинальные добродетели, — замечает Фома Аквинский, — называются так не потому, что они совершеннее всех других добродетелей, но потому, что человеческая жизнь кардинальным образом вращается вокруг них, а остальные добродетели на них основываются»<sup>1</sup>. Синий плюс желтый дают зеленый. Любовь плюс вера дают верность. Мужество плюс благоразумие дают предприимчивость. Умеренность плюс справедливость дают смиренность. Справедливость, мужество и вера дают честность.

Многие наши современники пытаются изобрести новый цветовой круг, поставив во главу угла цельность и достоинство, а также вежливость и честность. На карикатуре из журнала «Нью-Йоркер» 2002 г. человек, который выглядит так, будто его только что с пристрастием допрашивали на комиссии Сената по делу компании «Энрон»\* и прочим бухгалтерским катастрофам, говорит своему маленькому сыну: «Честность, Макс, прекрасное качество, но это еще не все». Изобретать новые основные добродетели — все равно что создавать новую систему цветов на основе лилового и зеленого или фисташкового с лазурным — хорошие и важные цвета, одни из моих самых любимых, но с технической точки зрения они «вторичны» или даже «третичны», как если сравнить палитру Гогена и Матисса с поздним Ван Гогом или Питом Мондрианом. В случае с этикой новоявленные основные добродетели непонятно как смешивать и располагать относительно друг друга, традиции нет.

И они, как я уже говорила, все выводятся из прежнего основ-

---

\* Крупнейшая американская энергетическая компания обанкротилась в 2001 г. в результате фальсификации информации о финансовом состоянии компании посредством бухгалтерских махинаций. Дело «Энрон» стало символом корпоративного мошенничества и коррупции. — *Прим. пер.*

ного набора. Так, честность — это соединение мужества, справедливости и веры: мужество высказываться от души; справедливость в готовности дать надлежащий ответ; верность своему истинному «я». И так далее, используя в качестве руководства труды Фомы Аквинского или какого-нибудь современного специалиста по этике добродетели.

Возьмем еще раз с полки наш словарь-тезаурус Роже. В издании 1962 г. категории были все еще те же, какими они представлялись в 1805 г. английскому врачу, ученому и секретарю Королевского общества, билингу, благодаря отцу-французу, Питеру Марку Роджету (Роже); с годами категории совершенствовались и Роджет впервые опубликовал их в 1852 г. За первым изданием «Тезауруса английских слов и фраз» последовали многочисленные переиздания до смерти автора в 1879 г. Обратимся к заголовкам главных статей «Класса восьмого: эмоции и чувства». И вот что мы там видим (обратите внимание, куда попадают семь добродетелей):

- 859 Терпение: терпимость, снисходительность, стойкость, стоицизм
- 868 Жизнерадостность: доброжелательность, дружелюбие, жизнелюбие, веселость, живость, энергичность
- 878 Чувство юмора: остроумие
- 879 Остроумие и юмор: игривость, сообразительность
- 886 *Надежда*: доверие, доверительность, *Вера*, надежность, оптимизм
- 891 *Мужество*: храбрость, доблесть, доверительность, выдержка, отвага, решимость, дерзание, авантюризм, предприимчивость
- 893 Осторожность: осмотрительность, *Благоразумие*, рассудительность, продуманность, взвешенность, дальновидность
- 895 Вкус: элегантность, утонченность, культивация, дискриминация/различение, чинность, приличие, уместность, сдержанность, простота
- 900 Простота: естественность
- 903 Гордость: самоуважение, самооценка, достоинство, учтивость, серьезность, трезвость
- 904 Смирность: скромность, бесхитрость
- 920 Общительность: приветливость, дружелюбность
- 923 Радухие: сердечность, приветливость, приязнь, любовь к ближнему, щедрость
- 925 Дружественность: приветливость, миролюбивость, приятность, чувство товарищества, верность [лояльность]
- 929 *Любовь*: расположение, пылкость
- 934 Учтивость: вежливость, обходительность, куртуазность, ува-



- жение, приветливость, деликатность, утонченность, культура поведения
- 936 Доброта, благожелательность: приветливость, доброжелательность, мягкость, кротость, заботливость, продуманность, почтение, забота, предупредительность, благотворительность, альтруизм, добрая воля, щедрость
- 939 Гражданственность, сознательность
- 942 Жалость: милосердие, сочувствие, благотворительность, выдержка, сострадание
- 944 Соболезнование: участие
- 945 Великодушие: выдержка, душевное благородство
- 947 Благодарность: признательность
- 962 Уважение: почтение, предупредительность
- 972 Порядочность: нравственные устои, правдивость, цельность, честность, авторитетность, высокоморальность, сознательность, чистосердечие, открытость, прямота, надежность, постоянство, благонадежность, верность, преданность, лояльность, вера, бессменность
- 974 *Справедливость*: объективность, беспристрастность, незаинтересованность, неангажированность
- 977 Бескорыстность: великодушие, щедрость
- 986 Целомудрие: чистота, благопристойность, соблюдение приличий
- 990 *Умеренность*: скромность, выдержка, ограничение, самодисциплина, трезвость
- 1026 Благочестие: *Вера*, благоговение

Ни Вера, ни Благоразумие в качестве заголовков рубрик не фигурируют — это что-то говорит об интеллектуальном мире 1852 г. У Фомы Аквинского в 1252 г. они явно фигурировали.

Идея состоит в том, что любая, выбранная наугад добродетель в этой таблице может быть соотнесена с одной из семи кардинальных, но сами семь добродетелей из остальных вывести невозможно. Возьмем особенно важную для людей Средневековья добродетель — Целомудрие. У Аквината, как отмечает теолог Дайана Фритц Гейтс, она представляет собой «вид умеренности, связанной с сексуальными отношениями»<sup>2</sup>. Или, как деликатно формулировал сам Фома Аквинский, «человека считают целомудренным постольку, поскольку он ведет себя определенным образом в смысле использования некоторых частей тела»<sup>3</sup>. Аквинат отрицает мысль о том, что целомудрие является «общей добродетелью» (в отличие от умеренности), поскольку в более широком смысле она является просто метафорой, уподобляющей истинный духовный союз с Богом истинному физическому союзу людей.

Или возьмем такую добродетель, как щедрость. Роджет/Роже помещает ее в группы «Радушие» и «Полезность». Фома Аквинский считает, что ее следует рассматривать как часть справедливости, цитируя Св. Амвросия Медиоланского («О должностях священнослужителей церкви»): «Правосудность [справедливость] надлежит осуществлять с сочувствием к людям. Понятие же сочувствия разделяется на две части, правосудность и благодеяние, которое еще называют щедростью или добросердечием». Аквинат возражает Амвросию, замечая, что правосудность (справедливость) связана с воздаянием того, что положено, тогда как щедрость касается именно того, что не положено. «Даяния щедрости возникают из некоторой расположенности человека к деньгам, по причине которой он не желает их и не любит, и потому в подходящих случаях дает их не только друзьям, но и не знакомым. Следовательно, щедрость принадлежит не любви, а правосудности, которая относится к внешним вещам»<sup>4</sup>.

Представим себе древо жизни, Иггдрасиль, так сказать, из которого ветвями расходятся отдельные добродетели. Я вижу это дерево как бы сверху. С этой точки зрения самый живой и хорошо видный уровень — это история конкретных добродетелей, верхушка кроны, вся покрытая листьями. Тот же список Роже. Отдельные, несущие добродетели, те, что анализирует Фома Аквинский, например, будут едва различимыми ветвями, на которых растут листья. Семь абстрактных западных добродетелей — главные ветки внизу. Рациональная праведная жизнь — ствол.

Утверждая, что семь добродетелей — разумная точка отсчета, я не объявляю их универсальными или неизменными от наших палестин до Проксима Центавра, они просто широко распространены и сохраняют свое влияние от данной точки до древнего и современного Иерихона и до Тимбукту. Союз трех христианских и четырех языческих добродетелей, конечно, исторически обусловлен. Историк Арие ван Дюрсен пишет: «Европейская культура XVII в. зиждется на двух столпах: христианстве и классике греко-римской античности. Они были неразделимы не потому, что их нельзя было разделить, но потому, что европейская история связала их воедино»<sup>5</sup>.

Кант и Бентам пытались их разделить. Результатом, можно сказать, стали экзистенциальная тревога и этический хаос. Вдруг эти старые европейские теоретики добродетелей о чем-то догадывались. Я не говорю, естественно, о том, как они практиковали эти добродетели, с учетом долгой истории европейских религиозных фанатиков и цареубийц. Речь лишь об их теории.

Мой аргумент носит философский характер, но дополнен кое-какими антропологическими, историческими и литературными аргументами — в любом случае, некантианскими. В глазах Бога, полагаю, никакой квинтэссенции «мужества» нет, правда, если кто-то ее и обнаружил, я бы поставила на Фому Аквинского<sup>6</sup>. Этика здесь берет начало у Аристотеля, но у нас есть преимущество перед Философом и его последователем, Божественным врачом — мы знаем больше, хотя, «большее», как когда-то заметил Томас Элиот <...> это все те же Аристотель и Фома Аквинский. Для римского воина, христианского рыцаря, самурая, ковбоя, свободного гражданина Афин в 431 г. до н. э. или взрослой женщины в Париже 1968 г. н. э. «мужество» означает разные вещи.

Идеи меняются даже когда они остаются в одной рубрике, напомним нам специалист по интеллектуальной истории. Из слов выкачивается содержание и на его место заливается новое. Сравним «справедливость» в обществе, где рабство — обычная практика, и в обществе, пришедшем ему на смену, где сама идея рабства вызывает ужас; или представления малыша о справедливости на детской площадке и то, как он же во взрослом состоянии верит в справедливость рынков. Вы отличаетесь от ребенка, которым были когда-то, даже на молекулярном уровне. Для каких-то целей, скажем, для исследования накопления в организме тяжелых металлов, это существенный факт. Но во многих других ситуациях ребенок является родителем себя же взрослою. Так и история умеренности или справедливости может оказаться значимой для их нынешних значений.

Может возникнуть вопрос: что стоит «за» добродетелями — именно его с такой настойчивостью задавали Платон и Кант. Это вопрос о том, что делает добродетели добродетельными. На сегодняшний день многие философы и еще большее число студентов верят, будто этика — «лишь вопрос мнения», «метка, которую ставит взыскующая воля», как описывает современный взгляд, «термин, который лучше заменить более ясным выражением „одобряю“»<sup>7</sup>. Мы с Мёрдок подобный «эмотивизм», как его принято называть, не одобряем. Напротив, «совершенство подразумевает некоторое единство; через наши фактические состояния проходят линии, стремящиеся к одной точке в определенном направлении»<sup>8</sup>. Мёрдок, убежденный платоник, считала, что Блага есть то, «в свете чего и должно быть дано объяснение [любого конкретного совершенства]», и ради этой цели пересказывала платоновскую аллегория о солнце, расположенном за огнем в платоновской пещере. Солнце Блага освещает наш путь.

Мёрдок была еще и атеисткой и была бы против замены «Солнца Блага» на «Сына Божьего», как предпочел бы убежденный христианин. Однако, как все платоники, Мердок, похоже, заигрывала с теизмом и в блестящем (что характерно для нее) эссе «Суверенность Блага» (1969)\* пишет: «Если мы скажем, что Благо — это Разум, то нам придется говорить о трезвых суждениях», так что в итоге мы в любом случае оказываемся стоящими в свете, который испускает Благо. «Если мы говорим, что Благо — это Любовь, то придется объяснить, что существуют разные виды любви» плохая, так себе и хорошая<sup>9</sup>. Понимаете, что я имею в виду, когда говорю о заигрывании с теизмом, даже христианством. Если ты убежденный платоник, то корень Иггдрасиля — это Благо, и точка; или же, если две буквы убрать и две переставить — а я серьезно советую вам это сделать, — то Бог, и точка.

Другой (и тоже платоновский) способ представить себе единство добродетелей («Федон» 100с) — помыслить его как локус или асимптоту, или как оболочку или предел, если снова прибегнуть к математической образности, которая бы понравилась Платону из всех возможных вариантов (по шкале от худшего к лучшему) больше всего. «Я предпочитаю одно общее Лучшее».

Однако, отвечая на вопрос «Почему Добродетель?», можно, если хотите, отказаться от платоновской формы Блага. Такой поступок добродетелен — обратите внимание на это слово — потому что уберезет вас от скатывания к поиску формулы правильности. Можно на аристотелевский манер удовольствоваться конкретными добродетелями, которые, как кажется, имеют некоторое отношение к праведной жизни. Аристотелевская женщина взирает на обрамляющий благо круг, куда входят хорошее искусство (проявляя, скажем, добродетель надежды), хорошая военная служба (мужество), хорошая наука (справедливость), хорошее материнство (любовь). Она остается на уровне главных ветвей дерева. Вопрос о корневом, абсолютном Благе, как формулирует его сильный антикантианский и антиплатоновский аргумент, вообще не возникает. Об этом как раз и говорит Аристотель. В первом предложении «Никомаховой этики» он, не цитируя, превозносит известное утверждение Платона о том, что «благо [t'agathon] это то, к чему все стремится». Но затем он вдруг замечает разнообразие жизненных целей: «В целях, однако, обнаруживается некоторое различие, потому

---

\* В оригинале здесь указано какое-то странное название «О Боге и Благ» — на самом деле все цитаты из «Суверенности Блага», которое везде указано как эссе 1970 года написания. — *Прим. пер.*

ПЛАТОНОВСКОЕ ОГРАНИЧЕНИЕ  
 Благо есть склонность к особым улучшениям

		<i>ВОИН</i>	Плохой Нормальный Хороший	
<i>ИСКУССТВО</i>				<i>НАУКА</i>
	Хорошее	<b>Благо</b>		Хорошая
	Нормальное	<b>(Бог)</b>		Нормальная
Плохое		<i>МАТЬ</i>	Хорошая Нормальная Плохая	Плохая

что одни цели — это деятельности, другие — определенные, отдельные от них результаты» — и посвящает всю книгу детальному их разбору.

Аристотель и Фома Аквинский считали выбор мучительным — в отличие от бодрых формул утилитаризма, например, посредством которых мы, экономисты, рассматриваем жизнь. Главный герой «Американской трагедии» Драйзера Клайд Гриффин в молодости сталкивается «впервые в жизни <...> с выбором, связанным с собственными желаниями». Сумеет ли он пить и развратничать с другими посылными в отеле или сохранит верность отцу и матери с их проповеднической умеренностью? Конкретные добродетели и пороки борются внутри него на протяжении целого абзаца. Надежда: «Странные, быстрые, заманчивые и тревожные мысли пронеслись в его мозгу». Мужество: «И за всем этим скрывался испуг. Но неужели же он такой трус?» Любовь как социальная солидарность: «Остальных все предстоящее ничуть не тревожило». Любовь как семейное чувство: «Мать!» Справедливость как следование правилам: «Но что подумала бы его мать, если б узнала?». Вера и справедливость как осознание себя при взгляде в прошлое: «Он не смел думать ни о ней, ни об отце». Отринутая умеренность: «поспешил прогнать мысль о них»<sup>10</sup>. И Клайд делает выбор, хотя потом будет о нем сожалеть.

В мире максимизации полезности сожаление и трагедия невозможны. Ральф Макиннерни так обобщает идею утилитаризма: «Если всякое действие совершается ради некоей цели, и всякая цель считается хорошей, и никаких ошибок в этом вопросе нет, то все, что делает любой человек, всегда хорошо, и все та-

ковы, какими должны быть». На Клайда это не похоже. Говоря научным языком, «угрызения совести и сожаление не дают легкого решения»<sup>11</sup>.

Айрис Мердок, хоть и не была последовательницей Аристотеля, соглашалась, что добродетели, близкие к Благу, но отличные от него, можно действительно разделить и ранжировать. Они образуют взаимосвязанную систему, не сводимы к одной добродетели и уж точно ни к чему, похожему на «Полезность». «Хороший человек знает, когда искусство и политика важнее семьи, а когда — наоборот. Хороший человек понимает, как добродетели взаимосвязаны между собой»<sup>12</sup>.

Связаны, но не поглощены. Праведную жизнь, например, не следует понимать как удовольствие, иначе получится, что мы просто впихнули все добродетели в благоразумие. Профессор Будзишевский хоть и восхищается «Теорией нравственных чувств» Адама Смита, считает, что «для Смита критерием человеческого процветания служит скорее приятная деятельность души, нежели рациональная деятельность почвы: его доктрина добродетели зиждется на гедонистическом основании»<sup>13</sup>. Я в этом до такой степени не уверена. Признаю, замечания вроде «Ничего не может быть выше счастья быть любимым и сознания того, что мы достойны любви» можно истолковать как гедонистические. Отметим, однако, формулировку «что мы достойны любви», «потому что она вызывает любовь и признательность прочих людей». Смит не согласен с Юмом, каким тот предстает в «Трактате о человеческой природе», настойчиво подчеркивающим полезность своекорыстного интереса и управления страстями; но соглашается с более поздним Юмом в «Исследованиях о принципах морали», где тот признает настоящую любовь, называя ее симпатией. Любовь, одобрение, симпатия — все это вопрос солидарности с другими людьми, а не полезности<sup>14</sup>.

Благо, к которому стремится Адам Смит, не обязательно обращено на других. Беспристрастный наблюдатель внутри смитовской души воплощает рациональную деятельность души. Смит разделяет вашу душу театрально: на актера и зрителя и наделяет вас ответственностью за обоих. Вы не просто прагматичный получатель удовольствий. Вы одновременно и закулисный продюсер, и зритель, покупающий билет в кассе. «Быть приятным и достойным награды или, другими словами, заслуживать любовь и иметь право на награду суть два условия добродетели» — Бентам бы такое предложение не написал<sup>15</sup>. Если вы сегодня «заслужите» рожок мороженого, ваше прагматическое удовольствие

может увеличиться. Но сам процесс заслуживания представляет собой отдельную этическую конструкцию. Он состоит не из удовольствия. По крайней мере не у Смита.

В любом случае, Будзишевский прав, говоря, что сведение добродетели к удовольствию допустить нельзя. В конце концов, узкоспециальный герой или святой мог отлично проводить время, получая удовольствие от упражнений в своей ограниченной добродетели. Героизм или святость, или, если на то пошло, максимизирующая полезность человека совершенно благоразумного, ни в какой из своих радикальных форм не составляют человеческую жизнь, если рассуждать рационально.

Некоторые хорошие экономисты, литературоведы и даже кое-кто из философов верят, что этику лучше всего изучать, освободив сознание от подобной этической философии и ее истории в нашей культуре, не говоря о философской психологии или философской антропологии. Они рубят дерево жизни на кусочки, а затем радостно собирают обрубленные листья и ветви и организуют их так, как им комфортно, и прилаживают картонную табличку «Дерево».

Гоббс, главный лесоруб, в 1640 г. говорил о «тех, кто написал кучу томов о нравственной философии», «все сегодня, по сути, притворяются, будто знают больше, нежели было сказано две тысячи лет назад Аристотелем. И все равно каждый считает, будто знает об этом предмете не менее других, полагая, будто сверх того, что дается им природным умом, ничего изучать не надо»<sup>16</sup>. Эта мысль напоминает веру евангелических протестантов в действенность благодати самой по себе. Зачем долго и нудно учиться, если «благодать <...> сперва внушила сердцу страх/затем — дала покой»\* и рекомендовала читать перевод Библии на современный английский язык под названием «Благая весть».

---

\* Цитата из всемирно известного христианского гимна «О, благодать» (Amazing Grace), написанного Джоном Ньютоном в 1779 г. — *Прим. пер.*

34  
Отказ от добродетелей:  
1532–1958

**О**Т СИСТЕМЫ добродетелей, которую Запад разрабатывал на протяжении двух тысячелетий, к концу XVIII в. стали повсеместно отказываться: началось все еще раньше — с Макиавелли, потом был Бэкон, за ним Гоббс, Бернард де Мандевиль — изолированные, но одиозные предшественники Канта и Бенгама, а те уже завершили работу с присущей им методичностью. Система добродетелей была отринута не потому, что была найдена ошибочной после подробного обсуждения. Ее просто отставили в сторону с рассеянной небрежностью, вероятно, как устаревшую или оторванную от действительности в эпоху, когда Реальное стали понимать по-новому, или как связанную с религиозными и политическими системами, вдруг ставшими сомнительными.

Фрэнсис Бэкон, например, который на старости лет нанял в качестве секретаря молодого Гоббса, много писал об этике в своих «Опытах», а Гоббс над ними работал. Но об этической традиции он говорил с пренебрежением. Редактор викторианской эпохи одобрительно цитирует апологию за авторством некоего Дина Черча, писавшего об «Опытах», что «они подобны главам Аристотелевой „Этики“ и „Риторики“; только Бэкон считает аристотелевские широкие разделительные линии уже прочерченными и идет дальше, занимаясь менее явными и более изощренными наблюдениям, опираясь на куда более длительный и обширный опыт»<sup>1</sup>. Ну, конечно, такой же «длительный и обширный опыт», как у самого Бэкона, умудрившегося предать своего друга и патрона лорда Эссекса по указанию королевы Елизаветы, пойти на подкуп судей в бытность королевским адвокатом и, наконец, на посту лорда-канцлера Англии брать взятки за протекции, так им и не оказанные. Бэкон был в Англии последним (писал Маколей), кто использовал дыбу в служебных целях. Вот какой у нас нравственный ориентир. Поневолe вспомнишь Уильяма Беннетта.

Текст Бэкона на самом деле несколько не намекает на то, что



его автор видел в Аристотеле или Аквинате, или ком-то еще нравственный ориентир. Он ни разу ни одного из них не упоминает и анализом, аналогичным тому, чем занимались они, не занимается. Бэкон обходился тем, что досталось ему благодаря природному уму. В этике он «совершенствовался» не философским, но бихевиористским путем, подобно Макиавелли или Гоббсу: вот как надо преуспевать в жизни, «успех» же измерялся высокими титулами, жезлом лорда-канцлера и сопутствующей ему возможностью вымогать взятки. Не знаю, почему все эти суровые мужи XVII в. так сильно не желали ориентироваться на этическую традицию Запада. Возможно, они просто хотели отбросить все, что Средние века взяли из классического мира, и не испытывали ученого презрения к религиозной традиции, как это свойственно нашим современникам.

Нет ничего нового во взгляде на Макиавелли как на первоходца этой новой этики. У Аристотеля, Фомы Аквинского или Адама Смита этика описывает людей и то, как они действуют, сверяя их поступки с высшим стандартом блага для полиса или приближения к Богу или с простой и очевидной системой естественной свободы. В «Государе» этика, напротив, описывает волю государя. Никакой другой проверки нет. Проверка, если можно так сказать, есть только эстетическая: государь как художник, создающий государство. И сама книга — инструкция, как нарисовать «успешное» государство, успех же измеряется тем, насколько будет выполнена художественная воля правителя. Что желаете написать, молодой мастер? Дайте-ка покажу вам, какие бывают техники. Кисточку следует держать вот так.

Исайя Берлин видит в Макиавелли поворотную точку западной мысли как неожиданно понятая итальянским мыслителем в ходе рассуждений об искусстве управления государством идея: христианство или любая иная комплексная этическая система — это одно, а чистое Благоразумие — совсем другое. Столетия спустя последователи Макиавелли выдвигают тот же аргумент — Романтизм со своим стремлением превратить все, включая политику, в Искусство.

Историк Карло Гинзбург нашел поразительное доказательство такому пониманию Макиавелли<sup>2</sup>. То, что всегда переводили в «Государе» как просто «политика», на самом деле — как отмечает Гинзбург и говорила я — «искусство управления государством».

И что из этого следует? А вот что: Фома Аквинский в своем комментарии к «Политике» Аристотеля, речь в которой шла об искусстве управления полисом и где латинский перевод

с греческого задействует два глагола — *agere* «делать, проявлять активность» в отличие от *facere* «делать, совершать, создавать». Оба соотносятся с греческой дихотомией *праксис/фронезис* — «действие/суждение о действии» и *поэзис/техне* — «творение/искусство, ремесло» именно потому, что все это было связано с этикой. Искусство, ремесло, техне, поэзис, «создание предметов», как отмечал Божественный врачеватель, не обязательно должно быть связано с этикой. Скульптура может быть изваяна хорошо или плохо, само по себе это ни плохой, ни хороший поступок — хотя, конечно, можно с этим поспорить с позиции Оскара Уайльда. Как говорит Фома Аквинский в «Сумме теологии», «искусство — это правильное суждение о вещах, которые будут созданы, в то время как рассудительность [благоразумие] — это правильное суждение о вещах, которые будут выполнены»<sup>3</sup>.

Гинзбург утверждает, что при чтении Фомы Аквинского Макиавелли решил выбрать другой путь, от которого Аквинат отказался, и сделать политику предметом *ars regium*\* — «искусства царей». Гинзбург отмечает, что многие именно так и читали Макиавелли — цепочка тянется в прошлое от Чарльза С. Синглтона\*\* в 1953 г. к Жаку Маритену\*\*\* в 1942 г., а от него — к Пьеру Бейлю\*\*\*\* в 1702 г., который, в свою очередь, цитирует более ранних предшественников. Все эти авторы указывали на то, как Макиавелли принимает сторону, противоположную различию между деланием/выполнением и созданием/возведением, *agere* и *facere*. Макиавелли отказался от анализа действия как хорошего или плохого в пользу создания *uno stato*, «государства» — прекрасного или уродливого, удачного или не очень, но этически нейтрального, как стихотворение, статуя или симфония.

Гинзбург обнаружил две текстуальные причины, позволяющие поверить в существование данной традиции. Во-первых, издание «Политики» Аристотеля, которое мог читать Макиавелли, печаталось с комментарием Фомы Аквинского, где проводится разграничение между политикой делания и создания.

\* Должно быть *regum* — у автора здесь, видимо, опечатка. — Прим. пер.

\*\* Чарльз С. Синглтон (1909–1985) — американский ученый, историк литературы, специалист по Данте и Боккаччо. — Прим. пер.

\*\*\* Жак Маритен (1882–1973) — французский философ, теолог, один из основателей неотомизма. В 1942 г. вышла его книга «Права человека и естественный закон». — Прим. пер.

\*\*\*\* Пьер Бейль (1647–1706) — французский религиозный мыслитель. В 1702 г. вышло второе издание составленного им «Исторического и критического словаря». — Прим. пер.

Во-вторых, в библиотеке, принадлежавшей отцу Макиавелли, где часто с энтузиазмом рылся молодой Никколо (и это можно доказать), хранился латинский комментарий Донато Аччайуоли\* к еще одной важной в этом контексте работе Аристотеля — «Никомаховой этике». Аччайуоли недвусмысленно замечает, что в первом параграфе (1094a10) Аристотель мог выбрать слово *aretē* (ἀρετή) — «добродетель», а не *dynamis* (δύναμις) — «сила, мощь, способность». *Aretē* в гомеровском значении, между прочим, родственно имени бога войны Ареса; ср. *vir* > *virtus* в латинском — «достоинство мужа в битве». Гинзбург полагает, что Макиавелли, который, как и Фома Аквинский, по-гречески не читал, ухватился за концепцию, согласно которой способность действовать, в смысле способность создавать, *facere*, будучи творцом государства, есть некий тип «добродетели», но добродетели, лишенной традиционной этики, распространяемой на практику или фроне́зис, а именно макиавеллиевскую доблесть — *virtù* — в «Государе».

Какова бы ни была причина, полтора века спустя мы видим, как Гоббс предлагает список добродетелей, где, несмотря на всю силу описанного выше презрения Гоббса к Аристотелю, Цицерону и Фоме Аквинскому, ничему от них не научился. Вообще ничему. Список представляет собой нагромождение порубленных в капусту хороших и плохих страстей без какой бы то ни было системы<sup>4</sup>. Ранее в «Левиафане» Гоббс уже насмехался над самой идеей этики в духе логических позитивистов и их сегодняшних последователей: «Таковы, например, имена добродетелей и пороков, ибо то, что один человек называет мудростью, другой называет страхом, что один называет жестокостью, а другой — справедливостью; один — мотовством, а другой — великодушием; один — серьезностью, а другой — тупостью и т. п. Вот почему такие имена никогда не могут быть истинными основаниями для какого-нибудь умозаключения»<sup>5</sup>.

Гоббс и Макиавелли нигде не воспринимают добродетели серьезно, как систему. Они одними из первых странным образом уверовали, будто серьезному политическому философу нет нужды серьезно относиться к этике. Те же люди в тот же период с презрением отказываются и от античной риторики. После XVII в. серьезный нравственный или эпистемиологический философ на Западе уже мог не заботиться об убеждении. Вместе с Ричардом Лэнемом и Робертом Хариманом, я подозреваю

\* Донато Аччайуоли (1429—1478) — флорентийский гуманист, экономист и политик. — Прим. пер.

наличие связи и отмечаю, что этика добродетелей и риторика вновь дают о себе знать в научных кругах примерно в то же время — в 1960-е гг.<sup>6</sup>

Альберт Йонсен и Стивен Тулмин предположили связь между этими двумя историями. «Нравственная геометрия», которой в XVII в. требовали люди, вроде Паскаля и Спинозы, вернула к жизни платоновский проект<sup>7</sup>. Параллельно развивался антириторический образ мыслей. Платон, конечно, с презрением относился к любителям поупражняться в казуистике — как и ко всем демократическим институтам вообще. Аристотель был в меньшей степени убежден в нашей способности обойтись без убеждения и с пониманием писал об искусстве честной риторики. Я заметила, что Фома Аквинский, создававший свой текст практически сразу после того, как Запад вновь открыл для себя «Никомахову этику», пользуется в высшей степени диалогическим и риторическим методом. Это противоречит анахроническому современному взгляду на Фому Аквинского как на руководство с набором раз и навсегда установленных суждений. Йонсен и Тулмин считают, что в конце XVI — начале XVII вв. римско-католическая и англиканская церковь нуждались в ориентирах, чтобы упорядочить наступивший политический и религиозный хаос, и нашли их в казуистике — теории «казусов совести», если использовать менее дискредитированный термин. «Никакое правило, — замечают Йонсен и Тулмин, — не может в полной мере истолковывать самое себя»<sup>8</sup>. А как истолковывать? Убеждать. Это было возрождение схоластики XIII в., которая заменила собой крестьянский и монашеский упор на фиксированные правила риторикой «основанной на дебатах», по выражению Лестера К. Литтла<sup>9</sup>. «Классическая риторика, — пишут Йонсен и Тулмин, — предоставила элементы, из которых впоследствии развилась казуистика»<sup>10</sup>. Как убеждать? Быть «мужем честным, опытным в красноречии» (*vir bonus dicendi peritus*), как сказал в конце I в. до н. э. Квинтилиан\*. Как стать хорошим? Учиться, как предлагали Аристотель и Аквинат, отдельным добродетелям, входящим в их систему. Паскаль убил казуистику, а Декарт с Бэконом и Гоббсом убили риторику, наряду с другими схоластическими традициями. Неудивительно, что этика добродетелей, доведенная до высшей точки в текстах Фомы Аквинского, тоже начала тогда умирать.

На заре нового времени, когда распространилось подобное внетеоретическое отношение к добродетелям, европей-

\* Квинтилиан, «Обучение оратора», XII, 1. — Прим. пер.

цы не то чтобы буквально забыли платоновские корни Блага или Аристотелевы ветви. В конце концов, они прилично читали на латинском, а иногда и на древнегреческом, росли на Цицероне с его здравомыслием и доходчивостью. На самом деле до XVII в., кроме итальянских книг Данте, Петрарки, Боккаччо, Ариосто и Тассо, да французских романов литературы не на латинском или древнегреческом особенно не было. А читателями в любом случае были христиане, «погрязшие» в языческих и теологических добродетелях,  $4 + 3 = 7$ . Вплоть до XX в. престиж классических языков сохранял жизнь книгам, анализирующим языческие добродетели, точно так же, как престиж христианства сохранял жизнь книгам, в которых анализировались теологические добродетели. Любой грамотный человек от Макиавелли до Бертрана Рассела знал о семи добродетелях и был до определенной степени знаком с базовым набором аргументов, которые поддерживали их систему. Адам Смит, один из поздних представителей данной традиции, честно придерживается пяти из добродетелей, но, как я говорила выше, без веры и надежды.

Дело тут, скорее, не в полном невежестве, но в отказе от системы как системы, замене ее на новую привычку придумывать добродетели на ходу, исходя из социальных теорий или правил поведения в обществе. Авторитет философа и Божественного врачевателя был поставлен под вопрос. Новые науки определенно подталкивали европейцев к тому, чтобы создавать новые теории социального и философского мира, аналогично тому, как Галилей, Декарт и Ньютон создали новые теории для мира физического. Каждый уважающий себя теоретик становился сам себе Аристотелем или Фомой Аквинским. Не исключено также, что эта новая практика связана с традициями средневековой куртуазной любви или галантности эпохи Возрождения. Этикет (*sprezzatura* — изысканная, продуманная небрежность, слово, придуманное писателем XVI в. Бальдассаре Кастильоне) или непринужденность (*disinvoltura*) явно не стоического и не христианского свойства становится главной добродетелью при дворе<sup>11</sup>.

Возьмем Джейн Остин. Остин была писателем этическим, крайне далеким от легкомысленного эстетизма, утверждающего, будто такой вещи, как нравственный или безнравственный брак не существует и браки бывают просто хорошо или плохо устроены. Уберите из романа Остин этическую оценку, и вы лишите действие развития. Все ее романы — истории нравственного развития. И для кого эта этика? Очевидно

для класса помещиков средней руки, из числа которых вышла сама Остин и которых она описывала. Примечательно, что ее книги практически ничего не говорят непосредственно о жизни героев — немногочисленные слуги, окружающие каждого персонажа, к примеру, лишены голоса, автор их вообще почти не упоминает, то же самое касается и детей. Остин никогда не описывает зал или сельский пейзаж во всех подробностях, как это делал Вальтер Скотт. Она не занимается производством инструкций для совсем уж мелкопоместных дворян и не сочиняет романтические мифы для всей нации.

Роман Остин действует на читателя не через изображение сельского среднего класса, но производя на потенциальную аудиторию определенный эффект<sup>12</sup>. Остин — писатель, заставляющий читателя реагировать, обладающий особым свойством «зацепить» и не отпускать. Вирджиния Вульф отмечала, что текст Остин, как вообще-то любой текст, но ее — поразительным образом «побуждает нас домысливать то, чего там нет», ведь ни один физический объект не может в буквальном смысле находиться «где-то» в словесной форме. Слова — это слова, а не предметы. Остин удастся это особенно ловко, сообщая «самым банальным сценам свойство неугасающей жизненности»<sup>13</sup>. Критик Вольфганг Изер, в свою очередь, указывает, что «„неугасающая жизненность?“ о которой говорит Вирджиния Вульф, никак себя „на печатной странице не проявляет, это продукт, возникающий в результате взаимодействия текста и читателя“»<sup>14</sup>.

Итак, добродетели, которые рекомендует нам свободный, опосредованный стиль Остин, заигрывающий с читательским сознанием, отнюдь не добродетели аристократов и даже — что еще более удивительно в случае набожной, если не фанатичной дочери англиканского священника — не добродетели христиан. Рекомендуемые ею добродетели можно было бы даже назвать лучшими качествами буржуазии — сельской буржуазии, то есть джентри. Мэрилин Батлер отмечает, что лучшие люди в романах Остин демонстрируют правильность, благость как «активный, аналитический процесс, а это совсем не то же, что пассивное благонаравие»<sup>15</sup>.

Однако до системы этические рассуждения Остин не доходят, как будто исходя из принципа: Никаких систем. Джон Кейси обобщает этические представления Остин так: «Нравственность требует дисциплинировать воображение, используя объективную правду, а она подразумевает способность выносить суждения и аналитические навыки <...> Эгоизм, неискренность, лживость и гордость компрометируют практическую

мудрость, считают ее бесполезной, а ведь она — обязательное условие нравственности»<sup>16</sup>.

В 1814 г. — только-только был распродан первый тираж третьего по счету опубликованного романа «Мэнсфилд-парк» — в письме своей двадцатиоднолетней племяннице Фанни Найт Остин дает девушке совет насчет ухажера. Джон Пламтр, по общему признанию, не является «существом, которое мы с тобой должны считать идеалом, когда внешнее изящество и дух вместе дают достоинство, когда манеры сообразны движениям сердца и разуму». Это и есть идеал в романах. Героини Остин обретают знание в активном аналитическом процессе, точно таком же, какой демонстрирует тетя Джейн. Какое же знание они получают? Что молодые люди с лоском не всегда глубоки, а люди действительно глубокие не всегда обладают лоском.

Однако Пламтр — «старший сын человека с достатком, брат твоей близкой подруги, живет в твоих краях» [то есть в этой же сельской местности]. Соображения благоразумия, неустойчивые имущественные, финансовые и прочие земные факторы в романах Остин всегда присутствуют где-то поблизости или же в жизни самой писательницы и тех, за кем она наблюдала, — хотя в данном конкретном случае Фанни была полноправной наследницей состояния и «вовсе не была принуждена думать о деньгах», — с некоторым раздражением замечает тетя Джейн. Однако факторы солидарности и Духовного перевешивают. Речь идет о любимой племяннице, а не каком-то незначительном персонаже, представленном как Макс П, зацикленный на благоразумии. У Пламтра «живой ум, строгие принципы, справедливые понятия, хорошие привычки <...> И это, на самом деле, важнее всего», правда, Фанни беспокоится, что жениху надо бы стать «поэнергичнее» — но, став ее мужем, как предполагает тетя Джейн, он таким и станет. «Если же тебя смущает его [религиозное] благочестие, опасность, что он может даже стать протестантом», что ж, это не должно смущать, правда, Фанни? Уж точно не нас, дочерей и племянниц англиканского священника, хотя мы сами, конечно, не склонны к фанатичной религиозности. «Не бойся, если он станет следовать заповедям Нового Завета строже, чем другие». Впоследствии Фанни отказала Джону, ведь тетя Джейн советовала ей это сделать «если отсутствие у него манер и прочее смутят тебя более, нежели все его хорошие качества»<sup>17</sup>.

Джейн обсуждает добродетели вдоль и поперек, со всех сторон. Но не с позиций теории. Чисто английское недоверие к теории у Остин допускает этическую многосоставность. Многосоставность, но не согласованность: благородство, способность

понять другого, умение себя держать, дружелюбие, хорошие привычки — каждое из этих достоинств получает свой выход, а затем уходит со сцены. Возьмем, например, наугад любые десять страниц из глав 1, 3, 8, 12, 20, 21 и 22 последнего романа Остин «Доводы рассудка» (опубликован посмертно) и проследим, какую этическую нагрузку несет язык. Благо: возносясь духом от восторга и почтения, с неизменным интересом [так сэр Уолтер Эллиот читает в «Книге баронетов» о себе и прочих достойных рыцарях], семейство в ней описано древнее и славное [все это проговаривается с иронией, как это часто бывает у Остин], почтенное [состояние], [человек] ответственный, достойный, из благородной семьи, отрадные соображения, увлекательные занятия, учтивость самая тонкая, столь дорогие [друг другу], счастливо сочетая, нежная отзывчивость, восхитительные [люди], поступают правильно, хорошенько рассудив, простота, любезность, лучше, чем ничего, в отличном расположении духа, легкая улыбка, [лицо ее] сияло здоровьем, приятность манер, истинный джентльмен, любящий и щедрый [отец], чувство чести, искренний, [доказательство] нежного и отзывчивого сердца, благоприятные [перемещения], наслаждаются обществом [друг друга], как приятно, с каким почтением. И Зло: ничем не остался доволен, холодный, с подозрением, потрепанный [с иронией об адмирале], стыдливость, сдержанность, притворный, притворщик, та же боль, друг для друга никто, предались сетованиям, [лицо] бледно как смерть, говорил с отчаянием, сдержанный поклон, вымученный, нелюбезный, в стесненных обстоятельствах, бедный [кузен Чарльз], безнадежное положение [с иронией, в свободной косвенной речи, как это часто бывает у Остин], выражения самые сильные, лицемерит, обращался дурно, легкомысленна, невежественна, заблуждения, напускная небрежность, бедняжка, непоколебимая, склонна к жестокости, вздыхать. Это этический мир, в котором два принципа — личное достоинство и социальный статус — порой сталкиваются, а порой сплетаются в танце на паркете знаменитого восьмиугольного зала города Бат, где происходит действие романа.

Оцените плотность этических оценок — штук по восемь на каждой странице небольшого формата, а это значит — примерно 2300 на 290 страниц. Это не натурализм, не исследование характеров «человеческих животных» в духе Золя, Ибсена, Франка Норриса или Луиса Куперуса\*. Это противоположное им этиче-

\* Бенджамин Франклин Норрис (1870–1902) и Луи Куперус (1863–1923) — американский и нидерландский писатели второй половины XIX — начала XX в.,



ское начало в литературе, делающее упор на выбор. Автор постоянно трогает нас за локоть, с мягкой иронией призывая взглянуть на того или иного персонажа или чье-то поведение с одобрением или без. Социальная добродетель, какой мы видим ее в Энн Эллиот из «Доводов рассудка», требует от ее носительницы быть любезной, утешать страдающих и оставаться снисходительной к дуракам. В «Эмме» поворотный этический момент наступает, когда героиня внезапно набрасывается на излишне словоохотливую, но безобидную дуру мисс Бейтс. Плюс человек должен иметь или обрести некоторое, пусть и скромное, положение и достаток благодаря чину, титулу или богатству. Частная, личная добродетель, как у той же Энн Эллиот — самой очаровательной, в буквальном смысле «привлекательной» из героинь Остин, как принято считать, — означает наличие разума и чувствительности, восприимчивости. Энн, как и Остин, стабильно волнуют этические вопросы.

Однако, повторяю, этические оценки, хоть и демонстрируют баланс автономии и связей, нравственного мужества и любви к другим членам социума, лишены у Остин системы. Очень странно, что дочь священника в христианскую эпоху и в христианском обществе не проявляет большей заботы о трансцендентном. В романах Остин, как сформулировал один мой друг, шагу не ступить, чтобы не наткнуться на священника, но Бог или его система добродетелей в буквальном смысле отсутствуют.

Или возьмем Джорджа Оруэлла. Опять же, сложно назвать писателя, более озабоченного вопросами этики:

Стремясь к высокой цели, он владел  
Присущей лишь немногим прямою —  
Как тем друзьям, что до конца с тобою  
(Полдюжины писателей удел)<sup>18</sup>.

В своем эссе о Диккенсе Оруэлл, например, хвалит Диккенса за то, что тот «щедро гневен» и встает на его сторону. Диккенс, как и Оруэлл, с «равной ненавистью ненавидимый всеми вонючими ортодоксами, что ныне [11 марта, 1940 г.]\* соревнуются за обладание нашими душами»<sup>19</sup>. «Добродушная антиномичность» Диккенса не очень-то подходит для описания са-

проявлявшие интерес к вопросам социального устройства и склонные к морализаторству (однако последнего можно отнести к натуралистам и реалистам лишь с определенными оговорками). — *Прим. пер.*

\* Дата — вставка в цитату из статьи Оруэлла «Чарльз Диккенс», произведенная Макклоски. Указывает на время написания статьи. — *Прим. ред.*

мого Оруэлла, я имею в виду эпитет «добродушный». Оруэлл резко выступал против линии партии, вот почему его с такой легкостью могли называть своим и левые, и правые, и те, кто посередине, ведь он был то за, то против их всех, правда, выборочно. Напоминает модернизированную Остин. «Никаких систем», — заявляет Оруэлл, ибо в 30-е и 40-е гг. XX в. мы уже видели последствия подчинения этики систем. В августе 1944 г. мы видим, как писатель набрасывается на представителя правого лагеря полковника Блимпса, которому война всегда кажется приятной. Но в то же самое время Оруэлл чехвостит и противников войны, которым даже война против фашизма представляется предосудительной<sup>20</sup>.

У Оруэлла с языка не сходит одно этическое слово — ср. с остиновской «приветливостью» или «приятностью» — это слово «приличный» или «достойный» (*decent*), в особенности когда речь идет о «простых», «прирожденных» приличиях, в соединении с критикой общества. Он находит «приличным» то, как ведут себя простые люди повсюду — в Париже и Лондоне, в шахтах и труппах безработных по дороге на Уиган-Пир\*. Остин столь демократическая мысль никогда бы не пришла в головы, она не была Романтиком.

Оруэллу кажется, что в «хаосе, среди которого мы живем», — вполне адекватный взгляд на начало 1940-х гг. — «позабыты даже разумные причины для соблюдения обыкновенных правил приличия»<sup>21</sup>. Говорить очевидное — первейший долг разумного человека. В лондонском «Книжном клубе левых», испанских сталинистах, во всех фашистах, империалистах и полковнике Блимпсе писателя раздражает как раз циничное или упертое отстаивание чего-то «высшего» посредством этики. Мы обязаны служить революции, говорили коммунисты из соображений великих упований. Поэтому можно устраивать в Испании показательные процессы и казнить анархистов и других врагов товарища Сталина. Мы обязаны спасти короля и страну, заявлял истеблишмент из соображений высшей веры. Поэтому мы можем вести войны и создавать империи, чтобы укрощать и резать иноподцев, которые начинаются сразу в порту Кале.

Проблемой были трансцендентные надежда и вера. Остин, похоже, придерживается аналогичных взглядов. Дурное сверхъ-

---

\* «Дорога на Уиган Пир» (1937) — социологическая работа Дж. Оруэлла, первая часть которой посвящена исследованию положения рабочих в Ланкашире и Йоркшире. Вторая часть содержит описание развития собственных политических воззрений автора. — *Прим. ред.*

естественное, по ее мнению, ведет к полному оглуплению — как вера сэра Уолтера Эллиота в семейные и кровные связи. В более серьезном мире Оруэлла они ведут к тоталитаризму, как надежда испанских коммунистов на сталинистскую революцию.

Оруэлл, хотя и оставался верен званию социалиста, восхищался людьми, вроде Артура Кестлера, отошедших от партийного курса на сталинизм, когда поняли, что последний влечет за собой поругание приличий. Оруэлл защищал Диккенса, но мог бы с таким же успехом защищать и себя, когда писал, что «было бы неверно полагать, будто просто моральная критика общества не способна быть такой же „революционной“ ... как и модная ныне политико-экономическая критика <...> всегда здравы две точки зрения. Одна: как можно улучшить человеческую натуру, пока не изменена система? Другая: какая польза в изменении системы, пока не улучшена человеческая натура? <...> причем моралистская и революционная все время подрывают друг друга»<sup>22</sup>.

Сам Чарльз Диккенс, естественно, никаким социалистом не был — идея, да и само слово тогда практически еще не существовали — и абсолютно не понимал, как работает экономика, за исключением издательских и театральных дел. Его идеалом, как замечает Нортроп Фрай, «должно было быть крайне патерналистское общество, эдакая расширенная семья»<sup>23</sup>. У Маркса подобные взгляды получают название «феодалный социализм» — «наполовину похоронная песнь — наполовину пасквиль, наполовину отголосок прошлого — наполовину угроза будущего» с «полной неспособностью понять ход современной истории»<sup>24</sup>. Социалист Оруэлл настаивает, что Диккенс «не имел представления о том, что частная собственность является досадной помехой». Подобно Марксу, Оруэлл, известный равнодушием к земным благам, вплоть до саморазрушения, по крайней мере был последователен в своем отношении к собственности<sup>25</sup>.

«Слова „если бы люди вели себя достойно, мир был бы достойным“ — вовсе не такая пошлость, как может показаться»<sup>26</sup>. Слово «достоинство» у Оруэлла можно понимать как справедливость с толикой надежды, капелька любви, нефанатичная вера, умеренность, удерживающая человека от применения оружия

---

\* Оруэллу в этой цитате, строго говоря, принадлежат только закавыченные внутри нее слова. Вся фраза Оруэлла выглядит так: «Все его (Диккенса. — *Ред.*) „идейное содержание“ выглядит поначалу огромной банальностью: если бы люди вели себя достойно — мир был бы достойным» (Оруэлл, 1992, с. 88).

и попыток для достижения своих целей. Лайонел Триллинг отмечал, что Оруэлл воспевал и аристократические добродетели образца 1910-х гг. в их буржуазной обертке — идеалы спорта, джентльменства, долга и физического мужества, как в журналах для мальчиков, хотя Оруэлл-социалист «должен был иногда задаваться вопросом, как они могли существовать» в капиталистическом обществе<sup>27</sup>. Тут вам никаких систем, и уж точно не система семи добродетелей.

## Прочие списки

**И** ВСЕ ЖЕ «мало кто сумел устоять перед соблазном,— говорится в главе 2 книги «Сильные стороны характера» Петерсона и Селигмана, составить окончательный список добродетелей, которые обуславливают хорошо прожитую жизнь»<sup>1</sup>. Как это верно. Это импульс, полученный из «Великих книг» (см.: *The Great Ideas: A Syntopticon of Great Books of the Western World* [1952], pp. 925–1009.) В главе 3, которую Петерсон и Селигман написали сами, среди прочих не слишком серьезных списков рассматриваются списки Уильяма Беннета, бойскаутов, Бенджамина Франклина, Карла Великого и волшебника Мерлина, взятые с сайта в интернете. Затем авторы с большим почтением анализируют научную литературу по психологии по данному вопросу на материале стадий психосоциального развития Эриксона (1963), пирамиды Маслоу (1970), большой пятерки Нормана (1963), критериев психологической зрелости Гринберга и др. (1975), концепции позитивного психического здоровья Марии Яхода (1953), шкалы психологического благополучия К. Риффа и др. (1989), стадий нравственного развития ребенка Пиаже (1932) и Кольберга (1981), теории универсальных ценностей Шварца, критериев выбора полового партнера Басса (1990), факторов жизнеспособности Кумпфера (1999), иерархии защитных механизмов Вайяна (1971), теории множественного интеллекта Гарднера (1983), активов внутреннего развития Лефферта и др. и словарных списков добродетелей авторов Лексической гипотезы Гордона Олпорта и Генри Одберта, а также Майкла Каули, Джеймса Мартина и Джона Джонсона<sup>2</sup>.

Но даже этот впечатляющий проект игнорирует практически всю нравственную философию и то, что этика говорит о подобных списках. В библиографии пособия Хёрстхауса по этике добродетелей 126 наименований, у Петерсона и Селигмана — более 2300. Сорок с лишним психологов в среднем привели по 60 цитат. К нравственной философии они относятся с ува-

жением. И все равно совпадают в этих двух библиографиях всего пять названий: две работы Аристотеля, «Дружба, альтруизм и нравственность» Лоуренса Блума (1980), «Современная нравственная философия» Элизабет Энском (1958) и «Добродетели разума» Линды Загжебски (1996)\*. И это все. Этические изыскания, судя по всему, часто так и происходят — в дискуссиях, которые не пересекаются.

Такое ощущение, что даже модернисты с их сознательными этическими проектами попросту испугались истории этики и отказываются ее читать. Единственная книга Симоны Вейль, вышедшая примерно в том виде, в каком автор ее задумала, «Потребность в корнях: вступление к Декларации обязанностей перед человечеством» (1943[1949]) представляет собой трактат, объясняющий странное поражение Франции с призывом к соотечественникам вернуться к корням — мистике труда и Иисуса. Начинается текст списком тринадцати потребностей души — буквально в паре шагов от списка добродетелей: порядок, свобода, ответственность, равенство, соблюдение иерархии, честь, наказание, свобода выражать свое мнение (десятистраничный руссоистский призыв ввести цензуру, подчиняясь общей воле), готовность идти на риск, частная собственность, коллективная собственность, правда (тут цензуры еще больше, на этот раз Вейль предлагает создать «особый суд <...> для публичного осуждения любой предотвратимой ошибки», наделенный властью сажать в тюрьму людей типа Жака Маритена, который говорит всякие глупости вроде того, что древние никогда не сомневались в необходимости рабства)<sup>3</sup>. Оставшаяся книга посвящена потребности номер 14 — стремлению укорениться, *enracinement*, выражаемую как трансцендентные добродетели любви, надежды и особенно веры в приближении к Богу. (Или выраженной как порок Романтизма и антисемитизма.) Сообразно нелюбви Вейль к лишенному мистицизма Фоме Аквинскому — «вероятно вследствие недостаточного с ним знакомства», — сухо отмечает Томас Элиот в своем предисловии к английскому переводу книги 1952 г. — в ее списке нет системы, и он никак не связан с традицией, которую она сама же и рекомендует.

Даже обожаемая мною Симона Вейль, которая в 1928 г. лучше всех сдала вступительный экзамен в Высшую нормальную

\* Blum L. Friendship, Altruism, and Morality (1980), Anscombe, Elizabeth Modern Moral Philosophy (1958), Zagzebski, Linda Virtues of the Mind (1996). — *Прим. пер.*

школу, — Симона Бовуар была в тот год второй: и обе женщины. Симона Вейль, которая, готовясь к выпускному экзамену, назначила себе «как следует» проработать Аристотеля, Бентама, Шопенгауэра, Ницше; «тщательно изучить» труды Макиавелли, Гоббса, Лейбница, Бергсона, Шеллинга, Фихте, Гегеля и Ленина и «системно разобрать» досократиков, софистов, Сократа, Платона, Локка, Юма, Беркли, Спинозу и Канта<sup>4</sup>. По-древнегречески, где возможно. Даже поразительная Вейль, увы, komponует добродетели по-гоббсовски, из веток, отломанных от дерева. Гомер клюет носом.

Экономист и историк из Чикагского университета Роберт Фогель, если брать недавний пример, выдающийся исследователь экономических и демографических проблем, один из лучших авторов конца XX в., проявляет серьезный интерес даже к истории религии. Однако в кульминационной точке своей интереснейшей книги 1999 г. об этической нищете бедных американцев и «четвертом великом пробуждении» он вдруг предлагает набор из пятнадцати добродетелей, которые, по его мнению, было бы полезно культивировать беднякам Уоттса и Аппалачей.

На первый взгляд ничего предосудительного в списке Фогеля нет — только если число 15 кажется слишком большим и недостаточно проанализированным. Звучит как странное число для обозначения количества измерений — как физики в наши дни считают, что им нужна объединяющая теория всего, как они это скромно формулируют. Конечно, любому, особенно тому, кто в сегодняшней буржуазной Америке не преуспевает, полезно выработать «целеустремленность», «чувство общности», «способность концентрироваться» и т. д. Именно в этом ключе и делали своих студентов буржуазными исторически черные колледжи.

Однако, если вместо того, чтобы приучать себя к старым основным добродетелям, интуитивно хватаешь с пестрого колеса то одну, то другую, теряется прежний анализ и старые истории, призванные совершенствовать мышление. Когда придержи-ваешься этических категорий, уже известных тебе из историй, связанных с ними в твоей культуре, это позволяет, к примеру, критически разобрать представление о Мужестве у человека буржуазного и понять, что в нем хорошо, а что плохо, что глупо, а что правильно. В списке Фогеля некоторые буржуазные варианты добродетелей так и ломаются на кухню без предупреждения — «трудовая этика» на службе Человека, а, профессор Фогель? А отдельные христианские варианты врываются

КАК ПЯТНАДЦАТЬ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ ФОГЕЛЯ  
НАКЛАДЫВАЮТСЯ НА СЕМЬ КЛАССИЧЕСКИХ

Целеустремленность	Надежда, Мужество
Способность видеть возможности	Надежда
Умение почувствовать, что в работе и в жизни самое важное	Благоразумие
Прочная семейная этика	Любовь, Вера
Чувство общности	Любовь, Вера
Способность находить общий язык с представителями разных групп	Справедливость, Любовь, Благоразумие
Доброжелательность	Любовь, Справедливость
Трудовая этика	Умеренность, Благоразумие, Справедливость
Чувство дисциплины	Умеренность, Благоразумие
Способность концентрироваться	Умеренность, Благоразумие
Сопrotивление гедонизму	Умеренность
Способность к самообразованию	Благоразумие, Надежда
Жажда знаний	Благоразумие, Надежда
Умение ценить качество	Умеренность, Вера
Чувство собственного достоинства	Благоразумие, Вера

---

Источник: Fogel, *Fourth Great Awakening*, 1999, pp. 205–207.

в гостиную, так и не представившись должным образом — «доброжелательность», это что, продукт буржуазных представлений о статусе?

Будем честными, список Фогеля — это критика нищего черного населения американских городов — назовите мне известную вам бедную городскую корейскую общину в Америке, которая бы демонстрировала недостаток «трудовой» этики, или бедную испаноязычную общину с недостаточно «прочной семейной» этикой. Список Фогеля выработан без критики, поскольку игнорирует традиции белой, североевропейской, про-



тестантской и высокой буржуазной культуры. Нехарактерная для столь выдающегося ученого, но типичная для западной мысли со времен упадка религии небрежная манера обращения с теоретизированием на этические темы — Фогель просто не сделал домашнюю работу. И это мой любимый Боб Фогель, тот, кто радикально изменил подход к изучению экономической истории. Кто нанял меня на работу в 1968 г. Кто продолжал интеллектуально развиваться до глубокой старости. Увы, даже восхитительный Боб. Гомер засыпает.

Аналогичным образом и Уильям Беннет (не великий французский мистик, не выдающийся американский историк экономики и уж точно не Гомер) предлагает в своей «Книге добродетелей» (1993) — опять же без особых размышлений — список из десяти добродетелей, которые, на первый взгляд, включают в себя и семь классических. Напоминает список «ковбойских заповедей» Джина Отри\* 1939 г.: «1. Ковбой никогда не стреляет первым, не бьет того, кто меньше его, и не использует несправедливое преимущество; 2. Ковбой никогда не изменяет данному слову <...> 10. Ковбой — патриот»<sup>5</sup>. Список Отри на самом деле даже более последовательный, чем у Беннета. Не знаю, почему профессиональный философ — а Беннет учился на отделении политической философии — избегает литературы о добродетелях, когда пишет о них книгу. Но Беннет — не единственный и не самый выдающийся философ в англоязычной традиции из тех, кто таким образом экономит на труде, верности, честности и самодисциплине, ответственности и упорстве.

\* \* \*

В этом же направлении (и с большей настойчивостью) работали и французские философы, среди основных работ можно назвать «Маленький трактат о великих добродетелях, или Как пользоваться философией в повседневной жизни» (1996) преподавателя классической философии в Сорбонне Андре Конт-Спонвиля, чье имя я уже несколько раз упоминала. В его списке восемнадцать добродетелей, похожих на фогелевские, не все они «великие», есть там и совсем ничтожные (например, Чистота или Непорочность).

На наличие системы в книге указывают эпизодические ссылки на трех учителей автора — Спинозу и двух французских фи-

---

\* Орвон Джин Отри (1907–1998) — американский кантри исполнитель, актер, ведущий родео-шоу. — *Прим. пер.*

## СПИСОК БЕННЕТА

Самодисциплина	Умеренность
Сострадание	Любовь
Ответственность	Мужество, Справедливость
Дружба	мирская Любовь
Труд	? Умеренность, Справедливость, Мужество
Мужество	Мужество
Упорство	Мужество
Верность	Вера в политическом смысле (патриотизм)
[Любовь	Любовь]
Вера	религиозная Вера

---

Источник: William J. Bennett, ed., *The Book of Virtues*, 1993

лософов, бывшего коллеги Конт-Спонвиля Владимира Янкелевича (ум. 1985 г.) и Алена (псевдоним Эмиля-Огюста Шартье, 1868–1951, философ, долгие годы преподававшего в Высшей нормальной школе; в 1920-е гг. Шартье познакомил Симону Вейль с левыми политическими воззрениями). У Конт-Спонвиля можно многому научиться — например тому, что любой, кто всерьез интересуется нравственной философией, должен читать Спинозу и что в работы Янкелевича и Алена тоже стоит заглянуть. Прекрасны главы о вежливости и благодарности. Но от книги остается ощущение закрытой лекционной аудитории в Сорбонне, где витает запах «Галуза». Она провинциальна на французский манер. Конт-Спонвиль, по сути, оградил себя от англоязычных влияний, словно сопротивляясь Диснею и Макдональдсу. Практически все ссылки в тексте и примечаниях — на франкофонные издания. Вниманием обойдены даже немцы и итальянцы. Париж — центр мира. Лондон, а тем более Нью-Йорк и Чикаго и вовсе не существуют. Переводчица Конт-Спонвиля на английский Кэтрин Темерсон провела невероятно кропотливую работу, снабдив книгу ссылками на английские издания и указав номера страниц для трудов Монтеня, Паскаля, Ларошфуко и других активно цитируемых авторов, что несколько смягчает исключительно франкофонное впечатление от примечаний. Янкелевича и Алена на английский не переводили, так что для них пришлось обойтись французскими изданиями<sup>6</sup>.

Я не критикую Конт-Спонвиля за чрезмерную опору лишь на родной язык. Из уст человека, который использует английские переводы, когда обильно и со знанием дела цитирует Монтеня, Пьера Николая, Мольера, Бейля, Монтескьё, Вольтера, французские тексты Фридриха II, Руссо, Бонапарта, Констана, Токвиля, Бодлера, Ренана, Рембо, французские письма Ван Гога, Альбера Орье, Пруста, Жида, Симону Вейль, Сартра, Симону де Бовуар, Арона, Бурдьё, Тодорова, Жака ле Гоффа, Натали Эник, Франсуа Жюльена и самих Владимира Янкелевича и Конт-Спонвиля. Я не совсем похожа на Энн Элиот, которая признается в «Доводах рассудка», что «как многие великие моралисты и проповедники <...> мало могла подкрепить неотразимое красноречие живым своим примером». Я, скорее, критикую Конт-Спонвиля, Вейль, Фогеля и Беннета за недостаточную научную тщательность при сборе данных. Небрежность при проведении исследований в области этики отличает западную науку со времен расцвета эмотивизма в начале XX в. или примерно с 1848 г., когда океан веры начал стремительно мелеть, а в отдельных кругах — с тех пор, как Макиавелли, Бэкон и Гоббс посоветовали выбросить два тысячелетия размышлений о добродетелях.

Из 150 ссылок на авторов в именном указателе к «Малому трактату» всего 15 относятся к тем, кто писал по-английски, среди них — уроженка Германии Ханна Арендт и австриец Поппер. Джон Ролз, Арендт и Поппер — один родился в Америке, вторая стала гражданкой США, третий — гражданином Великобритании — единственные философы XX в., писавшие на английском, которых Конт-Спонвиль цитирует. Получается, ни один из специалистов по этике добродетели не попадает в аудиторию к Конт-Спонвилю, ни один — ни Фут, ни Макинтайр, ни Ниссбаум с Уильямсом, ни Энскомб, ни Макдауэл, притом что Конт-Спонвиль без всякого сомнения принадлежит к их компании, а его анализ бы только выиграл, прислушайся он к ним.

Я уже отмечала, что антиклерикализм Конт-Спонвиля исключает анализ у него христианских систем добродетелей, хотя, надо отдать ему должное, он периодически совершает набег на территорию Фомы Аквинского. Следует также признать, что англоязычные специалисты по этике добродетели, за небольшими исключениями вроде Макинтайра, еще меньше обращаются к христианской этической мысли.

Разные области науки, так или иначе занимающиеся этикой, вообще мало общаются между собой. Думаю, пора что-то

делать — и в этическом, и в научном плане. Упомянутая мной книга по «эпистемологии добродетели», к примеру, — образец настоящего мужества. Но в том, что касается интеллектуального диалога, она узковата. Для группы ученых, выступающих за интеллектуальность этического дискурса план не слишком подходящий. Список источников по этике добродетелей там скромный, нет там ни Фейерабенда, ни Лакатоса, ни социальной критики эпистемологии и даже ни одной цитаты из последней книги (2003) Хилари Патнэма<sup>7</sup>. Примерно четверть ссылок — это ссылки тринадцати авторов эссе на работы друг друга или на самих себя — хотя автоцитирование, по общему признанию, свойственно представителям небольших и гонимых научных течений.

Конт-Спонвиль, однако, идет дальше, он пишет об этике добродетелей, не прочитав о ней ни одной книги или статьи. *Pas un seul*\*. Глухота его к современным англоязычным или более старым христианским разговорам о добродетелях — это как если бы французский джазовый музыкант не цитировал в своей музыке Чарли Паркера или Телониуса Монка и даже отказывался бы слушать Армстронга и Кинга Оливера. В трактате об этике добродетелей все цитаты заканчиваются на Аристотеле и Аквинате. Все равно что джаз, усвоенный по Джелли Роллу Мортону\*\*.

При определенном настрое можно и возмутиться. Семь ссылок на англоязычных юмористов — это больше, чем количество ссылок на всех англоязычных моралистов любого толка, живших до XX в., за исключением Юма (Гоббс — 3, Бентам — 1, Локк — 1, МанDEVиль — 1; и ни одной — на Сиджвика, Милля, Смита, Хатчесона, Батлера или Шафтсбери). Из 31 ссылки на англоязычных авторов пятую часть составляют цитаты из Вуди Аллена и Граучо Маркса. Жаль, этическим воззрениям Джерри Льюиса\*\*\* места не нашлось.

\* Ни одной (фр.). — Прим. пер.

\*\* Все перечисленные джазовые исполнители представляют несколько различные течения в джазе: Паркер — биоп, например, а Джелли Ролл Мортон — регтайм. — Прим. пер.

\*\*\* Джерри Льюис (1926–2017) — американский комик, режиссер, писатель. — Прим. пер.

36  
Восточные и другие пути

ПОСЛЕ такой критики, без сомнения заслуженной, надо по справедливости воздать должное тем, кто этого заслуживает. Остин и Оруэлл, Вейль и Фогель, Беннет и Конт-Спонвиль и даже Джин Отри, бойскауты, Шуньчжи (шесть поучений\*), ротарианский тест из четырех вопросов, Данте (круги ада) и управление японской бейсбольной команды «Йомиури джайнтс» (десять заповедей гайдзин\*\*) все заслужили золотые звезды, полное признание и дополнительные очки по сравнению с самопровозглашенными специалистами по этике, остановившимися на Макс П, или категорическом императиве, или, если уж брать совсем грубо, на суммировании всех «кому это выгодно». Все, кого я с такой горячностью критиковала, по крайней мере прибегают к спискам добродетелей, каждая из которых не может заменить остальные, все они взаимодействуют и, главное, связаны с историческими или легендарными сюжетами. И это очень похвально.

Альтернатива — искать некий единый идеал, формулу, стандартную каталожную карточку для Бога — безумный, пусть и благородный проект учителя Аристотеля. В Талмуде приводится самая известная фраза ребе Гилеля. Некий нееврей потребовал, чтобы Гилель научил его всей Торе, пока тот будет стоять на одной ноге. И Гилель ответил, пока нееврей стоял на одной ноге: «Что ненавистно тебе, товарищу своему не делай. Это вся Тора, все остальное — пояснения к ней, теперь иди и учись»\*\*\*. Удобно и коротко. Но обратите внимание на последние слова — «иди и учись». Решительно не похоже на кар-

---

\* Шуньчжи (Фулинь) (1638–1661) — третий маньчжурский император династии Цин. — *Прим. пер.*

\*\* Правила были разработаны для японских игроков и названы «Десять заповедей гайдзин» — чужаков, чтобы японские бейсболисты ориентировались на принципы игры американских спортсменов. — *Прим. пер.*

\*\*\* Талмуд, Шабат 31а. — *Прим. пер.*

точку с ответом типа «максимизируй полезность» или «следуй категорическому императиву». Это карточка из библиотеки. Как пишет Айрис Мёрдок: «Размышления [о добродетелях] требуют и генерируют огромное многообразие слов для обозначения различных аспектов благодати. Недостатком современной нравственной философии в ее большинстве [Мёрдок писала это в 1969 г.] является ее нежелание обсуждать отдельные добродетели»<sup>1</sup>.

Китайские мудрецы отлично это понимали, они начали размышлять на эту тему за век до Аристотеля. Конфуцианские добродетели безусловно не тождественны семи западным. «Конфуций» (ок. 551 г. — ок. 479 г. до н.э.) — вестернизированный вариант китайского Кун Цю или Кун Фу-цзы, «Учитель Кун». Кун рассуждал о духовной силе личности и ее связи с правильными ритуалами, но предложенная им методика обучения, собранная в «Аналектах» («Лунь Юй») не системна. Она излагается через притчи и зачастую малопонятные пословицы, цитаты из более ранней поэзии — примерно в том же ключе Назорей пять веков спустя будет предлагать своим последователям странные короткие истории и цитировать священные древние иудейские книги времен фарисеев. На протяжении двадцати пяти веков существования конфуцианской философии к историям и пословицам из «Аналектов» и других текстов, содержащих приписываемые Конфуцию высказывания, возвращались вновь и вновь, точно так же, как к текстам о Назорее или трудам Философа на Западе. Подобно христианству и аристотелизму конфуцианство — не просто статичный корпус мыслей.

Филип Айванхоу, у которого я научилась тому немногому, что понимаю во всем этом, отмечает, что китайскую нравственную философию куда больше интересуют образование и воспитание характера, нежели платонические поиски Блага. И потому, подобно этике добродетелей (и школам греко-римской этики после Платона и экзистенциализму начала 1950-х гг.), она, скорее, обращена к тому, что Кант называл «антропологией» или «философской психологией»<sup>2</sup>.

Отсутствие интереса к нравственному развитию, в отличие от этических поступков уже сформировавшихся взрослых людей, есть ошибка в примечаниях к Платону, ставшая основой нравственной философии Запада. Хёрстхаус благодарен Аристотелю за память о том, что мы все когда-то были детьми, ведь когда «читаешь практически любого другого известного нравственного философа, возникает впечатление, будто

мы, грамотные взрослые читатели явились на свет уже полностью сложившимися личностями прямо из отцовской головы»<sup>3</sup>. Из головы Зевса, заметим, а не Геры. Хёрстхаус ни о каком феминизме не помышляет и к тому же видимо, не знаком с известными нравственными философами Востока, которые как раз и обращали основное внимание на развитие<sup>4</sup>. Западная нравственная философия исключительно маскулинна и, если можно так выразиться, адультна\*, выбирая в качестве объекта философствования автономного, сформировавшегося взрослого человека, предпочтительно бездетного холостяка средних лет. Феминистки — взять ту же Кэрол Гиллиган и ее многочисленных последователей и критиков — не забывают, что все мы когда-то были детьми, а феминистки, подобные Нел Ноддингс и Аннет Байер не забывают, что все мы происходим из семей.

Вот и китайцы не забывают. Мэн-цзы (372/71 г. или 390/89–289 г. или 305 г. до н.э.), Учитель Мэн был современником Платона и Аристотеля и своеобразным апостолом Павлом для Конфуция, поскольку проанализировал то, что Учитель оставил в форме рассказов. Мэн-цзы определил четыре природенных качества, служащих истоком для формирования хорошего человека: гуманность, должная справедливость, благопристойность и разумность\*\*. Ощущение, будто мы находимся в мире другой этики. Но ботаническая метафора Мэн-цзы о природном источнике — всего лишь психология, человек как растение для процветания добродетели. Цветы, распускающиеся из побегов, сами похожи на западные добродетели. Мужество, например, играет важную роль. «Подобная бурлящему потоку воды» энергия (*хаоран чжи цы*)\*\*\* великодушия, благоразумие и умеренность, явленные в сердце/разуме (*синь*)\*\*\*\*, интеллектуальная смелость и умеренность «философской мысли» (*сы*). Дихотомия «правильно-не-

\* От слова *adult* — взрослый. — Прим. ред.

\*\* Здесь и далее мы ориентировались на терминологию, принятую в российской китаистике (см.: Попов П. С. Китайский философ Мэн-цзы. М., 1998; Мэн-цзы / пер. В. С. Колоколова. СПб., 1999; Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 235–237 и др.). — Прим. пер.

\*\*\* У автора почему-то *hoaran*, хотя в китайском языке такое сочетание невозможно, на самом деле там должно быть *haoran*, что как конфуцианский термин переводится: «всеобъемлющий, великодушный, справедливый в восприятии мира». В целом данная фраза переведена с учетом комментариев китаиста А. Сазоновой, указавшей на неточности в интерпретации приведенных китайских понятий у автора. — Прим. пер.

\*\*\*\* Из примечания к переводу «Мэн-цзы» Л. И. Думана: иероглиф *синь* — бук-

правильно» на деле — всего лишь благоразумие, здравый смысл.

В системе, по-матерински заботливой, ориентированной на развитие конфуцианской этики с ее прорастающими побегам, тоже приходится платить. Вспомним, как Франсуа Жюльен объясняет обесценивание мужества стратегией «преemptивности» в китайской мысли и платой за нее в виде свободы. Ситуация здесь похожая. Упор на развитие подразумевает иерархию, где полноценные взрослые управляют теми, кого считают детьми, — конфуцианские бюрократы направляют «маленьких людей», занимающихся обычной торговлей. В левой западной мысли наблюдается аналогичная напряженность. Джеймс Бойд Уайт критикует ориентированную на рынок школу экономики и права, постулирующую таинственным образом возникающих полноценных компетентных взрослых людей. «В ходе жизни мы развиваем мудрость, способность выносить суждения, вкус и характер»<sup>5</sup>. Совершенно согласна. Автономный человек — это, может, и миф. Но разве иногда этот миф не полезен с политической точки зрения? И разве участие в рынках, где к тебе относятся так, будто ты взрослый — при том что мало кто из нас, признаемся, действительно ведет себя как взрослый человек, — не помогает расширить возможности? Я думаю именно так, а вот Джим Уайт сомневается.

Как бы то ни было, добродетели взрослых, перед которыми преклоняется конфуцианская традиция, ожидаемо похожи на те, которые воспевали греческие язычники, а еще французские христиане и, наверняка, бушмены в пустыне Калахари. Три главных добродетели по Конфуцию — благоразумие (мудрость, *чжи*, похожая на смесь софии и фронезиса), любовь (благоволение к людям) и сила души (мужество): «Мудрость, человеколюбие и сила души — вот три добродетели, повсеместно признанные в Империи», — и, можно добавить, где угодно<sup>6</sup>. Например, их признают в «Волшебной стране Оз» (1900): у Страшилы не было мозгов, Железному Дровосеку не доставало любящего сердца, а Трусливый Лев был лишен необходимой правителю храбрости. О самом же Конфуции не раз говорится, что он проявлял еще и умеренность: «Хотя бы мяса было и много, [Конфуций] не ел его больше, чем риса. Только в вине не ограничивал себя, но не пил допьяна»<sup>7</sup>. Он гово-

---

вально «сердце», «разум». Мэн-цзы считал, что сердце — орган мысли, оно дает истинное знание человеку. — *Прим. пер.*



рит даже о чувственной любви, когда цитирует короткое стихотворение о муках влюбленного:

Колышутся и шепчут цветы груши.

Разве я не думаю о тебе?

Ведь дом так далек.

«Учитель, [услышав эту песню], сказал: „Не думает? Если б думал, то и даль бы ничего не значила!“»<sup>8</sup>

Семь западных добродетелей можно найти и в буддизме, если приложить немного усилий. Будда говорил: «Порочные действия совершаются под влиянием желания, злости, невежества и страха»<sup>9</sup>. То есть зло происходит от недостатка справедливости, любви, благоразумия и мужества. Умеренность и надежда легко угадываются в самой дисциплине «благородного ученика-мирянина», который, при условии ее соблюдения, может надеяться на то, что «вступает на путь, ведущий к победе в обоих мирах. После разрушения тела, после смерти, он рождается в счастливом небесном царстве». В словах Учителя отсутствует только вера, по крайней мере обращенная в прошлое, хотя его последователи, естественно, ее исповедовали.

И так повсюду к востоку от Суэца. В сутре «Поучения Вималакирти» представлен яркий образ богатого, буржуазного буддиста-купца. Санскритский оригинал «Поучений» обнаружен не был, переводы на европейские языки выполняются по китайским переводам (253–56, 406 и 650 гг.)\*. В главе, названной переводчиком сутры с китайского на английский Бертоном Уотсоном «Подручные средства»\*\*, объясняется, почему Вималакирти был известен «в качестве чистого». Каждое из его свойств можно соотнести с западной добродетелью или противоположностью порока:

\* На русский язык сутра переведена с тибетского. — *Прим. пер.*

\*\* В русском переводе глава называется «Невообразимое мастерство в [знании и применении] методов». См.: Сутра «Поучения Вималакирти». Улан-Уде: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. Перевод А. М. Донца. Приведенный фрагмент в переводе с тибетского на русский выглядит так: «Среди купцов почитался как купец; ради полного уничтожения привязанности [к собственности] у всех собственников [сделал так, что] среди домохозяев почитался всеми как домохозяин; ради полного установления в терпении, верности и силе [сделал так, что] среди кшатриев почитался всеми как кшатрий; ради полного уничтожения гордости, надменности и высокомерия [сделал так, что] среди брахманов почитался всеми как брахман; чтобы привести все царские деяния в соответствие с законом — дхармой, [сделал так, что] среди министров [чиновников] почитался всеми как министр [или чиновник] <...>». — *Прим. пер.*

Среди людей богатых он был наиболее почитаем, ибо обучал их благородной Дхарме [то есть чистому благоразумию]. Среди верующих мирян он был наиболее уважаем, ибо освобождал их от алчности и привязанности [то есть несправедливого благоразумия и несправедливой любви]. Среди кшатриев <...> он учил их выдержке [умеренности, справедливости]. Среди браминов <...> он учил, как смирить гордость <...> Принцы глубоко уважали его, поскольку он учил их верности [вера] и сыновнему благочестию [любовь, справедливость] <...> Среди простых людей его уважали, так как он помогал им обретать богатство и власть [снова благоразумие и надежда]<sup>10</sup>.

С японцами история в чем-то попроще, чем с китайцами и жителями Южной Азии, а в чем-то — сложнее. Людям Запада не составило труда воспринять героический стоицизм самураев как параллель к христианскому рыцарству. Сверим добродетели: мужество, умеренность, вера как цельность, благоразумие — в умелом владении мечом, правда, доведенном до безумного, как может показаться западному человеку, совершенства, когда меч закаляют столько раз, что он может перерубить западный меч пополам одним ударом. Данная параллель дает возможность получать выгоду от таких странных культурных обменов, как импорт японских детских мультфильмов и участие Тома Круза в фильме «Последний самурай» с японскими и английскими субтитрами.

Однако Рут Бенедикт в 1946 г. высказала мысль, что у японцев, в отличие от западных людей или китайцев, отсутствует понятие инвариантного характера, который у греков и их христианских и мусульманских последователей принято называть «душа», психе, анима.

Большинство официальных течений буддизма по всему миру, к примеру, не признают идею пудгалы («личности», санскр.) — души, которая сопротивляется изменению от одной реинкарнации к другой. Японский буддизм в этом смысле ортодоксален. В фильме-трагедии «Жизнь Охару, куртизанки» (1952), снятом по роману XVII в., режиссер Кэндзи Мидзогути рассказывает историю падения женщины. Но делает это общими планами. Японская мораль находится на поверхности общества, не внутри личности. Это вопрос *mos (mores)* — нравов, в римском смысле, а не *эмоса* — в греческом.

Рут Бенедикт считает, что в Японии мы имеем дело с культурой «стыда» — в отличие от западной культуры «вины». Чтобы избежать стыда, человек должен следовать правилам «круга ты», ограниченного, но четко обозначенного долга по отноше-

нию к императору или нации, или «круга гири», ограниченно-го, но четко обозначенного долга по отношению к другим или собственной чести. Оба набора обязательств касаются внешне-го поведения. Они связаны с честью в глазах социума, а не с состоянием души самого человека. Сравним с аналогичным долгом принесения себя в жертву в Риме — взять хотя бы историю с Луцием Юнием Брутом (о ней я уже упоминала), который приказал казнить двух своих сыновей за измену, или римские японских добродетелей, как утверждает Бенедикт, не похож на описание храброй, справедливой, полной надежд и любви личности. Таким мог бы быть грек, но не римлянин. Японские/римские добродетели происходят из социальных кругов обязательств<sup>11</sup>. Они действительно напоминают кантианские добродетели, что можно, наверное, считать еще одним возражением против странной системы Канта — он-то рекомендует свои правила современным европейцам, а не японцам или древним римлянам. «У каждого круга есть свой особый, детально разработанный кодекс поведения, и человек судит о сотоварищах, рассматривая их не как целостных личностей [хороших или плохих], но говоря о них [тех, кого считает плохими], что <...> они не знают [кодекса круга] *гири*»<sup>12</sup>.

Те же японцы, которые до августа 1945 г. были готовы умереть, отражая американское нашествие, мгновенно переменили свое отношение на полное принятие американской оккупации, стоило императору объявить о капитуляции по радио<sup>13</sup>. Американцу хочется, чтобы вьетнамцы или иракцы обладали аналогичными этическими пристрастиями. Десятилетием ранее требования *тю* были в очередной раз выполнены в Японии похожим образом, но в другом направлении. Фашистское правительство пересажало в тюрьму представителей антифашистского радикального движения. В 1933 г. пытки в полиции и умоляющие письма матерей заставили радикалов начать «возвращение в Японию» — как это было представлено в официальной прессе — в подтверждение верности императору в круге *тю*<sup>14</sup>. К 1936 г. вернулись практически три четверти осужденных.

Современному западному человеку это кажется вероломством — в духе грубоватой шутки Черчилля о немцах: «Варвары [букв. «гунны», как тогда принято было называть немцев] либо вцепляются тебе в глотку, либо валяются у ног». Яго или Ричард III вели себя ничуть не лучше, негодуя скажет житель Запада. Даже признания, вырванные силой, во время показательных процессов в Советском Союзе уже тогда, в 30-е годы,

воспринимались русскими (по крайней мере) как полученные бесчестным путем, их признавали таковыми даже те, кто эти процессы устраивал, иначе они не прилагали бы усилия к сокрытию методов, с помощью которых эти признания были получены. Эти преступные усилия позволили утаить истинную природу процессов от многих жителей Запада, но в СССР, повторюсь, все всё понимали. Если жертве вдруг удавалось вырваться из лап Сталина и его банды в 1936–1938 гг., она моментально отказывалась от своих «признательных показаний».

Но резкие перемены в поведении у японцев — какими бы средствами они ни достигались — были, напротив, высоконравственными поступками и следованием кругу *тё*. Причина японских трагедий — не внутренние противоречия характера, но конкурирующие требования различных кругов, как если бы нерешительность Гамлета была вызвана невозможностью нарушить священный долг по отношению к дяде. В этом смысле японцы кажутся больше похожими на греков, чем на римлян, по крайней мере на греков Софокла или Еврипида в сравнении с противоположной греческой традицией философов, особенно стойков и их римских последователей. Антигона сталкивается с конфликтующими требованиями верности семье, брату и гражданской верности своему царю. Она — не современная индивидуалистка, но, если можно так выразиться, японка.

По словам Бенедикт, для японцев «человеческая жизнь не выглядит как сцена борьбы сил добра и сил зла. Бытие представляется им как драма, в которой необходимо соблюдать аккуратный баланс между требованиями одного и другого „кругов“»<sup>15</sup>. Японский эквивалент историй, рассказанных в вестернах «Шейн» или «Ровно в полдень», — «Странствующие самураи из Аки» или «История сорока семи ронинов», народное предание начала XVIII в. Ронин — «блуждающий», свободный воин-наемник, самурай без хозяина. Пьеса, созданная по мотивам реальной истории 1701–1703 гг. рассказывает о том, как сорок семь самураев изобретательно мстят за обиду, нанесенную их уже покойному хозяину. До сих пор похоже на вестерн, хотя с точки зрения современного вестерна слишком уж обстоятельно. Так, чтобы занять позицию, откуда можно было бы нанести ответный удар, некоторые из ронинов на протяжении двух лет притворяются неблагородными, нелепыми, совершенно безопасными людьми. Как-то не похоже на быструю романтическую месть с последующим стремительным христианским раскаянием, разбавленным в финале подобием

извинений типа «если я кого обидел...», что среднестатистический американец сегодня расценивает как хорошее поведение.

Вернув себе честное имя и обретя невероятную популярность в народе, ронины затем совершают коллективное самоубийство по приказу сёгуна. Они выполнили требования круга *гири*, а затем — круга *тю*: воздали честь хозяину, а после — подчинились нации. Странная штука с точки зрения западных понятий о героическом/буржуазном/христианском/романтическом индивидуализме — хотя опять же можно найти параллели в греческой трагедии и римской традиции.

\* \* \*

В конечном итоге получается, что добродетели не совсем универсальны. В книге Петерсона и Селигмана этому посвящена содержательная глава, в которой авторы делают вывод о «наличии серьезной конвергенции в отношении ряда ключевых добродетелей, если брать самые разные эпохи, места и интеллектуальные традиции»<sup>16</sup>. Я, конечно, готова в это поверить. Но сама глава — да и вся остальная книга с ее отсутствием внимания к психологическим данным, выходящим за пределы современной ситуации на Западе — не очень-то меня убеждает.

Уильям Редди аргументировано доказывает отсутствие универсальности применительно к незападным обществам и сентиментальной революции в самой Европе после 1770 г. Он считает, что эмоции (если ограничиться только ими и не брать непосредственно добродетели) представляют собой «приобретенные культурные привычки», наподобие языка или традиций, и радикально различаются между собой в зависимости от места и эпохи<sup>17</sup>. Джордж Вашингтон, к примеру, неоднократно публично плакал — так в 1783 г. он разрыдался, прощаясь с солдатами Континентальной армии. А в 1972 г. Эдмунд Маски потерял шанс стать кандидатом на президентский пост от демократической партии, потому что расплакался от досады, когда команда Никсона обнародовала клеветнические сведения о его жене. Другие времена, другие представления о мужских добродетелях.

Этика — нарратив локальный. И что? В науке иногда приходится жертвовать универсальностью во имя целесообразности. Какой смысл каждый раз объяснять структуру фауны пруда в Вермонте на уровне механики и атомов, если куда полезнее рассказать об эволюционных изменениях пруда конкретного типа.

В 1985 г. Ричард Рорти, защищая то, что он называл «пост-модернистским буржуазным либерализмом», предложил замечательную формулировку. В философской мысли в эпоху после Просвещения он различал два направления: кантианское и гегельянское. Кантианцы — люди типа Джона Ролза и Рональда Дворкина, они «думают, что есть такая вещь как внеисторическое различие между требованиями морали и благоразумия»<sup>18</sup>. Гегельянцы — и среди них Джон Дьюи, Аласдер Макинтайр, Ричард Рорти, Стэнли Фиш и Дейдра Маккроски, — напротив, утверждают, что «кроме относительных достоинств различных реальных или предлагаемых сообществ ни к чему апеллировать нельзя. <...> Единственное, перед чем гегельянцы считают нужным нести ответственность, — это люди и конкретно-исторические сообщества»<sup>19</sup>.

## Потребность в добродетелях

**И**ЛИ МОЖНО интерпретировать Макиавелли в противоположном ключе — как мониста, выступающего за чистое Благоразумие, каким его видели Калликл или Фрасимах у Платона, Гоббс (опять же, если узко толковать некоторые известные его фрагменты), МанDEVиль (тут сужать ничего не надо), Бентам (сплошняком), Бонапарт, Галейран, Бисмарк, Ницше (в популярном варианте), Джастис Холмс\*, Бертран Рассел, Генри Луис Менкен\*\* (см. Ницше), Зигмунд Фрейд, Генри Киссинджер, Стивен Пинкер и судья Ричард Познер\*\*\* Апелляционного суда США по седьмому федеральному округу.

Все эти люди заявляют, что многовековая традиция разговоров о добродетели — пустая болтовня. А что до ее упадка — так и бог с ней. В чем мы явно не нуждаемся — так это в увеличении числа проповедников и прочих лицемеров. Как принимать решения? — Властью или с помощью демократического кузена власти, полезности, или другого, естественного, кузена власти, эволюции. Как в 1923 г. писал Фрэнк Найт, «утилитаризм XIX в. был, по сути, этикой власти, „прославляемой экономикой“, о которой мы уже говорили выше. Его результатом стало сведение добродетели к расчетливости»<sup>1</sup>. Отход от добродетелей в сторону «реализма» на протяжении последних четырех веков осиротил благо. По словам Майкла Поланьи\*\*\*\*, каждый

\* Возможно, автор имеет в виду Oliver Wendell Holmes (1841–1935) — известного члена Верховного суда США (1902–1932) и теоретика-правоведа. — *Прим. ред.*

\*\* Генри Луис Менкен (1880–1956) — американский эссеист, журналист, сатирик. — *Прим. ред.*

\*\*\* Ричард Познер (р. 1939) — один из основателей чикагской школы экономики и права (law and economics), автор переведенного на русский язык двухтомника «Экономический анализ права» (СПб.: Экономическая школа, 2004). — *Прим. ред.*

\*\*\*\* Майкл Поланьи (1891–1976) — выдающийся английский физик, химик и философ; младший брат Карла Поланьи (1886–1964) — знаменитого социолога и экономиста. — *Прим. ред.*

философ со времен Декарта работал «во всю силу своих бесприютных внутренних страстей в абсолютно материалистических рамках целей»<sup>2</sup>. Так в 1640 г. Томас Гоббс объявил новое антиэтическое мироустройство: «Каждый человек, со своей стороны, называет то, что захочет, и сам себе рад, БЛАГОМ; ЗЛО же есть то, что его раздражает: до такой степени, что будучи столь по-разному устроены, все люди разнятся еще и в том, что касается просто различия между добром и злом. Такой же вещи, как агатон гаплос\*, то есть просто добра не существует»<sup>3</sup>. Если добродетели нельзя связать с личным интересом или генетикой, полезностью или властью, они, если рассуждать в философских терминах Вены и Кембриджа начала XX в., попросту «лишены смысла», то есть необсуждаемы.

Большинство ученых и прочих интеллектуалов на сегодняшний день придерживаются так называемой этической теории шоколадного мороженого. Философски эта теория выводится из позднего логического позитивизма середины 1930-х гг. к постпозитивизму, представленному Алфредом Джулсом Ауэром, Морицем Шликом, Чарльзом Стивенсоном, Ричардом Хеаром, Джоном Мэки, Алланом Джиббардом и Саймоном Блэкберном, и заключается в том, что этические аргументы — всего лишь предпочтения и критиковать их нельзя, как нельзя критиковать выбор мороженого с тем или иным наполнителем. Вы предпочитаете шоколадный вкус вкусу амаретто. Я, со своей стороны, предпочитаю амаретто шоколаду. Какой смысл спорить?

Еще эмотивизм называют теорией «фу-ура». Этические и эстетические предпочтения, писал в 1902 г. Джастис Холмс, «в большей или меньшей степени произвольны <...> Пьете кофе с сахаром или без?»<sup>4</sup>. Ура. В том же году: «Наши вкусы окончательно»<sup>5</sup>. Фу. Идет четвертый год Великой войны, Холмс пишет Гарольду Ласки: «Когда вкусы людей относительно того, какой мир им нужен, различаются, единственное, что остается — идти убивать»<sup>6</sup>. Проблема в слове «вкус», вызывающем соображения произвольного характера, сахар в кофе, фу-ура. Что, если Холмс просто выражал свое отвращение к войне и чувство безнадежности, как многие в тот год? Но вот он в 1920 г. пишет Поллоку: «По-моему, священность человеческой жизни — исключительно внутренний идеал и правомочности за пределами юрисдикции не имеет. Уверен, сила, смягченная, насколько это

\* У автора ошибочно передано как *agathon aplox* «агатон аплокс» — на самом деле речь о греческом Ἀγαθὸν ἀπλόως — простое благо. — Прим. пер.



возможно, хорошими манерами, и есть *ultima ratio*\*, и другого средства разрешить конфликт между двумя группами, желающими создать несовместимые миры, я не вижу <...> Любое общество покоится на человеческих смертях»<sup>7</sup>. А вот что он пишет в 1918 г.: «О глубоко укорененных предпочтениях спорить нельзя — как можно убедить человека полюбить кружку пива — следовательно, когда отличия радикальны, мы пытаемся другого человека убить»<sup>8</sup>. Чтобы разрешить проблему южнославянского национализма, военно-морских амбиций Германии или Восточный вопрос, надо идти убивать.

Джеффри Мэссон описывает психоаналитическое ответвление модернистского отрицания этики. Готовясь стать психоаналитиком, он сам должен был пройти анализ у доктора Ирвина Шиффера из Психоаналитического института г. Торонто. Мэссон описывает поведение Шиффера («Врать, обманывать, воровать — для меня все едино», — заявлял Шиффер) и излагает его теорию:

Поскольку он, похоже, верил, что хороший человек вреда не принесет, все, что он со мной вытворял, было по определению хорошо, ведь себя он считал человеком хорошим. Поскольку я еще не успел стать хорошим человеком [то есть сертифицированным психоаналитиком по методу Шиффера], все, что я делал, было по определению плохо и неправильно. Этика была ему не нужна, ведь он по умолчанию все делал правильно. Он цитировал фразу из письма Фрейда американскому психиатру Джеймсу Патнэму о том, что этика самоочевидна. Фрейд утверждал, будто ни разу в жизни ничего дурного не совершал<sup>9</sup>.

Что до благословенного Зигмунда — о скромности придется забыть. Так, например, нет ничего дурного в том, как Фрейд нарушал Закон, говоря неправду о реальных случаях сексуального насилия над девочками со стороны отцов в Вене конца XIX в., чтобы продолжать стричь с этих отцов деньги и подвергать их дочерей анализу под предлогом «ложных», «воображаемых» воспоминаний о насилии. Забудем о справедливости. И ничего, что Фрейд забыл про собственный принцип добровольности для душевнобольных и одобрял проведение сеансов обязательного анализа для пациентов в швейцарской психиатрической лечебнице с целью популяризации психоанализа. Забудем о вере. Забудем. Наши пруденциальные вкусы окончательны.

---

\* Последний, решающий довод (лат.). — Прим. пер.

Ключевая догма модернизма, как отмечает критик в области литературы и этики Уэйн Бут, это «убежденность, что ты не можешь и не должен позволять своим ценностям влиять на собственный когнитивный процесс — то есть мысль, знание и факт находятся на одной стороне, а ценностные установки — на другой»<sup>10</sup>. Обратите внимание, как в этой методологии воплощается этическое самооправдание. В качестве примера Бут приводит Бертрана Рассела, как человека, в котором «страсть перестала быть связанной с производством качественной аргументации»<sup>11</sup>. Как отмечал Рассел (в совсем иной связи), самореференция ведет к циклическому противоречию самому себе. «Все критяне лжецы», — сказал критянин.

Аристократ и математический философ Рассел применял к своим мнениям насчет этики, политики и экономики довольно низкие стандарты, а то и вовсе обходился без них. Его друг Сантаяна описывает, как Рассел во время Великой войны использовал свою феноменальную память без этического осмысления: «Информация эта, хоть и точная, была обязательно неполной и подавалась как предвзятый довод; он не мог знать, он отказывался знать все; так что его суждения, формально базировавшиеся на этой неполной информации, были на деле инспирированы страстными предрассудками, и были всегда несправедливы и порой безумны»<sup>12</sup>. Джордж Оруэлл отметил однажды, что лишь интеллектуалы способны верить в столь недалекий «реализм». «Обычные люди в западных странах никогда не вступают — духовно, умственно — в мир «реализма» и силовой политики»<sup>13</sup>. Они верят в порядочность, в добродетели и в призыв к ним. То, что добродетели такого рода могут иногда конфликтовать между собой, особенно если ученый мир забывает о своей обязанности осмысленно разрешать подобные конфликты, не является для столь простодушных умов решающим доводом в пользу того, что полезность должна взять верх.

Экономисты и вычислители давно возглавили атаку новой интеллигенции на проповедование добродетелей. Экономист Марк Блауг, например, во многих других отношениях на удивление разумный представитель своей профессии, в 1980 г. заявил, что «нет таких методов для примирения расходящихся нормативных ценностных суждений — кроме демократических выборов и перестрелок на баррикадах»<sup>14</sup>. Когда у людей вкусы расходятся — вперед, иди убивать. Под «методами примирения» Блауг, судя по всему, понимает «железобетонные доказательства, вроде теоремы Пифагора». Аккуратность рулит. Приятные совместные казуистические рассуждения — в духе того, что пред-

лагает Бут и другие представители риторической традиции, обмен «более или менее правильными доводами», вроде рассказов о праведной и дурной жизни, от еврейской Библии и Плутарха до сюжета новейшего фильма, такая теория отвергает.

Венский и гарвардский Шумпетер еще раньше провозгласил этическую философию, близкую к идеям Блауга: «Мы действительно можем предпочитать мир современного диктаторского социализма миру Адама Смита или наоборот, но любое подобное предпочтение подпадает под ту же категорию субъективной оценки, как предпочтение блондинок брюнеткам, если пользоваться аналогией Зомбарта». Фу-ура. Шумпетеру вторит Лайонел Роббинс из Лондонской школы экономики: «Если мы расходимся во мнениях относительно целей, то это ситуация „кровь за кровь“ или „сам живи и другим не мешай“, согласно важности различия во мнениях или относительной силы наших оппонентов <...> Если мы по-разному понимаем, нравственно ли наносить ущерб чужим интересам <...> для спора места не остается»<sup>15</sup>. И еще один кладезь подобных сентенций, Бертран Рассел: «Что же до высших ценностей, люди могут сходиться или расходиться во мнениях, отстаивать их с оружием или с помощью избирательных бюллетеней, но логически рассуждать о них они не могут»<sup>16</sup>.

Теория эта называется «эмотивизм». В XX в. многие верили в эмотивизм — кто-то под влиянием логического позитивизма, кто-то в силу отхода от религиозной веры. Это «доктрина, согласно которой все оценочные суждения есть *не что иное, как* выражения предпочтения»<sup>17</sup>. Или, как писал в 1651 г. Гоббс, «Добро и зло суть имена, обозначающие то, что привлекает нас, и то, к чему мы испытываем отвращение»<sup>18</sup>. Эмотивизм, если рассматривать его как доктрину, в которую следует верить, конечно, сам себе противоречит, ведь проповедование против проповедования — это проповедование. Но логика сильной стороной логического позитивизма или тех, кто отступил от религиозной веры, не является.

Студенты и многие профессора испытывают неудобство и начинают хихикать, когда возникает вопрос этического характера. Такие вопросы, по их представлениям, в основном связаны с сексом — спасибо фундаменталистам конца XX в. — или с безусловным авторитетом, вроде Балтиморского катехизиса\* и монахинь, его внедряющих. В их неловкости, выраженной

---

\* Римско-католический катехизис, принятый в 1884 г. в Балтиморе Третьим пленарным собором епископов Римско-католической церкви в США. Вплоть

в стандартных фразах, можно проследить согласие не соглашаться, положившее конец религиозным войнам в Европе: «Это всего лишь вопрос мнения»; «В приличном разговоре религию упоминать не стоит»; «Если мы расходимся во мнениях относительно целей, то тут уж кровь за кровь»; «Единственный способ примирить различные нормативные ценностные суждения — это политические выборы или стрельба на баррикадах». Согласно теории шоколадного мороженого уличить человека в том, что он публично отзывается о чем-то постыдном поведении, — все равно что уличить его в бессмысленном бормотании. Как не стыдно!

Аристократические или крестьянские добродетели, возведенные в абсолют, не дали буржуазии пространства, где бы она могла найти приют в этическом смысле. Теория добродетели, выходящей за пределы того, как мы ведем себя в реальности, и теория знания, выходящего за пределы нашей риторики исследования, вывели этику и науку за рамки спора. Жажда трансцендентной объективности превратила ответы на важные вопросы в бесспорные заявления. Не прелюбодействуй. Свет — это частица. Епископы поддерживают войну, потому что Англиканская церковь владеет облигациями и акциями производителей оружия.

В 416 г. до н. э., отвергнув все призывы к справедливости, надежде и вере со стороны ранее нейтрального острова Мелос, афинские послы, по рассказу Фукидида, прибегли к единственно беспощадной логике благоразумия (проявив мужество):

Мы не будем прибегать к красивым, но неубедительным словам <...> Взамен мы надеемся, что вы <...> будете добиваться того, что и вы, и мы по здравому рассуждению одинаково считаем возможным. Ведь вам, как и нам, хорошо известно, что в человеческих взаимоотношениях право имеет смысл только тогда, когда при равенстве сил обе стороны признают общую для той и другой стороны необходимость. В противном случае более сильный требует возможного, а слабый вынужден подчиниться <...> Независимые города сохраняют свободу [от Афин] потому лишь, что в состоянии защищаться, и мы не нападаем на них из страха <...> о людях же из опыта знаем, что они по природной необходимости властвуют там, где имеют для этого силу <...> с вашей стороны было бы весьма неразумно, отсылая нас,

---

до Второго Ватиканского собора считался в США официальным текстом, по которому дети должны были изучать религию. — *Прим. пер.*

не принять более здорового [σωφρονέστερον, букв. «более трезвого, умеренного»] решения<sup>19</sup>.

Мелосцы отказались сдаться, и афиняне осадили остров.

Афинские послы сформулировали жесткую философию ценности, столь любимую сверхлюдьми (*übermensch*) и особенно сверхмужчинами (*überherren*) повсюду. Многим интеллектуалам она действительно нравится. В 1950-е гг. среди интеллектуалов (мужчин), особенно среди американских профессоров и писателей, озабоченных сохранением преобладания мужского начала в интеллектуальном труде, эта философия достигла определенной кульминации. Все так называемые добродетели она сводит в стиле Бенгама к одной-единственной, благоразумию — плюс милое сердцу мачистское мужество. Благоразумие рулит.

Если встать на позиции смелой, прагматичной политики (*realpolitik*), теории первого номера, веры в то, что хорошие ребята всегда приходят последними, то благоразумие, в свою очередь, сводится к власти. То есть к воле сильнейших. Это аристократия в действии. Если же, с другой стороны, занять более просвещенную, универсалистскую и утопическую позицию, то благоразумие сводится к полезности, то есть к суммированной воле всех людей. Это — крестьянство в действии. Если же, наконец, принять более сциентическую, евгеническую точку зрения, ориентированную исключительно на факты, то благоразумие сводится к отбору, то есть к суммированной воле никого из людей. В первых двух случаях важна именно воля, а не совместность, привязанность или прочие буржуазные сантименты. В третьем случае речь о воле самой природы. Сильные делают то, что могут. Так на следующую зиму после разговора с мелосцами афиняне вторглись на Мелос, перебили всех взрослых мужчин и обратили в рабство женщин и детей.

Специалист по политической риторике Роберт Хариман отмечает, что «реализм» в политике отнюдь не выходит за пределы этики, как сам заявляет, но, напротив, состоит в принятии конкретного этоса. Реалистам в международных отношениях, вроде Генри Киссинджера, вслед за Джорджем Кеннаном и Гансом Моргентау, нравится считать себя крутыми парнями, имеющими дело с реальной жизнью. Как формулирует философ Джеймс Рейчелс, одна из причин, почему столько людей выбирают «психологический эгоизм», — реалистическое понимание того, что каждый человек в конечном итоге эгоист, несмотря на огромное количество примеров того, до какой степени это неверно с фактической и непоследовательно

с логической точки зрения, а еще это «практичное, характерное для кризисной ситуации отношение к человеческим приязанностям»<sup>20</sup>. Это поза, причем маскулинная поза.

Парни перенимают эту позу у последователей макиавеллиевской линии в западной культуре, а до Макиавелли ориентировались на Мелосский диалог или рассказы о том, как царь Саул преследовал Давида. «Настоящий мир, — гордо заявляют они, — будет утилитарным продуктом реального мира, продукта действий реалистичных, расчетливых лидеров, обладающих непоколебимым и решительным пониманием интересов своих наций». Ричард Никсон в этой фразе напускает на себя то, что Хариман называет «стратегическим темпераментом», идеальное сочетание благоразумия и мужества с капелькой умеренности, необходимое для того, чтобы стать эффективным правителем по Макиавелли. Идеальный лидер Макиавелли не бесцветен. Напротив, он исполнен мужества или как минимум мачизма и дисциплинирован. «Пишущий в духе Макиавелли, — отмечает Хариман, — убеждает читателя, апеллируя к данной политической личности <...> макиавеллиевский государь <...> оказался бы в значительной степени „идеалистом“ в сравнении со многими детьми-переростками, правившими по всей Италии» во времена знаменитого мыслителя и дававшими волю любви и гневу безо всякой благоразумной цели<sup>21</sup>. Альтернативу, то есть безрассудство, можно наблюдать у короля Лира или Леонта, короля Сицилии из «Зимней сказки».

«Реализм — типичный для современности политический стиль, создающий эстетически однородный мир чистой власти и постоянных расчетов и калькуляций»<sup>22</sup>. Речь, конечно, не о конкретных вычислениях, но о том, чтобы произвести впечатление человека расчетливого. Образ немногословного, крутого парня, вроде Генри Болингброка, будущего Генриха IV, противостоящего велеречивому Ричарду в «Ричарде II». Как отмечает Катарин Айзаман Маус, «политика, ассоциируемая с Болингброком, кажущаяся изначально жесткой и реалистичной, в итоге начинает казаться не такой уж и практичной. Приемлемое общественное устройство требует большего, нежели грубая сила, которую он с таким мастерством применяет. Оно требует общего набора идей и практик, общего языка и отношения, совокупности ритуалов — всех тех нематериальных абстракций, которые Генри с самого начала был склонен игнорировать»<sup>23</sup>.

Демонстрируя презрение к справедливости, любви и прочим нематериальным абстракциям, слишком мягким на их

взгляд, неоаристократы-неомакиавеллисты на поверку обнаруживают наличие вполне себе полного набора этических убеждений — пусть не в теориях, но в жизни. Экономист Эндрю Юнгер указывает, что «экономисты, как люди целеустремленные, в большинстве своем уже пытаются интегрировать методы экономической науки в собственную жизнь, несмотря на то что установки позитивистского метода этому препятствуют»<sup>24</sup>. Они наделены пусть и безотчетным и потому слегка сентиментальным чувством любви, справедливости, надежды и т. д. А главное, они разгуливают, мужественно демонстрируя чувство маскулинной и аристократической гордости.

Будь у них возможность посмотреть видеозапись собственной смешной манеры передвигаться, они бы заметили, что этически противоречат сами себе. Но эти люди к самоанализу не склонны. Как писал о соблазнах, преследующих аморалиста, Бернард Уильямс: «Если он последователен [в утверждении, что этика — вздор], то должен противиться <...> тенденции думать о себе как о личности действительно выдающейся — особенно будучи заметно более храбрым, нежели трусливое большинство», в одиночку выступая против рыхлых и буржуазных условностей этики<sup>25</sup>. Или, как формулирует, описывая себя в молодости специалист по этике и политической философии Й. Будзишевский, «подобно Ницше, я воображал себя одним из немногих, кто может верить в такие вещи, — человеком, способным шагать по скалистым вершинам, где воздух разрежен и холоден»<sup>26</sup>.

Судья Познер, описывая скалистые вершины, по которым он гуляет, говорил интервьюеру: «Идея заключается в том, что человек несет ответственность за свою жизнь <...> Мы не имеем права винить кого-либо за результат, ведь мы его достигли или лишились сами. Это философия или психология самоутверждения, освобождения от гнетущих нас норм, устанавливаемых религией или иными догмами»<sup>27</sup>. Обратите внимание на то, как смущает Познера слово «философия», а второе слово в качестве уточнения показывает, что и проанализированной «психологии» у него нет. Центром такой жизни действительно является «самодостаточная», то есть маскулинная храбрость, самая неуправляемая из добродетелей. В соединении с другими добродетелями она формирует уважение к суверенитету личности в понимании Канта/Нозика, которым мы с Познером оба восхищаемся. Но без связи с любовью или справедливостью она сводит жизнь именно к тому, о чем говорит Познер, — к одному лишь самоутверждению, психологическому эгоизму, позиции «один храбрый парень против всего мира», отсутствию

какой-либо религии, кроме религии собственного «я». Проконсультируйтесь с местным социопатом.

Или с судьей Верховного суда США Оливером Холмсом, который, по словам Дэвида Любена, даже в судебных решениях превозносил силу или волю, «так как видел в них витальность и радость, служащие нам спасением от отчаяния», и смеялся, точно юноша<sup>28</sup>. Альберт Альшулер говорит о холмсовских «добродетелях после бритья»<sup>29</sup>. Вспомним рассуждения Холмса об истинной и умильной вере, которая заставляет солдата бездумно приносить в жертву собственную жизнь. «Уверен, борьба за жизнь определяет устройство мира, и роптать на это глупо», — заявил он тогда, а затем стал внедрять эту правово-реалистическую идею в духе Калликла/Спенсера/Самнера у себя в суде<sup>30</sup>. Как писал в 1921 г. Троцкий: «Никогда мы [большевики] не занимались кантиански-поповской, вегетариански-квакерской болтовней о „святости человеческой жизни“»<sup>31</sup>. Такая самонадеянность перед лицом экзистенциальной тревоги — выбор антилиберала, большевика, фашиста, искусственно вгоняющего себя в пессимизм романтика, блуждающего по скалистым вершинам.

Подобная политика, научно говоря, греховна. Это несбалансированное *virtù*\* Сатаны, и системное, институционализированное отстаивание его современными последователями Гоббса и Ницше есть зло. Зло, как мы помним, это системно институционализируемый грех. Наивысшей точкой системной институционализации можно считать Верховный суд США в период 1902–1932 гг., или, если на то пошло, Апелляционный суд по седьмому федеральному округу США с 1981 г. до наших дней\*\*.

Термины «грех» и «зло» я мыслю в их техническом значении. Читать судью Холмса всегда любопытно, как, например, его рассуждения в деле «Бак против Белла» (1927)\*\*\*. А с судьей Ричардом Познером мы давно согласны по многим пунктам в том, что касается экономической науки, да и вообще мы с ним в приятельских отношениях. Я и латинский-то начала учить во взрослом состоянии отчасти под впечатлением того, как Ричард, с которым мы в 1969 г. познакомились в Чикагском университете, уже будучи взрослым принялся учить древне-

\* У Макиавелли *virtù* — ловкость, способность действовать наперекор судьбе, получать то, что хочешь. — Прим. пер.

\*\* Макклоски здесь имеет в виду судебную практику Холмса и Познера. — Прим. ред.

\*\*\* *Buck v. Bell*, 274 U.S., 200, 207 [1927] — дело Верховного суда США, решение по которому подтвердило законность статута о принудительной стерилизации «неполноценных» людей с целью «защиты здоровья нации». — Прим. пер.



греческий. С похожей смелостью и добросовестностью Холмс объяснял Фредерику Поллоку, почему в возрасте семидесяти восьми лет он вдруг принялся читать Макиавелли: «Не помню, читал ли я „Государя“ вообще [поразительное признание для человека, столь приверженного макиавеллиевской теории общества] — и размышляю о Судном дне. Столько еще пробелов, и куда более серьезных, надо еще восполнить»<sup>32</sup>. На велосипеде Холмс научился ездить, когда ему было пятьдесят четыре<sup>33</sup>.

Проблема только в том, что в своих правовых теориях (пусть не обязательно в жизни) и решениях герой моего отца, янки с Олимпа, и приятель Ричард Познер не отстаивают добродетели. Член Верховного суда Холмс в заключении по делу «Бак против Белла» заявил, что «для всего мира будет лучше, если вместо того, чтобы ждать, когда придет пора казнить неполноценного отпрыска за совершенное преступление, или позволить ему голодать из-за неполноценности, общество сможет помешать тем, кто явно недееспособен, порождать себе подобных. Принцип, поддерживающий обязательную вакцинацию, достаточно широк, чтобы включать в себя и удаление фаллопиевых труб. Трех поколений дегенератов вполне достаточно».

Таким образом, закон о стерилизации оставался в силе на протяжении еще пятидесяти лет в тридцати трех штатах, всего было проведено 60 тысяч операций<sup>34</sup>. США, кстати, были не самым страшным преступником, даже если не брать Германию. В Швеции с 1935 по 1975 г. стерилизовали 63 тысячи человек, в крохотной Норвегии — 40 тысяч<sup>35</sup>.

Правовая теория, подкрепленная передовыми научными достижениями своего времени, утверждала, что людям, вроде Кэрри Бак, — она, кстати, отнюдь не была неразборчива в связях, но подверглась насилию со стороны племянника приемных родителей, и была не слабоумной, но нищей — надо запретить наносить ущерб другим людям через потомство. Очень даже утилитарный аргумент. К людям следует относиться не как к цели, но как к средству. Кэрри Бак должна служить гипотетическому благу сообщества.

Теория Познера мало чем отличается, а именно, по его мнению, закон, полиция, тюрьмы вместе с судьями Апелляционного суда седьмого федерального округа должны внедрять благоразумие <...> и ничего более. Ричард не верит в правосудие задним числом, разговоры о правах и квакерскую болтовню, которая сопровождает подобные убеждения. По тем же причинам Холмс пренебрег заявляемым правом Кэрри Бак, хотя апеллировал не к экономической науке, но к расовой теории. То есть

интеллектуальный наследник Холмса судья Познер верит исключительно в Пруденциальные соображения, устремленные вперед. Какие еще права-мрава? Юристы, работающие в суде Познера в Чикаго, говорят, что существует три свода норм права: национальный, федеральный и познеровский.

Согласно теории Познера, изнасилование, например, следует допускать по государственной лицензии, по крайней мере гипотетически, если в будущем это принесет больше пользы насильнику, нежели вреда жертве. В конечном счете тот, кто совершает насилие, получает пользу от самого факта недобровольности данного действия, так что рынка для законного приобретения такого «товара» не существует. И потом, насильник же тоже человек, и в равновесии полезности получаемая им польза тоже что-то весит.

Как формулирует экономист Марк Уайт, критерий Калдора — Хикса, увеличивающий благосостояние, за который ратует Познер, не основан ни на кантианской, ни на какой-либо другой утилитаристской этике<sup>36</sup>. Познер заявляет: «Если транзакционные издержки положительны <...> принцип максимизации благосостояния требует с самого начала наделить правами тех, кто с большей вероятностью будет их ценить, чтобы минимизировать транзакционные издержки. Когда мы даем рабочему право продавать свой труд, а женщине — право выбирать сексуальных партнеров, этому есть экономическая причина»<sup>37</sup>. И это единственная причина, которую судья Познер готов признавать у себя в суде.

Из этого следует, что у работодателей развивается горячее и связанное с увеличением богатства желание заполучить урожай хлопка, и если транзакционные издержки высоки, то рабство — это нормально. Если у насильника возникает горячее желание совокупиться с некоей Гражданкой, притом что транзакционные издержки для изнасилования высоки, то изнасилование — это нормально. Вся эта ерунда, подпорки в виде «права» работника на свободу или «права» женщины сказать «нет» — да их попросту не существует. По закону Познера никакой справедливости задним числом быть не может. Следуя бентамовской и холмсовской традиции презрения к самой идее «прав», судья Познер настаивает: смотреть надо только вперед, в духе благоразумия. От Бентама и Холмса он отличается лишь тем, что добавляет к критерию власти богатство. Так что в отличие от Бентама и, местами, Холмса Познер не эгалитарист.

Читателю может показаться, что я преувеличиваю, говоря о взглядах Познера. Советую обратиться к тексту его кни-

ги «Экономический анализ права» (4-е издание, 1992) на с. 218 и практически идентичным абзацам в последующих изданиях (например, 6-е издание, 2003), с. 216, где автор рассуждает об изнасиловании. За одну только эту страницу этого невероятно эрудированного и преуспевающего правоведа надо было на пушечный выстрел не подпускать к Верховному суду. Познер умен, но упорствует в своем заблуждении. Как он сам признается: «Тот факт, что можно помыслить о каком-либо виде лицензии на изнасилование [рабство или еще что-нибудь] в рамках теории максимизации благосостояния, на которую в столь значительной части опирается анализ в данной книге, ограничивает применимость этой теории»\*. Очень даже.

Холмс писал похоже, презрительно скривив губу: «От обществ защиты животных от жестокости и вплоть до социализма мы выражаем <...> как тяжело получить рану в битве жизни, как ужасно и несправедливо то, что человек терпит поражение»<sup>38</sup>. Права, как он писал Гарольду Ласки в 1925 г., — это всего лишь то, «за что будет бороться конкретная толпа»<sup>39</sup>.

Точно так говорили и афиняне, призывая склонных к нравочению мелосцев «оставить „право“ в покое и говорить только об интересе». Однако, как и предсказывали мелосцы, бескомпромиссные, непреклонные, расторопные, напористые, храбрые, экономически и плутократически настроенные социопаты-афиняне с их отрицанием прав и ориентацией на будущее вскоре обнаружили, будучи в 413 г. в Сиракузах, а потом и в 404 г. разбиты теперь уже очень многочисленными врагами, что их собственная жесткая риторика упразднила «понятие общего блага; чтобы с каждым человеком, находящимся в опасности, поступали по пристойной справедливости». Король Лир не хочет, чтобы Регана и Гонерилья «толковали о [обращенной в будущее и утилитарной] нужде», но призывает их отдать ему по справедливости то, что положено отцу и королю. Злобные же сестры, подобно афинянам, не реагируют на призывы к нравственному поведению. «Настанет день, — пишет Майкл Игнатъефф об этом монологе Лира, — и ответом на умоляющий взор станет взгляд, полный силы»<sup>40</sup>.

Если рассматривать все эти макистские разговоры о чистом Благоразумии, твердом и непоколебимом, со взглядом, исполненным силы и подтверждениями в виде последних достижений науки как теорию этики, у такой теории многовато слабых мест.

---

\* Познер, 2004, с. 296. — *Прим. пер.*



Часть шестая  
*Буржуазное применение  
добродетелей*



Я устала от рынка, Мэтт,  
устала от вариантов. Вот вкратце  
и все, не говоря уж о том,  
как не хватает денег, когда приходят счета.  
Я все посчитала на арифмометре.  
Прибыли против убытков —  
и я остаюсь в середине  
Испании мне не видать.

*Хелен Маккроски*  
«Мэтту из Меррилла»



**Б**ЛАГОРАЗУМИЕ — главная этическая добродетель буржуазии, как мужество для героя-аристократа или любовь для святого-крестьянина. Но суть в том, что это не единственная ее добродетель. В посвященной благоразумию книге «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776) Адам Смит сделал его составляющей других добродетелей — справедливости и особенно умеренности. Детальное объяснение этому Смит дает сам в другой своей более ранней книге «Теория нравственных чувств» (1759). Сегодня все больше людей именно так и читают Смита — как нравственного философа.

Будь Смит современным эконометристом, он бы сформулировал это так: возьмем любой вид поведения, обусловленного волей человека, — размышление о том, за кого стоит отдать свой голос, заводить или не заводить детей, что съесть на обед, использовать бессемеровский процесс для производства стали или отказаться от него. Назовем его процесс *P*. Принятие решения: покупать или не покупать, брать займы или нет, рожать — не рожать, одалживать — не одалживать, связываться с кем-то или нет, хвалиться достижениями или скрывать их, благословить или проклясть, торговаться или купить по предложенной цене, взять деньгами или бартером, крестить или нет, идти в банк — не идти, печь — не печь. Его можно разместить на шкале и измерить, или зафиксировать его наличие или отсутствие. Про *P* хочется что-то рассказать — небольшую историю о том, что служит ему причиной, с количественными весами для причин, если вы ориентированы скорее на науку, чем на философию.

Крутые ребята от Макиавелли до судьи Познера утверждают, что *P* можно объяснить чистым Благоразумием, переменными *P* — переменными цены, удовольствия, размера оплаты, толщины бумажника, целей, планов, собственности, прибыли, предсказания, наказания, лишения свободы, приобретения,

власти, практики — одним словом, всем, что относится к Мирскому, Профанному.

Смит, Милль, Кейнс, Хиршман и многие другие экономисты отвечали на это: нет, вы же забыли про любовь и мужество, справедливость и умеренность, веру и любовь, то есть про социальную солидарность — переменную  $S$  — переменную речи, семиотики, общества, сочувствия, служения, руководства, чувств, распределения ответственности, души, спасения, духа, символов, историй, стыда — одним словом, Сакрального, Священного. Две самые обобщающие заповеди, как я заметила, обращены к двум уровням: (1) возлюби Бога и (2) возлюби ближнего. Как пишет историк религии Мирча Элиаде, «Священное и мирское — это два образа бытия в мире»<sup>1</sup>.

По крайней мере это образы бытия в мире, где обитает Бог, особенно это касается мира авраамических религий. Мир без аль-Илаха — мир магии или материализма, он сплавляет священное и мирское в единое пространство технических кунштюков. Между чумом шамана и магазином по продаже новейших гаджетов много общего. И там и там можно купить приспособления для фрагментарного, поэтапного взаимодействия с жизнью, прием за приемом. Особая святость ИНЦИ — Иисуса Назарянина, Царя Иудейского, отделенного от обычных людей, отражена в христианской молитве Отче наш — «Отче наш, сущий на небесах, да *святится* имя Твое», и других составляющих монотеизма.

Боги политеизма менее священны и отделены от нас, потому что среди них существует конкуренция. Так, например, в кантонском Храме пятисот богов, разрушенном во времена Культурной революции, молящийся мог выбирать комбинации богов для воскурения благовоний — так же, как христианин зажигает свечку перед усыпальницами Девы Марии, Святого Фомы, или Святого Иакова<sup>2</sup>.

Протестантов возмущал остаточный политеизм, «папистская доктрина, связанная с <...> поклонением и обожествлением <...> образов в виде мощей, и молитвами, обращенными к святым <...> наивной глупостью, придуманной и никак не основанной на Писании, но, скорее, противной Слову Божьему». То есть слову Аллаха, Единственного, эшада.

Японцы, у которых нет богов, особенно ревнивого единоличного Бога-монополиста, смешивают сакральное и мирское самыми разными способами, поражая западных людей, привыкших к монотеистической культуре строгого разграничения первого и второго<sup>3</sup>. На Западе подразумевается, что дружеские или кли-



## ПЕРЕМЕННЫЕ P И S

Благоразумие	Солидарность
Цена	Сочувствие
Оплата	Служение
Бумажник	Душа
Цель	Дух
Планирование	Чувства
Собственность	Руководство
Прибыль	Спасение
Предсказание	Семиотика
Наказание	Стыд
Приобретение	Символ
Личная сфера	Общество
Власть	Речь
Практика	Истории
Мирское	Сакральное

ентские одолжения щедрой рукой раздает гордый аристократ или милосердный христианин. Они ценны именно потому, что буржуазной логикой их не объяснишь. Рут Бенедикт утверждает, что наблюдала в японской жизни вплоть до американской оккупации «постулат долга», сводивший сакральное к мирскому. Японцы, по ее словам, рассматривали любое одолжение как факт обмена, их фиксировали письменно и даже взимали подобие процента, если ответное одолжение заставляло себя ждать. «Не в обычае американцев прилагать эти финансовые критерии к случайному угощению содовой или к многолетней верности отца своим лишившимся матери детям», но «в Японии к ним относятся так же, как в Америке к финансовой платежеспособности, и санкции за них столь же строги, как за несвоевременную уплату по векселям». Истинно добродетельны те, кто платит по этическим счетам, — «аналоги наших историй о честных людях, ценой невероятных личных лишений, расплатившихся со своими кредиторами»<sup>4</sup>.

Является ли это достоверным описанием японцев в данном случае не важно. В любом случае это пример того, как *P* заменяет собой *S*. Экономисты специализировались на мирском *P*, антропологи — на сакральном *S*. Но большинство вариантов поведения, *B*, объясняется и тем и другим:

$$B = \alpha + \beta P + \gamma S + \varepsilon.$$

Включить и *P*, и *S* будет только разумно. Социологи называют это «многоуровневостью». И речь тут не о неспособности выбрать или беспринципности. Относительно неорационалистического утверждения о возможности сведения всего к *P* Джерри Фодор отмечает:

Полагаю, может оказаться, что в основе своей стремления человека завести друзей или его интерес к литературе или вагнеровским операм на самом деле продиктованы соображениями благоразумия. Но это утверждение противоречит устойчивому и, как мне кажется, здравому ощущению, что существует масса вещей, привлекающих нас сами по себе. Редукционизм в отношении многообразия целей — когда он не сводится к обывательщине или дешевому цинизму — часто просто смешон. Отсюда и анекдот про юриста, которому красивая девушка вдруг предлагает заняться сексом. «Ну, наверное, да, — отвечает он. — Но моя-то выгода в чем?»<sup>5</sup>

Амартия Сен не отказывается от экономической науки, когда призывает «скорректировать и расширить набор переменных и факторов влияния, входящих в экономический анализ»<sup>6</sup>. Анализируя способность женщин диктовать свои условия на рынке в различные эпохи и в разных культурах, например, будет правильно признать, что нормы, законы и обязательства любви важны, и адепт количественных методов в социологии свою идентичность тем самым не предаст. С другой же стороны, признать, что *P*-переменные относительной экономической производительности женщин и относительной физической силы мужчин важны для определения уровня домашнего насилия в обществе — не значит предать интерпретационный метод. Работает и то и другое.

Уравнение, в которое включены и *P*, и *S* — это фигура речи, а не программа количественных исследований в буквальном смысле слова. Я не пытаюсь тем самым утверждать, будто Сакральное можно разбить на такие же единицы влияния на *B*, как и Мирское. Самовосприятие (идентичность) не тождественно благоразумию, и последние попытки включить сакральное в мирское в качестве некоего одухотворенного товара обладают ограниченной ценностью — ограничивает эту ценность сама сакральность. Есть цены, способные склонить определенных женщин к занятию проституцией. Но мы здесь не только о цене говорим. Уилфред Макклей цитирует очень уместное здесь замечание Канта: «В царстве целей все имеет цену и достоинство. То, что имеет цену, может быть заменено

также чем-то другим как эквивалентом; с другой стороны, то, что выше всякой цены и, как следствие, не допускает никакого эквивалента, обладает достоинством»<sup>7</sup>.

С другой стороны, не хочется давать поблажку последователям Карла Поланьи — таким, как недавно умерший выдающийся классический историк Моузес Финли, который верил, будто из-за того, что в Древнем мире фигура делового человека была обесценена вследствие представлений древних об  $S$ , этот мир не был субъектом обычной экономики спроса и предложения. Это тоже ошибка, служащая лишь для того, чтобы освободить «субстантивистов», экономических антропологов, отрицающих современную экономику, от необходимости изучать утомительную математику и статистику, сопутствующие  $P$ -факторам в экономике. Современные экономики точно так же завязаны на многоуровневых добродетелях, как и экономики древности. Джон Стюарт Милль писал, что «верования и законы людей в значительной степени влияют на их экономическое положение; а оно, в свою очередь, воздействуя на их умственное развитие и общественные отношения, отражается на их верованиях и законах»<sup>8</sup>. Любое общество взаимодействует и с  $P$ , и с  $S$ .

Позволю себе и дальше использовать метафору уравнения, хотя я понимаю, что для кое-кого из коллег-экономистов это будет искушением перевести  $S$  в долларовый эквивалент. Просто хочу напомнить им один технический момент. То есть, говоря с точки зрения эконометрики, если только переменные  $P$  и  $S$  не ортогональны, то есть если они не совершенно независимы, или если ковариация  $P$  и  $S$  не дает ноль, или если нет оснований полагать, что переменная типа перемноженных между собой  $PS$ , скажем, никак не влияет, то оценка коэффициентов  $\alpha$  и  $\beta$ , игнорирующая  $S$  или  $PS$ , даст погрешность результата. Увеличение размера выборки проблему не решит. Технически оценки будут не совпадать. Погрешности и несовпадения важны настолько, насколько важна переменная  $S$ . Эксперимент должным образом не контролируется. Его результаты бессмысленны.

Для построения карьеры в бизнесе у человека должна быть трансцендентная цель. Профессора экономики, которые ставят это под сомнение, должны спросить себя, ради чего они работают. Если только за деньги, может, им стоит поискать другое поприще. С такой функцией полезности они вряд ли смогут реализовать предложенную Макинтайром практику пребывания в качестве профессора экономики — под «практикой» в данном случае понимается «любая <...> форма кооперативной человече-

ской деятельности, через которую блага, внутренние по отношению к этой форме деятельности, реализуются <...> с тем результатом, что человеческие силы в достижении превосходства систематически расширяются»<sup>9</sup>. В бизнесе — та же история.

Трансцендентная цель — фальшивая или настоящая — может быть столь же мирской, как и сохранение счета в макистской игре «кто больше купит». Побеждает тот, кто умрет с наибольшим количеством игрушек. Но это может быть и верность мастерству, долгу, призванию — можно быть управдомом, который обеспечивает жильцам достойные условия жизни, или стоматологом, который предотвращает у своих пациентов пародонтит. Или сотрудником супермаркета, раздающим продукты беднякам. Или тем, кто дает новые возможности членам своей семьи. Это ведь все тоже посвящение себя чему-то.

Конкретная сакральная цель обычно меняет внутренний механизм благоразумия. И тут Моузес Финли в своих представлениях об античной экономике прав — хотя рынок зерна в Древней Греции и в Риме продолжал бы работать, и работал вообще-то, примерно так же, как делает это сейчас. Опять же, модификация чистого благоразумия, как оказалось, оказывает огромное влияние в лабораторных экспериментах, как отмечают Элизабет ХOFFMAN, Роберт Франк и многие другие<sup>10</sup>. Если разрешить участникам эксперимента разговаривать друг с другом или позволить себе нанять для эксперимента людей, которые уже знакомы друг с другом, поведение, определяемое чистым *P*, снижается до нуля. Люди кооперируются «нерационально» ради священной солидарности, или Солидарности, если говорить трансцендентно.

Как заметил в 1934 г. экономист Фрэнк Найт, «строго говоря, такой вещи, как экономический или материальный интерес, не существует», и людей с исключительно *P*-мотивацией, потому что «экономический интерес никогда не бывает конечен; это заинтересованность в эффективности действий и использовании средств для достижения <...> конечного интереса (*final interest*). А эти конечные интересы не являются неотъемлемой частью конкретных физических объектов <...> но все, по сути, представляют собой социальные интересы. Даже пищевой интерес, “самый” материальный из всех, в конкретном своем содержании главным образом остается вопросом принятых в обществе стандартов»<sup>11</sup>. Найт, для современного экономиста человек довольно продвинутый в философии, должен был знать, что слово *final* — это латинский эквивалент для аристотелевского «связанного с телосом, целью или конечным результатом». Профессор права, Джеймс Бойд Уайт указывает, что «„обмен“, на котором так за-

циклена экономика, это, скорее, вторичный, нежели первичный способ бытия. Он предполагает другой мир, в который встроены и который может усилить или ослабить»<sup>12</sup>. Историк экономики Джон Най исследует логику следования чистому *P* в течение последнего тысячелетия среди европейских правителей и их подданных — но начинает, как и положено начинать дискуссию о физическом или налоговом рабстве, с ценности *S* — со свободы: «Индивиды ценят эту свободу более всего», и потому готовы заключать сделки со своими правителями, чтобы ее купить<sup>13</sup>. «Существует некая цель, — говорит Аристотель в самом начале «Никомаховой этики», — желанная сама по себе», некое *S*. Ошибочно думать, будто чистое *P* может составлять человеческую жизнь.

Однако миф о *Kapitalismus*-е, если использовать немецкий вариант этого слова в память о его немецком происхождении, в том, что капитализм как раз и состоит из отсутствия каких-либо целей, кроме накопления «ради самого накопления». В «Философах от мира сего» Роберт Хайлбронер пишет: «С самого ее рождения капиталистической системе была свойственна тяга к росту и расширению, а главной движущей силой системы было стремление к накоплению все больших объемов капитала»<sup>14</sup>. В 1904–1905 гг. похожую мысль высказывает Вебер: «*Summit bonum* этой этики прежде всего в наживе <...> приобретательство <...> становится целью жизни»<sup>15</sup>. Аргумент чисто марксистский: деньги — капитал — деньги\*.

На уровне отдельных людей никакого доказательства для аргумента Маркса никогда не было. Главное доказательство, приводимое Вебером, — это лишенное юмора и буквальное прочтение «Автобиографии» Бенджамина Франклина. Естественно, Вебер модифицировал бессмысленность марксистского импульса, утверждая, что «эта философия скупости» зависит от трансцендентного «долга человека по приумножению своего капитала»<sup>16</sup>. Однако этот его Франклин, который, в конце концов, никаким кальвинистом не был, в возрасте сорока трех лет навсегда оставил жизнь, наполненную «бесконечным» накоплением, и посвятил оставшуюся часть своей долгой жизни науке и интересам общества. Вот вам и «капитал как самоцель».

Многие прекрасные ученые верили утверждению, будто современная жизнь как-то особенно посвящена приумножению богатства. Это ошибка. «Неограниченные надежды на получение прибыли на рынке, — пишет политолог Джоан Трон-

---

\* У Маркса: деньги — товар — деньги. — Прим. ред.

то, — внушили бы людям несостоятельные предпосылки для нравственного поведения, ведь сама природа нравственности, похоже, диктует, что желания следует ограничивать необходимостью сосуществовать с другими»<sup>17</sup>. Правда, когда у тебя есть собственное дело, быстро понимаешь, что прибыль ограничена. Ведение дел на рынке учит, что желания надо ограничивать необходимостью сосуществовать с другими. Изучение таких предметов, как дефицит, соотнесение своих действий с интересами других и либеральные ценности рыночного общества, работает не хуже этической школы. Языческие или христианские проповеди в отсутствие капитализма так не действовали.

Даже такой замечательный историк антропологии, как Алан Макфарлейн верит марксистско-веберовским мудростям: «Этика бесконечного накопления, — пишет он, — как цель, а не средство, и есть центральная особенность капитализма»<sup>18</sup>. Если бы так все и было, скряга, скупец был бы порождением исключительно нового времени, а не традиционной фигурой каждой национальной литературы. «Только в различии побуждений состоит различие в характере скупого и бережливого человека. Один заботится о ничтожнейших мелочах из любви к ним самим, другой руководствуется раз и навсегда принятым планом своей жизни», — писал в 1759 г. Адам Смит<sup>19</sup>. «Схема» жизни, переменная S.

На уровне общества в целом присутствует «неограниченное» накопление. Корпорации, чье существование полагается вечным, — на самом деле 10 процентов корпораций ежегодно умирает — действительно представляют собой машины для накопления. Индивидуальные же экономические молекулы, составляющие реку капитализма, могут не всегда хотеть большего, но река, как говорится, течет дальше. Все правда, и для нашего же блага. Машины, возделанные пашни, прекрасные здания и многое другое, унаследованное из накопительского прошлого, служат нам и сегодня.

Но одним только капитализмом накопление не ограничивается. Бесконечно древние институты — «семьи», «церкви», «королевские династии» — существовали до современного капитализма и служили центрами накопления. Отсюда обработка земель под пашни на склонах холмов под напором растущего населения до вспышки «Черной смерти». Отсюда великолепные здания средневековых соборов, на строительство которых уходили века. Накопление не является сутью современного капитализма, как осознали экономисты — как минимум после моделей, рассчитанных Абрамовицем и Солоу в 1950-е гг.,

а до них — расчетов Дж. Т. Джоунса в 1933 г.<sup>20</sup> Сердце современного капитализма — инновации.

Ричард Познер давно выступает за «максимизацию богатства» в качестве стандарта для качественных законов. Если судьи организуют законы об ответственности таким образом, что экономический пирог становится максимально большим, то наше богатство — «наше», в смысле, богатство общества в целом, — максимизируется. И прекрасно. Понятно, чем хорош этот утилитаристский аргумент. Он не противоречит «неограниченному» накоплению. Но в 1980 г. Познеру поставил мат в два хода другой выдающийся правовед, Рональд Дворкин, заметивший, как и Найт до него, что богатство — это средство, а не цель<sup>21</sup>.

Замечено это было еще в древности. В «Никомаховой этике» Аристотель говорит: «Богатство — это, конечно, не искомое благо, ибо оно полезно, т. е. существует *ради чего-то другого*»<sup>22</sup>. Растущее общественное богатство безусловно может служить целям справедливости, а они, в свою очередь — любви, вере или надежде. Но это растущее общественное богатство может и развратить. Исторический баланс может быть позитивным или негативным — вопрос эмпирический, его-то мы как раз и исследуем в данной книге. И в любом случае экономист скажет: «Если хотите, чтобы справедливость или вера процветали, следует добиваться их непосредственным образом, а не опосредованно и неопределенно с помощью других, предположительно связанных с ними средств, типа богатства».

Экономист Роберт Франк годами это доказывает. Его версия *R и S* состоит в том, чтобы показать в деталях, что «даже самое адаптивное поведение не является продуктом [прямого, простого, непосредственного] поиска материальной выгоды»<sup>23</sup>. Он имеет в виду, что люди любят, оставляют чаевые, выстраивают репутацию в соответствии со своим характером и что «адаптивность» в формировании характера заключается не в постоянном извлечении прибыли, но в долгосрочной стратегии выживания. Так же мыслили Фергюсон, Юм и Смит: мы строим успешное коммерческое общество на любви и справедливости в том числе; доверие имеет свойство распространяться — как это произошло в XVIII в. Философ-контрактарианец Давид Готье — современный мастер сладкозвучных рассуждений такого рода.

И все же сомневаюсь в правоте Франка, когда он придерживается идеи «выживания» как цели человеческой жизни и, как следствие, придерживается ненаучных историй про эволюционную психологию. Как быть с пиками развития человечества,

не ограниченными хлебом единым? Что делать с архивольтами собора Святого Марка и прочими случайными результатами эволюции, которые, как показали Гулд и Левонтин, могут поставить под сомнение утверждения о функциональности, высказанные задним числом? Любовь — явно не только «механизм обязательств», способ удержать людей от потери времени на поиск новых партнёров, когда они уже нашли себе тех, кто им подходит. В этом контексте аргумент Франка забавен и хорошо перекликается (как он сам подчеркивает) с требованием заключать договор найма, когда арендуешь собственность. Отлично. Только, думаю, он не стал бы говорить своей жене, что это и есть любовь во всей ее полноте<sup>24</sup>.

В любом случае «модель личной выгоды [чистое  $P$ ], — доказывает Франк с помощью огромного количества текстов и примеров, — дает нам крайне неадекватное описание того, как люди ведут себя на самом деле»<sup>25</sup>. Франк предлагает «примиряющую поправку» к чистому  $P$ , а именно что люди принимают решение придерживаться  $S$  в режиме хорошего характера на более высоком уровне, а уже потом это оказывается выгодным<sup>26</sup>. Не уверена, правда, что эта поправка «примирит» его с уверенностью большинства экономистов в приоритете чистого  $P$ . Если последовательно признавать  $S$ , как это делает Франк и еще ряд экономистов, таких как Джордж Акерлоф и Бруно Фрей, начнешь вслед за Адамом Смитом говорить о ценностях и отношениях конкретной формы жизни, а именно трансцендентной и самодисциплинирующей. И не будешь, как Джереми Бентам, Гэри Беккер или Ричард Познер заикливаться на одной-единственной добродетели — благоразумии ради удовольствия.



## Сакральные причины

**САКРАЛЬНОЕ** и мирское тесно сплетены вместе. Возьмем, к примеру, характерный продукт модернизма, священный труд высокого искусства. Олаф Велтхюйс, молодой нидерландский ученый и журналист, работавший с Арьо Кламером в Университете Эразма Роттердамского, изучал ценообразование при первых продажах произведений высокой живописи в Нью-Йорке и Амстердаме. Он проинтервьюировал сотни торговцев искусством. Среди арт-дилеров и экономистов, наблюдающих за ними, благоразумие, как замечает Велтхюйс имеет свою риторику. Экономист-наблюдатель стремится установить, что ценообразование в сфере искусства носит мирской характер и является вопросом максимизации богатства.

Однако участник рынка — арт-дилер — хочет играть обе роли, и сакральную, и мирскую. Он или она хотят выступать в качестве отца/матери семейства в сакральной имитации семьи и в качестве ловкого дельца в мирской имитации фондовой биржи. Р и S — и оба на коне.

Самое важное — то, как дилеры в ходе первичной покупки и продажи произведения искусства преодолевают это противоречие посредством своей манеры разговаривать: «Крайне ритуализированный процесс выставления на продажу современного искусства — не только вопрос культурного камуфляжа, но суть рынка искусства. Следовательно, имеет смысл изучать, как разговаривают арт-дилеры, когда ведут коммерческую деятельность»<sup>1</sup>. И правда, имеет смысл. Экономисты и некоторые социологи предпочитают смотреть на все с девятого этажа. Велтхюйс не прочь спуститься вниз, в риторику реального мира, «чтобы дополнить структуралистское прочтение рынка символических товаров у Бурдьё символическим прочтением». Кажется естественным считать символы символически. Поздний Поллок и рыночные разговоры о поздних работах Поллока, да и все, что касается его картин, безусловно символично.

Но экономист хочет считать все цены как проявление благоразумия, а антрополог мечтает оставить это занятие экономисту. Антрополог желает рассматривать высокое искусство как солидарность, а экономист предпочел бы оставить это занятие антропологу. Все эти попытки оставить одно из занятий другому не позволяют должным образом объяснить, как формируются цены на искусство.

Процесс обращения авангардного искусства — а именно он составил основу исследования, проведенного Велтхьюсом, — создает в буквальном смысле два пространства: парадный зал частной галереи в Сохо или Музейном квартале и подсобное помещение — сакральный музей напоказ и профанный офис за кулисами. Велтхьюс противопоставляет двойной ритуал продаж авангардного искусства с третьим, «коммерческим» оборотом искусства более доступного, того, что продается на Седьмой или на Мичиган авеню, или по более низким ценам на Хилтон Хед Айленде, или по совсем низким ценам в местном торговом центре. Дилеры коммерческого оборота «подчеркивают свою прямоту и честность». Коммерческий дилер буржуазен, авангардный — аристократичен, и каждый определяет себя в противопоставлении другому.

Правящая герцогиня авангардного оборота Мэриан Гудман предпочитает, чтобы ее называли галеристом, а не дилером. Журналист как-то спросил ее, в чем разница, но она ушла от ответа. Журналист предположил: «“Галерист” звучит на французский манер и сигнализирует о присутствии старомодного космополитичного этоса — для него Атлантический океан подобен озеру, доступ к которому имеют ревнители транснациональной культуры».<sup>2</sup>

Те, кто торгует авангардным искусством дают художественным музеям скидки именно потому, что передаваемая в музей работа не станет, таким образом, частью профанного мира аукционных домов или коммерческих дилеров. Аукционная цена выше, но галерист ее с презрением отвергает. Разрыв между ценами в галереях и на аукционах, по наблюдению Велтхьюса, довольно велик, что объясняется настойчивым стремлением владельцев галерей не смешивать свой оборот с остальными. С точки зрения экономиста, ориентированного на чистое *P*, эти усилия безумны — как если бы продавцам пшеницы в Чикаго вдруг разонравилась идея продавать свою чудесную красноколосную озимую пшеницу не где-нибудь, а в вульгарнейшем Ливерпуле. «Дилеры всячески стремятся контролировать “биографии” работ, покидающих стены их галерей». «Продажа

тому, кто заявит самую высокую цену, считалась “аморальной”, “крайне неэтичной” и “в высшей степени сомнительной”»<sup>3</sup>. Получить цену выше «сомнительно»? Это мы не в мире буржуазной этики находимся.

Конкретнее, исходя из S-причин, дилеры желают, чтобы у их художников и карьеры были правильные: с нищей богемной юностью, бодрой зрелостью и почтенной и состоятельной старостью в стиле Моне. Один из дилеров сформулировал это так: «Молодым художникам положен льготный период, когда то, что они делают, может рассматриваться как произведение искусства, а не ценник»<sup>4</sup>. Цена на одну и ту же работу в разных авангардных галереях будет примерно одинаковой, но по-семейному, охраняемой от коммерции. Владелец галереи — «просветитель и наперсник»<sup>5</sup>. Мариан Гудман заявляет, что «выбор, с кем работать, определяется духовным стержнем. Начинается все с интуиции, но до начала работы с художником необходимо понять, насколько ты готов себя ему посвятить»<sup>6</sup>. Профанное возможно благодаря Сакральному, и Сакральное же является целью. Марксистский цикл «деньги — капитал — еще большие деньги» неверен. Верен цикл «Сакральное — Профанное — еще более Сакральное».

Арьо Кламер приводит еще один пример взаимодействия P и S. Представителей благотворительной организации «Врачи без границ» (Médecins Sans Frontières) спросили, примет ли организация крупный денежный взнос. Почему нет? Экономическая логика чистого P говорит, что этот взнос ослабит бюджетные ограничения и расширит возможности благотворительной работы, позволив платить большему количеству врачей. Но на самом деле «Врачи без границ» предложение отвергли. Проблема была в том, что смысл организации — благотворительность со стороны врачей. Превратить их в платных сотрудников значит превратить всю затею в очередную платную клинику<sup>7</sup>. Точно также спустя несколько недель после цунами в Индийском океане эта организация возмутила кое-кого из общественности тем, что отказалась от дальнейших пожертвований в рамках гуманитарной помощи. «Как вам известно, для “Врачей без границ” очень важно использовать ваши пожертвования именно там, где вы хотели, — гласит сайт организации, — вот почему мы хотим, чтобы вы знали — по нашим оценкам, на данный момент средств для предполагаемых аварийно-спасательных действий в Южной Азии получено достаточно»<sup>8</sup>.

Некоторые врачи, работающие в аналогичных сферах, иронизируют над подобной щепетильностью, указывая, что «Вра-

чи без границ» тем самым ставят во главу угла не столько здоровье пациентов, сколько собственную сакральную идентичность или своих жертвователей. Но ирония в данном случае сама становится выражением сакральной идентичности — мол, мы не моральные эстеты, как эти ребята из «Врачей без границ», мы — прагматичные поставщики услуг в больших объемах и мы понимаем, что деньги есть деньги.

Похожим образом музей бейсбола в Куперстауне принимает экспонаты только как пожертвования и никогда их не покупает. Армия спасения в городе Неаполь, штат Флорида, вернула пожертвование суммой сто тысяч долларов от человека, выигравшего 14,4 миллиона во Флоридское лото в 2002 г., поскольку ее члены уверены, что азартные игры — это грех. Армия спасения не берет на работу даже самых высокопрофессиональных геев и лесбиянок, так как считает гомосексуальность грехом, опираясь на священные основы двух запретов — одного в иудейской Библии и одного — в письмах апостола Павла. Армия спасения и консервативные члены англиканской церкви, которых не устраивает епископ-гей в Нью-Хэмпшире, а также родители, выгоняющие своих детей-гомосексуалов на улицу, строго соблюдают два запрета из книги Левит — 10:13 и 20:13 вместе с привычными пятью запретами из числа Десяти заповедей. Остальные 358 запретов ортодоксального иудаизма они не соблюдают. Независимо от того, имеет ли этот странный отбор разумные основания, дар принципа или идентичности Священен. «Священный» здесь не значит «несравненный», «следующий примеру Иисусовой любви» или даже «основанный на авторитетных исследованиях в области библеистики, знакомой с текстами на древнееврейском и древнегреческом языках». Главное — убеждения Армии спасения на этот счет не продаются.

Арьо Кламер выводит из всего этого мораль, опираясь на личный пример. Предположим, вы в отчаянии приходите к другу и тот тратит один час на то, чтобы за чашкой кофе вас утешить. Когда час подходит к концу, друг говорит: «Так, время закончилось. С тебя сто долларов за терапию». Поскольку утешение происходило как акт «дружбы», подобное требование невозможно, оно только разрушит дружбу. Как пишет социолог Аллан Силвер: «Если условия обмена между друзьями сознательно или тщательно отслеживаются, дружеские отношения теряют в нравственном качестве»<sup>9</sup>. И это правда, по крайней мере в осевой культуре, где между Сакральным и Профанным существует огромный зазор. Не имеет значения,

что при внедрении ценовой системы услуги консультирования были бы рациональнее распределены между конкурирующими целями — как это уже имеет место относительно пончиков и билетов в кино. Дружба на высшем аристотелевском уровне трансцендентально Священна. На уровнях ниже она больше похожа на торговлю, когда мы принимаем друг друга, несмотря на то что знаем. Но даже в дружбе низшего порядка присутствует элемент трансцендентного, поскольку она выходит за границы Благоразумия или Справедливости и является чем-то более возвышенным, чем торговля на основе цен в буквальном смысле.

Точно так же вы не будете вести домашнее хозяйство исходя исключительно из рациональных принципов и заставлять детей платить за еду. Это не означает, что *P*-переменные вообще не играют никакой роли в дружбе или семейных отношениях. Как считает Амартия Сен, «нормальные экономические обмены [транзакции] нарушались бы, если бы собственный интерес не играл существенной роли в нашем выборе»<sup>10</sup>. Это значит всего лишь, что задействованы и *P*, и *S*. *S*-переменные, конечно, остаются условиями действия *P*-переменных, а *P*-переменные корректируют воздействие *S*-переменных. «Смешивание сакрального и профанного, — утверждает литературный критик Стивен Гринблатт, — характерно для всего драматического наследия Шекспира»<sup>11</sup>. Ничего удивительного. Продавец в магазине, у которого вы каждое утро покупаете свой глазированный пончик, может стать «другом», потом другом, а затем, возможно и Другом. Это человеческий танец Сакрального и Профанного.

Джон Стюарт Милль отлично сформулировал это в классическом определении политэкономии как «науки, отслеживающей законы таких общественных явлений, которые возникают в результате совместных действий человечества, направленных на производство богатства, постольку поскольку эти явления не меняются в результате стремления к любой иной цели»<sup>12</sup>. Да, *P*-цели — привычный объект экономического анализа, но *S*-цели, вроде безрассудной любви к Гарриет Милль или бескорыстной и крайне непопулярной защиты прав женщин, или благородного чувства единства и солидарности с другими человеческими существами, трансформируют этот анализ. Именно поэтому мы имеем несчастных влюбленных и политических мучеников.

Даже внутри самой экономической науки не бывает производственной деятельности, обусловленной чистым *P*. Пример-

но тогда же, когда вышла последняя редакция «Оснований политической экономии» Милля, молодые экономисты решили, что ценность продукта, какая бы она ни была, зависит от вкусов *S*-переменной. Нет никакого труда, содержащегося в товаре и объясняющего его ценность. Ценность, основанная на вкусовых предпочтениях, и альтернативные издержки из-за невозможности получить другую продиктованную вкусом ценность — вкус амаретто, к примеру, если вы на этот раз выбрали шоколад, — вот и все, на чем держится экономика, заявляло поколение 1871 г.

Дэвид Юм указывал на аналогичную, ориентированную на потребление экономику, когда Шотландия собирала силы для не-французского Просвещения. *P*-переменные, то есть собственный интерес, рациональность, полезность, трудозатраты, производство, как считал Юм, могут восприниматься лишь благодаря действию *S*-переменной. «Если у меня нет тщеславия, — писал он, — я не получаю удовольствия от похвалы в свой адрес <...> Не будь какой-либо потребности, предшествующей себялюбию, эта склонность вряд ли могла бы когда-либо оказать воздействие, ибо в этом случае мы испытывали незначительные и слабые страдания или наслаждения»<sup>13</sup>. До Юма епископ Батлер отмечал, что «сама идея заинтересованного стремления к чему-либо обязательно предполагает конкретную страсть или потребность <...> Уберите эти привязанности и себялюбие станет совершенно нечем заняться»<sup>14</sup>. А до Батлера еще Цицерон знал, что «каждый любит сам себя, и не для того, чтобы самому извлекать какую-нибудь пользу из своей любви к самому себе, но так как каждый сам себе дорог»<sup>15</sup>. *P*-переменная прибыли ничего не значит без *S*-переменной чувства.

Сами по себе *S*-переменные больше, чем суета сует. Да, семья, конечно, приносит некоторое осязаемое и, возможно, праздное удовольствие. Но и осязаемую боль тоже. При наличии любви ребенок остается для своих родителей источником боли или радости в утилитарном понимании. Но ни то ни другое ничего бы не значили, не будь они изначально «дорогими» (*carus*), как говорит Цицерон. *P* и *S* переплетаются.

В том-то и дело: даже исключительно благоразумный, любящий наслаждения человек, явный «поверхностный Хэл»\* инструментализма зависит от особенностей характера и любви — истинных или ложных, формируемых не в Профанной части

\* Герой комедии братьев Фарелли «Любовь зла» (*Shallow Hal*) 2001 г. — *Прим. пер.*

личности, а где-то в другом месте. Философ Дэвид Шмидтц формулирует это так: «Если бы не было ничего, ради чего мы выживаем, размышления об этом факте подорвали бы нашу решимость выжить», — как у Обломова или Бартлби, отсутствие мотивации<sup>16</sup>. То самое «что-то, ради чего» — и есть наша идентичность, наша вера. Она может быть прекрасна и глубока, как истинная любовь к милосердному Богу, или дурна и поверхностна, как неререфлектируемая «любовь» к крутости. Но если ее нет, если у вас нет любви, если у вас отсутствует стремление к трансцендентному, вы испытываете безотчетное волнение — и увядаете. Другой философ, Гарри Франкфурт, пишет: «Предположим, нам на все наплевать. В этом случае мы не будем делать ничего, чтобы поддержать какое бы то ни было тематическое единство или связность в нашем желании или в определении воли». Такой человек «будет непричастен собственной жизни»<sup>17</sup>. У него не будет идентичности.

Это и есть самая глубокая проблема в восприятии человеческой мотивации, исходя из чистого *P*. В таких людях нет ничего человеческого. Без найтовского «конечного интереса» даже вся история с благоразумием не работает. Практического разума без собственной мотивации не бывает. А размышления требуют эмоций. Так что чистая рациональность из мечты Декарта невозможна<sup>18</sup>. Как отмечает физиолог Нико Фрийда, «с [одними] когнитивными суждениями нет причины <...> выбирать конкретную цель <...> Когнитивные построения могут убеждать, что конкретное событие приведет к потере денег, здоровья или жизни, ну и что?». У Гордона Бауэра это звучит так: «Эмоция — это то, посредством чего эволюция наделяет нашу жизнь смыслом»<sup>19</sup>.

Даже «простая» забота о собственных интересах не происходит на автомате. По словам Шмидтца, «это, может быть, и стандартное оснащение, если так можно выразиться, но даже стандартное оснащение нуждается в техобслуживании»<sup>20</sup>. Я знала человека, который обожал строить из себя Человека Благоразумного. Я была с ним рядом, когда он в течение часа торговался на итальянском языке, пытаясь сбить цену на большую канистру оливкового масла в магазине на северной окраине Бостона. Дело происходило в 1966 г., еще до того, как район джентрифицировался. Итак, цены здесь фиксированные, высокие, даже с учетом инфляции. У моего благоразумного друга было три уровня мотивации. Во-первых, он был заинтересован благоразумно сэкономить на масле доллар-другой. Это объясняет не так уж много, даже в ценах 1966 г. Куда важнее было

удовольствие, которое он получал от игры в Человека Разумного, чей характер он воплощал с такой наглостью, что это было уже на грани приличия. Еще одна Р-переменная? Нет. Просто S на службе у Р И, в-третьих, он сохранял верность своему итальянскому с берегов Лаго-Маджоре со всеми его бесспорно S-образными переменными, рождению, обществу и историям, воспевающим подобный характер. Это была его индивидуальность, его S-переменные, его священная вера. Ее необходимо было поддерживать, и он над этим работал. Повторяя слова Юма, «Не будь какой-либо потребности, предшествующей себялюбью, эта склонность вряд ли могла бы когда-либо оказать воздействие»\*.

Эмерсон рассказывает, как характер в высшей степени Благоразумного Человека привлекал Наполеона — благоразумный, кстати, значит не обязательно «осторожный» (вряд ли это можно было сказать о Наполеоне), но всегда подразумевает человека, обладающего *savoir faire*, имеющего

...здравый смысл, который не только не оторопел ни пред какою целью, но и найдет средства к ее достижению, затем наслаждение употребленными средствами, их выбором, упрощением и соображением. Приноровление и дальность работ Наполеона, осторожность, с которой он все обзревал мыслью, и энергия, с которою совершал, делают его естественным органом и главою той партии, которую, по ее обширности, почти можно назвать модной партией <...>. [Он] показал нам, сколько можно наделать с теми же способностями и свойствами, какие в меньшей степени находятся в каждом из нас, а именно точность, личный надзор, мужество и дальность. «Австрийцы, — говорил он, — не знают цену времени»<sup>21</sup>.

Аристократы — предводители австрийцев, в отличие от буржуазного Бонапарта с его разношерстными талантами не утруждали себя столь низкими ценностями как точный расчет времени. Да, Наполеон был нетерпелив, и это говорит не в пользу его буржуазности, он также обладал физической храбростью, в которой среднестатистический лавочник не слишком нуждается. И все же Эмерсон, с присущей ему мудростью, заявляет: «Я должен указать на него в молодые его годы, как на образец благоразумия». То же самое можно было сказать и о Джордже Вашингтоне, в любой момент его жизни.

\* Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 72. — Прим. ред.



На родной Корсике Наполеон претендовал на статус среди джентри. Это привело его в военное училище, но не позволило влиться в полки настоящих аристократов. Пол Джонсон видит истоки буржуазного поведения Наполеона в его математических способностях и навыках в управлении не модной, но опирающейся на расчеты артиллерией. «Бонапарт начал уделять постоянное внимание роли расчетов на войне: какие расстояния надо преодолеть, с какой скоростью и по какому маршруту следует передвигаться, сколько потребуется провизанта и животных, с какой скоростью будут расходоваться боеприпасы... В ответ на вопрос, сколько времени нужно, чтобы доставить осадную артиллерию из французской крепости Верден к пригородам Вены, большинство офицеров того времени озадаченно пожали бы плечами или ответили наугад. Бонапарт обратился бы к карте и дал ответ с точностью до дня и часа»<sup>22</sup>.

Французский историк пишет о Наполеоне, что после расставания с Жозефиной в поисках матримониальных союзов, он стал ленивым и «буржуазным». Нет, он стал ленивым и аристократичным. Его прежняя сумасшедшая энергия как раз и была энергией истинного буржуа, увлеченного деловым проектом — в его случае, в зависимости от того, как вы оцениваете Наполеона, — разграблением Европы или защитой Революции. Тот мой итало-американский друг был в этом смысле Наполеоном на малой сцене — он безжалостно хорошо играл в карты и бейсбол и тренировал женскую баскетбольную команду, упиваясь упражнениями в Благоразумных средствах. Но все это делалось в поддержку Сакральной идентичности. Это была его вера, а не дрожь отчаяния.

40  
Не *P* единым

**Л**ЮДИ живут посредством *P* и *S*. То есть хороший человек движим благородием, но и другими добродетелями — любовью, верой, мужеством, умеренностью, справедливостью и надеждой. Майкл Новак отмечает, что в современном мире «сформировался строго экономический, деловой язык, который не включает в себя нравственный, религиозный, да и просто человеческий язык, сообразный его [этого мира] деятельности»<sup>1</sup>. Вот в чем проблема.

Я знаю одну даму, обладательницу исключительного вкуса, чей дом полон изящных предметов, наполненных для нее особым смыслом, — копия головы греческой статуи как напоминание о том, как она давным-давно изучала древнегреческий, черная абстрактная картина, принадлежавшая ее близкому другу, умершему слишком рано, бесконечное количество сборников поэзии — их она читает с целью задать планку собственным стихам. Ее дом стал храмом Памяти. Все, чем она владеет, это не просто результат развращающего «потребления» — пакетики чипсов или банки с кока-колой. Ее предметы подобны объектам поклонения, в них есть частичка трансцендентного. Они напоминают о любви и боли, с которыми так много связано в жизни большинства женщин.

И при этом эта женщина помнит цену всего, что ей принадлежит, каждую сделку со времен своего детства, да и в остальном она исключительно благоразумна — она экономит деньги и делает это с тщанием и мужеством. Она реализует и *P*, и *S*. Так и поступают буржуа.

Лорел Тэтчер Ульрих, автор жизнеописания Марты Баллард — жены мельника и землемера, матери девяти детей и, что важнее всего, повитухи, которая помогла появиться на свет восьми с лишним сотне детей в штате Мэн во времена ранней Американской республики — рассуждает о том, что заставляло Марту заниматься этим ремеслом: «Что выталкивало Марту Баллард из постели в холодные ночи? Почему она риско-

вала отморозить ноги и переломать кости ради своей работы? Конечно, за услуги повитухи хорошо платили». Здесь мы имеем дело с благоразумием, и Марта никаким священным самопожертвованием не прикрывалась: «„Вознаграждения“ были очень важны для Марты, и учет своим делам она вела очень тщательно». Но при этом она не была человеком чистого *P*. Вера была для нее важна. Дневник Марты полон традиционных вознесений хвалы Богу, но она часто выходит за рамки традиции. «Она трактовала свою работу, как и всю свою жизнь, в религиозном ключе». Но акушерство «даже в большей степени <...> было для нее призванием, выражением ее бытия». «В своей профессии Марта Баллард сочетала нежную и бескорыстную сторону своей натуры [то есть любовь] со способностью рисковать и потребностью в независимости [то есть мужеством]»<sup>2</sup>. В буржуазной жизни работают и *P*, и *S*.

\* \* \*

В голландской культуре ключевое слово *zuinig* — бережливый, экономный, хозяйственный<sup>3</sup>. Ничего особенного, скажете вы — представители любой культуры вынуждены разумно относиться к факту дефицита, — но это до тех пор, пока вы не узнаете, до какой степени голландцы внедряют это понятие в жизнь. Американцу было бы стыдно, дойди он до степени бережливости, воспринимаемой в Голландии как обязательное поведение. Культура жечь свечи, к примеру, в этой стране приятно компенсирует влажный, мрачноватый климат. Но голландская хозяйка — независимо от дохода — постыдится зажигать свечи до захода солнца. Ее стыд — культурная память о тех временах, когда экономить свечи было важно. В нидерландских, да и многих других европейских университетах аудитории освещаются естественным светом, пока солнце не сядет. Никто не тратит электричество впустую посередине дня, даже если на улице пасмурно и на доске ничего не разобрать, — как это часто бывает на философском факультете Университета имени Эразма Роттердамского. Состоятельный голландец не пожалеет лишнего часа, чтобы найти овощи подешевле на овощном рынке, что в выходные раскинулся на городской площади, бормоча под нос одну из многочисленных голландских пословиц, прославляющих бережливость. *Zuinigheid met vlijt bouwt huizen als kastelen* — буквально «Экономность и бережливость строят дома, подобные замкам» — аналог «Копейка рубль бережет».

У меня есть друг из состоятельной голландской семьи, сейчас уже и сам человек небедный, в дружбе — щедрый и открытый. Однако в студенческие годы он буквально довел себя до желтухи, упорно поедая исключительно хлеб с томатным соусом во время долгих каникул в Италии, потому что такой рацион был экономным (*zuinig*) и, учитывая невысокие стандарты голландской кухни, довольно вкусным. Главы голландских компаний обедают кусочком сыра, прижатым с двух сторон ломтиками хлеба, и стаканом молока, а потом восторженно сообщают друг другу, как это было *lekker* (вкусно). Голландцы с любым уровнем дохода привычно откладывают использованный единойжды пакетик чая на маленькое блюдечко, чтобы заварить его повторно. Кое-кто даже кофе варит из отработанной гущи. Буржуазная мать другого моего голландского приятеля стирает полиэтиленовые пакеты и развешивает их сушиться.

Нож для сыра, *kaasschaaf*, для нарезки сыра на тончайшие кусочки американцы покупают как сувенир на выходе из аэропорта Схипхол. Но по приезде домой они им не пользуются. Вместо этого они продолжают нарезать сыр на большие куски. Голландскую домохозяйку это бы привело в ужас. На самом деле, твердый сыр, наструганный тонкими ломтиками на вкус воспринимается лучше, так что такую нарезку можно объяснить как рациональное поведение у представителей нации любителей сыра. Но есть ситуации, от которых просто так не отмахнешься. На каждой голландской кухне есть приспособление для выскабливания последней капельки йогурта или соуса для спагетти из банки. Голландцы называют его *flessenkrabber*, букв. «бутылочный выскабливатель» — небольшая резиновая насадка на длинной пластмассовой ручке. Голландцы не могут поверить, что у других народов такого предмета нет — за исключением, может быть, жителей Новой Англии, тех, что постарше, да еще кое-кого, но это лишь подчеркивает странность приспособления. Даже небогатые жители Голландии могли бы обойтись без капельки соуса, оставленного в не выскобленной банке, выброшенной в мусор — ой, извините, в контейнер для переработки. При этом Нидерланды были и остаются одной из богатейших стран мира.

Люди выскабливают остатки не из чистого Благоразумия, не ради показателей *P*, но потому, что так должен поступать голландец, это особый *S*-стиль, как драить веранду или бежать Эдфстедентохт (Тур одиннадцати городов) по замерзшим каналам Фрисландии. Это «приношение», «освящение», *S*-освященное деяние, способ отдать дань уважения собственной

«голландскости». Именно это голландцы говорят, когда иностранцы смеются над их выскабливателями. Они возражают, мол, пища — это дар Божий, а потому выбрасывать ее грешно. Или, в более социалистическом ключе, заявляют, что выбрасывать еду — значит оскорблять вложенный в нее труд. Или, отбрасывая в сторону подобные теологические аргументы, они говорят, что как голландцы приучены так делать с детства. Самоидентификация священна.

Для большинства американцев все это нарезание сыра тонкими ломтиками, выскабливание соуса и хранение чайных пакетиков кажется убогим и потому смешным. Американцы доходят в упаковке сыра до такой степени «удобства», например, что голландцам это кажется идиотским, неразумным, в высшей степени неэкономным. Что получается: давайте заранее порежем сыр, чтобы не надо было самим резать на кусочки, потом упакуем его вместе с крекерами, так что не надо будет даже тянуться за коробкой с крекерами. «Американец» — мой брат, Джон Макклоски считает, что «ничего священного в том, чтобы нарезать сыр собственноручно, нет — лучше передоверить это усилие кому-нибудь другому»<sup>4</sup>. Следование голландской привычке нарезать сыр тонкими ломтиками считается, как говорят американцы, «дешевкой». В 1930-е гг. жители Чикаго шутили насчет бюджетного универмага «Голдблатт», который находился тогда на Стейт-стрит, что птицы, пролетая над ним, кричат «Дешево, дешево, дешево». Такая шутка озадачила бы голландцев — и уж явно не из-за неспособности понять английский. *Goedkoop*, «дешевый» в нидерландском буквально переводится как «удачная покупка», и это акт сакральной добродетели, когда ты голландец.

Героями детских книг Анни Шмидт, книг, которые помогли охарактеризовать буржуазную жизнь в Нидерландах в 1950-е гг. и позднее, были маленький мальчик Йип и четырехлетняя девочка Яннеке. В одной сцене Йип и Яннеке с завистью смотрят в окно на птиц, способных улететь куда угодно, даже в Африку. Яннеке спрашивает маму: «А мы тоже уедем зимой? На Юг? В Африку? А потом, когда наступит весна, вернемся домой?».

— Это было бы чудесно! — отвечает мама. — Но у птиц есть крылья. Они умеют летать. А мы — нет.

— Мы тоже можем летать, — возражает Йип. — На самолете.

— Это стоит кучу денег, — говорит мама. — А их у нас нет.

Йип и Яннеке долго смотрят на птиц. Ведь птицы могут улететь так далеко. На собственных крыльях. Хорошо устроились [букв. «хорошая сделка» — *heel goedkoop*].

И дети завидуют птицам<sup>5</sup>.

Хорошая сделка. В Америке подобная фраза в такой ситуации невозможна. Экономист может возразить, мол детские книги, вроде тех, что давным-давно использовал аналогичным образом Дэвид Макклелланд, не решают проблему культурных различий<sup>6</sup>. Однако подобные установки пронизывают всю голландскую культуру снизу доверху. Американцы верят, как говорил Хьюи Лонг\*, что «каждый человек — король». Королям не пристало торговаться при покупке оливкового масла или экономить капли соуса для спагетти и думать о преимуществах дешевых авиаперелетов у птиц. Думать и действовать подобным образом абсурдно и стыдно, если ты король.

Голландцы, напротив, убеждены: это нас сближает. Аристократическое стремление выделиться не поощряют даже немногочисленные аристократы в прямом смысле этого слова. Незаконное потребление — признак нувориша, даже у валлонов, прости Господи. Вообразить, будто ты можешь стать «королем» и украсить себя королевскими атрибутами, было бы слишком абсурдно и самоуверенно. Мы, голландцы, буржуазны, мы на протяжении восьмидесяти лет держали оборону против испанского короля в своих маленьких городах, ели крыс, когда наши города осаждали, и, наконец, в 1940-е гг. брали измором немецких оккупантов, мы делали это коллективно и не стыдимся это показать.

Глава американской компании, напротив, чувствует, что для поддержания своего высокого ранга должен дорого заплатить за обед. По той же причине он оставляет большие чаевые. Чаевые на самом деле очевидный результат сакрального решения — вроде похода в церковь. У одних народов принято оставлять большие чаевые — это США (по опросам, самый высокий процент от счета — 16,7), Канада, Великобритания, Мексика, Египет. Вообще не дают чаевых или дают небольшую сумму в Нидерландах, Дании, Швеции, Финляндии, Эстонии, Японии, Австралии и Новой Зеландии<sup>7</sup>. Франция с Италией находятся в несакральной середине с их «включенным обслуживанием».

Гм. Соотносить то, как люди ходят в церковь, с размерами чаевых? Может, и не стоит. Джон Макклоски опять же полагает, что «употребление пищи не дома, в ресторане воспринима-

---

\* Хьюи Пирс Лонг (1893–1935) — американский политик, сенатор от штата Луизиана, чья биография стала основой для романа Уоррена «Вся королевская рать» (1946). — *Прим. пер.*

ется в США больше как форма развлечения, а это подразумевает соблюдение экстравагантного ритуала щедрости. В других странах поход в ресторан — одно из будничных рутинных действий, а общая ценность для официанта и гостя куда больше, следовательно, дополнительная компенсация в такой степени не требуется». Далее он отмечает, что «в американских ресторанах с минимальной ценностью развлечения, служащих исключительно утилитарной цели — быстро накормить — то есть в ресторанах фастфуда чаевых не бывает. И общности тоже»<sup>8</sup>. Вспоминается кулинарный совет для приезжающих в маленький американский город: «Если обнаружите ресторан, который называется „Как у мамы“, продолжайте поиски. Но если единственная альтернатива в городе называется „Столовая“, возвращайтесь в „Как у мамы“».

Все серьезные исследователи проблемы чаевых единодушны: дать объяснение чаевым, основываясь на простом благоразумии в первом приближении, невозможно<sup>9</sup>. Либо вы чтите свои австралийские ценности эгалитаризма, садясь рядом с таксистом и не оставляя чаевых, либо демонстрируете свое американское желание быть всеобщим любимцем, но при этом показываете, что вас не смущает неравноправие позиций, и оставляете щедрые чаевые в США. Все это не служит никакой благоразумной цели, если только вы не боитесь, что безымянный таксист в Нью-Йорке, которому вы недодали чаевых, может вытащить пистолет и застрелить вас.

Роберт Фрэнк убедительно доказывает, что «решение оставить чаевые в далеком городе — одна из тех черт характера, которые хотелось бы развивать»<sup>10</sup>. Затем он старательно — иногда по-прежнему убедительно — рассказывает историю о том, как *P*-мотивированные решения превратились в характер. Фрэнк, как и я, является экономистом, поклявшимся искать чистое Благоразумие (чистое *P*) при любом удобном случае. А еще у нас есть тайное рукопожатие. Он пытается свести сакральное *S* к подобию возвышенного *P*. Но я продолжаю думать, он бы согласился с тем, что многие, если не все варианты *S*-поведения лучше всего объяснимы не как просто *S*, а как маскировка для разных видов скрытого Благоразумия.

Экономист может ответить, что торговаться при покупке небольшого количества оливкового масла или выскребать остатки соуса для спагетти и даже оставлять чаевые в ресторанах — не так уже важно. Эрик Джонс называет это презумпцией «незначимости культуры». По его наблюдению, за перечислением случаев иррациональной привязанности к *zuinigheid* (ког-

да это делает неэкономист) «следует героический шаг к допущению, что вследствие явного различия определенных классов социального поведения в зависимости от места, эти классы могут оказывать существенное и даже решающее влияние на то, как люди себя ведут в более серьезных вещах»<sup>11</sup>. В серьезных вопросах, — скажет экономист, — Джонс и сам воздерживается здесь от окончательных выводов — такими людьми управляет чистое *P.* Достаточно Макс П. В качестве крайнего проявления этой логики Джонс приводит взгляды замечательного экономиста, покойного Джулиана Саймона на рождаемость: «Культура и ценности не существуют по отдельности, <...> но служат промежуточными переменными между экономическими условиями и рождаемостью»<sup>12</sup>. Вот так-то, мистер Экономист!

А по-моему, нет — хотя, конечно, вопрос имеет научную природу, и дуэль из анекдотов его не решишь. И все же посмотрим: у голландцев есть свой особый стиль ведения бизнеса, в рамках которого выделяется очень много времени на совместные заседания, известные как *overleg*, *overleg* — «совещание, совещание»<sup>13</sup>. От меня, как от американки, в Нидерландах часто требуют назначить встречу, чтобы посоветоваться насчет того, о чем пойдет речь, когда мы на самом деле встретимся для совещания. Это дико неэффективно. В большом нидерландско-английском словаре даже есть такой пример: *de politici wilden de hele dag overleggen* — «политики хотели провести весь день совещаясь». Да уж. Когда Мохаммед Буйери убивал Тео ван Гога на улице в Амстердаме в 2004 г., последний, по свидетельству очевидцев, сказал своему убийце: «Мы всяко можем это обсудить».

В голландском фильме 1962 г. «Нападение» (*De Overval*) есть длинная-длинная сцена, когда местные лидеры Сопротивления в Леувардене в 1944 г. собираются в плавучем доме, а потом — длинная-длинная сцена в церкви, где представители организации на более высоком уровне бесконечно совещаются о том, как попасть в немецкую тюрьму, чтобы освободить соратников. Сцены такой длины в американском приключенческом фильме не возможны. В фильме «Поезд фон Райена» (1965) похожие крайне сложные планы с участием сотен людей составляются практически без обсуждений. Американец, продукт культуры, где игру определяет нападающий, думает, будто 5, а то и все 10 процентов национального дохода Нидерландов разбазаривается ежегодно в бесконечных совещаниях, сопровождаемых бесчисленными чашечками кофе, при этом никакой производительной функции эти совещания не выполняют, а предназначены только для того, чтобы все мнения были ус-



лышаны. Такое ощущение, будто голландцы все время повторяют: послушайте другую сторону.

Нередко все эти совещания или слушание другой стороны ничего не значит. Решения часто принимаются политиками во время прогулки по коридорам здания парламента на ходу, тет-а-тет. Правящий класс придумывает сложные правила, чтобы держать граждан в узде. Этим правилам и инструкциям, внушает правящая элита, надо следовать неукоснительно, без исключения. Самый частый ответ, который получаешь, когда подаешь запрос бюрократу или обращаешься к продавцу в магазине: «Это сделать невозможно». Но стоит появиться неофициальной договоренности, как все правила будут отброшены в один момент, без какого-либо обсуждения. В конце концов за последние шесть веков голландцы изрядно преуспели в заключении сделок. Нидерланды стали тем, чем стали не потому, что отказывались от хороших сделок, когда появлялась такая возможность.

Лицемерие не добавляет американцу терпения, когда он сталкивается со священной традицией голландцев. Да ладно вам, ребята, думает житель США про себя (он не настолько груб, чтобы говорить об этом вслух). Хватит проводить эти фальшивые «совещания», бесконечные встречи, на которые надо приходиться точно вовремя, тратя впустую по половине дня на то, что американцу кажется бессмысленной церемонией. Голландская поговорка *Overleg is halve werk* — «совещание — половина дела» вписывается в то же культурное пространство, что и призыв «планируй заранее» или выражение «минута час бережет». Но буквальное ее значение наводит раздраженного американца на размышления. Иногда в Нидерландах священные совещания действительно оказываются «половиной дела».

Но это если смотреть на вопрос с точки зрения отдельного человека. В блестящем, широкомасштабном и хорошо написанном обзоре об ограниченности общественной мысли, ориентированной исключительно на Р, Ирен ван Ставерен (1999, 2001) рассматривает его что называется с высоты девятого этажа. В манере, привычной и другим молодым ученым, вроде Вилфрида Долфсмэ и Олафа Велтхюйса, вдохновленными Кламером Эразмским, она различает три сферы: правительство, чья добродетель — справедливость; рынок, чья добродетель — благоразумие или свобода; и дом, чья добродетель — любовь. Греки называли их *полис*, *агора* и *ойкос*. Разговор о «сферах», кстати, очень органичен для голландской мысли. Он восходит к идеям консервативного богослова конца XIX в. Абрахама Кёйпера

и многолетней политической традиции так называемых столбов (*zuilen*) автономных сообществ в Нидерландах: нидерландские реформаты, католики, социалисты, иудеи и теперь вот мусульмане.

Ключом к ходу мыслей Ставерен служит эта потрясающая таблица, где представлены эти три сферы и их модусы этических ценностей, чувств, аргументации и действий. Она критикует более ранний вариант моего тезиса за то, что я путаю столбцы, конкретнее, включаю в буржуазную колонку «добродетель «привязанности», которую Юм выводил за границы рынка, <...> добродетель „доверия“, которую Милль и Полањи и Хиршман помещали в среду отношений заботы дома, внутри сообщества или среди потребителей или работников, но не в пространство рыночных транзакций, <...> добродетель „уважения“, поддержку которой Милль и Перкинс Гилман находили за пределами рынка, <...> и добродетель „ответственности“ которую Хайек и Фридман признавали как существующую вне рынка, но рассматривали как необходимое условие для проведения рыночных транзакций»<sup>14</sup>. Соглашусь, что я тогда не вполне четко сформулировала, как именно эти добродетели возникают в рыночных обществах. Возможно, мне это до сих пор не удалось. Но ван Ставерен и я единодушны в том, что эти добродетели необходимы для работы рынков и что общество без полиса или ойкоса, области справедливости или заботы, будет страшно в них нуждаться. Такая добродетель, как доверие, — это «ценность, в которой нуждаются рынки».

Однако мы с ней расходимся в вопросе о том, способны ли рынки „генерировать“ доверие, или же доверие можно «продвигать и возвращать только за пределами рынка в том, что я называю бытовой экономикой»<sup>15</sup>. У ван Ставерен рынок функционирует здесь главным образом «посредством расчета, выгоды и обмена». По общему признанию, столь механическая вещь доверие «генерировать» не может. Без толики любви или солидарности, как без закваски в хлебе, никто никому доверять не будет. Нэнси Фолбр считает (и я с ней согласна), что «невидимая рука [анонимных и механических] рынков зависит от невидимого сердца, полного заботы. Рынки не могут эффективно функционировать вне семей и сообществ, построенных на ценностях любви, долга и взаимности»<sup>16</sup>. Философ Лестер Хант делает похожий вывод, опираясь на схожую дихотомию: власть коммерции над формированием характера «проверяется властью других секторов, особенно это касается радикально иного института дарения»<sup>17</sup>.

	Сфера,	Свобода	Справедли- вость	Забота
Этические возможно- сти	для которой греческий <i>то- пос</i> или француз- ское название	агора свобода (Liberté)	полис равенство (Egalité)	ойкос братство (Fraternité)
↓	<i>Измерения</i>			
Готовность, обязатель- ство	Ценность Ключевая А ценность В С	личности самоуважение достоинство самореализация	общества уважение справедли- вость реализация прав	отношений доверие сочувствие устойчивые отношения
	<i>Добродетель:</i> Аккумулиру- ются	<i>благоразумие</i> свободы	<i>приличие,</i> <i>справедливость</i> привилегии	<i>доброжелатель-</i> <i>ность,</i> <i>любовь</i> социальный капитал
Эмоция	Чувство:	гордость	уверенность в своей правоте	<i>Привязанность</i>
	Мотивация: Другие вос- принимают- ся как:	автономность анонимные	солидарность равные/нерав- ные	ответственность <i>разные</i>
	Вознагражде- ния:	внешние	коллективные	внутренние
Ход рассужде- ний	Эпистемоло- гия:	телеологическая или послед- ствия	деонтологиче- ская или обя- занности	эсхатологиче- ская или осмыс- ленные цели
	Сигналы:	цены	голосование	символы
	Оценка: Выражение, средства:	свобода выбора выход	узаконенность голос	отзывчивость лояльность
Взаимодей- ствие	Взаимодей- ствие:	независимое	зависимое	взаимозависи- мое
	Отношение к другим:	конкуренция	следование правилам	совместное участие
	Социальный механизм:	обмен	правила рас- пределения	дарение
	Место, где происходит взаимодей- ствие:	рынок	государство	экономика заботы

Согласна. Но неужели рынки состоят только из расчетов, выгод и обмена, основанных на чистом *P*? Не думаю. Но уверена, и ван Ставерен, и Фолбр, и Хант согласились бы, что реальные рынки часто пропитаны *S*-ценностями. Вспомните какое-нибудь умеренно сложное устройство, купленное вами недавно для переоснащенной кухни, или новую машину. Где конкретно зарождается каждый квант доверия — этот вопрос коренится в социальной психологии куда глубже, нежели мы, экономисты или философы, в состоянии проследить. Но доверие, справедливость, символы встроены даже в рынки. И даже «генерируются» внутри них, я бы сказала. Колонки в таблице действительно смешиваются.

Школа Кламера в конечном итоге это признает. Цель ее представителей как раз и состоит в том, чтобы оспорить ортодоксальную ориентацию «мейнстрима» и особенно американской консервативной экономики на чистое *P*. Потому и учим нидерландский.

## Миф о современной рациональности

**Н**О И В КОНСЕРВАТИВНОЙ Америке дело обстоит точно так же. *S* там куда больше, чем позволили бы официальные теории чистого *P*. Экономика встроена в общество и психологию. Жесткий американский стиль принятия решений в ситуациях вроде строительства большого Бостонского тоннеля\* или начала Второй иракской войны — дело священное, вопрос неисследованного *S*, замаскированного в церемонии разговоров о рентабельности с претензией на *P*. Однако довольно часто речь идет о маскулинной гордости нападающего, который за все отвечает. Это воплощение незатейливого американского «искупительного я», как его называет Дэн Макадамс. Джереми Стюарт, блокирующий работу Сената в фильме «Мистер Смит едет в Вашингтон» или Джордж Буш, принимающий Иисуса как личного спасителя, достигнув зрелости. А иначе почему бостонцы вдруг решили упрятать шоссе под землю? И почему вторая администрация Буша лгала насчет повода для начала Второй иракской войны?

Одна моя приятельница, в прошлом — специалист по миллиардным банковским займам, рассказывала мне, что слияние чикагского *Bank One* с нью-йоркским *Morgan Chase* в 2004 г. во многом было частью попыток самоутвердиться со стороны мужчин в руководствах обоих банках — плюс разумный план выгодно использовать возможности, открывшиеся благодаря лакунам в законе о банках штата Иллинойс. Другая моя знакомая, крупный специалист по бухгалтерии из Нью-Йорка, признавалась, что развитию офшорных бизнес-схем в равной мере способствовали и лазейки в американском налоговом законодательстве, и [мужские] эго. Джон Мейнард Кейнс называл такие попытки самоутверждения «животным духом», Питер Догерти предлагает вариант «гормональный капитализм»<sup>1</sup>. Кейнс и До-

\* Big Dig — букв. «Большая траншея» в Бостоне — восьмиполосная магистраль, самый дорогой проект в истории строительства США. — Прим. пер.

герти не имеют в виду, что все инвестиции случайны. Они просто показывают, что системная составляющая экономического объяснения, составляющая, которая зависит от точного расчета процентных ставок и рациональных ожиданий относительно будущих доходов, — это всего лишь одна из составляющих. Это  $P$  в уравнении, где фигурирует и  $S$ .

Заявленная чистая  $P$ -рациональность современной жизни, которую так воспевают и критикует Макс Вебер, сильно преувеличена. Вебер считал, что решения (тогда, в 1905 г.) принимаются на основе расчетов, что бюрократия (в 1905 г.) деперсонифицирована, а корпорациями управляют (в 1905 г.) по-военному, держа их в железной клетке рациональности. Столетие спустя, как полагают многие специалисты в области общественных наук, бюрократические и корпоративные решения принимаются на все более рациональных основаниях, и  $P$  доминирует, так? Нет. Тот, кто думает, будто бизнес-корпорацией управляют как армией, никогда не бывал в корпорации в условиях ведения бизнеса — и, если уж на то пошло, в армии на войне.

Миф о современной рациональности возникает довольно рано. «Энциклопедия» Д'Аламбера 1751 г., «Введение в основания нравственности и законодательства» Бентама 1789 г. и «Система позитивной политики» Конта 1851 г. — характерные его воплощения. Эрнест Ренан, профессор-семиолог в Коллеж де Франс с 1862 г., известный своим утверждением о том, что Иисус был славный парень, пусть немного примитивный и восточный, заявлял, что «мы должны проводить четкое разграничение между обществами, подобными нашему, где все происходит в свете полной рефлексии, и простыми сообществами доверчивых и легковверных людей», вроде тех, кому проповедовал Иисус<sup>2</sup>. После того что произошло в Европе в XX в. без намека на полную рефлекссию, столь бодрый рационализм просто поражает.

Датский профессор, специалист по планированию Бент Фливибьорг с коллегами изучали рациональный расчет стоимости 258 крупных транспортных проектов по всему миру за период с 1927 по 1998 гг., итоговая стоимость которых составляла примерно 350 миллионов долларов для каждого. В проектах дорожного строительства на дату завершения наблюдался перерасход средств на 20 процентов (в сопоставимых ценах 1995 г.), в проектах строительства мостов и тоннелей — 34%, железных дорог — 45%<sup>3</sup>. Большой Бостонский тоннель (1982–2004) обошелся в 14,6 миллиардов долларов — 500 процентов от изна-

чальной стоимости — ну, ладно, всего 200 или 300 процентов с учетом инфляции и технических нововведений.

Это, конечно, не свидетельствует о том, что политики и инженеры, связанные с этими проектами, были людьми нерациональными в личном плане. Речь всего лишь, что коллективные решения, связанные с деньгами других людей, принимаются не вследствие желания «купить подешевле», но в результате других расчетов. Данный фактор и то, что экономисты называют «проклятием победителя» в ситуации битвы за тендер: в мире строительства мостов, где никто точно не знает, какую цену будет правильно предложить, компания, которой не удалось угадать нижний предел, выигрывает тендер, и, как правило, сталкивается с перерасходами.

И мы все знаем, как далеки наши личные траты тяжким трудом заработанных денег от следования исключительно рациональному благоразумию. Даже без проклятия победителя — то есть когда мы покупаем дом или предмет антиквариата по фиксированной цене, а не на аукционе, мы покупаем вещи, которые в конечном итоге, оказывается, этого не стоили. Только если бы мы точно знали, как определить индивидуальную стоимость новой шубы, мы бы смогли избежать того, что можно назвать «проклятием покупателя». Но, поскольку в отличие от простейших, основанных на чистом  $P$  моделей экономического поведения, мы этого не знаем, то совершаем ошибки. Взять хотя бы расходы на автомобили, где  $S$ -составляющая крайне велика и важна. Никто из тех, кто покупает новую машину, которая обесценивается на тысячи долларов за те десять секунд, что требуются на выезд из автосалона, принимает это решение в свете полной рефлексии. Или откройте свой шкаф, набитый ошибками, которые вы совершили как покупатель.

В редакционной колонке в интернет-издании *Engineering News-Record* Фливбьорг пишет: «Вся структура стимулирования направлена на недооценку затрат и переоценку выгод. Когда проект запускается, выгоду получает масса народу»<sup>4</sup>. Когда я сама в шестидесятые работала экономистом в сфере транспорта, мы с коллегами смеялись над так называемыми анализами затрат и выгод, которые проводили крупнейшие инженерные компании, чтобы обосновать свои проекты в развивающихся странах. Выгоды превышались в два-три раза, игнорировались значительные сегменты затрат, добавлялись сомнительные «социальные блага» — все, чтобы умаслить правительство или Всемирный банк. Какое еще проклятие победителя? Это был лохотрон победителя. Но привлечение к делу экономии

стов ситуацию не спасло — даже в странах, привыкших к прозрачности и этичности.

Даже в самой Дании известно, например, что мост Большой Бельт, соединяющий остров Копенгаген с большой землей, строительство которого было завершено в 1998 г. и обошлось в 4,3 миллиарда долларов был иррациональным проектом. Просто тоннель был бы дешевле в силу огромного расстояния. Но политикам был нужен красивый мост, плюс они за него не платили, так что они его получили. Период окупаемости по кредитам даже в официальных публикациях заявлен как срок лет — в мире, где коммерческие проекты окупаются за десять. И все же мост великолепен. Это символ связи Дании с Европой. Он *S*-ценен, пусть и недостаточно ценен, чтобы его оправдало *P*.

Следы *S*-иррациональности мы видим не только в проектах государственного значения. Каждый раз, наблюдая за принятием решения в бизнесе — большом или малом, — замечаешь, насколько важны эго, предрассудки, предпочтения и неприятие тех, кто эти решения принимает. Проследите, как идут переговоры при банальной покупке дома, и вы увидите, что все зависит от репутаций и чувств, ролей и претензий, взаимности вежливости, скрытых угроз, оправданий твердолобости — ведь мы тут в конечном счете делаем бизнес. То есть решение зависит от того самого «дара речи», который Адам Смит считал основой экономики, хотя его последователи его игнорировали. Рынок зависит от невидимого языка в той же степени, что и от невидимой руки<sup>5</sup>.

Это не означает, что Благоразумие отпадает. Социолог Брюс Каррутерс обнаружил, что в начале XVII в. покупка и продажа обычных сертификатов акций, предоставлявших право голосовать за губернатора Ост-Индской компании, сильно зависела от аффилиации с вигами или тори. Политически активные тори чаще торговали с членами своей же партии, притом что виги — и это было известно — предлагали более выгодные сделки<sup>6</sup>. Выдающийся шведский экономист и историк Эли Хекшер в своей книге 1931 г., посвященной меркантилизму XVII–XVIII вв., делает паузу, чтобы порассуждать о смешении *P* и *S*, и заключает: «Люди, в большей степени, нежели принято признавать, принимают решения под влиянием своих более или менее сознательных <...> представлений о том, что есть правильно и естественно. Это не противоречит мысли о том, что ими управляет „личный интерес“ <...> ибо они трактуют свои личные интересы отчасти в свете данной концепции <...> Они



часто чувствуют, что им сложно отстаивать свои интересы в том направлении, которое им самим представляется губительным для общего блага»<sup>7</sup>.

Во время Великой депрессии частные инвестиции в Америке так и не пришли в себя, пока доктор «Новый курс» не уступил дорогу доктору «Выиграем войну». Частично причиной тому было благоразумие. В отличие от доктора «Выиграем войну», доктор «Новый курс» с ужасом говорил о социализме экономическим роялистам. Роялист поступил бы неразумно, инвестируя большие средства в угольную шахту или завод по производству автомобилей, как отмечал Роберт Хиггс, если федералы могли его через год экспроприировать<sup>8</sup>. Однако против «Того человека в Белом доме» ополчились и животные *S*-направленные настроения роялистов. На карикатуре Питера Арно времен депрессии изображена группа по-идиотски скалящихся светских персонажей, которые стоят перед французским окном и заывают знакомых: «Пойдемте с нами в ТрансЛюкс, освящем Рузвельта».

Полагаться на чистое *P* и отрицать *S* нередко означает совершить научную ошибку. Или, говоря это как экономист, наоборот. Экономист спрашивает социолога, сколько благоразумной выгоды было принесено в жертву в результате следования политическим вкусам. С тех пор как экономист Гэри Беккер первым его задал, вопрос о количестве, стал важным в дискуссиях о дискриминации по расовому или половому признаку. Но честно будет говорить и об обратном. Насколько *P* важно само по себе? Для некоторых случаев, признаем, *P* имеет решающее значение. Если будете пытаться объяснить процентный арбитраж с целью страхования, или захват 400 миллионов долларов прибыли в портфолио банка *Chase Manhattan*, рекомендую забыть про *S*. Любовь и вера не объяснят вам ничего про процентный арбитраж или невероятные банковские возможности. А вот Благоразумие — объяснит. С другой стороны, когда вы пытаетесь объяснить выборы или этику, брак или посещение церкви, игнорируя *S* и его взаимодействия с *P*, то впадете в то, что Майкл Поланьи в похожей связи однажды назвал «добровольным тупоумием».

В 1952 г. женщина, которая хотела развестись, с самого начала оказывалась в невыгодной ситуации, правда, ей причитались алименты, если удавалось застукать супруга с любовницей в какой-нибудь гостинице. Теперь все не так. *S* изменилось, и это изменение имело финансовые последствия. Дело не просто в том, что сместилась некая кривая, как бы хотелось думать

экономистам. Развод «без вины» странным образом стал взаимодействовать с рынком и в итоге принес несчастье многим женщинам. Или это не так уж и странно, как заметили бы феминисты.

Экономическая наука, равно как и антропология/социология, во многом состоят из рассуждений о том, сколько благоразумия и солидарности, Профанного и Сакрального смешивается в каждом конкретном случае, и о том, как они в точности взаимодействуют. Правоориентированные эволюционисты 1970-х гг., особенно Эдвард Уилсон встретили горячую поддержку у экономистов вроде Беккера. Левые эволюционисты, особенно Стивен Джей Гулд и Ричард Левонтин, встретили горячую поддержку у членов Союза радикальной политической экономии. На политическом уровне дебаты сводились к *P* против *S*. (На научном уровне вернее было бы описать их как *P* против  $P + \epsilon$ , где большой показатель погрешности  $\epsilon$  отражает неразумные изменения антревольтов\* и случайные переплетения пальцев. Но мы тут говорим о голой интеллектуальной политике). Неэкономисты, по большей части, видят мир как *S*. Экономистам хочется, чтобы мир был чистым *P*. Но мир не согласен.

Нынешний спор между эволюционными психологами, вроде Стивена Пинкера из МТИ/Гарварда или Ральфа Месенджера из придуманного писателем Дэвидом Лоджем Глостерского университета, а также группой искушенных скептиков, вроде Ноама Хомски и Джерри Фодора, вновь поднимает этот вопрос. Наша вежливость по отношению друг к другу — следствие некой тайной и научно не задокументированной долгосрочной предусмотрительности эволюции, способной подключать конкретные моральные предписания? Или мы вежливы, потому что следуем Священным этическим текстам нашей культуры, написанным практически с нуля?

Как отмечает Х. Аллен Орр, Пинкер (сторонник *P*) защищает эволюционную психологию, которая заново изобретает идеи Шопенгауэра, когда ведет нас к этически бесполезным теориям — например, «Мужчины насилуют, чтобы шире распространить свое семя», — вынужденно признавая, что в конце концов у нас остаются Сакральные принципы для противостояния подобным ужасам. По всей вероятности, Пинкер точно так же ответил бы на жалобы в отношении гомофобных тео-

---

\* В биологии антревольтами называют особенности устройства организма, которые не являются ценными для приспособленности сами по себе, а являются неизбежным результатом устройства других частей. — *Прим. пер.*

рий, высказываемые кое-кем из его хороших друзей. *S*, по мнению Пинкера, спасает нас от мерзости чистого *P*. Таким образом, программа Пинкера, как он, судя по всему, нам обещает, не опустится до возрождения параграфа 175, евгеники и принудительной стерилизации людей низшего порядка.

Ясное дело! И «Пинкер едва замечает, — пишет Орр, — что нравственность, которая всегда приходит на помощь <...> сама является наследием презренного Чистого листа» локковского либерализма. Дарвиновское *P* «могло наделить нас грубой моралью, но это не объясняет, почему раньше у королей были права, а у женщин не было, а теперь у женщин есть права, а у королей их нет»<sup>9</sup>. Или, как спрашивает относительно рассуждений Пинкера Ричард Рорти: «Как эта возможность [„объяснять“ поведение в терминах эволюции] помогает нам понять, какое поведение следует поощрять?»<sup>10</sup>. Рорти считает, что мы черпаем наши представления о правильном поведении у философов и особенно у писателей и что попытка Пинкера и иже с ним заменить ценности наукой, рассматривая «банальности как потрясающие научные открытия» — это категориальная ошибка. Правда относительно разрыва между фактом и ценностью состоит в том, что «то, что есть» нельзя рассматривать в точности так же, как «то, что должно быть». Мы не можем до такой степени натурализовать этику.

На самом деле создается ощущение, что моральный исходник практически свободен от конкретных предписаний. С целью подкрепить свою теорию о том, что мы, в большинстве своем, не антисоциальны именно потому, что запрограммированы на вежливость, Пинкер любит приводить в пример взрослых социопатов, которым предположительно недостает такой «прошивки». Однако возникает вопрос, сталкивался ли Пинкер когда-нибудь с двухлетним ребенком или, если на то пошло, с пятнадцатилетним подростком и замечал ли он, как представления о вежливости разнятся от страны к стране. Каждый человек рождается во грехе и должен искать искупления. Получается, что сверхструктура этического, эстетического или социального поведения не определяется в такой уж степени генами. Как сформулировал это биолог Питер Медавар, анализируя начальный этап полемики о роли воспитания и природных факторов в формировании характера (*nature/nurture debate*): «Человеческие существа обязаны своим биологическим превосходством форме наследования, отличной от той, что свойственна другим животным: экзогенетической или экзосоматической наследственности», а именно культуре<sup>11</sup>.

Этика подобна языку, чья глубинная грамматика и может быть заложена изначально, но чьи восхитительные нюансы состоят в программных приложениях. А иногда этика вообще не сводится к алгоритмам, как возразили бы Джейн Остин и Джордж Оруэлл, но определяется личным выбором человека, так же как в языке мы изобретаем новые слова по своему выбору — отсюда словечки типа «побережники» (*coasties*), как жители Среднего Запада пренебрежительно называют калифорнийцев или обитателей Нью-Йорка.

Конечно, ответ на дискуссию о выборе между природой и воспитанием зависит от того, что вы подразумеваете под нюансами. Если вы хотите объяснить разницу между человеческой музыкой и музыкой дельфинов, есть смысл обратиться к генам — хотя постепенно выясняется, кстати, что у дельфинов, похоже, есть музыкальные и, возможно, лингвистические способности и даже культуры<sup>12</sup>. Самка слона, выросшая рядом с шоссе, научилась реветь как грузовики, которые она, судя по всему, воспринимала как свое стадо<sup>13</sup>. Но если вы хотите объяснить разницу между музыкой Моцарта и рэпом, то лучше будет обратиться к культуре, традиции, иронии, выбору, политике, творческому потенциалу той самой экзогенетической или экзосоматической наследственности. Как замечает Луи Менан применительно к заявлениям Пинкера: «Понимание музыки <...>, похоже, закладывается на уровне детской песенки. Но люди учатся любить Вагнера. Они даже учатся петь Вагнера. Возникает подозрение, что любовь к Вагнеру, пение Вагнера и вообще все, что связано с Вагнером далеко превосходит требования естественного отбора»<sup>14</sup>.

Эволюционный социолог Джонатан Тернер считал, что то, что эволюционирует, биологически обладает запрограммированной склонностью к нравственности, без особого ее содержания. По его представлениям, перемещение первых гоминидов в саванну требовало большего количества контактов внутри группы, нежели при более безопасной жизни среди деревьев. «Отбор действовал, что дать [новым] гоминидам способность использовать эмоции [такие, как любовь к солидарности и страх социальных санкций], чтобы выстраивать гибкие системы нравственных стандартов», адаптируемых к группам, прочесывающим саванну в поисках корней и дичи.

Не исключено. Миллионы лет отбора в период жизни на деревьях в пользу «автономии, слабого формирования связей и неустойчивых социальных связей» среди наших предков, высших протоприматов, надо было нейтрализовать и очень бы-

стро, как считает Тернер. Протопримат, решившийся отправиться в саванну со своим высокомерным презрением к морали, мог быть съеден протольвами. Новая «неврологическая способность создавать нравственные стандарты» с помощью усилителей в виде ритуала, языка и лабильных эмоций, их сопровождающих, экономически свое дело сделала<sup>15</sup>.

Эта гибкость при формировании нравственных стандартов — новость не только хорошая. Как отмечает экономист Пол Сибрайт: «Подобно шимпанзе, но с более смертоносным усовершенствованием, человеческие существа отличаются способностью обуздывать добродетели альтруизма и солидарности и навык рациональной рефлексии ради ведений жестокой и эффективной войны»<sup>16</sup>. Так первый крестовый поход был инспирирован теориями справедливой войны, точно так же, как сегодня джихад исламских мучеников вдохновляется параллельными теориями. В любом случае, история Тернера кажется более правдоподобной, чем рассуждения Пинкера и, кстати, меньше похожа на политизированную сказочку, удобную для радикального крыла Республиканской партии.

И все же устаешь от мальчишеского энтузиазма в философии, психологии, экономике, социологии и журналистике относительно аргументов в духе неозолюционной теории и теории игр. Мальчики не осознают, что Народная теорема (*Folk Theorem*) портит всю игру. Возможно, бесконечное число решений, подразумеваемых этой теоремой и отвечает за бесконечный парад псевдообъяснений. Вспомним ученых — теоретиков игр: «Прогноз, что индивидуумы могут выбрать любую из гигантского набора вероятных стратегий, не является ни полезным, ни точным»<sup>17</sup>.

Здорово было бы увидеть реальные доказательства. Наука о мозге говорит, что на данном этапе мы практически ничего не знаем о связи между мозгом и сознанием. Это не дает особых шансов на уверенные заявления, аналогичные рассуждениям о влиянии размера острова на размер обитающих на нем животных или о влиянии солнечного света на человеческий мелатонин. Известные нам связи между мозгом и сознанием слишком слабые, чтобы по-настоящему помочь нам объяснить этику. Как говорит Джерри Фодор: «В отличие от нашего сознания [осанки, типа оволосения и проч.], наш мозг, по большому счету, мало чем отличается от мозга приматов. Судя по всему, относительно незначительные изменения в структуре мозга породили существенные поведенческие разрывы при переходе от предков-приматов к нам. Если это верно, то не нужно пред-

полагать, будто когнитивная сложность формируется последовательностью дарвиновского отбора у дочеловеческих поведенческих фенотипов»<sup>18</sup>. Фодора раздражают люди вроде Пинкера, которые заявляют свои права на некую будущую науку о мозге двадцать третьего века уже сегодня. Он рекомендует смирение: «Я бы согласился просто взглянуть на то, что происходит».

Экономисты, как я уже говорила, хотят объяснить все — вообще все — от неогороженных полей Средневековья до производительности британской сталелитейной промышленности до 1914 г., применяя простейшую, мальчишескую версию чистого  $P$ . Однако некоторые экономисты, лучшие из них пусть и недостаточно в открытую, но признают  $S$ -переменные. В своей монографии «Преобразование традиционного сельского хозяйства» Теодор Шульц (1964, Нобелевская премия 1979 г.) утверждает, что крестьяне в бедных странах благоразумны. Он считал неправильным объяснять их поведение антропологически как «поведение равняется некой постоянной величине плюс эффект сакрального, плюс погрешность в размере человеческого непостоянства»,  $B = \alpha + \gamma S + \epsilon$ , где присутствует только  $S$ -переменная. Шульц писал, что даже «традиционных» крестьян заботит  $P$ . Добавим его в уравнение. Но Шульц не отбрасывал и  $S$ -переменные, убедительно доказывая, что образование для женщин играет решающую роль в том, чтобы заставить  $P$  работать, а зависеть оно будет от способности преодолеть сакральные патриархальные запреты на обучение женщин грамоте. У него были доказательства.

Многие экономисты проходят через подобные стадии: начинают в аспирантуре как парни-приверженцы чистого  $P$  — чаще парни, чем девочки, потому что они все это знают уже годам к восьми, — а потом к пятидесяти годам осознают, что людьми в итоге движет не только Благоразумие. И со мной так было. И Роберт Фогель (р. 1926, Нобелевская премия 1993 г.) начинал в молодости как марксист чистого  $P$ , потом, как я, стал экономистом чистого  $P$  и, наконец, обнаружил, как и я, силу религии в экономическом поведении. Даже Гэри Беккер (р. 1930, Нобелевская премия 1992 г.) демонстрирует признаки такого развития, когда видит, что буржуазные добродетели не являются предательством экономической науки.

## «Контракт» с Богом

Видел ли ты человека проворного в своем деле? Он будет стоять перед царями.

Книга притчей Соломоновых 22:29

Человек может знать, как решить задачу,  
но если нет денег, какой от этого прок?  
Все равно что сидеть на спине разъяренного слона  
без стрела.

*Видьякара «Субхашита-ратнакоша»\**

**Х**РИСТИАНСКИЕ евангелия осуждают богатство неожиданно резко по стандартам религиозных канонов остальных мировых религий. Неудивительно, что в XIX в. буржуазная, но христианская Европа изобрела идею социализма. Маркс и Энгельс с горячностью писали о ней в 1848 г.: «Нет ничего легче, как придать христианскому аскетизму социалистический оттенок. Разве христианство не ратовало тоже против частной собственности...? Христианский социализм — это лишь святая вода, которую поп кропит озлобление аристократа»<sup>1</sup>. Сооснователь Движения католических рабочих французский крестьянин и священник Петер Морэн (Маурин) в начале XX в. бродил по улицам Америки, провозглашая: «Мир был бы богаче, если бы люди пытались стать лучше. А стать лучше они смогли бы, если они перестали пытаться стать богаче»<sup>2</sup>. Твори благо, оставаясь бедным.

В 1919 г. Пауль Тиллих — на тот момент тридцати трехлетний протестантский пастор из Германии — написал вместе с другом Карлом Рахардом Вегенером «Ответ на запрос протестантской консистории г. Бранденбурга» (1919): «Дух христианской любви порицает общественный порядок, сознательно и принципиально построенный на экономическом и политическом эгоизме, и требует нового порядка, при котором чувство общности будет основанием социальной структуры. Он порицает намеренный эгоизм экономики <...> в рамках которой каждый становится врагом другого, поскольку его преимущество обусловлено ухудшением по-

\* «Сокровищница изящной поэзии» — поэтическая антология XI в., составленная бенгальским монахом Видьякарой. — *Прим. пер.*

ложения другого или его разорением, и требует экономики солидарности всех, когда люди получают от работы скорее радость, а не прибыль»<sup>3</sup>. С этой точки зрения экономиста — игра с нулевой суммой. Как пишет экономист и теолог Роберт Нельсон: «Если следование отдельного человека своим личным интересам долгое время рассматривалось в христианстве как знак постоянного присутствия греха в мире — напоминание о падении человечества с момента трансгрессии Адама и Евы в райском саду — благословение рыночной экономики многим показалось религиозным эквивалентом одобрения греха»<sup>4</sup>.

Я уже говорила, что отречение от якобы сопутствующего жизни в условиях рынка эгоизма — идея на удивление западная. Мы, европейцы, со времен первых романтических ориенталистов привыкли думать о Востоке как о пространстве самоотречения, в отличие от нашего собственного западного полушария, — и парадоксальным образом считать Восток местом диких излишеств. Мы, жители Запада, смешиваем понятие о Будде со сказками «Тысяча и одной ночи».

Мы ошибаемся. В книге «Путь в Англию» (1959) индийский профессор английского языка и литературы Нирад Чаудхури замечает контраст между молитвой «Отче наш», где звучит просьба всего лишь о хлебе насущном, и индуистской молитвой, обращенной к Дурге, Матери-богине: «Дай мне богатство, долгую жизнь, сыновей и все, что можно желать»<sup>5</sup>. Индуист молится Ганеше, богу с головой слона, с просьбой преодолеть препятствия при любом начинании: «Склони голову и вырази почтение сыну Гаури <...> чтобы [обрести] долголетие, желаемую власть и процветание». Ведические гимны полны фрагментов наподобие этого — из гимна, обращенного к Агни, богу огня: «Я молюсь Агни, приносящему сокровища... Кто почитает Агни, получит богатство и процветание день ото дня и многих славных сыновей»<sup>6</sup>.

В индийских домах — особенно среди женщин — популярна Лакшми, богиня благосостояния, ее изображают с золотыми монетами, струящимися из всех четырех рук. Сравним с Иисусом, изгоняющим менял из храма и его жесткие условия в Евангелии от Матфея 19:21: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною».

Да, четыре благородные истины буддизма советуют, что единственный способ избавиться от страданий жизни — отказаться от желаний, но обратимся к «Беседам с Сигалой» (Сингалопада-сутта), куда входит несколько сотен строк, одной из составляющих буддийского канона, которую принято описывать



как «самый длинный фрагмент <...> посвященный мирской морали». В середине сутты Будда вдруг начинает в стихах восхвалять дружбу. Какова же награда?

Мудрые и добродетельные сияют, как пылающий огонь.  
 Тот, кто приобретает богатство, не причиняя вреда,  
 Похож на пчелу, собирающую мед,  
 Богатства растут у него  
 Быстро, как муравейник.  
 Приобретя богатство таким образом,  
 Мирянин, подходящий для жизни домохозяина,  
 Делит свое богатство на четыре части:  
 Так он завоюет дружбу.  
 Одну часть он использует для своих потребностей,  
 Две части тратит на свое дело,  
 А четвертую сохраняет на случай нужды<sup>7</sup>.

Как замечает редактор, стихи «успешно опровергают до сих пор бытующее в некоторых кругах представление об Индии как о земле «простой жизни и высоких мыслей». Последние три строчки — явно продукт общества столь же нацеленного на потребление, как и современная Европа или Америка»<sup>8</sup>. И даже в большей степени, если буквально воспринимать рекомендуемый размер сбережений в 75 процентов без выделения средств на благотворительность, что смущало буддистов-комментаторов данного текста.

То же видим и у зороастрийцев в молитве о благословении (афринаган доман): «Объявляю себя <...> последователем Заратустры <...>. Пусть эти благословения, освященные Ашей, войдут в этот дом, а именно блага, вознаграждения и гостеприимство, и да придут к этим людям-Аша богатства, процветание, удача и жизнь без забот»<sup>9</sup>. Зороастризм рекомендует жертвовать бедным, но не осуждает честно накопленное и потраченное богатство, что, возможно, связано с необычайным процветанием небольшой группы парсов-зороастрийцев в Пакистане, северо-западной Индии и Англии.

Похоже обстоят дела и с другими осевыми религиями. Поверхностное прочтение трудов Конфуция обнаруживает акцент на любви, умеренности, справедливости и храбрости. Но не на экономическом благоразумии. В «Аналектах» Конфуций воспекает благородного бюрократа, а не «утилитарно ориентированного маленького человека» (сяо жень), как его уничижительно называют в конфуцианстве. И все же отдельные высокомерные замечания относительно стремления к богатству у Конфуция не столь остры и часты, как пугающие предупреждения Иисуса,

вроде того, что богатому человеку сложнее попасть в царствие небесное, нежели верблюду пролезть сквозь игольное ушко.

Подобно этим восточным текстам, иудейский Танах, известный христианам как «Пятикнижие», и в особенности книга Притчей, указывают на то, что богатые люди могут быть праведными даже в процессе обретения богатства. Первым побуждением было бы предположить, что богатства означают милость Господа и достанутся тем, кто по-настоящему верует. Как об этом часто говорится в Псалмах: «Уповай на Господа и твори добро; живи на земле и храни истину. / Утешайся Господом, и Он исполнит желания сердца твоего» (36:3–4). Обещание, теологически примитивное решение проблемы зла, есть вознаграждение в этой, земной жизни. Можно представить, с каким ужасом неудачливый коммерсант-кальвинист должен был читать пассажи, вроде этого: «ибо благословенные Им наследуют землю, а проклятые Им истребятся» (Псалмы, 36:22). Предприниматель XVI в. в Женеве или Эдинбурге счел бы естественным удвоить усилия, дабы преуспеть на земле в своем призвании.

Сатана дразнит Господа, говоря о верном слуге Бога, Иове, богатейшем из людей Востока, владеющим семью тысячами овец и тремя тысячами верблюдов: «Дело рук его Ты благословил, и стада его распространяются по земле; но прости руку Твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя?» (Иов, 1:10–11). Затем, в качестве эксперимента, Бог разрешает сатане забрать все богатство Иова, а потом — и его здоровье. Однако, потеряв и то и другое, Иов сохраняет веру до конца, после споров с друзьями относительно возможного смысла страданий праведного человека на протяжении нескольких глав.

Какова же награда? «И благословил Бог последние дни Иова более, нежели прежние: у него было четырнадцать тысяч мелкого скота, шесть тысяч верблюдов» (Иов, 42:12) — то есть в два раза больше, чем в начале. Благополучный финал народной сказки, обрамляющей более сложную теологическую дискуссию в середине Книги Иова, невозможен ни в более позднем христианстве, ни в талмудическом иудаизме. «Не собирайте себе сокровищ на земле, — советует один из иудейских радикалов на заре талмудизма, — Ищите прежде Царствия Божьего, <...> и это все приложится вам» (Мф, 6:19–20, 33) — но в раю, где не властны ни моль, ни ржа.

Неудивительно, что иудеям-владельцам стад и торговцам скотоводство и торговля представлялись этически правильными занятиями. «Вопреки некоторым талмудическим утверждениям, — считает Меир Тамари, — антикоммерческой традиции в иудаизме не было». Рабейну Бахья в XIII в. провозгласил, что «активное

участие человека в накоплении собственного богатства есть признак духовного величия. В этом смысле мы являемся, условно говоря, подобием Бога»<sup>10</sup>. Также неудивительно, что религия, возникшая благодаря блестящему торговцу из Мекки, «защищает и поддерживает личное право владеть тем, что человек может свободно обрести законным путем, будь то дары и плоды его рук или ума. Это священное право»<sup>11</sup>. Удивительно как раз не это, а то, что христианский мир, распространитель буржуазной жизни и изобретатель современного капитализма, был, в сравнении с остальными религиями, столь враждебно настроен по отношению к коммерции, выгоде, торговле и прибыли на всех этапах своего существования.

\* \* \*

С другой стороны, Иисус ведь тоже советует всегда оставаться благоразумными. Как отмечал в 1901 г. либеральный епископ епископальной церкви Уильям Лоуренс из Массачусетса: «Притом что каждое слово, которое можно процитировать как критику богатых <...> правда, притчи Господа нашего об ответственном управлении богатством, Его связь с богатыми людьми вызывают иное впечатление»<sup>12</sup>. Сама суть христианского «контракта» глубоко погружена в некое подобие экономики — жертва Христа ведет к «искуплению». В Вульгате латинское *redemptio* является, например, переводом греческого ἀπολυτρωσις — «искупление», «освобождение из рабства путем выкупа»; в послании к римлянам (К Римлянам 3:24) или первом послании к коринфянам (1-е Коринфянам 1:30)\* оно ассоциируется с уплатой выкупа или иными обязательствами. Так Христос в литургии Евхаристического Агнца — Искупитель, «избавитель».

Божья благодать, безвозмездный дар, без этих вульгарных контрактов. В своей вульгарной форме этот контракт обрисовал Джо Хилл: «Вы будете есть, вы будете есть, /когда придет конец,/ на небе среди звездных птиц и солнечных овец. /Вкушайте сено, бейтесь лбом, /молитесь каждый час, /и рая сладкие врата /откроются для вас»\*\*. Фрэнк Найт всегда зависел от Символа веры,

\* «Получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе» и «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» соответственно. — Прим. пер.

\*\* «Поп и раб» (1911) — пародия Джо Хилла на христианский гимн. Перевод Э. Багрицкого. — Прим. пер.

основанного на Евангелии — хотя кэмпбеллитское\* воспитание больше ориентировало его на Деяния апостолов и послания Павла. Найт отмечал, что христианство является «во многом религиозией награды и наказания <...> [христианину] недвусмысленно обещают стократное воздаяние <...> (от Матфея 19:29–30; от Марка 10:29–30; от Луки 22:29–30)»<sup>13</sup>.

И действительно, все «божественные» религии, как их называет социолог Родни Старк, базируются на подобном контракте. Духов камней и полей можно умилоствить или как минимум избежать, если пошвыстеть на кладбище, но «поскольку Боги — существа сознательные, они становятся потенциальными партнерами для обмена, ведь считается, что все существа хотят чего-то, и за это их можно убедить дать что-то взамен». Зевсу нужны поднимающиеся к небу запахи сожженных внутренностей жертвенного быка. Иегове — чтобы его народ соблюдал свою часть завета, заключенного с Авраамом и Моисеем, а именно обещания ему поклоняться (ревнивый Бог). Неожиданное объяснение, которое Старк дает миссии и монотеизму в божественных религиях, следует из обмена, в отличие от простой магии, завязанной на фокусах. «В погоне за [большими] потусторонними наградами люди готовы вступить в долгосрочные отношения обмена с богами» и «лишь боги большого масштаба предлагают награды достаточно ценные, чтобы оправдать требование эксклюзивных отношений обмена»<sup>14</sup>.

Сами формулировки нападок Иисуса и его последователей на земные богатства задействуют пруденциальные метафоры: «Собирайте сокровища на небе». Риторика профанного используется, чтобы рекомендовать священное. Награды могут быть и небесными, но это все равно награды. Типичный риторический прием. Эпиктет в «Энхидрионе» критикует зависть к власти как глупую, ведь за власть «платят» тем, что прислуживают великим<sup>15</sup>. Завидовать таким образом приобретенной власти следует не более, чем тому, кто купил салат (lettuce). Тот, кто не покупает салат, хотя бы сохраняет деньги, и потому положение у него не хуже, чем у того, кто его купил. Экономист прицепился бы к тому, что Эпиктет игнорирует то, что принято называть «излишком», выигрышем от торговли, или «рентой» — как экономисты называют прибыль, полученную от того, что ты успел первым проникнуть во властную дверь. И все же ритори-

\* Кэмпбеллиты — последователи Джозефа Кэмпбелла (1904–1987), американского исследователя мифологии, чьи книги оказали сильное влияние не только на научные круги, но и на популярную культуру. — *Прим. пер.*

ка Эпиктета близка к тому, о чем Иисус говорит в притче «Кесарю — кесарево» (от Матфея 22:21; от Марка 12:17; от Луки 20:25). Риторика эта использует коммерческие понятия собственности, торговли и власти, способной скомпрометировать восхваление собственности, торговли и власти.

Можно убедить себя в благоразумии риторики Иисуса, изучая «Евангельские параллели» Трокмортон. В книге представлены все версии каждого из эпизодов в первых трех Евангелиях от Матфея, Марка и Луки. Таким образом, каждый из эпизодов можно отнести к одной из четырех категорий. Эпизоды либо

- *Благоразумны*, то есть рекомендуют соблюдать свои интересы в миру, хотя, конечно, в пользу иного мира, например: «Вы соль земли. Если же соль потеряет силу <...> она уже ни к чему не годна» (от Матфея 5:13; от Луки 14:34; Трокмортон использует новый исправленный стандартный перевод 1989 г.)\* или «Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи» (от Матфея 9:17; от Марка 2:22).
- Или же *Неблагоразумны* и рекомендуют противоположное меркантильности юродство, глухое к мирским доводам, например: «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков. И они тотчас, оставив сети, последовали за Ним» (от Матфея 4:19; от Марка 1:17) или «у нас здесь только пять хлебов и две рыбы» (от Матфея 14:17; от Марка 6:38; от Луки 9:13).
- Или же *Смешаны* — то есть используют риторику приобретения выгоды, но с умеренностью, типа «хлеб наш насущный дай нам на сей день» (от Матфея 6:11; от Луки 11:3); или используют риторику нестяжания, но с упором на вознаграждение на небесах, типа «когда творишь милостыню, не труби перед собою... и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (от Матфея 6:2, 4).
- Или же *Ни то ни другое*, то есть не дают ни положительной, ни отрицательной оценки вопросам, связанным с благоразумием. Так «Когда настал вечер, <...> Он исцелил всех больных» (от Матфея 8:16; от Марка 1:32, 34; от Луки 4:40) или «В то время Ирод четвертовластник услышал молву об Иисусе и сказал: это Иоанн Креститель; он воскрес из мертвых» (от Матфея 14:1–2; от Марка 6:14; от Луки 9:7).

---

\* Здесь, как и везде по тексту, цитаты на русском языке приводятся по Синодальному переводу Библии. — *Прим. пер.*

В результате получился набор из непересекающихся эпизодов начиная с первых проповедей в Галилее, за исключением рассказов о детстве и Страстях, а также явлений Христа после распятия. В падшем мире классификация не может быть идеальной, но я считаю, нет никакого сомнения в том, что Иисус обращается к благоразумию достаточно регулярно и выступает в его пользу в соотношении примерно два к одному.

Благоразумный совет Иисуса в версии Евангелия от Марка отдать Кесарю то, что ему полагается, — одна из тех десяти фраз в Новом завете, которые участники «Семинара Иисуса», группы либеральных библистов, считают безусловно оригинальными. Они же считают «Евангелие от Фомы», собрание изречений, обнаруженное в 1945 г. в коптской рукописи, пятым Евангелием. Из девяти оставшихся предположительно оригинальных высказываний Иисуса в пяти Евангелиях пять призывают к любви: подставь другую щеку, раздавай милостыню бедным, блаженны нищие духом/алчущие/плачущие, возлюби врага своего, добрый самаритянин. Но четыре оставшиеся, в том числе и «отдай Кесарю», призывают к благоразумию, по крайней мере тем, что в них использованы метафоры экономической жизни: Царствие Божие как закваска (от Луки 13:20–21, от Матфея 13:33), неверный управляющий (от Луки 16:1–8), работники на винограднике (от Матфея 20:1–15), горчичное зерно — полностью оригинальным участники семинара считают этот фрагмент только в дополнительной версии Евангелия от Фомы 20:2–4.

Джон Домини Кроссан, бывший председатель Семинара Иисуса в 1991 г. предложил «реконструированный перечень» «всех слов, вложенных в его уста, которые действительно восходят к историческому Иисусу»<sup>16</sup>. Их можно каталогизировать по принципу поддержки мирского благоразумия («Никто не может служить двум господам»), защиты юродства («Не берите ни мешка, ни сумы, ни обуви») и нейтрального отношения к вопросу («будут прощены сынам человеческим все грехи»). Результат аналогичен эксперименту с «Евангельскими параллелями»: 38 за благоразумие, 19 — против (следовательно, опять два к одному) и 47 нейтральных.

Участники семинара предложили «окончательное общее правило доказательства» при поиске исторического Иисуса: «Остерегайтесь обнаружить Иисуса абсолютно сходного с вами по духу» (Crossan, p. 5). Напомню единоверцам, что Дух Святой говорит еще и через Моисея и пророков, а позднее — и через всех святых, и через нашу святую, католическую и апостольскую церковь и, безусловно, через внутренний свет мужчин и женщин,

КЛАССИФИКАЦИЯ УЧЕНИЯ ХРИСТА,  
изложенного по эпизодам в Евангелиях  
от Матфея, Марка и Луки

Иисус	примеры притч
советует вести себя благо-разумно	38 Притча о верном и мудром рабе; разделенный дом, фиговое дерево без плодов; неверный управляющий
критикует благоразумие	18 Птицы ни сеют, ни жнут; подставка дру-гую щеку; добрый самаритянин; Мария избирает лучшую долю
смешанные варианты	15 Бог и Маммона; садись на последнее ме-сто; богатый юноша; дар вдовы
ни то ни другое	104 Иисус обвиняет книжников и фарисеев; вопрос о посте
Всего	175

Источник: Throckmorton's Gospel Parallels, 1992, p. 180.

Примечание: Когда у Трокомортон параллельный фрагмент попадает ранее и уже зафиксирован, он опускается, то есть дважды его не считают. Так притча о горчичном зерне в версии, изложенной в главе 13 Евангелия от Луки (эпизод 164 — у Трокомортон с. 129), уже была классифицирована в версиях Евангелий от Матфея и Марка (с. 78) и не засчитывается по второму кругу (в ней, кстати, рекомендуется вести себя благоразумно). Вот почему в разделе «учение» получается 175 эпизодов, а не 221, как у Трокомортон. У меня есть чувство, что моя категория «ни то ни другое» осталась неполной. Однако важными остаются первые три строчки.

присутствующих на собраниях. К тому же не факт, что Семинар Иисуса сумел наверняка определить, какие высказывания являются аутентичными. Далеко не все известные библеисты восхищаются трудами Семинара, а буквалисты его на дух не переносят. Да и пруденциальная риторика Иисуса не означает, что он был бы в восторге от современной буржуазии.

Смысл в том, чтобы просто опровергнуть предположение, устоявшееся на Западе с 1848 г., будто Иисус враждебно относился к склонности людей обмениваться деньгами и товарами. Отнюдь. Даже Нагорная проповедь, самый социалистический из христианских текстов, наполнена риторикой вознаграждения. «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное <...> Блаженные кроткие, ибо они наследуют землю» (от Матфея 5:3, 5). «Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, — говорил Иисус с присущей ему улыбкой, — ко-

торый найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее» (от Матфея 13:45–46).

Я выдвигаю аргумент об Иисусе-коммивояжере, карманном Боге, удобном для Бэббита, с помощью которого священник утешает недовольных буржуа. И не утверждаю то же, что заявляет в своей невероятно популярной книге «Молитва Иависа: прорыв к благословенной жизни» (2000) Брюс Уилкинсон. Он считает, что молитва из 1-й книги Паралипоменон (4:10) «О, если бы Ты благословил меня Твоим благословением, распространил пределы мои» показывает, что «Отец ваш жаждет дать вам куда больше, нежели вы когда-либо решались попросить»<sup>17</sup>. Побольше яхт и дорогих автомобилей, хотел он сказать.

Я просто отмечаю, что Иисус-плотник жил в условиях рыночноориентированной экономики и не просил всех рыбаков оставить свои сети и стать ловцами человеков. Он соглашался с тем, что честные менялы были необходимы, чтобы разменивать динарии на ритуально приемлемые шекели. Он предлагал спасение на рыночной площади, а не только на высоком алтаре в храме. Он садился за стол с мытарями, а не только с фарисеями и ханжами с постными лицами.

Бог есть идеальная Любовь, ничуть не меньше. И он не сводим к земному и утилитарному благоразумию. Но любовь, как я уже говорила, включает в себя и адекватную любовь к самому себе. Ничего плохого в этом нет. Как писал Бернард Уильямс, в контракте с Богом нет дефицита, а потому нет и конкуренции и, как следствие, «нет эффективного способа добиться спасения за счет других»<sup>18</sup>. Христианство само по себе не обязательно должно быть несовместимо с капитализмом — и мы это прекрасно видим в житиях святых, которые зарабатывали на хлеб торговлей, вроде жестянщика Джона Баньяна, или коммерческих, но при этом вполне богоугодных планов основателя Пенсильвании Уильяма Пенна относительно принадлежавших ему лесов, или, раз уж на то пошло, коммерческого по сути плотницкого дела, которым занимался наш Господь и Спаситель. В первые века своего существования христианство было городской религией, обращенной к высокому и низкому в рыночной экономике. Оно предлагало контракт, указывающий на нерыночное царство, но использовало земные метафоры.

Иисус не полностью совпадает по духу ни с социалистом, ни с капиталистом. Ни, кстати говоря, со многими христианами.



## Необходимый избыток?

Нас манит суety избитый путь,  
Проходит жизнь за выгодой в погоне.

*Уильям Вордсворд\**

**У**ЧЕНЫЙ мир уверен, что траты капиталистов просто ужасны. В 1985 г. Дэниел Горовиц утверждал, что американские ученые с 1920-х гг. находятся в плену «современного морализма», когда речь заходит о тратах. Традиционный морализм XIX в. с тревогой смотрел с высоты среднего класса на рабочих и иммигрантов, которые пили пиво и слушались ирландских священников, демонстрируя «утрату добродетели» и другими способами. Традиционные моралисты, вроде комиссара по вопросам труда Кэролла Д. Райта, «не имели принципиальных сомнений в отношении справедливости и эффективности экономической системы — их занимали вопросы, связанные с ценностями рабочих и иммигрантов, а не ценность капитализма».

Современные моралисты, те, чьи взгляды стали доминировать после 1920-х гг., в духе Веблена, Менкена и Синклера Льюиса, смотрят уже с высоты ученого мира на средний класс. Таким образом «в центре большинства вариантов современного морализма находится критика экономики, порой радикальная и всегда вредная»<sup>1</sup>. Горовиц сохраняет вежливость по отношению к коллегам по научному сообществу — Веблену, Стюарту Чейзу, Линдам, Гэлбрейту, Рисмену, Маркузе, Лашу и Дэниелу Беллу — и не говорит, что их озабоченность попросту ошибочна. Он замечает, однако, что «осуждение других людей за расточительность и недостаток Культуры есть способ подтвердить собственную позицию»<sup>2</sup>.

Людам науки не нравится структура расходов людей с улицы. Со времен Веблена бытует утверждение, что большинство людей находятся во власти небольшой группы рекламодателей. Таким образом, трата денег на кока-колу, мангалы для барбекю и автомобили — это результат скрытого убеждения или, если ис-

---

\* Перевод Г. Кружкова. — *Прим. пер.*

пользовать любимое слово ученых, «манипуляции». В Америке принято наделять гигантской властью тридцатисекундные телеролики, но экономиста это озадачивает. Обладая рекламой той властью, которую ей приписывают ученые, написанием текстов для нее можно было бы зарабатывать нереальные состояния. Но при этом реклама составляет менее 2 процентов национального продукта, значительная ее часть однозначно информативна — вроде магазинных вывесок, записей в «Желтых страницах» и публикаций в отраслевых изданиях, предназначенных для в высшей степени подкованной аудитории. Когда Вэнс Паккард опубликовал свою филиппику против рекламы «Тайные манипуляторы» (1957), он думал, что потеряет друзей, работавших на Мэдисон-авеню. Но те были в восторге. Один рекламщик пришел к Паккарду со словами: «Вэнс, до выхода твоей книги мне приходилось из кожи вон лезть, чтобы убедить клиентов в том, что реклама работает. Теперь они думают, что это магия».

Враждебность американского научного сообщества по отношению к рекламе озадачивает и того, кто занимается риторикой. Почему страна, где так высоко ценят свободу слова, с таким неприятием относится к свободе слова в коммерции? Возможно, это отвращение — всего лишь ответвление великой реки антириторической риторики в западной мысли со времен Бэкона. Как бы то ни было, будь люди улицы такими риторически недалекими, какими их, похоже, видят ученые, любой достаточно ловкий рекламщик мог бы ими с легкостью «манипулировать». Но ведь этого не происходит. Поколение, выросшее у телевизора, способно различать скрытую рекламу, нацеленную на детей, к восьми годам, а к восемнадцати они уже шутят насчет попыток ими манипулировать — достаточно посмотреть вечернее юмористическое шоу *Saturday Night Live*.

Таким образом, предполагается, будто массовое потребление лишено мотивации, смысла и разума. И все равно масштабы его до безобразия огромны. «Почему они покупают столько вещей? Идиоты. У среднестатистического потребителя дома нет ни одной пластинки с классической музыкой. Книг о буржуазных ценностях он не читает. Проект „Три тенора“ он считает классным, а его дом набит безвкусным мусором». Напоминает то, с каким отвращением некоторые писатели-модернисты, вроде Д. Х. Лоуренса и Вирджинии Вульф году в 1910-м писали о мерзких пассажирах электричек, наводнивших Лондон. Дух аморальности витает над вокзалом Ватерлоо и торговыми комплексами.

Количество вещей у американцев сегодня, конечно, поражает. Фотографы любят взять семью в городке Топека, штат Канзас, и семью из столицы Нигерии Лагоса, выложить все содержимое их домов на обочину, а затем заставить их позировать на камеру со всеми принадлежащими им пожитками. Контраст впечатляет. У американцев, безусловно, имеется куча одежды, гаджетов и газонокосилок. Конечно, производительность труда и доход у них раз в двадцать больше, чем у среднего жителя Нигерии. И все равно ученые хотят, чтобы мы испытывали чувство вины за ненужные платья в шкафу и неиспользованные кухонные приспособления в нижнем ящике. Почему мы ведем себя так расточительно в мире, где царит дефицит, восклицают они. За такое поведение ученые даже сами себя готовы высечь.

И все же, как отмечают антропологи, потребляя, мы создаем себя. Мэри Дуглас и Бэрн Ишервуд формулируют это так: «Блага, удовлетворяющие физические нужды — пища и питье, — несут в себе не меньше смысла, чем балет или поэзия. Пора положить конец распространенному и неверному разделению на блага, служащие для поддержания жизни и здоровья, и на остальные, призванные обслуживать разум и сердце — духовные блага»<sup>3</sup>. Классическую демонстрацию этого тезиса мы видим в статье Дуглас о символической структуре приема пищи у английских рабочих, но в определенном смысле этим занимается вся антропология<sup>4</sup>. Блага находятся где-то на границе сакрального и профанного — антрополог Ричард Чалфен, к примеру, показывает, как это происходит с любительскими фотографиями и видео<sup>5</sup>. Или, как объясняет в новом предисловии к своей, уже ставшей классикой книге 1972 г. «Экономика каменного века» Маршал Салинз: «экономическая деятельность <...> [есть] выражение, в материальном преломлении, ценностей и отношений конкретной формы жизни»<sup>6</sup>.

В своем обзоре католических и радикальных воззрений на потребление Кристин Фирер Хинце обеспокоена тем, что, объясняя себя исключительно рынком, мы рискуем потерять свои добродетели, особенно умеренность<sup>7</sup>. Она вспоминает книги по экономике монсеньора Джона А. Райана, написанные в начале XX в., в которых он высчитывал, сколько стоит достоинство в сравнении с избыточным потреблением. Хинце и я считаем, что можно выступить дурно — мы с ней обе сторонницы Аристотеля и Аквината, с их идеей добродетельной жизни, а не утилитаристы, которые отказываются высказывать моральные суждения о потреблении. В социологии потребле-

ния возможны «структуры греха». Мы обе призываем «подходить к культуре потребления с позиций добродетели» и еще много к чему<sup>8</sup>. Но где реальные доказательства тому, что «рынок не в состоянии ни генерировать, ни гарантировать уважение <...> к нравственным основам»?<sup>9</sup> Не без этического усилия, конечно. Но чтобы «не в состоянии».

У американцев всего много, это правда. У них всего много, как я уже сказала, потому что они много производят. Наперекор любимой сентенции вашей бабушки — «Ешь свой шпинат, подумай, как дети в Китае голодают» — снижение потребления в богатой Америке ничего не добавит к благам, доступным в Китае. Ни зернышка риса. Бедность и богатство страны, высокий или низкий уровень потребления зависят главным образом от того, как в этих странах работают, а не потому, что какая-то внешняя сила добавляет им богатства или крадет Богом данные дары. Думать обратное значит предполагать, будто блага нисходят в буквальном смысле напрямую от Бога, как манна небесная. Это не так. Блага создаем мы, люди.

Так что иметь много — отнюдь не аморально. Нам повезло, что мы родились в Америке. Так давайте приложим все усилия, чтобы распространить эту удачу повсеместно. Удача состоит в относительно честных судах, относительно надежных правах собственности, относительно неэкстрактивных властях и относительно эффективных системах образования, а также — наличию относительно долгого времени, чтобы относительно хорошие идеи могли сделать свою работу. Экономический рост имеет мало отношения к иностранной помощи, инвестициям или внешней торговле. Это в основном внутреннее дело.

У японцев похожая проблема с вещами. Стив Бейли рассказывает, как он обставил свой дом в Осаке в бытность там преподавателем, подбирая «гоми» — «домашний мусор большого размера», который японцы выносят на улицу каждый месяц и оставляют для желающих. Я имею в виду, полностью обставил: «холодильники, конфорки, трюмо, цветной телевизор, видеопроигрыватель, стулья, стеллаж для книг, диван-уголок и прелестный стол из вишневого дерева»<sup>10</sup>. Бесстыжие гайдзины-иностранцы составили конкуренцию японским бомжам в разгребании куч гоми. Причина происходящего в Японии, как объясняет Бейли, — маленькие квартиры и табу, накладываемое S-переменной на приобретение или продажу подержанной мебели.

Причина аналогичного явления в США — то же самое проклятие победителя, о котором говорилось выше, в форме про-

клятия потребителя. Наши американские дома забиты неудачными покупками, предметами, оказавшимися не столь прекрасными, какими мы ждали их увидеть. Дэвид Клемм, вслед за Хайдеггером, говорит: «Мы понимаем вещи в их потенциале»<sup>11</sup>. Вы, мужчины, думаете так о своих гаджетах; женщины — о своих платьях. Дома наши полны не потому, что мы глупы или греховны, а потому, что мы не всеведущи и периодически ошибаемся насчет потенциала электростатического пылеудалителя за 250 долларов от компании *Sharper Image* (кстати, обратите внимание на манипулятивную силу этого названия\*) генерировать восторг. Потому-то мы часто покупаем вещи, которые, как оказывается, своей цены не стоят. Совершая ошибку в обратном направлении, мы эти предметы не покупаем и ждем, пока пылеудалитель не потеряет в цене. Случаи оптимизма множатся, и вещи накапливаются в гараже, ведь смысла выбрасывать предметы, находящиеся в комнате, нет никакого — а пространства в комнатах у американцев достаточно. Обладание большим количеством пылеудалителей и аналогичных вещей — не грех. Это не бесчестный отъем у нищих. И не обязательно признак неумеренности. Это просто признак избыточного и продуктивного благоразумия капитализма.

\* \* \*

И все равно все продолжают думать, будто масштабное потребление «поддерживает экономику». Даже ученый, критикующий траты, сознательно признает, что «экономика» так или иначе получает от этого пользу. Теолог Эллен Кэрри — и это только один пример из многих — убеждена, что реклама помогает экономике расти<sup>12</sup>. Неэкономисты воображают, будто Бог создал мир так непродуманно, что недостаток бережливости, ведущий как к бесшабашности, так и к скупости, увы, необходим, чтобы заставлять жернова коммерции вращаться, «создавая рабочие места» или «поддерживая круговорот денег». Им кажется, что люди должны покупать и покупать, иначе капитализм потерпит крах, и мы все обнищаем. Они верят, будто для этого нужна реклама, хотя она к несчастью нас совращает

---

\* *Sharper Image* — компания по производству различных приспособлений для «улучшения качества жизни» (ультразвуковых ионизаторов воздуха, эргономичных грелок для ног и т. д.). Название можно перевести как «более контрастный, отчетливый, крутой образ», одновременно слово *shaper* может иметь значение «обманщик, мошенник». — *Прим. пер.*

и порабощает. Они верят, будто капитализм должен быть жадным, чтобы продолжать функционировать.

Данный аргумент содержит предположительный парадокс бережливости. Бережливость — вещь правильная в христианстве и тем более в буддизме и других религиях, парадоксальным образом способна сделать нас беднее. Мы творим благо, а дела у нас идут плохо. А если они идут хорошо, то мы, возможно, несем на себе грехи алчности и чревоугодия, необходимые для процветания в ужасном мире. Выбирайте, грешники: Бог или Маммона. Дороти Сайерс, автор детективов, хоть и не была экономистом, но в 1942 г. жаловалась как христианка на «отвратительное беличье колесо <...>, в котором мы крутимся, как безумные, на протяжении последних трех столетий <...> общество, в котором приходится искусственно стимулировать потребление, чтобы производство не останавливалось»<sup>13</sup>.

Честно говоря, во времена Великой депрессии многие экономисты вернулись к подобному неэкономическому типу мышления. Теория называлась «стагнационизм». Это была теория «воздушного шара» для капитализма, согласно которой люди должны постоянно подкачивать газ, а не то шар упадет, очередная версия давнего утверждения, будто траты на роскошь хотя бы дают людям рабочие места. Так Александр Поуп в поэме «Об использовании богатства» 1731 г. пишет: «А все-таки голодный сыт, бедняк одет, / и сам здоров, и детям есть обед — / вот человек труда, его удел, / но сердцем грубым не кичится добрых дел»<sup>14</sup>. «Оправдание провидения в том, что оно дает богатства, доступные для подобного их растрачивания, — поясняет Поуп в прозаических интродукциях к главам поэмы, — ведь так они распространяются и на нищих, и на тех, кто трудится».

С 40-х гг. XX в. мы, буржуазные экономисты, пришли в себя<sup>15</sup>. Теория воздушного шара времен Великой депрессии лопнула, а с ней и парадокс о том, что грех необходим для «поддержания производства», парадокс бережливости — будто суета и тщеславие могут в конечном итоге оказаться богоугодными. Марксистскую критику — вроде той, что у Адорно или Хоркхаймера — он еще выдерживает, но экономисты, придерживающиеся центристских или правых взглядов в него уже не верят. Этот ложный парадокс отражает мрачное христианское, даже, скорее, протестантское убеждение, будто ради процветания на земле мы должны отказаться от Царства небесного. Когда шар лопается, мы можем видеть, как сакральное и профанное связаны между собой и иногда даже дополняют друг друга.

Современный христианский экономист скажет, что мы можем сотворить благо, когда преуспеваем и преуспеть, творя благо.

В долгосрочной перспективе с рыночной экономикой ничего не произойдет, если мы умерим свои желания до одного убитого «вольво», домика с огородом и скромного запаса тофу и пакетированного вина из ближайшего супермаркета. Теория воздушного шара кажется уместной, если сосредоточиться на нерелевантном мысленном эксперименте, а именно предложить, что завтра мы все без предупреждения вдруг начнем в своих покупках строго следовать заветам Христа. Подобная трансформация безусловно подорвала бы продажи хаммеров и дизайнерских платьев по 15 тысяч долларов за штуку. Но, как замечает такой экономист, в христианской экономике люди со временем найдут себе другую работу или решат меньше работать. И это релевантный мыслительный эксперимент — долгосрочная перспектива.

В условиях новой экономики без роскоши будет по-прежнему нормально иметь электрические лампочки, мощные дороги и прочие плоды предпринимательской деятельности. И чем их будет больше, тем лучше (так будут продолжать считать). *In equilibrium*, «в состоянии равновесия» — в буржуазных экономиках эта фраза вызывает такой же отклик, как слова «если на то будет воля Божья» в авраамических религиях — экономика стимулировала бы специализацию, направленную на удовлетворение человеческих желаний примерно так же, как она это делает сейчас. Люди бы покупали Библию на греческом койне и совершали духоподъемные путешествия в Йосемитский национальный парк вместо того, чтобы приобретать любовные романы и ездить в Диснейленд. Но они по-прежнему ценили бы высокую скорость печати и самолетов, приобретая за те же деньги как можно больше книг и туров.

\* \* \*

Научный мир признает, что потребление предметов роскоши как минимум дает работу неимущим. Но это тоже ошибка.

Словосочетание «невидимая рука» Адам Смит использует в своих опубликованных трудах всего дважды. Причем один раз — для обозначения именно процесса «просачивания благ сверху вниз». В «Теории нравственных чувств» (1759) он замечает, что сверхбогатый человек (эдакий Билл Гейтс XVIII века) в конечном итоге не может съесть больше, чем его кучер, если говорить только о количестве и питательной ценности. И на-

деть на себя в конкретный момент времени больше одной пары итальянских дизайнерских штанов тоже не может — если говорить исключительно об их способности закрывать ноги. И находиться более чем в одной гигантской комнате в конкретный момент времени не может, если говорить об общей площади стен и крыши. У реального Билла Гейтса, между прочим, на удивление скромный дом. По его словам, принадлежащий ему дворец в пригороде Сиэтла — всего лишь архитектурный каприз для вечеринок. Но даже будь он транжирой, он бы все равно мог потратить лишь малую толику того, что зарабатывает.

Основатель первой интернет-компании, редактор и юморист Брэд Темплтон вспоминает, что в 2004 г. Гейтс зарабатывал по 300 долларов в секунду. В те времена, по расчетам Темплтона, Гейтсу не было смысла наклоняться, чтобы поднять купюру в тысячу долларов. В самый свой успешный год — 1998-й, когда он заработал 45 миллиардов, речь шла уже о десяти-тысячной купюре<sup>16</sup>. Ограничения в том, как использовать доходы, у миллионеров, и особенно у миллиардеров, куда выше наших при столь же неравном потреблении, скажем, штанов — больше одной штанины все равно за раз на ногу не натянешь. Таким образом, при всем неравенстве распределения в виде дохода экономический рост более эгалитарен в плане распределения потребления. Как предсказывал в 1901 г. американский экономист Джон Бейтс Кларк, «заработок среднестатистического работника увеличится от одного доллара в день до двух, от двух — до четырех и от четырех — до восьми. Подобное увеличение будет значить для него бесконечно больше, чем любой возможный прирост капитала для человека богатого <...> Именно это изменение принесет с собой континуальный подход к равенству истинного комфорта»<sup>17</sup>.

Адам Смит тем не менее пытается возразить идее Руссо о том, что собственность влечет за собой неравенство. И потому радостно заявляет, что «какая-то невидимая рука заставляет их принимать участие в таком же распределении предметов, необходимых для жизни, какое существовало бы, если бы земля была распределена поровну между всеми населяющими ее людьми»<sup>18</sup>. Аргумент — как у Поупа с его просачиванием сверху вниз — «А все-таки голодный сыт, бедняк одет».

Но Смит забывает, что, если, скажем Саддам Хуссейн забирал 50 процентов валового продукта Ирака и вкладывал его в оружие и дворцы, все это богатство, как следствие, было недоступно простым иракцам для потребления в отличие от пищи,



топлива или жилья. Страна была разорена, и предметы первой необходимости были доступны отнюдь не в процессе распределения, которое осуществлялось бы при реальном равенстве. В процентном отношении распределение несомненно оставалось примерно таким же — по крайней мере один человек надевал одну пару штанов за раз — но абсолютное количество благ было сокращено за счет ненужной роскоши. Саддам Хуссейн мог и не пользоваться дворцами, которые никогда не посещал. Но и никто другой ими не пользовался. В социальном смысле ресурсы просто выбрасывали на помойку. Когда состоятельная женщина не может «выгулять» бриллиантовую безделушку, запрятав ее в шкатулку, эта безделушка для нее становится пустой тратой, в социальном смысле. Женщина не получает от нее удовольствия — максимум с радостью вспоминает о факте покупки. Поуп дает точный анализ данной ситуации парой строк ниже: «От траты польза только на виду, /и роскошь блещет с разумом в союзе».

Неэкономист ответит, что бриллиантовая безделушка, дворцы и обеды за 300 долларов от Чарли Троттера для Билла Гейтса все-таки «дают людям работу» — строителям, огранщикам и мишленовским поварам, к примеру. Но дело обстоит не так. Смит эту ошибку не совершает, он не полагает, будто социальная проблема состоит в поиске занятий для людей, которые в противном случае оставались бы праздными.

Неэкономисты думают, будто экономика сводится к «поддержанию круговорота денег». Поэтому на них не производит впечатления заявление владельца местной спортивной франшизы о том, что вложение долларов, полученных через налоги, в строительство нового стадиона «сгенерирует» местные продажи и «создаст» новые рабочие места. Неэкономисту понятный аппарат, связанный с генерированием и созданием рабочих мест вследствие расточительного поведения, кажется сложным, пруденциальным и квантитативным. Но это не так. Он ошибочен. Ни один экономист в здравом уме не станет прибегать к этим формулировкам, и уж будьте уверены, если некий экономист рассуждает по телевизору о «создании рабочих мест» — это не настоящий экономист. Смит и другие настоящие экономисты ответили бы неэкономисту, что огранщики алмазов не «потеряли» бы работу на фабрике по изготовлению безделушек. В долгосрочной перспективе они бы нашли себе альтернативное занятие — стали бы выращивать овес или крыть соломой кровли крестьянских домов. Мы, в большинстве своем, испытываем нехватку времени, а не обязательств.

Примерно в том же фрагменте Смит, однако, выдвигает третий связанный с этим аргумент — тоже, отчасти, ошибочный — о том, что достаточно только вообразить прелести богатства, и уже сам этот акт заставляет нас работать. Надо признать, что продавцы гаджетов в магазине «Брукстоун» и девушки из отдела кухонных принадлежностей единодушны в своих фантазиях, будто наша очередная покупка принесет истинное счастье. Смит замечает, что «предметы эти нравятся им не столько своей полезностью, сколько своей способностью быть полезными. Они наполняют ими свои карманы, а потом приказывают сделать себе новые карманы, чтобы таскать с собой большее их количество»<sup>19</sup>. Желание приобрести подобные «пустые побрякушки» действительно нередко обманным путем заставляет нас работать. Но было бы ошибкой думать — как это делает Смит, по его словам, — будто этот обман желанен: «И хорошо, что сама природа обманывает нас в этом отношении: производимая ею в нас иллюзия возбуждает творческую деятельность человека и постоянно поддерживает ее»<sup>20</sup>. Смит излагает здесь парадокс бережливости в несколько более привлекательном варианте.

Такое отсутствие бережливости на самом деле подталкивает нас к тому, чтобы «создавать и совершенствовать все науки и искусства», имеющие отношение к конкретному предмету роскоши, которого мы алчем. Верным в этом аргументе является юмовская «радость от похвалы» и найтовский «итоговый интерес», то есть стимул сакрального тщеславия. S-переменные, даже сомнительные, действительно стимулируют нас изобретать и совершенствовать, превращая «обширные леса в радующие глаз нивы» — по замечанию редакторов Смита, немаркированная цитата из Руссо, правда у Руссо она продолжается без присущего Смиту оптимизма, — «которые надо было орошать человеческим потом и на которых вскоре были посеяны и выросли вместе с урожаем рабство и нищета»<sup>21</sup>.

Но в чисто экономическом плане это ничего не дает. Мы опять имеем дело с теорией воздушного шара, когда «непрерывное движение» путают с целесообразным движением, случайно направленным в ту же сторону. Сам по себе факт, что вас отправили строить Великую Китайскую стену, изобретая и совершенствуя науку и искусство возведения великих стен, когда вы могли спокойно заниматься своими делами, совершенствуя науку и искусство строительства домов, производства автомобилей и создания университетов и музеев, ничего хорошего в себе не несет.

Ошибка Смита представляет собой то, что экономисты по-старше называют ошибкой «Танга». К китайской династии Танг эта история отношения не имеет, речь о концентрате апельсинового сока, производители которого заявляли в рекламе, что данный продукт был разработан в рамках американской космической программы. Ошибочно думать, будто мы пропустили бы инновации вроде «Танга», если бы оставили деньги в руках обычных людей, вместо того, чтобы тратить их на съемку лунной поверхности. «Создание рабочих мест» посредством того или иного проекта — Большого Бостонского тоннеля или тоннеля Холланда — отнюдь не оптимальное функционирование рыночной экономики, скорее наоборот. В конце концов, в странах с явно бедной экономикой, рабочих мест обычно навалом — швейцаром или рикшей всегда можно устроиться. Рабы на африканских серебряных рудниках или сиракузских каменоломнях страдали не от безработицы. Наши лидеры, которые так любят, когда их хвалят, покупают свою власть и престиж на наши деньги, строя, например, в Японии мосты, ведущие в пустоту, «создавая рабочие места», которых не должно было быть.

Голландский рифмоплет Бернард де Мандевиль в 1705 г. сформулировал это ошибочное предположение: «Итак, цвел улей плодovitый, / До крышки пчелами набитый; / И в нем, как в обществе людей, / Кипели тысячи страстей. <...> Пороком улей был снедаем, / Но в целом он являлся раем»\*. Мандевиль утверждает, что порок, тщеславие, сумасбродство, жадность и чревоугодие — источники экономического роста. Сила греха непредумышленно творит богатое и энергичное общество.

То, как Мандевиль проник в суть непредумышленных последствий, было очень важно, но его представление об экономике было ложным, хотя и оставалось с тех пор утешением для сторонников справедливого распределения сверху вниз, приверженцев капиталистической этики собственного разлива. Очередное издание сатиры Мандевиля «Взроптавший улей» в 1723 г. было встречено точной и своевременной критикой Джорджа Блюитта. Мандевиль утверждал, что всеобщая честность оставила бы без работы мастеров по замкам и, как следствие, нанесет ущерб процветанию. Для улья лучше быть нечестным. Блюитт отвечал: «Переход к [честной жизни] неизбежно полагается как постепенный; тем очевиднее, что по-

---

\* Мандевиль Б. Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — блага для общества. М.: Наука, 2000. С. 11, 14. — *Прим. пер.*

явятся новые ремесла <...> пропорционально тому, как станут бесполезными ремесла, обеспечивающие защиту от мошенничества»<sup>22</sup>.

Адам Смит презирал мандевилевскую снисходительность к пороку. «Вот в чем состоит система доктора Мандевилля, наделавшая столько шума, — писал Смит в 1759 г. с заметным раздражением. — Хотя она и не породила новых пороков, но была причиной того, что уже существовавшие вследствие других причин обнаружались с большим нахальством и с беспрецедентным бесстыдством проявляли свои испорченные побуждения»<sup>23</sup>. Смит никогда не говорил, что жадность — это хорошо. Сидя в поезде по дороге в Уэстпорт, мужчины в смитовских галстуках должны хотя бы немного ознакомиться с «Исследованием о природе и причинах богатства народов» и особенно с «Теорией нравственных чувств». Христианам и прочим противникам греха алчности пора прекратить уступать мужчинам из Уэстпорта. В истинно христианском мире парадокса бережливости не существует. Нет его и в том мире, который мы, к нашему прискорбию, населяем.

Если это так, то для людей нравственных это хорошая новость. Мы не обязаны смиряться с исполненным алчностью производством, вульгарным потребительством или заикленностью на нелюбимой работе ради некоего более масштабного социального благоразумия, которому, как предполагается, они должны служить, не давая нам остаться без работы. «Не давая нам остаться без работы». В процессе занятия частными домашними делами — во время стирки или работ по саду — вы когда-нибудь думали, что ваша главная проблема — найти себе работу? Разве беда не в другом? В том, что нам не хватает времени испечь хлеб, починить машину, поиграть с детьми, пообщаться с друзьями или вознести хвалу Господу? Если вы согласны, то вы поняли великий экономический принцип, который сформулировал Адам Смит: «То, что представляется разумным в образе действий любой частной семьи, вряд ли может оказаться неразумным для всего королевства». И вы поймете, почему экономически неразумно «заставлять всех нас работать», чтобы мы тратили на роскошь и работали, работали, работали.

## Хорошая работа

**В** СВОЕЙ книге об одержимости американцев работой Бенджамин Ханникат наполняет конкретным содержанием утверждения Герберта Маркузе о том, что привычка работать сверхурочно — по мнению Ханниката, с 1930-х гг. заметного сдвига в продолжительности рабочего дня не произошло — связана с нашей великой любовью-потребностью в товарах, «Новым экономическим евангелием потребления», которое в 1920-е гг. еще было новостью. «Работа, — пишет Ханникат, — напоминает секулярную религию, обещая личную самореализацию, спасение, смысл и направление, социальную включенность и возможность найти смысл в неразберихе жизни для тех, кто просто и честно верит в „упорный труд“»<sup>1</sup>.

Ханникат ошибается насчет количества часов работы даже в помешанных на работе Америке и Японии, ведь люди теперь начинают работать в более позднем возрасте и добавляют много лет пенсии в конце, на что нельзя было рассчитывать в старые добрые времена<sup>2</sup>. Но он прав относительно превращения работы в божество. Это именно буржуазный грех, ведь лишь буржуазия воспринимает работу как призвание.

Однако в умеренном и сбалансированном варианте грех становится буржуазной добродетелью. *Labogare est ogare* — «трудиться — значит молиться» повторяли монахи-бенедиктинцы из монастыря в Монтекассино в VI в., демонстрируя самой этой фразой разрыв с классическим презрением к физическому труду. В XIV и XV в. в греческом православном мире «живопись стала священным и признанным способом выполнять физическую работу, предписанную всем монахам»<sup>3</sup>. Макс Вебер утверждал, что тибетский или христианский монах является «первым рационально живущим человеком той эпохи, методически и сознательно стремящимся к одной цели», а именно — религиозной<sup>4</sup>.

Так оно или нет, социальные теоретики в Европе XIII в. и особенно ученые монахи-францисканцы и доминиканцы

в новых городских университетах перенесли этот подход в города. «Идеалы христианского общества — как они были сформулированы в прошлом, — объясняет Лестер К. Литтл, — постепенно стали включать особое уважение к творческому труду и, таким образом, проблема того, насколько деятельность купца вообще и получаемая им прибыль правомерны, по большому счету свелась к вопросу, считать ли занятия купца по-настоящему творческой деятельностью»<sup>5</sup>. «Труд Божий — это Творение, — пишет по этому поводу Жак Ле Гофф. — Значит, профессия, ничего не создающая, является дурной или низкой»<sup>6</sup>. Литтл и Ле Гофф объясняют, как подъем городского схоластицизма в XII и XIII в. изменил это отношение, по крайней мере с христианской точки зрения. Церковь на какое-то время, как отмечает Ле Гофф, становится «первым защитником купцов»<sup>7</sup>. С точки зрения аристократа, конечно, ничего не изменилось: до воцарения буржуазии любой невоенный труд — физический или интеллектуальный по-прежнему считался бесцельным занятием.

А теперь мы трудимся. Будет ли нужен капиталистический труд в идеальном мире? В отличие от распространенного среди ученых мнения, будто хорошая работа и капиталистический труд несовместимы, я считаю, что будет. Те, кто следует за Иисусом, действительно, как я и говорила, будут лепить хорошие простые горшки, востребованные экономикой умеренности, и проводить больше времени со своими детьми. Они не будут стремиться к иллюзорному бессмертию труда. Но простые горшки — дающие, как следствие, возможность провести больше времени с детьми, ведь для изготовления веджвудского фарфора потребуется больше часов — будут по-прежнему производиться наиболее эффективным способом в условиях рыночно ориентированной, активной экономики со свободной торговлей, частной собственностью, предпринимательством, какой и была экономика Галилеи во времена Иисуса.

Выбор системы естественной свободы делает нас богаче в крахальных смыслах, а не беднее. В конкурентной экономике предпринимательства Джозайя Веджвуд придумал тонкостенные чашки и чайники для простых людей, притом что раньше он поставлял их на экспорт для русского императорского двора и лично Екатерины II. Простые же люди, в свою очередь, использовали эти чашки и чайники, чтобы придумать чайный ритуал для богатых и священное чаепитие для бедных.

\* \* \*

Представим, что каждый человек стал активным, верующим и даже благочестивым и аскетичным христианином. Какой была бы идеальная экономика для таких необычных людей?

Представить, как это могло бы быть, можно, если обратиться к реальной экономической истории религиозных сообществ — от первых христиан в городах Римской империи до ныне существующей общины амишей в городе Калона, штат Айова. Данные по ним не свободны от искажений, поскольку исторически эти сообщества функционировали в океане рынков. Но стоит отметить, например, что средневековые монахи-цистерцианцы были венчурными капиталистами своего времени и прославились умением управлять сельскохозяйственными угодьями. Именно они составляли первые форвардные контракты на зерно в средневековой Европе.

В Голландии, Швейцарии и Британии XVII в. кальвинисты проявили себя как умелые бизнесмены — как столетие назад подчеркивал Макс Вебер. Первые анабаптисты отгородились от политического мира, отказывались, к примеру, носить оружие, за что их регулярно сжигали на кострах. Однако от экономического мира они обычно не отгораживались — по крайней мере, те из них, кто в своем тщеславии не дошел до коммунизма. Староверы в России — люди крайне ортодоксальные и «консервативные» во всех остальных смыслах — в XVIII и XIX в. составили ядро крохотного среднего класса коммерсантов на этих тоскливых просторах<sup>8</sup>.

Английские квакеры, выполняя завещанную Господом работу по сопротивлению войне, отмене рабства и признанию равенства всех мужчин и женщин, сумели заработать состояния, о которых мы не забыли и сегодня: семейство английских производителей шоколада Кэдбери, Роунтри и Фрай (тот же бизнес), частные лондонские банкиры Барклай и Ллойд, еще одни Ллоиды — те, что открыли кофейни, а еще страховщики — поначалу они страховали суда, а потом все подряд. Американские шейкеры одно время придумывали и производили потрясающую мебель — это они, к примеру, изобрели и вывели на рынок прищепки для белья и американскую круглую метлу. Они определенно были христианами. Церковь Иисуса Христа Святых последних дней заставила цвести нагорье Большого Бассейна не через принятие социализма. А современный амиш в штатах Пенсильвания или Индиана не понаслышке знает, как сторговаться за рабочую лошадь. И Пауль Тиллих, утверждавший

в 1933 г., что «любой серьезный христианин должен быть социалистом», был не прав.

Энтони Уотерман показал, что многие серьезные члены англиканской церкви в начале XIX в. одобряли капитализм и не без оснований. Классическая политическая экономия в работах преподобного Томаса Мальтуса, архидиакона Уильяма Пэйли, епископа Фредерика Коплстона, архиепископа кентерберийского Джона Самнера, архиепископа дублинского Ричарда Уотели и профессора кафедры богословия Томаса Чалмерса была «мейнстримом англо-шотландской социальной теории начала XIX в.», тогда как философский радикализм атеистической школы Бентама считался в то время «бесперспективным»<sup>9</sup>.

Возникает вопрос, показывают ли примеры святых коммерсантов что христианство органически вписывается в капитализм. Нет, не обязательно, ведь может оказаться, что они отдают должное Дьяволу. В океане греха христианин может прекрасно продавать круглые метлы шейкеров неверующим с выгодой для церкви — точно так же, как иудеям и мусульманам разрешалось давать деньги под проценты христианам, но не друг другу.

Можно подумать, что, если бы все принадлежали к общине шейкеров, никакой купли-продажи не было бы вообще. «Никакой купли-продажи» — вот идеал утопического социализма или, если быть более точными, анархизма, который предположительно наступит после уничтожения частной собственности и исчезновения государства. Это анархизм, скажем, князя Кропоткина, который будоражил меня лет в четырнадцать, когда я посещала местную библиотеку Карнеги.

Подобный экономический утопизм в Европе середины — конца девятнадцатого века оплатили с процентами внуки его идеологов в веке двадцатом. Он был в значительной мере похож на светскую версию евангелического христианства или странным образом похожего на него хасидизма середины XVIII — начала XIX вв. в Европе и Америке. Дороти Дэй (1897–1980), одна из основателей Движения католических рабочих в США, управляла одним из тридцати «Домов призрения» и газетой «Католический рабочий» (существует с 1931 г. по настоящее время) с тем, чтобы «реализовать в личности и обществе явные и скрытые учения Христа». Роберт Элсберг пишет, что «ценность подобного предприятия неверно было бы оценивать в терминах прибыли и убытка. Объективно говоря, «Католический рабочий» был чем-то вроде „святого безумия“. <...> Дороти продемонстрировала



нарочитое безразличие к традиционному экономическому смыслу, то есть к выгоде»<sup>10</sup>.

Но, по правде говоря, я как-то не вижу причины, по которой купля-продажа и экономический смысл должны исчезнуть в идеальном христианском сообществе. Амиши, к примеру, его не потеряли. Рынок стихийно возникал в одной утопической коммуне за другой — как это случилось в колонии Амана в восточной Айове в 1932 г., где колонисты на каком-то этапе, в отличие от капиталистически настроенных соседей-амишей, даже пищу принимали вместе; или если взять более поздние коммуны хиппи 1960-х гг.<sup>11</sup>

Обмен — пусть и не денежный — присутствовал даже в строго изолированных сообществах. Брат Джонатон ковал железо, а сестра Хелена пекла хлеб. Самодостаточность — неблагоразумный способ существования, и только мизантропы — вроде сурвивалистов в штате Айдахо или Генри Торо в Конкорде — воспринимают его совершенно серьезно. Да и Торо таскал книги и гвозди для своей уединенной хижины близ озера Уолден у жителей города.

Пользоваться преимуществами специализации и торговли — книгой или подковой, приобретенной за гвоздь или буханку хлеба — можно уже хотя бы «только» ради того, чтобы оставить себе больше времени помолиться, пописать, подумать, побродить по Конкорду. Если сообщество невелико, формальные рынки действительно ничего ему не дадут. Семья, например, функционирует куда лучше, если опирается на любовь, а не на благоразумие; лучше, когда любящая мать просто планирует жизнь семьи, а не принимает ставки, как на аукционе. Любящая семья — и слово «любящая» здесь ключевое — убедительный пример бережливого централизованного планирования. Еще один убедительный пример — корпорация, «островки сознательной власти в этом [рыночном] океане бессознательной кооперации подобны кусочкам масла, плавающим в миске с сывороткой», — как выразился один экономист. Удушающий социализм сохраняет свою привлекательность, несмотря на неприятную историю, благодаря аналогии с уютной маленькой семьей, состоящей, скажем, из 292 287 454 американцев или с корпорацией, где работает 292 287 сотрудников. Как писали Тиллих и Вегенер: «Социализм требует экономики, где все солидарны и находят радость в труде, а не в прибыли». Но когда сообщество становится большим и начинает специализироваться, часто появляются более удачные способы организовать нужные нам сакральные вещи, нежели исполненная любви солидарность.

\* \* \*

Экономист Фрэнк Найт в антиклерикальном угаре принял христианскую мораль благотворительности за призыв к обобществлению собственности, крайний случай исполненной любви солидарности, и упрекнул ее в непригодности. (Говорят, единственный случай, когда Чикагский университет вернул студенту деньги за учебу, произошел со слушателем-иезуитом, который прослушал курс Найта по «истории экономической мысли» и обнаружил, что этот курс представляет из себя серию настойчивых и не вполне обоснованных нападок на католическую церковь.) В 1945 г. Найт в соавторстве с Т. У. Мерриамом написал книгу «Экономический порядок и религия», где странным образом полагает, будто христианская любовь разрушает «материальную и социальную основу жизни», «совершеннейшим образом невозможна», «несовместима с требованиями повседневной жизни» и подразумевает «идеал <...>, не просто противопоставленный цивилизации и прогрессу, но и невозможный». В условиях христианской любви «продолжать социальную жизнь по определению невозможно», а «сохранить высокий уровень цивилизации получится едва ли, <...> не говоря уже о прогрессе»<sup>12</sup>.

Получается, что Найт и Мерриам считают, будто социальная жизнь в большой группе, где вся собственность находится в общем пользовании, невозможна. Вот что, по их убеждению, подразумевает под собой христианская любовь<sup>13</sup>. Источником для них всегда служат Евангелия и никогда сложные компромиссы с экономической реальностью, которые мы находим у других христианских авторов — тех же Павла, Фомы Аквинского или Лютера, или те, что содержатся в тридцать восьмой из «39 статей» англиканского символа веры: «Богатства и имущества христиан не являются общими (как лживо учат анабаптисты), но по праву принадлежат своим владельцам».

И да, социальная жизнь без частной собственности невозможна, по крайней мере в больших группах. Так говорил Папа Римский Лев XIII в 1891 г. в своей энциклике *Rerum Novarum*, ему вторили Пий XI в 1931 г., Иоанн XXIII в 1961 и 1963 г., Папа Павел VI в 1967 и 1971 г. и Иоанн Павел II в 1981 и 1991 г.<sup>14</sup> Все эти люди не были либералами XIX в. — особенно, как объясняет Майкл Новак, но «старыми либералами» в жестком континентальном стиле, как у Яна Грессхофа в его сатирических стихах 1930-х гг.<sup>15</sup> Они почитали частную собственность — когда она использовалась с учетом души и сообщества — и были совсем не похожи

на социалистов, отталкивающих исключительно от Нагорной проповеди, на которых и нападали Найт и Мерриам.

Вслед за своим героем, Фомой Аквинским, Папа Лев XIII рассуждает: «Собственность явно согласна с законами природы» (15)<sup>16</sup>. «Практика всех веков освящает принцип частной собственности, согласный человеческой природе и ведущий самым верным путем к миру и спокойствию в человеческой жизни» (17). «Главное основание социализма, общность имущества, следует всецело отвергнуть, ибо это причинило бы вред именно тем, кому должно бы принести пользу» (23). «Мы должны признать первым и основным принципом нерушимость частной собственности» (65). «[Вмешательство в семейную жизнь] привело бы к смятению все классы общества, обрекая их на гнусное рабство <...> источники благосостояния иссякли бы сами собой, ибо не для чего было бы проявлять талант или трудолюбие; пресловутый же идеал равенства низвел бы всех на одинаковый уровень нищеты и бесчестия» (22)\*.

В комическом романе Ника Хорнби «Как стать добрым» (2001) показано, как сложно дать «каждому по потребностям, независимо от собственности, приобретенной трудом». Щедрость хороша в семье, но в рамках большой группы не знакомых друг с другом взрослых людей работает плохо. Муж рассказчицы сходит с ума и начинает раздавать людям свои и жены деньги и ненужные детям игрушки. Вместе со своим гуру он планирует написать книгу:

— Уже есть название: «Как стать добрым». Книга о том, как жить на этом свете. Ну, советы, понимаешь ли. Как относиться к деньгам, частной собственности и, ну, не знаю там, Третьей мировой войне и так далее.

— Я так понимаю [отвечает раздраженно жена — лечащий врач, с утра до вечера занятый в поликлинике], что предназначена она для высших эшелонов власти в МВФ?<sup>17</sup>

Это Нагорная проповедь, на основе которой многие люди заключили, будто Иисус однозначно был социалистом. «Евангелие любви, — пишут Найт и Мерриам, — осуждающее любое отстаивание своих притязаний как грех <...> разрушит все ценности»<sup>18</sup>. Найт и Мерриам правы, если считают (и, похоже, они действительно так считают), что любовь без другого и сбалансированных добродетелей является грехом. Найт, судя по все-

\* Автор пользуется не официальным переводом энциклики, из-за этого несколько изменены смыслы приводимых цитат. — *Прим. пер.*

му, понимает христианство, исходя из собственного детского опыта — жизни в протестантской секте кампбеллитов\* (позже превратилась в «Церковь Христа и учеников Христа»), и именно их доктрину он принял за суть христианского учения. «Нет символа веры кроме Библии. Нет этики кроме любви».

Но любовь без благоразумия, справедливости, умеренности и всего прочего не есть христианская ортодоксия — какой, например, можно считать ортодоксию Аквината или Папы Льва XIII. Лев, к слову, прилежно изучал наследие Фомы Аквинского и в 1889 г. возвел его учение внутри церкви до статуса догмы. И да, подобная этика, ориентированная на одну-единственную добродетель, в падшем мире будет считаться неэтичной. Экономисты склонны называть реальную ортодоксию «второсортным» аргументом, тогда как аргументом «первого сорта» будет считаться «если какой-либо человек подаст на тебя в суд и заберет твой пиджак, пусть и плащ забирает». С учетом того, что люди не идеальны, христианин, да и любой экономист, скажет, что надо сделать поправку на обстоятельства и нанять юристов. В противном случае все будут жить тем, что примутся красть друг у друга плащи, в результате потеряют стимул производить плащи и скатятся в тотальную нищету — все, кроме главного.

Святой Павел сам это говорил в одном из первых дошедших до нас посланий (2\*\*-е послание к фессалоникийцам 3:8–11): «Ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас, — не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам. Ибо когда мы были у вас, то завещевали вам сие: если кто не хочет трудиться, тот и не ешь. Но слышим, что некоторые у вас поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся». Или, если формулировать более позитивно, как это делает Майкл Новак: «Следует четко понимать, что на самом деле позволяет — в греховном мире — освободить народы и отдельные личности»<sup>19</sup>. «В праве собственности, — писал благословенный Папа Иоанн XXIII в 1961 г., — реализация свободы обретает и защиту, и стимул»<sup>20</sup>. Даже Фрэнк Найт не мог бы сказать лучше.

С 1508 г. Эразм Роттердамский начинал все издания своего сборника изречений и анекдотов *Adagia* («Поговорки») сло-

\* Кампбеллиты — американская религиозная секта, названа по имени основателя Джона Маклеода Кампбелла (1800–1872). — Прим. пер.

\*\* Цитата не из первого послания, как указано, а из второго. — Прим. пер.

вами «между друзьями все общее» и указывал, что «будь это столь же закреплено у людей в головах, насколько часто это звучит у всех на устах, значительная часть зол в нашей жизни сразу же бы исчезла <...> Никогда еще языческий философ не говорил ничего, что было бы ближе к мысли Христа», как предложенный Платоном в «Республике» утопический социализм<sup>21</sup>. Вот он аргумент первого сорта. Однако Эразм с сожалением замечает, «как христианам не нравится эта общая собственность у Платона и как они бросают в нее камнями». Многие из собранных философом из классических и христианских источников 4150 пословиц и поговорок советуют уделять внимание благоразумию и труду — хотя и с меньшей настойчивостью, нежели пословицы, которые он мог бы подобрать на родном нидерландском. Мы не друзья, но чужие друг другу люди, и даже у квакеров собственность общей не считалась. Найт и Мерриам отнюдь не сводят на нет христианскую ортодоксию и христианскую этику. Они их «ошибочно недооценивают»\*.

Благотворительность не социализм. Щедрость не система. Это свойственно одному человеку, потом — двум, потом — еще нескольким. Господь устраивает подобные встречи, как мог бы сказать христианин. Но людям хочется этой экономики дарения, где благодать выше материальных соображений. Превратить их в систему «Как быть добрым» означает упразднить их как добродетели. Героиня и рассказчик романа Хорнби понимает ортодоксальную точку зрения. Первым делом человек обязан любить свою семью. Собственность, наряду с добродетелью справедливости, защищает любимую семью. Кто не хочет трудиться, тот и не ешь.

Труд, в зависимости от степени умеренности и благоразумия, желателен для создания и приобретения собственности. Точно так же необходимо разумное ею управление, хотя лилии полевые не трудятся. Если не для лилий и семей, то для больших сообществ реальных людей, как осознает героиня романа Хорнби, правильным рецептом будет буржуазная добродетель. Да, она не вполне способна избавиться от мысли о том, что «желание проводить приятные вечера с людьми, которых я знаю и люблю, насквозь буржуазно, предосудительно, и даже порочно»<sup>22</sup>. Вот они муки левых либералов.

---

\* В оригинале употреблен один из «бушизмов» — слово *misunderestimate*, употребленное Джорджем Бушем младшим. — Прим. пер.

## Зарплатное рабство

С О СТОРОНЫ производства капиталистическая система предоставляет область, где обычные люди могут реализовывать свои способности без ущерба. И даже с пользой. Бизнес, как писали Макс Вебер и Майкл Новак, может быть «призванием», тем, что немцы называют *Beruf*. «Карьера в бизнесе, — пишет Новак, — призвание не просто морально серьезное, но и благородное. Те, кто призван этим заниматься, имеют причины гордиться своим делом и находить в нем радость»<sup>1</sup>. Но ученые мужи, конечно, думают иначе. Напротив: «Если вы действительно сами заработали деньги <...> может статься, начали с нуля, у вас возникает смутное чувство <...> подобная карьера пахнет потом, вульгарна и морально сомнительна»<sup>2</sup>.

Когда я внедрила курс истории бизнеса в бизнес-школе Чикагского университета в 1979 г., я начала с Месопотамии и заставила студентов читать деловую переписку, датированную 2 в. до н. э., из собрания Института Востока, так как хотела, чтобы они понимали, что выбрали древнюю и почетную профессию, а не грязное современное извращение, как убеждены люди науки. Как пишет Новак, представление о бизнесе как о призвании — и он и я думаем здесь о Боге — «помогло бы крепче привязать [молодых бизнесменов] к традициям, уходящим корнями в далекое прошлое»<sup>3</sup>.

Изготовление и продажа стали или гамбургеров — не самая престижная сфера деятельности среди интеллектуалов. В отличие от написания толстых книг. Среди художников престижно создавать произведения искусства или снимать кино. Но ведь управление овощной лавкой с энергией и умом тоже подразумевает восторг творчества<sup>4</sup>. И нечего смеяться. Своим смехом вы, заблуждающиеся представители западной науки, демонстрируете мерзкий снобизм. А еще вы демонстрируете недемократическое непонимание того, как устроен мир. Постыдились бы. Маймонид не оставил никаких сомнений насчет ошибочности претензий ученых мужей. «Каждый, кто решил, что бу-

дет заниматься Торой и не будет заниматься ремеслом, а будет питаться за счет пожертвований, — осквернил Имя Всевышнего, и опорочил Тору, и погасил свет Закона, и причинил себе зло, и забрал свою жизнь из грядущего мира»<sup>5</sup>.

Психолог Михай Чиксентмихайи называет ощущение творческого подъема потоком, эти «вспышки интенсивной жизни», «когда все навыки человека полностью задействованы для решения задачи, едва поддающейся решению». «Именно полная вовлеченность в поток, а не счастье обеспечивает качество жизни»<sup>6</sup>. Под счастьем здесь он имеет в виду простое потребление, «счастье» согласно утилитаризму самого вульгарного пошиба, или эпикурейству, а не аристотелевскому идеалу реализации жизненных сил. Как отмечает Марта Нуссбаум, «большинство греков понимали эвдемонизм как нечто по сути своей активное, установку, для которой похвальные поступки являются не только производительными средствами, но реальными составными частями»<sup>7</sup>.

Даже управление вещами, полученными благодаря чужому труду, дает возможность для потока — то, как домохозяйка изящно расставляет мебель, или сосредоточенная страсть коллекционера к объектам своей страсти, независимо от прироста капитала. Кураторское искусство аристократично, как мы можем убедиться на примере людей, вроде Бернарда Беренсона и Кеннета Кларка\* (Кларк в молодости учился у Беренсона и закончил жизнь бароном), но капитализм дает возможность поучаствовать и буржуазии. Сам же Беренсон был как минимум человеком исключительно деловым, практичным и, как кое-кто утверждает, не слишком разборчивым в средствах, как и многие аристократы.

Но главное, что дает шанс испытать состояние потока в жизни, это труд. Чиксентмихайи рассказывает о сварщике Джо Крамере, работавшем в шумном цехе, где собирали железнодорожные вагоны,

который самостоятельно научился понимать и чинить любое устройство на заводе. Он обожал брать не работавшие приборы, выяснять, что с ними не так, и приводить их в рабочее состояние <...> Сотня с лишним сварщиков, работавших на том же заводе, уважали Джо, хотя и не вполне его понимали <...> Мно-

---

\* Бернард Беренсон (1854–1959) — американский историк искусства, критик, крупнейший авторитет в области живописи Ренессанса; Кеннет Кларк (1903–1983) — британский историк, автор программы «Цивилизация» на ВВС. — *Прим. пер.*

гие утверждали, что без Джо завод можно было бы и закрыть <...> Я знал многих глав крупных корпораций <...> и не один десяток нобелевских лауреатов — выдающихся людей, которые вели в разных смыслах прекрасную жизнь, но жизнь ни одного из них не была лучше, чем у Джо<sup>8</sup>.

Иными словами, рыночная система преуспевает не только благодаря накоплению товаров, но посредством самой работы. В истории не так много примеров уважения к труду. На самом деле до того, как в буржуазных обществах возросла скорость коммерческих операций, к труду — за исключением молитвы и войны — относились с презрением. И только редкий философ-стоик рассматривал физический труд как нечто достойное. Исторически отрицательное отношение к труду могло стать причиной, почему классическая средиземноморская цивилизация или средневековый Китай не пошли путем индустриализации.

Африканеры 1910-х гг. не имели опыта трудовой деятельности и не уважали ее, что и определило их политику в отношении трудолюбивых крестьян из народа Коса и работающих иммигрантов-евреев. Сегодня это остается проблемой для многих бедных обществ: женщины и рабы трудятся, а настоящие мужчины курят.

У англичан в XVII в., например, не было концепции достоинства за пределами того, что социологи называют атрибуцией, то есть ранга. Результатом стало то, что наука этого периода использовала джентльменский статус как гарантию достоверности. Уильям Петти (1623–1687), один из основателей Английского королевского общества, говорил о джентльмене как о человеке, обладающем «таким состоянием, реальным и личным, посредством которого он может прокормиться не прибегая ни к каким занятиям меркантильного толка»<sup>9</sup>. Только джентльмен мог обладать честью, которая лишь постепенно начинала означать то, что мы сегодня понимаем как честность.

Джентльмен как раз и был человеком без определенных занятий. У французов такого называли *l'honnête homme* — «порядочный/честный человек» — то есть тот, кто не работает. Ирония начала XX в. относительно данной конвенции заключается в том, чтобы называть бродягу и бездельника «рыцарем большой дороги», как когда-то «рыцарями большой дороги» называли разбойников. Такой человек всегда готов побуйнить, но даже для этого его не заставишь работать. Так, принц Хал в шекспировском «Генрихе IV» пьет и гуляет с Фальстафом дни и ночи напролет весь первый и второй акт, не уставая нас



развлекать. Мы ищем в этой романтизации праздности добродетель, исходя из циклического аргумента о том, что человек праздный в некотором роде является джентльменом и потому должен быть добродетельным. Принц Хал нам это демонстрирует — и Шекспир в своей протобуржуазной манере рекомендовал принцам усвоить навык общения с простыми людьми.

Вплоть до XIX в. (и даже порой сейчас) фраза «джентльмен от бизнеса» считалась абсурдом, банальным противоречием. В 1817 г. экономист Давид Рикардо писал, что отмена землевладельцами ренты для фермеров «лишь позволила бы некоторым фермерам жить по-барски»<sup>10</sup>. Он боялся, что доход без необходимости трудиться развратит активных деловых людей: «джентльмены» были людьми не работающими. Диккенс рассуждал аналогичным образом. Он изображал джентльменов без определенных занятий паразитами<sup>11</sup>. Однако его герои — все до одного тайные джентльмены — добиваются успеха не трудом, но благодаря получению наследства. Диккенсу была свойственна консервативная ностальгия по простым временам, когда богатые были щедрыми филантропами, а бедные — неиспорченными, и доходы струились на джентльмена теплым дождем.

Накопление товаров — пусть даже оно продукт мерзкого греховного стимула, который мы называем прибылью — напрямую подействовало на миллиарды простых людей, дав им возможность добиваться чего-то большего, выходящего за рамки прожиточного минимума. Но суть здесь в том, что с другой стороны этого минимума, если можно так выразиться, рынок дал миллиардам смысл жизни, шанс на веру и надежду путем непосредственного участия в создании вещей для рынка. И только антидемократический сноб — как вы сказали бы, будь вы склонны честно рассуждать об антибуржуазных и антиэкономических предрассудках со времен 1848 г. — отказывает в достоинстве всему, чем не занимаются священники или аристократы. Как писал Найт: «Мы склонны искать цели в самом экономическом процессе и вдумчиво рассматривать возможности участия в экономической деятельности как сфере самовыражения и творческих достижений»<sup>12</sup>.

Труд в условиях капитализма не всегда отчуждает. Цветан Тодоров цитирует героя романа Василия Гроссмана (1905–1964) «Все течет», опубликованного после смерти писателя, который, по словам Тодорова, явил собой уникальный пример успешного писателя-сталиниста, превратившегося в совершеннейшего антикоммуниста («В нем умер раб и родился свободный человек»): «Я раньше думал, что свобода — это свобода слова,

печати, совести. Но свобода, она вся жизнь всех людей — она вот: имеешь право сеять что хочешь, шить ботинки, пальто, печь хлеб, который посеял, хочешь продавай его и не продавай, и слесарь, и сталевар, и художник, живи, работай, как хочешь, а не как велят тебе»<sup>13</sup>.

Если вы уверены, что это не так и что при капитализме все рабочие — рабы (как, по моему утверждению, дело обстоит при социализме): «При капитализме человек эксплуатирует человека; при социализме — наоборот» — вспомните, откуда у вас появилась эта мысль. Если это результат вашего личного опыта на постоянной работе или пусть даже на временной летней работе — в офисе или на стройке, или после нескольких месяцев работы журналистом, когда вы писали репортаж о копеечных вакансиях с минимальной зарплатой, то в вас хотя бы живет дух исследователя. Вы, я и Барбара Эренрейх\* можем сесть и проанализировать вместе, насколько сбалансированы наши доказательства. Но если вы вдруг почерпнули ее прямоком у Маркса или у массы людей, на которых Маркс повлиял, попрошу вас вспомнить, что Маркс, как многие из нас, аристократических проповедников, никогда ничем, кроме философии и журналистики, не занимался, ни разу не взял в руки лопату за деньги и даже ни разу не побывал на фабрике или ферме. Маркс — в отличие от Энгельса — не давал себе труда взглянуть на физический труд и уж тем более не пытался сам пробовать им заниматься. Он предпочитал яростно теоретизировать в читальном зале Британского музея.

В книге «Работа. Люди рассказывают о своей каждодневной работе и о том, как они к этой работе относятся» Стадс Теркель пишет, что работа «это поиск и смысла жизни, и хлеба насущного, интереса, а не безразличия и постепенного умирания с понедельника до пятницы»<sup>14</sup>. Марису Боуи, редактора второго издания книги, поразило, что «лишь немногие из тех, с кем мы беседовали, — а интервьюеры, судя по всему, выбирали американских рабочих практически наугад, — ненавидят свою работу, и даже среди тех, кто ее не любит, почти никто не заявлял, что конечной целью для него было бы „не работать“»<sup>15</sup>.

Нет нужды наблюдать человека в работе,  
чтобы определить его профессию,

---

\* Барбара Эренрейх (1941) — американский иммунолог, публицист, автор книги «Копеечная жизнь» (2001) с рассказами людей, живущих в бедности. — *Прим. пер.*

нужно только увидеть его глаза:  
повар, взбивающий соус, хирург,  
делающий первый надрез,  
клерк, заполняющий накладную,  
одинаково поглощены,  
позабыв о себе в процессе<sup>16</sup>.

Это поток. Ассенизатор из Цинциннати, давший интервью на национальном радио 29 августа 2002 г., пошутил, что поначалу считал, будто его работа позволит ему снискать одобрение у прихиппованных девушек, когда он будет им говорить, что занимается «природоохранной» деятельностью. Но ведь именно этим он и занимается. И постепенно, как он признался, работу свою ассенизатор полюбил — ему нравится ползать по канализационным каналам. Да, он зарабатывает за свои усилия 60 тысяч долларов, а землекопы, роющие туннели для нью-йоркского водоканала, получают по 150 тысяч в год. Но это условие труда как призвания сегодня возможно благодаря капиталистическому механизму накопления товаров.

Путник с (идеальной, доброй) коммунистической планеты в романе Урсулы Ле Гуин «Обделенные» поражен тем, как процветают «крепкие, исполненные самоуважения люди» на (идеальной, но не такой доброй капиталистической планете): «Это его озадачило. Он всегда полагал, что, если человека лишить естественного стимула, побуждающего его работать, — собственной инициативы — и заменить его внешней мотивацией... он станет ленивым и нерадивым работником. Но те, кто возделывает эти прекрасные поля или делает эти прекрасные автомобили и комфортабельные поезда, — это не нерадивые работники. <...> притягательная и принуждающая сила *выгоды* заменяла естественную инициативу куда эффективнее, чем ему внушили»<sup>17</sup>.

Правда, Ле Гуин, недооценивает другой, более убедительный, аргумент в пользу капитализма, который не сводится к тому, что выгода успешно заменяет собой трудовой инстинкт. Напротив, выгода и капитализм, зависящий от выгоды, этот инстинкт развивают. Маркс, Торстейн Веблен, Карл Поланьи и другие ошибались на этот счет. Хорошие высокооплачиваемые рабочие не становятся отчужденными и безответственными. Понаблюдайте за бригадой мусорщиков, которые вытряхивают общественные баки в мусоровоз, едущий по чикагской улице, — они работают споро и четко, плавно отправляя пластиковые баки обратно, где они стояли, закидывают их обратно в чугунные держатели, с легкостью запрыгивают на подножку,

балансируют на ней — неистовые, дюжие, лихие. Я не пытаюсь вести себя покровительственно — есть личный опыт работы на мусоровозе, знаю это ощущение.

В фильме Чаплина «Новые времена» (1936) или в первых сценах романа одного из британских «сердитых молодых людей» Алана Силлитоу «Одиночество бегуна на длинные дистанции» (1959 г. — фильм 1962 г.) заводской труд изображается как преимущественно монотонный. Допускаю. На заводе я не работала. Но монотонность присутствует, конечно, и в неиндустриальном обществе. Рис сажать никогда не бывает весело. Идиотизм сельской жизни не всегда оказывается для души полезнее идиотизма жизни городской. На ферме я работала. По иронии судьбы, лишь после эпохи романтизма и появления процветающих, не опасных для здоровья городов — Лондон перестал убивать больше народу, чем порождал, лишь к концу XVIII в. — европейцы начали с любовью оглядываться на свои деревенские корни.

На протяжении веков бедные люди во всех странах и на всех континентах перебирались из деревни в город свободно, а то и с радостью — даже в те времена, когда города были убийцами. На наших глазах сотни миллионов китайских крестьян с 1990-х гг. переехали в города восточного Китая, и это величайшая миграция в истории. Жить в заводском общежитии в городе Чаншу к северу от Шанхая и работать по семьдесят семь часов в неделю одиннадцать месяцев в году, собирая инфузионные системы для западных больниц, чтобы приносить домой 500 долларов чистыми, если все делать хорошо, — в 2004 г. девятнадцатилетней Бай Линь это казалось лучшим вариантом, чем остаться в родной деревне Два дракона<sup>18</sup>.

Если же вы, будучи состоятельным жителем западного города и офисным сотрудником, считаете, что работа на воздухе куда приятней сидения в четырех стенах, готова поспорить, что вы ни разу в жизни больше одного-двух дней на улице не проработали, никогда не косили сено в Уилтшире и не клали асфальт в Массачусетсе, не говоря уже о высаживании риса в деревне Двух драконов. При наличии выбора большинство людей не просто так выбирают работу под крышей, в офисах с отоплением и кондиционерами и в шумных городах.

Рыночное общество предлагает редкие по своим масштабам возможности для работы, полностью погружающей в поток, — это не описывает работу Бай Линь, которая по одиннадцать часов в день нарезает резиновые трубочки, но вполне подходит для описания работы ее брата — он трудится мастером на заво-

де близ Гонконга. Умелый ремесленник прошлого, которым так восхищались поздние романтики вроде Морриса и Раскина. Но каменотесы и квалифицированные строители составляли лишь небольшую часть средневековой рабочей силы и особого восторга у современников не вызывали. Любой, кому приходилось работать руками, в том числе художник или скульптор, не был объектом восхищения. Большинство людей в Средние века были больше похожи на угрюмых крестьян из монтипайтоновских скетчей, нежели на прерафаэлитский образ благородного святого от труда, притом что и первый, и второй образы всего лишь художественный вымысел.

Представьте в этом же ключе академические профессии — профессора колледжа, например. Сегодня в США их насчитывается примерно миллион — по одному на 150 рабочих, в высшем образовании сейчас занято больше народу, чем за все века во всех странах, скажем до 1945 г. Прапрадедушки среднестатистического профессора выполняли физическую работу и часто делали это в условиях, где возможностей для потока было меньше. Как и у всех остальных мои предки тоже возделывали землю, валили лес и вели хозяйство, ведь экономика прошлого могла им предложить только это. Хотя мать моей матери во времена домашнего консервирования и шитья очень даже гордилась своим мастерством хозяйки — того, что воспевает в своей книге «Дом и быт: наука и искусство ведения хозяйства» (1999) Шерил Мендельсон; думаю еще кое-кто из моих и ваших предков махал лопатой и крутил веретено с радостью Божьей милостью.

Но и для неакадемических профессий в рыночном обществе пространство расширяется. Необычный и всем знакомый водитель автобуса в Чикаго с радостью выполняет свою работу, приветствуя пассажиров и добросовестно прибывая на каждую остановку точно по расписанию, с блеском лавируя по заснеженным улицам Южного берега, живет в потоке. Продавец учебников расширяет горизонты (как он это называет), отправляется в новые учебные корпуса, чтобы столкнуться с очередными занудами от бухгалтерии или английского, вооруженный лишь своей жизнерадостной и открытой персоной и гигантским каталогом книг издательства «Макмиллан», проверяя свои навыки на прочность.

Конечно, можно отказаться от жизни в потоке — даже в богатом западном обществе. Вагоновожатые в Роттердаме известны своей привычкой отъезжать от остановки ровно в тот момент, когда какой-нибудь студент, пытаясь успеть на трамвай, добе-

гает до двери. Они разгоняются, чтобы ударить сильнее, когда беспечный автолюбитель заезжает на рельсы. Эти люди явно получают удовольствие, оплачивая сторицей среднему классу. Возникает вопрос: а не было бы лучше присоединиться к нему и превратить трамваи в островки буржуазных добродетелей.

Многие профессора в колледжах относятся к своей потрясающей работе, словно это рутинная работа, и становятся — как описывал Адам Смит последствия монотонной работы — «такими тупыми и невежественными, каким только может стать человеческое существо». Совершая прогулки в перерывах между редкими парами, они жалуются на дикий стресс и создают профсоюзы — в их фантазиях это придает им статус пролетариев. Администрация колледжа, признаемся, поддерживает подобные фантазии, сама при этом играя роль корпоративного монстра, действуя вопреки здравому смыслу, раздувая исполнительный штат симулирующими бурную занятость ассистентами, заместителями и разнообразными «вицами». Но все равно эти профессора из колледжей отказываются от потока. Иммануил Кант читал лекции по утрам, каждый день, включая субботы, что в два раза больше среднего количества контактных часов, положенных современному профессору в вузе, и не жаловался. Он был сыном седельщика и знал, что такое тяжелый физический труд. И при этом умудрился написать в свободное время — соглашусь, не быстро по безумным стандартам современной академической жизни — пару книг, произведших революцию в Западной философии.

«Если работа ставит четкие цели, — пишет Чиксентмихайи, — дает понятную обратную связь, ощущение контроля, ставит задачи, уровень сложности которой соответствует развитию навыков работника, и позволяет не отвлекаться, ощущения, которые она вызывает, не отличаются от того, что человек испытывает занимаясь спортом или выступая на сцене»<sup>19</sup>. Или когда лихачествует за рулем, или в уличной драке — не все, что происходит в потоке, хорошо.

Плата за труд важна. Рыночное общество тем и уникально, что обнаруживает у людей готовность заплатить за чей-то продукт, отдать за него деньги, заработанные тяжелым трудом, как мы это часто говорим. вспомните свою первую зарплату и как она давала возможность почувствовать себя взрослым, придавала вес. вспомните, когда вы последний раз продавали что-то, созданное вами, по достойной цене. Дэвид Лодж в своей пьесе и повести «Горькая правда» сочиняет диалог, происходящий в домике в графстве Сассекс между двумя старыми друзьями —

мужчиной, который пишет пьесы для телевидения и должен вот-вот сесть в самолет, чтобы улететь из Гэтвика в Голливуд, и женщиной — она уже на пенсии, не бедствует, занимается изготовлением керамики:

Он берет в руки керамическую вазу. — Красиво. Твоя?

— Да.

— Очень изящно... Ты продаешь свои вещи?

— Не тебе. Если нравится, возьми в подарок.

— Не может быть и речи. Сотни достаточно?

— Слишком много.

— Я дам тебе семьдесят пять. — Он достает чековую книжку.

— Чересчур щедро. У меня остались только разрозненные предметы... Семидесяти пяти более чем достаточно<sup>20</sup>.

Женщина чувствует удовлетворение — особенно замужняя женщина, привыкшая заботиться о родных безо всякой зарплаты, чья независимость в рыночном обществе зависит от того, сколько она получает. Как пела автор-исполнитель Пегги Сигер:

Хотела б я быть леди, правда,  
И делать, все, что леди полагается,  
И даже пусть бы мне не платили,  
И я тоже могла бы быть личностью.

...Но времена теперь тяжелые, и Джимми моего уволили  
Пришлось вернуться на судостроительный — где меня  
с радостью встретили.

Я гражданин третьего класса, об этом мне говорит  
моя зарплата,

Но я первоклассный инженер<sup>21</sup>.

Труд в капиталистическом обществе может отвечать идеалу счастья у древних греков, переформулированному в XIX в. для мальчиков из английских частных школ следующим образом: «реализация жизненных сил для достижения совершенства в условиях жизни, дающей им для этого перспективу». Можно быть прекрасной матерью и отлично подготовить Коннора и Лили к взрослой жизни, или прекрасным плотником и соорудить винтовую лестницу с крепленной тетивой, или прекрасным служащим, способным заполнить сложную накладную, или прекрасным ремонтником на железной дороге<sup>22</sup>. По крайней мере, в современном капиталистическом обществе это возможно.

## 46 Богатые

Мистер Стрейхен напомнил Джонсону сделанное им прежде замечание: «Для человека мало существует занятий более невинных, чем получение денег». «Чем больше об этом думаешь (сказал Стрейхен), тем справедливее кажется это утверждение».

*Джеймс Босуэлл. Жизнь Сэмюэла Джонсона.*

В торговле гении встречаются в той же степени, что и на войне <...> Сама природа, кажется, поощряет торговлю — стоит увидеть истинного коммерсанта, который представляется не столько частным посредником, сколько фактором природы и Министром торговли. Природная неподкупность сочетается в нем с пониманием того, как устроено общество, что позволяет ему стать выше хитростей и уловок <...> Его разум привык соотноситься со стандартами естественной справедливости и общественной пользы; он вызывает уважение и желание иметь с ним дело — и все благодаря присущей ему чести и достоинству и привычке проводить время с умом, дарованной ему столь обширными способностями.

*Эмерсон, 1844\**

**САМЫЕ** богатые, конечно, тоже всегда с нами. У счастливого Джо из вагоностроительного цеха был босс, разбогатевший, как мы говорим, «за его счет». Любые споры насчет этики рынка имеют тенденцию быстро превращаться в разговор о победителях и проигравших, причем проигравшими всегда считаются рабочие. Часть игры с нулевой суммой — вот как большинство неэкономистов представляет себе функционирование экономики.

Однако помните, что метафора выгоды и менеджерских доходов, полученных «за счет» рабочего, — всего лишь метафора, более или менее удачная, а насколько она удачна, еще надо выяснить. Это ведь не просто реальность, как полагают многие неэкономисты. Рассуждения о богатых как о тех, кто паразитирует на настоящих рабочих, опираются на дихотомию труда и капитала, выработанную до 1848 г., когда рабочие были невероятно бедны, человеческий капитал редок, на рынке доминировали локальные монополии, а земля была серьезным вкладом — то есть до того, как капитализм достиг зрелости. Трудовая

---

\* Эпиграф взят из эссе «Характер» (Вторая серия эссе Эмерсона).



теория стоимости, скажу я вам как экономист, попросту ошибочна, и с этим соглашаются почти все, кто изучал этот вопрос<sup>1</sup>.

Но что делать с этими чертовыми капиталистами и их до небесности высокими доходами? Верю ли я в хороших капиталистов? Мой ответ похож на старый анекдот: «Верю ли я в крещение новорожденных? Бога ради, да я это видела!» Верю ли я в хороших капиталистов? Бога ради, да я их видела — Лайонел Ротшильд, Эндрю Карнеги, Джи Пи Морган и Джон Рокфеллер, например. Первый, третий и четвертый, между прочим, были истинно верующими последователями авраамических религий — первый исповедовал иудаизм, третий был членом англиканской епископальной церкви, а четвертый был баптистом. Карнеги же вырос среди подобных людей.

Журналисты-авторы разоблачительных статей начала 1900-х гг., антисемиты — в те времена и позже — убеждали нас, что все эти богачи были ужасными людьми. А иначе, как они сумели так разбогатеть? Если вы склонны так думать, аккуратно предположу, что вы купились на теорию, согласно которой разбогатеть можно только украв нулевую сумму: твоя прибыль — моя потеря. Все те же Тиллих и Вегенер: в капиталистическом обществе каждый человек «враг другому, поскольку его преимущество обусловлено убытком или разорением для другого». Или, как пишет Конт-Спонвиль: «Западное процветание прямо или косвенно зависит от нищеты Третьего мира, которую Запад в одних случаях попросту использует, а в других — сам является ее причиной».

В детской так и происходит: Йип получает больше игрушек — что-то вроде субсидии от мамы — только проявляя агрессию в адрес Яннеке. Но для рыночной экономики, где пища, игрушки и прочие товары и услуги производятся каждый день, а не просто перемещаются из запасов, дарованных Господом, эта теория не подходит. Еще менее она применима в ситуации, когда экономика быстро наращивает навыки производства товаров. Экономики свободного рынка дают положительную сумму.

Экономики растут медленно — или вообще не растут, — когда для получения богатства проще украсть или повесить налоги, а не работать и торговать. Кражи и налоги не стимулируют производство, и результат получается даже хуже нулевой суммы. Такие эпизоды с отрицательной суммой как альтернативы обмену исторически были нормой, и это одна из причин, почему устойчивый экономический рост наблюдался всего один раз. Как писал Тацит, по представлениям древних германцев, «потом добывать то, что может быть приобретено кровью, — лень»

и малодушие»<sup>2</sup>. В обществе, где доминируют аристократы, будь то аристократы пера или шпаги, физический труд особым престижем не пользовался. На Героиновом пути от Афганистана через Турцию до улиц Лондона легкие деньги, приобретенные кровью, совращают молодежь. Зачем заканчивать школу, зачем приобретать профессию, работая на стройке, если можно заработать годовую зарплату строителя за неделю лихой контрабанды?

«Реальное богатство» в понимании экономиста — это не куча готовой продукции, которую просто надо распределить, как в игровой комнате. Не состоит оно и из символов владения — таких как деньги в кармане, акции в пенсионном фонде или доходы от торговли наркотиками. Богатство — это реальная способность производить руками, головой или машинами больше продукции, «реального» обеспечения этих символов. Вопреки популярному заблуждению восстановление Европы после Второй мировой войны произошло не благодаря США и плану Маршалла, каким бы прекрасным жестом этот план ни был. План Маршалла был эквивалентен примерно одному году частных европейских инвестиций: он оказался очень ко времени, но к нему все не сводится. Возрождение экономики зависело главным образом от европейских рук и мозгов, истинного богатства региона. И то, что кирпичи были разрушены бомбами, оказалось лишь временной помехой<sup>3</sup>.

Реальное богатство в основе вашей пенсии — это способность рук, мозгов или машин наемного труда или капитала, то есть готовность поколения ваших детей заплатить своими способностями производить за счет от врачей. Кто владеет потоком доступных доходов — отдельный вопрос. Если государство убедительно обещает облагать ваших детей налогом, чтобы платить за ваше медобеспечение, вы в каком-то смысле владеете этим потоком доходов. Но все равно реальное богатство нации в целом — то, что принадлежит вам и вашим детям, — это производительная мощь экономики, а не устные или письменные обещания.

Частная собственность и свободный обмен — одним словом, современный капитализм — отнюдь не царствие небесное, это точно. Но для распределения дефицитных товаров и особенно для изготовления их в большем количестве... это самая плохая система, кроме тех, других, которые человечество время от времени пробует применить. И этическое влияние ее, как я уже говорила, вовсе не так ужасно. Джеймс Бойд Уайт заявляет, что «рыночная экономика <...> на самом деле является системой доминирования и приобретения... [Она демонстрирует] стяжательские ценности и расчетливое поведение экономи-

ческой сферы»<sup>4</sup>. А вот и нет. Если она их и демонстрирует, так это только в умах расчетливых, но заблуждающихся теоретиков правого толка от Макиавелли до Ричарда Познера. Во-первых, рынок плотно встроено в общество и в этическую систему. Во-вторых, ни одна система не была еще более свободна от доминирования, приобретения и расчетливого поведения. Доллар есть доллар, и бедняк может претендовать на его ценность в той же мере, что и богач. И тут нет никакого доминирования — уж всяко меньше, чем в обществе, где важен статус аристократа или членство в социалистической партии. Как бы то ни было, назовите общество — из тех, что реально существовали, — в котором не доминировали бы жажда наживы и расчетливое поведение. И обратите внимание, как много в современном буржуазном обществе людей вроде Джима Уайта и меня, готовых обличать подобных негодяев.

Рынок лучше агрессии Йипа в детской. Он лучше пистолета драгдилера или шпаги аристократа. Он лучше конкурсов красоты, зависящих от расовой принадлежности, класса, пола, культуры, религии и политики. Капитализм неизменно выходит за рамки подобных категорий. Для среднестатистического человека он лучше, чем так называемое центральное планирование при поддержке ЧК или КГБ, как мы могли убедиться в период с 1917 по 1989 г. Нерыночный способ распределения обычно приводит к тому, что товары оказываются не у тех, кому они нужны, а например, у тех, кто состоит в Партии. И уж тем более он не способствует производству большего количества игрушек, продуктов питания или изданий Нового Завета на древнегреческом языке на папиросной бумаге. Собственность и торговля этому как раз способствуют, призывая производителей работать, чтобы завладеть вашим вниманием и получить ваши заказы. Если храбрый сэр Брайан Ботани\* присваивает себе собранный крестьянами урожай ячменя, у крестьян будет мень-

\* Герой стихотворения Алана Милна «Сэр Брайан Ботани»:

У сэра Брайана был меч с тяжелой рукоятью,

Он приходил в деревню и жителей пугал:

По пятницам и средам

Гулял перед обедом

И бил их,

И лупил их,

И при этом повторял:

«Я — рыцарь Брайан (бу-бух!),

Я — рыцарь Брайан (ба-бам!),

Я рыцарь Брайан, я здесь хозяин,

Так вот же вам — и вам, и вам, и вам!» (перевод М. Бородицкой). — *Прим. пер.*

ше стимулов задействовать свои руки и головы, чтобы вырастить урожай побольше. Если же сэр Ботани вынужден стимулировать крестьян, предлагая им образовательные услуги или консультации по дизайну интерьеров, чтобы получить ячмень, и он, и крестьяне будут богаче, чем в доторговой ситуации. Если он просто захватит урожай силой, богаче станет только сам он, а крестьяне обеднеют.

В отличие от кражи, налогообложения или бесцеремонного захвата, обмен — игра с положительной, а не с нулевой или отрицательной суммой. Если я покупаю дешево и продаю дорого, я оказываю услугу обеим сторонам сделки. То есть выигрывают трое: продавец, покупатель и я посередине, и все целы, максимум кто-то испытает приступ зависти. Продавцу и покупателю не пришлось вступать в сделку, и, демонстрируя свое стремление иметь дело со мной, они показывают, что им это выгодно.

Можно и посильнее выразиться: *только* такие сделки и справедливы. Как пишет Роберт Нозик: «Ни у кого нет права на то, для реализации чего нужны вещи или действия, право на которые имеют и другие люди»<sup>5</sup>. У меня нет права использовать ваш дом, даже когда вы уезжаете в отпуск. У меня нет права заставлять вас работать на меня, если мы не заключили насчет этого сделку. Я не обладаю правом равняться с вами красотой, образованием, доходами, здоровьем. Человек завистливый, злобный и вечно недовольный захочет привлечь государство и его монополию на насилие, чтобы добиться таких прав для себя. Человек, способный к сочувствию и состраданию захочет обрести право использовать ваш дом, образование или еду ради бедных. Помогать бедным — достойное желание. Но оно превращает государство в храброго сэра Ботани. Государственное принуждение — не добровольная кооперация, на которой зиждется капитализм и наше богатство. Исполненный зависти бедняк, по мнению Нозика, «должен, кооперируясь с другими, создавать то, что ему по силам»<sup>6</sup>. Заключать сделку, а не красть.

В «экономическом романе» «Невидимое сердце» (2001) Рассела Робертса преподаватель экономики Сэм Гордон пытается за чашкой кофе в «Старбаксе» обратить в свою веру учительницу английского Лору Сильвер. Важно заметить, что в том же году, когда Робертс опубликовал свою книгу, где капитализм рассматривается с правых либертарианских позиций, Нэнси Фолбр издала книгу с таким же названием, но написанную с левой марксистской точки зрения, причем оба сделали это независимо друг от друга. Авторы высказывают связанные между собой мысли: Фолбр — о том, что у общества должно быть

сердце, Робертс — о том, что сердце есть у рынка. Как говорит Сэм Гордон у Робертса: «Я не говорю, что в руководстве современной корпорации присутствуют самые добрые и заботливые люди мира. Но подонки и сволочи тоже не должны туда попадать», и это абсолютно верно — а для делового мира даже вернее, чем для многих других миров.

Политики, полицейские, солдаты, бюрократы, даже министры религии и профессора политологии могут быть подонками, и им это десятилетиями может сходить с рук. Сразу вспоминается Эдгар Гувер, Пиночет со товарищи или священники-педофилы под защитой иерархии Римско-католической церкви. Список можете дополнить сами. Лора отвечает Сэму с улыбкой, полной превосходства, и повторяет привычные инсинуации: «Сомневаюсь, что в зале, где заседает совет директоров, или на рынке порядочность вообще чего-то стоит». «Неправда, — возражает Сэм с поразительной серьезностью, — отвечать за свои слова, держать обещание и оказывать другому услугу без раздражения — в деловом мире это еще ценнее, чем где бы то ни было».

Полагать, будто мир наживы всегда убивает заботу, — ошибка, которую делает в своей книге Нэнси Фолбр. Она критикует Адама Смита — которым в целом восхищается, как и я, — за то, что он игнорирует вариант, когда «расширение экономики, основанной на личном интересе, может ослабить моральные чувства»<sup>7</sup>. Ну, я не знаю. Один мой приятель-юрист утверждает, что худшие лжецы и обманщики из тех, кого он встречал, это не девелоперы или градостроители, капиталисты или высокомерные интеллигенты, но <...> люди церкви, клирики, официально призванные вести себя по отношению к нам смиренно и заботливо. По его словам, они считают себя свободными от необходимости держать обещания в сфере коммерции. Они же выполняют волю Господа, а не Маммоны. Так что некоммерческие организации часто переполнены дурными служащими, вроде Дилберта из известного комикса. Дурными людей делает не прибыль, а, как это часто бывает, ее отсутствие.

Сэм продолжает: «Посмотри на книги-бестселлеры про бизнес. Они же не про манипуляцию клиентами или эксплуатацию работников», правда, примерно треть из них посвящена риторике, как я понимаю. «Риторика» и нечестное убеждение — не одно и то же. Напротив, деловая риторика и означает поиск доступных средств преимущественно честного убеждения в той четверти национального дохода, который зарабатывается на умении уговаривать<sup>8</sup>. К сладкоголосым говорунам относят

ся прежде всего менеджеры, но еще и учителя, социальные работники, коммивояжеры, политики, юристы, банкиры, бюрократы, журналисты. Все эти люди тратят большую часть своего рабочего времени на то, чтобы изменить умонастроения других людей, но без принуждения.

Адам Смит восхищался именно кооперацией, а не конкуренцией или принуждением. Сферы, где есть принуждение, наличествуют даже в свободном и либеральном обществе, — жесткая сторона полицейской работы например, хотя полицейские скажут вам (и будут правы), что больше всего они занимают-ся убеждением. Общество, где было узаконено рабство, — как в России с 1917 по 1989 г., — нуждается в надзирателях с цепями и кнутами, а не в уговорах. Но современная капиталистическая жизнь по большей части подразумевает не это.

Как следствие, утверждает герой книги Робертса Сэм, в книгах о бизнесе «часто пишут о добросовестности. Лидерстве. Мотивации. Многие авторы применяют к бизнесу религиозные принципы», как, например, Гэри Мур в «Честных финансах 101» (2003). Лору не переубедить: «Мне трудно в это поверить». Ах, Лора, зайди в книжном магазине в отдел, где продают книги про бизнес, и убедись сама. «Но, если честно, я должна кое в чем признаться, — саркастически замечает героиня. — Рада, что ты сидишь, а то бы упал со стула. Я книги про бизнес особенно не читаю». Очень смешно. Обхохочешься.

Лора гордится тем, что живет за счет цивилизации бизнеса и не разбирается в том, как этот мир устроен. В точности, как ученые мужи Европы, начиная с 1848 г. Сэм сохраняет терпение: «Но ведь это значит, что ты черпаешь свои представления о бизнесе из романа Диккенса [из «Больших надежд», например], из голливудских фильмов [«Уолл-стрит»] или телесериалов [«Даллас»]». И возвращается к тому, с чего начал: «Монстры редко преуспевают в бизнесе. Расчет на более привлекательную конкуренцию, предлагающую качественные услуги и низкие цены — вариант получше [отсюда и „уговоры“]. В центре рынка бьется невидимое сердце — оно обслуживает клиента и делает это с радостью». Ерунда какая — ответите вы, если принадлежите к лагерю Лоры. Но подумайте, а вдруг вы ошибаетесь.

Сэм: Тебе кофе налить еще?

Лора: Да, спасибо. Без кофеина, если есть выбор.

Сэм: Конечно, мадам. *(Встает и вежливо кивает, изображая из себя официанта.)*

Капитализм к вашим услугам.

Итак, если рыночная сделка — обман, то жертва никакой выгоды не получит. Но думают, будто обманом можно заработать много денег, главным образом те, кто находится вне делового мира, а не внутри него. Ф. Т. Барнум\*, подчеркивает Джон Мюллер, никогда не произносил приписываемую ему фразу: «Каждую секунду рождается лох». Ничего подобного. Напротив, объясняет Мюллер, Барнум и братья Ринглинг спасли цирковую отрасль от исчезновения, предложив зрителям нечто новое — честные, недорогие развлечения. Они, к примеру, нанимали сыщиков следить за залом, а не поощряли карманников, чтобы те обирали простаков. Они брали на работу интересных артистов с необычными номерами, а не нанимали банду грабителей, чтобы те обчищали дома зрителей, пока те развлекаются в цирке. Мюллер цитирует рассказ Джорджа Эйда о королях цирка в XIX в.: эти люди «обнаружили, что бизнес оказался в руках бандитов, и передали его в руки джентльменов»<sup>9</sup>. Ну... «джентльменов» в буржуазном смысле, как это слово понимали в XIX в. в Америке. Процесс получения прибыли редко является мошенничеством. Не в буржуазном обществе во всяком случае.

Да, если я покупаю дешево и продаю дорого, я получаю прибыль. По крайней мере до тех пор, пока не появятся другие покупатели по низкой цене и не испортят мне праздник, превратив бывшую прибыль в выгоду для покупателей от нашей конкуренции в условиях расцвета супермаркетов стройматериалов и электроники, вроде *Home Depot*, *Costco* и *T. J. Maxx* или поисковых систем, вроде *Yahoo!* и *Google*. Но я зарабатываю прибыль благодаря редкой добродетели, «живости ума», как называет это экономист и раввин Израэль Кирцнер<sup>10</sup>. Можно еще назвать это «способностью выносить суждения» (от греческого *νόημα* — «мысль», «суждение»), как это делал Аристотель, и связать с практической мудростью — фронезисом. Для меня эта добродетель полезна, без сомнения. Но и другим людям она приносит пользу.

Нам хочется стимулировать подобную живость ума/способность выносить суждения/фронезис/предприимчивость по той же причине, по которой мы хотим стимулировать Эдисонов и Эйнштейнов. Я бдительно замечаю, что следует переместить от одного человека к другому с целью оптимального использования, то есть извлечения максимальной ценности. Прибыли получают из наблюдения, что люди могут захотеть

\* Финеас Тейлор Барнум (1810–1891) — антрепренер, шоумен, крупнейший деятель американского шоу-бизнеса XIX в. — *Прим. пер.*

купить работы бывшего граффитиста Кита Хэринга. И типовые сделки здесь не работают — просто, потому что слово «типовые» сигнализирует: «конкуренты пришли» и сверхприбыли уже невозможны. Барнум заметил, что людям хочется, чтобы цирк был немножко похож на воскресную школу, и он им это дал, переключив ресурсы с карманников на захватывающие дух смертельно опасные номера. И за каким чертом?

Черт получил прекрасное объяснение накануне появления новой буржуазной идеологии, у Луи Томассена, французского теолога конца XVII в., «простого человека колоссальной эрудиции», который в изданных после его смерти многотомных «Трактатах исторических и догматических» (1697) порицал получение прибыли<sup>11</sup>. Используя аргумент, восходящий еще к Аристотелю, он критикует «тех, кто копит имущество *без числа и меры*»<sup>12</sup>. Подходящее греческое слово здесь *απειρος* (апейрос) — нечто беспредельное, безграничное. Оно находит отклик в современных определениях капитализма у левых, в упомянутом ранее мифе о Капитализме — якобы новом стремлении копить ради накопления, без ограничений. Значение греческого слова *ἄπειρον* (апейрон) — беспредельная (алчность) и есть самая суть «капитализма» у Маркса и остальных его последователей, вроде Ричарда Тоуни.

Любимая мишень Томассена — «те, кто копит огромные количества пшеницы, чтобы продать их в подходящий момент». Эти люди наивно полагают, будто и «не делают ничего <...> против божественного закона, ведь по их представлению никакого вреда они не приносят». И, напротив, пишет Томассен, «если бы никто не приобретал <...> больше, нежели требуется для поддержания существования [то есть не копил бы зерно] <...> никакой нищеты в мире вообще бы не было». Иными словами, как говаривал Отец Морин, «люди стали бы лучше, перестань они стремиться стать богаче». Платона и Аристотеля, кстати, причины нищеты не особенно интересовали, поскольку до XVIII в. это была забота рабов, а не аристократов.

Аргумент Томассена — Морина в первую очередь христианский и проистекает из монашеского представления о бедности как о следствии алчности в мире после грехопадения. Он находит выражение в текстах протестантского движения социального христианства конца XIX в. и сомнениях прогрессивных и консервативных представителей Римско-католической церкви относительно капитализма в условиях свободного рынка. «Христианство — прежде всего религия рабов», а рабы предпочитают перераспределять награбленное. Но есть и иная, ли-



беральная христианская традиция городских монахов, наподобие Фомы Аквинского. «Альберт Великий и его ученик, святой Фома, — пишет Лестер К. Литтл, — способствовали раскрепощению христианских купцов». Они не поощряли безграничную алчность, но одобряли процесс покупки по низкой цене и продажи по высокой. «Честный купец для всех этих авторов был человеком, заслуживающим получаемую им выгоду, ибо они рассматривали ее как плату за его труд (*quasi stipendium laboris*)»<sup>13</sup>. Прибыль как плата за живость ума.

Современный экономист, вместе с теологами-схоластами, отмечает, что покупка зерна по низкой цене для перепродажи по высокой цене помогает и тем, кто продает его по низкой цене, и тем, кто по высокой цене его покупает. Томассен, живший все-таки в эпоху роста коммерции, понимал, что это правда. Перепродажа была «выгодна тем, кто в противном случае впал бы в глубокую нищету», то есть тем, кто в голод оказался бы без зерна, не запаси его капиталисты в своих амбарах «в огромных количествах».

Тем не менее Томассен не может отказаться от мысли, что «именно стремление приобретать все больше и больше обрекает такое количество бедняков на полную нищету». Эта мысль, пусть и ошибочная, к настоящему моменту превратилась в устойчивую католическую доктрину и выражается в бесчисленных папских энцикликах и письмах епископов. «Западное процветание прямо или косвенно зависит от нищеты Третьего мира, которую Запад в одних случаях попросту использует, а в других — сам является ее причиной», — идея, ставшая частью левацкой догмы. Стремление к богатству, как утверждают, делает людей бедными.

Экономическая наука на это отвечает: нет, оно делает бедных менее бедными. Если понимать «богатство» правильно, то «стремление» к нему означает, что мы строим больше дорог, производим больше пар обуви или замечаем, что зерно, выброшенное впустую в урожайный год, можно сохранить до неурожайного года, принеся выгоду всем. Получается, что в течение какого-то времени зерно лучше распределяется благодаря предприимчивости спекулянта. А стремление к выгоде, в первую очередь, дает больше зерна. Богатства, нажитые бизнесменом, его «квазирента», заработанная до того, как конкуренты подхватили то, что он воспринял первым, ведут к росту, а не к сокращению достатка у его клиентов и наемных работников.

Предположительно безграничная (апейрос) прибыль, заставляющая систему производить в разы больше, на деле ока-

зывается неожиданно скромной. Большинство из тех, кто не изучал вопрос подробно, переоценивают размер прибыли, получаемой при капитализме. Норма прибыли в американских универмагах составляет примерно 3–4 процента от продаж. Сеть *Wal-Mart*, которая умеет жестко торговаться с производителями на благо американского покупателя, десятилетиями зарабатывала жалкие 4 процента с продаж. Прибыль американских продовольственных магазинов составляет примерно... но погодите, давайте посмотрим, понимаете ли вы по-настоящему, что такое американский капитализм. Попробуйте угадать прямо здесь, сколько составляет норма прибыли для продовольственных товаров, сколько центов на доллар от ваших трат в магазине идет в карман владельцу. Что скажете? Только не подглядывать. Десять центов с доллара? Двадцать процентов? Тридцать?

Другая концепция: вся прибыль как доля всех доходов в США составляет примерно 14 процентов. Отчеты об отчислениях на социальные цели показывают, что подобная цифра подразумевает куда более низкий показатель на уровне межотраслевых транзакций, где маржа присутствует во всех издержках, включая услуги и материалы, которые покупаются в других компаниях, а не только в оплате труда и оборудования, зданий и земли, используемых непосредственно, «добавленная стоимость», как называют ее экономисты. Прибыль составит, возможно, однозначное число в процентах на ближайшую покупку одежды или ремонт автомобиля. 14 процентов национального дохода складываются из тех самых нехороших корпоративных прибылей после уплаты налогов в размере 5,4 процента плюс 8,6 процента от дохода собственников — ферм, семейных лавочек, автомеханика, парикмахера и 19 миллионов индивидуальных предпринимателей в США, по одному на каждые 8 рабочих. В любом случае, кто бы его ни зарабатывал, национальный продукт растет за счет сделок, на них быстро обращают внимание, благодаря прибыли, которую они приносят, а наказанием за них становятся убытки — ежегодно 10 процентов компаний умирает. Это один из вариантов того, как работает капитализм.

А норма прибыли для американских продовольственных магазинов составляет от 1 до 2 процентов.

## Хорошие бароны

ДЛЯ ТОГО ЧТОБЫ экономика работала как следует, требуется лишь умеренное благоразумие, а не неумеренная алчность, я так считаю. Советник по инвестициям с Уолл-стрит Гэри Мур в «Честных финансах 101» (2003) утверждает, что имеет смысл делать упор на духовные цели в жизни, даже когда управляешь портфелями акций. Мур рассказывает: «Я <...> разместил деньги на образование сына в чикагском банке *South Shore Bank* — этот городской банк использует деньги инвесторов, чтобы восстанавливать доступное жилье для бедных, и обнаружил, что стал лучше спать с тех пор, как знаю, что сыграл роль в ослаблении межрасового напряжения»<sup>1</sup>. Бесцельная жадность, по его мнению, свойственна спекулянтам на стадии «пузыря». «Кое-кто из моих друзей смеялся над моими 5 процентами, покупая акции интернет-компаний». Когда пузырь лопнул, Мур посмеялся последним, вместе с Богом.

Читая экономику студентам, я иллюстрирую данный аргумент, бросая на пол банкноту в двадцать долларов так, чтобы все видели. «Это прекрасно показывает научную силу экономики», — заявляю я, следуя за мыслью, впервые мною услышанной от Стивена Чена из Гонконгского университета. «Что нам скажут обычные законы физики о судьбе банкноты, если я выйду из комнаты?» Студенты шутку понимают. Серьезная научная мысль заключается здесь в том, что даже в небольших дозах благоразумия поднять двадцатидолларовую купюру с пола достаточно, чтобы экономика нормально работала.

Степень «рациональности» здесь требуется небольшая. Никаких сложных расчетов: вы видите для себя возможность и пользуетесь ею. Люди в высшей степени нерациональные, плохо умеющие определить соотношение между затратами и выгодой — а мы, на самом деле, почти все такие, даже в буржуазном обществе, где учат производить такие вычисления и уважают их, — придут примерно к тому же распределению любой конкретной потребительской корзины, что и бездуш-

ные люди-компьютеры, которые мечутся, рассчитывая то, что экономисты любят называть предельной полезностью. На раннем этапе сопротивления новому и исключительно математическому выражению бентамовской максимальной полезности (Макс П), Торстейн Веблен критиковал представление о людях, как о «моментальных вычислительных машинах». Но для получения более важных результатов в экономике подобная точность не нужна, и вебленовская критика особого впечатления не производит. Сегодня это легко можно доказать благодаря доступной нам вычислительной мощности. Если вам надо построить модель игрушечной экономики для 1000 потребителей и производителей, вы обнаружите, что даже примерная максимизация серьезно приблизит экономику к тому состоянию, в котором она оказалась бы в условиях сверхрациональности.

Интерпретировать благоразумие в широком контексте, риторически, как аналог узкой, рационалистской логики «рациональности» уровня предиката первого порядка всегда было ошибкой. Ее совершал Платон. Современные экономисты совершают ее с упоением. Их союзники из сферы социобиологии и эволюционной психологии всячески этому рады. В рецензии на книгу, написанную одним из современных приверженцев этой ошибки, Стивеном Пинкером, философ Джерри Фодор отмечает: «Насколько всем известно, уместность, сила, простота, равноудаленность и им подобные качества присущи не отдельным сентенциям, но системам взглядов, и нет никакой причины полагать, будто столь глобальные качества мировоззренческих систем являются синтаксическими. По моему представлению, когнитивная наука, в том состоянии, в котором она находится сейчас, едва только начала работать с этим вопросом»<sup>2</sup>. Уместность, сила, простота и т. п., таким образом, не сводимы к машине Тьюринга. То есть они не являются формальными выводами из рациональной теории разума, вроде сентенций: «все холостяки — мужчины, Джон — холостяк, следовательно [триумфальное заключение на случай, если мы еще не заметили], Джон — мужчина». То же самое можно сказать о метафоре, иронии, нарративе, шутках. Все они — локальные свойства мировоззренческих систем, а не отдельных сентенций.

\* \* \*

Распределение товаров с целью максимизировать их ценность — один из результатов прибыли. Второй — изобретение нового, которое, если смотреть шире, есть всего лишь очередная форма

живости ума при покупке (идей) задешево и продаже их по высокой цене. Американская экономика в конце XIX в. представляла собой пространство заключения сделок и изобретательства с защитой частной собственности и умеренно честными судами, где сделки можно было корректировать, если что-то шло не так, и где общество считало труд престижным. Национальный продукт на душу населения в 1870–1900 гг. рос довольно бойко, медленнее, чем, например, в 1990-е гг., но для своего времени вполне неплохо. Если посмотреть, как Карнеги и Рокфеллер на самом деле сколотили свои состояния, окажется, что они сделали это главным образом за счет производства стали и транспортировки нефти по ценам ниже, чем у конкурентов. А не благодаря тому, что наносили урон покупателям установлением монополий. И не потому, что наносили урон рабочим, платя им меньше, чем другие.

Да, понимаю. Вы негодуете: как я смела такое предположить? Представляю — все это выглядит посягательством на ваши основополагающие убеждения, вашу веру. Все знают, что олигархи, они же «бароны-разбойники», были в общем-то разбойниками.

Но вдруг вы ошибаетесь. Допустите, что наше представление о баронах так называемого Позолоченного века\* не столько связано с фактами установления монополии и неизменными этико-политическими ценностями, сколько сформировано карикатуристами и другими журналистами в период, когда издатели доводили до совершенства дешевую бумагу, паровые прессы и полноцветную печать<sup>3</sup>. Что если недовольство новыми способами финансирования не столько отражает предполагаемое «разводнение акций», сколько изначальную неприязнь к посредникам, которая затем будет официально санкционирована государством в популизме в Америке и антисемитизме в Европе? Что, если журналисты-разоблачители и прочие прогрессисты были в непропорциональном большинстве детьми протестантских священников и реагировали на это новое преуспевание так же, как это делала интеллигенция — с чувством вины, и с завистью к бизнесменам из числа паствы еще более процветающей? Что если исторические свидетельства о видимой руке корпоративного капитализма в США 1865–1914 гг. были связаны не столько с реальным грабежом со стороны тра-

---

\* Gilded Age, в отличие от Золотого века, Golden Age, — эпоха быстрого роста экономики и населения США после Гражданской войны (1861–1865), по названию книги Марка Твена и Чарльза Уорнера «Позолоченный век» (1873). — Прим. пер.

стов, сколько с обратными проекциями более позднего триумфального социализма?

В 1870 г. стальные рельсы стоили 100 долларов за американский центнер, а в 1900 г. за это же количество давали 25 долларов. Сырая природная нефть шла в 1870 г. примерно по 3,50 доллара за баррель, а к 1900 г. она стоила уже около 90 центов за баррель. Грабеж, конечно. Как об этом пишет Майкл Новак: «Своим поразительным богатством Карнеги <...> отнюдь не был обязан „первоначальному распределению“». Эндрю начинал бедняком. «Он не грабил банки, не приобрел свое состояние аморальными или незаконными путями. Он изобрел абсолютно новый способ варки чугуна, а затем и стали и, главное, совершенно новые способы организации бизнеса и управления им»<sup>4</sup>.

В 1870 г. среднестатистический американец производил и потреблял товаров и услуг на 2460 долларов по ценам 1990 г. — эта сумма примерно равна тому, сколько производил и потреблял в 1950 г. среднестатистический житель Южной Америки<sup>5</sup>. К 1900 г., когда Карнеги и Рокфеллер уже почти составили свои состояния, эта цифра составляла 4100 долларов. Рост на 1640 долларов за тридцать лет — или 66 процентов. Для сравнения масштабов: житель Южной Америки за тридцать лет после 1950 г. улучшил свой показатель на 100 процентов. Но все равно, рост в  $\frac{2}{3}$  на душу населения за тридцать лет — это вам не фунт изюму. Иными словами, в Америке 1870–1900 гг. весь поток товаров и услуг — в среднем, умноженный на количество людей — вырос на 214000 миллионов долларов. Грабеж, конечно.

А теперь посмотрим: 300 миллионов долларов, полученных за продажу сталелитейной корпорации Дж. П. Моргану, и собственный консорциум в 1901 г. сделали Карнеги самым богатым человеком в мире, Крезом, Биллом Гейтсом. Но все его состояние составляло лишь половину тысячной доли от подъема производства, которому он способствовал. Иными словами, богатейшему человеку капиталистического мира принадлежал один из каждых 20 800 долларов человеческого и физического капитала Америки, если брать годовой личный доход как пятипроцентную прибыль на человеческий или физический капитал. Крез, конечно.

Говорят, сам Карнеги высказывал аналогичную мысль только другими словами. Некий социалист пришел к нему в контору и пытался доказать, что богатые должны передать свои богатства бедным. Карнеги попросил помощника принести данные о принадлежащих ему богатствах и населении Земли. Помощник вернулся с цифрами и, согласно анекдоту, Карнеги произвел расче-

ты, после чего повернулся к помощнику и сказал: «Выдайте это моему господину шестнадцать центов. Это его доля»<sup>6</sup>.

А потом Карнеги отдал все свое богатство людям в соответствии со своим евангелием богатства. Другой деловой шотландец, Адам Смит, кстати, тоже отдал свое немаленькое состояние людям, правда, в отличие от Карнеги, он не трубил об этом на каждом углу<sup>7</sup>. Как и многие в первую дарвиновскую эпоху, Карнеги считал богатых людьми, сумевшими самым фактом своего богатства доказать, что они лучше всех в мире знают, как распорядиться богатством. Но себя он рассматривал в рамках доктрины, аналогичной иудейской заповеди Цедака, как хорошего распорядителя лишь на протяжении жизни и лишь в случае, если он тратит свое богатство на добрые дела. «Тот, кто умирает таким богатым, умирает в позоре. Таково, по моему мнению, истинное евангелие богатства, следование которому должно будет однажды решить проблему богатых и бедных»<sup>8</sup>.

Проблему это не решило и не могло решить. Гордые фонды имеют в своем распоряжении крохотную долю национального богатства, которое можно перераспределять среди университетских профессоров и представителей общественных организаций. На самом деле проблему решает обучение рабочих и предпринимательский талант начальников, многие из которых, как и сам Карнеги, в прошлом были рабочими. То есть ее решает накопление реального капитала, а не перераспределение шестнадцати центов богатства, существующего на бумаге.

Но сам Карнеги выполнил заветы своего евангелия и не умер богатым. Он отдал свое богатство на строительство Карнеги-холла в Нью-Йорке, Дворца мира в Гааге, на Фонд Карнеги за международный мир и на ту библиотеку в городе Уэйкфилд, штат Массачусетс, где я впервые прочла антикапиталистическую классику. «Эндрю Карнеги уже дал тебе библиотеку?» — спросил мистер Дули. «По моим сведениям, нет», — ответил мистер Хеннесси. «Значит, даст, — заверил мистер Дули. — От него не уйдешь»<sup>9</sup>. Заметьте, что про клан миллионеров Карнеги вы не слыхали. Он исчез вместе с миллионами. Британский Ротшильд тоже отдал часть своего богатства, правда в пропорциональном отношении поменьше, чем Карнеги. И про Ротшильдов вы слыхали.

А еще слыхали про Университет Карнеги—Меллона. Вторым его основателем стал Эндрю Меллон, еще один из тех самых проклятых олигархов, который отдал свою коллекцию произведений искусства и первое здание для Национальной галереи в Вашингтоне, а часть оставшегося состояния передал

Фонду Меллона для поддержки университетских профессоров. Коллис Хантингтон, один из строителей трансконтинентальной железной дороги передал миллионы долларов университетам Таскиги и Хэмптон, а коллекцию произведений искусства — в музей Метрополитен. Племянник и наследник промышленника, король железных дорог Генри Хантингтон передал свои собрания редких книг в библиотеку Хантингтон на радость целым поколениям профессоров.

Дж. П. Морган делал пожертвования музею Метрополитен и другим учреждениям на протяжении жизни и оставил им средства в завещании. Говоря словами Джин Строус, автора одной из последних биографий Моргана, «в бизнесе он, по сути, импортировал финансовый капитал, чтобы подпитывать растущую американскую экономику [Морган, к примеру, профинансировал лампочку Эдисона], а в свободное время импортировал культурный капитал, наполняя американские библиотеки и музеи великими сокровищами прошлого»<sup>10</sup>. Сподвижник Карнеги Генри Фрик — чье последнее послание бывшему боссу гласило «Скажите мистеру Карнеги, что мы с ним встретимся в аду, куда оба отправимся» — передал Нью-Йорку Собрание Фрика и значительную часть оставшихся 50 миллионов долларов.

Старина Джон Д. Рокфеллер, набожный баптист, раздал кучу денег, и вырастил сына, а затем и пятерых внуков в духе служения обществу. Он раздал 500 миллионов, миллиарды на сегодняшние деньги. Но не все. Что-то надо было приберечь для раздачи внукам, чтобы те снимали хронику с дедушкиным участием, как ему посоветовал пиарщик. И, в отличие от Карнеги, он оставил-таки большие суммы денег тем самым внукам и внучке, на которую евангелие богатства никак не повлияло.

Джордж Сорос, чье состояние в 2002 г. оценивалось в 6 миллиардов долларов, планирует в 2010 г. все раздать\*. Фонд Гейтса выделяет на благотворительность каждый год сумму, равную всему состоянию Сороса. В 2004 г. Билл Гейтс передал своему фонду все 3 миллиарда, полученные за первую выплату дивидендов за акции компании «Майкрософт». Вот она — добродетель либерального человека, говоря словами Фомы Аквинского: «коль скоро щедрый не привязан к деньгам, то из этого следует, что он с готовностью пользуется ими и ради себя, и ради блага других, и ради славы Божией»<sup>11</sup>.

---

\* В 2010 г. Сорос отказался от этих планов, хотя и сделал масштабное пожертвование в размере 100 миллионов долларов организации *Human Rights Watch*. — *Прим. пер.*



\* \* \*

Если вы по-прежнему находитесь в плену антикапиталистических воззрений прогрессистов, вам захочется ответить: «Да, но изначально-то они воровали». Нет, дорогие мои, не воровали. Послушайте внимательно. «Гений и труды так называемых баронов-грабителей, — пишет Майкл Новак, — трансформировали социальные возможности <...> и направили жизни миллионов людей по пути, ведущему наверх». В том числе и жизни предков Новака, американских словаков, работавших на сталелитейных заводах Карнеги и Моргана<sup>12</sup>.

Политику, надо признать, они коррумпировали. Но когда богатые этого не делали? А Кассий тощ, в глазах холодный блеск\*. Как говорили в свое оправдание бароны: не виноваты ли в этом сами политики? Мы просто играем в игру. Как отмечал в 1897 г. Марк Твен в «Календаре Простофили Уилсона», «возможно доказать с помощью фактов и цифр, что единственный исконно американский преступный класс — это конгресс»<sup>13</sup>. Как писал в 1877 г. Коллис Хантингтон: «Если приходится платить деньги [политику], чтобы сделать то, что нужно, справедливо и честно будет это сделать <...> Если [политик] обладает властью совершить великое зло и творит благо только если дать ему взятку, думаю <...> долг человека пойти и дать эту взятку»<sup>14</sup>. Честный подкуп.

Если серьезно, все эти люди не были святыми, воплощениями любви и справедливости в своем деле. Но и пиратами они тоже не были. Их Пинкертоны прекращали работу профсоюзов, это правда. А персонажи, вроде Маршалла Филда и Джорджа Пульмана в Чикаго вступали в сговор, чтобы натравить полицию на законопослушных анархистов. И все же многие другие лидеры делового мира в Чикаго времен Позолоченного века, тот же Монтгомери Уорд, даже в 1880-е гг. думали о мире, обогатившемся благодаря капитализму, мире, где рабочих, вроде вас и меня, надо будет соблазнять, чтобы они пришли работать, платить 60 тысяч долларов за работу в канализационных сетях Цинциннати например. Даже Пульман надеялся на такое будущее, по крайней мере когда ему позволили командовать людьми в построенном им чудесном городке для рабочих на юге Чикаго и отказывать пульмановским носильщикам\*\* в создании профсоюза.

\* Шекспир. Юлий Цезарь. Акт 1, сцена 2. Пер. М. Зенкевича. — *Прим. пер.*

\*\* Пульмановские носильщики — мужчины, работавшие носильщиками при

Карнеги, потративший немало сил впустую, проповедуя союз труда и капитала до начала Гомстедской стачки, был шокирован результатом — хотя предоставил делать грязную работу Фрику, а сам спрятался в своем шотландском поместье. Он приказал Фрику уничтожить профсоюзы, ежедневно связываясь с Питсбургом по телеграфу, чтобы санкционировать очередные шаги. Впоследствии он так и не признал, что приложил руку к подавлению стачки в Гомстеде.

Все это — серьезные этические проколы, достаточная причина быть невысокого мнения о Хантингтоне, Пульмане и Карнеги. Новак пишет о баронах-грабителях, что «грешили они изрядно», а Карнеги называет моральным трусом<sup>15</sup>. Но все эти грехи, проколы, проявления трусости свойственны отнюдь не только капитализму. Они присущи человеку и политике, их можно обнаружить в любую эпоху. Экономические же действия баронов-грабителей вовсе не были грабежом. То, что деловые люди покупают дешево и продают дорого, проворно реагируя на ситуацию и с выгодой для себя, не делает их дурными, в противном случае получается, что любая торговля — зло, или разумное поведение в магазине делает вас дурными, а любой цветок на слишком длинном стебельке надо срезать. Или мы в своей этической жизни хотим опираться на грех зависти?

Ученые мужи в этом уверены, но не очень-то принимают во внимание возможную ошибочность подобного подхода. Книга покойного Роберта Хайлбронера «Философы от мира сего» (1953 г. и шесть последующих изданий) подтолкнула меня, как и многих других, к выбору экономики в качестве основного предмета изучения. И, хотя мы долгое время не были согласны с автором насчет марксизма, я уважаю Роберта за то, что в последние годы своей жизни он пришел к выводу, что капитализм — лучшая из систем, опробованных до сих пор. Но в главе, посвященной его герою, Веблену (в издании 1953 г.) Хайлбронер приводит «головкружительный пример» того, насколько плохими были бароны-грабители, и этот пример не выдерживает критики<sup>16</sup>. Уильям Рокфеллер, младший брат Джона, и Генри Роджерс купили горнодобывающую компанию *Anaconda Copper* в 1899 г. за 39 миллионов долларов, которых на счетах у них не было. Они по-быстрому обеспечили чек на 39 миллионов, получив кредит у друга-банкира, а затем продали компанию фон-

---

спальных вагонах, на эту работу с конца 1860-х принимали исключительно афроамериканцев, бывших рабов. Профсоюз носильщики создали в 1925 г. — Прим. пер.

довой бирже за 75 миллионов и вернули деньги банкиру. Результат? Полученные без риска для собственных денег 36 миллионов моментальной прибыли.

Дурной поступок? Не столь очевидный, как это представляется Хайлбронеру. Сделка по компании *Anaconda Copper* возмутила журналистов, и Хайлбронер присоединяется к общему негодованию. «Частью этого беспредела была поразительная бессовестность», — утверждает он. В чем именно проявилась бессовестность, не вполне ясно. Судя по всему, данная сделка обрела дурную славу как пример дурного поведения олигархов главным образом потому, что Сэмюэл Антермайер, юрист Рокфеллера и Роджерса на момент заключения сделки, решил, что сам извлек из нее недостаточную выгоду, и впоследствии выступил в роли юридического консультанта в Комитете Пуджо при палате представителей Конгресса США, который в 1912–1913 гг. расследовал дело Денежного треста<sup>17</sup>.

В чем же там было дело? Рокфеллер и Роджерс заметили, что *Anaconda Copper* недооценена и прежние хозяева хотят продать ее за сумму ниже, чем по их расчетам могли бы дать на фондовом рынке. В этой истории нет доказательств, что Рокфеллер и Роджерс хотели обмануть фондовый рынок. Новая компания потеряла в стоимости, когда они из нее вышли, на самом деле, они полностью из нее и не вышли, хотя Хайлбронер утверждает обратное. Они продали лишь половину акций и, следовательно, не были заинтересованы в падении рыночной стоимости компании. Компания получила адекватную оценку, а бароны — прибыль, благодаря быстрой реакции.

Они купили компанию, не имея денег в банке, и убедили продавца подождать с обналичиванием чека. И что? В этом нет ничего необычного ни для капиталистической реальности, ни для любой другой. Да, финансовое сообщество тогда осудило Рокфеллера и Роджерса. Но какое объяснение этому осуждению можно найти, кроме зависти. «Почему нам это не пришло в голову?» Продавец пошел на сделку сознательно. Он предоставлял кредит Рокфеллеру и Роджерсу, кредит, который они заслужили. Оба показали себя не дураками, да и *Standard Oil* в качестве гарантии убеждала. Если продавец считал, что его компания стоит всего 39 миллионов, у него не было причин не пойти на встречу покупателям и не подождать с обналичиванием чека, ведь он знал, что они ребята надежные. И действительно, Рокфеллер с Роджерсом быстро показали свой ум и надежность, оплатив чек и быстро выплатив банковский кредит, обеспечивший оплату.

Сделка по компании *Anaconda Copper* была рутинной, покупая бизнес — скажем, дом, с расчетом на выгоду — и финансируя покупку кредитом, вы совершаете точно такую же сделку. Если вы оказались правы в своей оценке и предугадали, что рынок оценит этот бизнес дороже, чем вы за него заплатили, вы сможете монетизировать свою прибыль с капитала, продав бизнес и выплатив кредит. Рокфеллер и Роджерс оказались правы и монетизировали прибыль. Это — неплохо. Это — хорошо. Компании должны оцениваться правильно, в противном случае их активы будут мало задействованы. В случае с *Anaconda Copper* Уильям Рокфеллер и Генри Роджерс выступили как хорошие бароны, а не как грабители!

\* \* \*

История американского отношения к состояниям капиталистов непроста и тесно связана с особо истовым отношением американцев к Богу. Целых 96 процентов американцев заявляют, что верят в Бога, уступая в этом только Нигерии, Бразилии, ЮАР, Ирландии, Польше и Северной Ирландии<sup>18</sup>. В 1980-е гг. не зря говорили, что две самые религиозные страны в мире — это Исламская республика Иран и... Соединенные Штаты Америки. Или что самая религиозная страна — это Индия, а наименее религиозная — Швеция, а США — это Индия, где интеллигенция — шведы.

Во Франции или Великобритании состояния становятся основой для создания династии, как это продемонстрировали Ротшильды. В Америке — и особенно щедро в Америке и Японии, богатые люди жертвуют на колледжи, финансируют больницы, поддерживают оперу. Это гражданский импульс, часто связанный с религиозным импульсом, как это бывает в сотнях частных колледжей. Основанный Рокфеллером Чикагский университет был баптистским учреждением. Как и Университет Денисон в штате Огайо. Новый университет в Чикаго получил деньги от того самого набожного баптиста Джона Рокфеллера, хотя и не такую большую сумму, как можно было бы подумать. Он пожертвовал деньги Чикагскому университету, вместо того, чтобы продолжить щедро спонсировать Денисон, отчасти потому, что администрация университета в Денисоне несерьезно отнеслась к его рекомендациям. Большая ошибка. Прими они тогда его рекомендации, главным частным исследовательским университетом на Среднем Западе стал бы университет в городе Гранвилль, штат Огайо, а не в Чикаго, штат Иллинойс.

Уэслианский университет назван в честь Джона Уэсли не случайно. Гарвард, конечно, изначально был конгрегационным учреждением для подготовки грамотных священников, «Первый цветок в пустыне, звезда в ночи». И так далее по всей стране, до Университета Пеппердайна в далеком Малибу. Французский миллионер справедливо полагает обратное: все необходимое обеспечит Государство. Его больше занимает покупка замка в долине Луары или виноградника близ Бордо — игра в аристократию, как у Карнеги с его шотландским поместьем, нежели «вклад в общество», как это всегда называют американские миллионеры. Но они изначально не вкладываются, они заключают сделки. Богатые люди в Америке чаще, чем где бы то ни было, демонстрировали гражданский дух, буржуазные добродетели.

У любого общества, религиозного и нерелигиозного, есть духовная и светская сфера, *S* и *P*, сфера, где любовь и справедливость решают в большей степени, кто что получит, и сфера, где это в большей степени делают благоразумие и храбрость. Но «в большей степени» не означает «исключительно», то есть экономика не является сферой Чистого благоразумия, независимого от прочих этических соображений. Или, как говорим мы, члены епископальной церкви, «Господь всемогущий, чей сын Иисус Христос в ранние годы разделял и благословлял наш труд; Будь с народом Твоим, когда он трудится»<sup>19</sup>. И когда они совершают обмен и обогащаются, ведь торговля, когда ты все время начеку, — это тоже труд.

## Тревоги буржуазных добродетелей

**Я** ПРЕДЛАГАЮ то, что с философской точки зрения можно рассматривать как либертарианскую версию аристотелизма. Или, если рассуждать теологически, как капиталистическую версию пелагианства. Или как антитиллиховский теологический гуманизм с долей экономики.

Неизменной альтернативой Канту и Бенхаму всегда были Гоббс и Локк, то есть контрактарианизм, третий путь современной европейской этической философии. Но после смерти Адама Смита, его простая и очевидная система естественной свободы заключать контракты перестала быть частью этики добродетели, которую он проповедовал и в ранний, и в поздний периоды. Это была этическая катастрофа. Теория буржуазных добродетелей, почти завершенная Смитом в его работах, была забыта более поздними представителями контрактарианизма.

Результатом стала целая вереница теоретиков контрактарианизма, пытавшихся решить Задачу Гоббса, а именно: «Можно ли продемонстрировать на классной доске группу асоциальных монстров, никогда не бывших детьми, никогда ничего не любивших и не имевших ни веры, ни надежды, не обладавших ни справедливостью, ни умеренностью с тем, чтобы создать гражданское общество из рационального корыстного интереса?» Говоря строго научно, можно доказать, что задача эта не поддается решению, по крайней мере с использованием чисто пруденциальных аксиом исключительно личного интереса. Но академических ученых это не останавливает, и они вновь и вновь пытаются ее решить — начиная с 1651 г. и по сей день. Им хочется, чтобы общество базировалось на контракте, но без этики — мораль по соглашению, этика в пределах рассудка. Я рекомендую вернуться к Смиту и взять и то, и другое: соглашение и мораль, рассудок и этику. Кейс можно изобразить в небольшой таблице:

Убедена, математически и экспериментально уже было доказано, что первая гоббсовская колонка несостоятельна без последней строки, то есть она верна только в том случае, если до-

ТРИ ЭТИЧЕСКИЕ/ПОЛИТИЧЕСКИЕ  
ФИЛОСОФСКИЕ СИСТЕМЫ:  
гоббсовская, смитовская, социалистическая

	Социальная теория		
	Гоббсовская	Смитовская	Утопических социалистов
Теология	Августин	Пелагианство, Фома Аквинский	Освобождение
Характер	Макс П	Буржуазный по определению	Интеллигенция, исполненная надежд
Литературный персонаж — Викторианская эпоха	Толстосум в «Капитале» (1867)	Лафам в романе Дина Хауэллса «Возвышение Силаса Лафама» (1885)	Джулиан Уэст в романе Эдварда Беллами «Взгляд назад» (1887)
Добродетели	Чистое благоразумие	Благоразумие плюс Умеренность, Храбрость, Справедливость, Любовь, Вера и Надежда	Только Вера-Надежда-Любовь
Как поддерживает равновесие	Не может обмануть и выжить одновременно	Мысль об обмане даже не приходит в голову	Смягченная человеческая природа при социализме
Последняя надежда	Остальные добродетели добавятся по ситуации	Академические теории Чистого благоразумия его не деморализуют	К власти не придут ни Ленины, ни Мао, ни Светлые пути

бродетели вдруг волшебным образом не появятся в сценарии постановки. Жизнь человека одинока и бедна до тех пор, пока мистические Макс П не начнут сотрудничать — на самом деле участники эксперимента сотрудничают, ведь они были когда-то детьми, любили кого-то и не являются монстрами Чистого благоразумия. То есть они сотрудничают по причинам, несовместимым с принятием Чистого благоразумия.

Основанная только на нем экономическая наука не оставляет места для того, что Адам Смит называл даром речи. И все же в экспериментальной экономической науке хорошо известно:

«простая возможность разговаривать друг с другом [любовь, вера, справедливость] существенно меняет пространство принятия решений, что ведет к серьезному изменению в поведении <...> Люди, прежде не знакомые, лишённые каких-либо нормативных отношений между собой [в стиле Чистого благоразумия] могут в какой-то момент начать обсуждать проблему <...> и в конечном итоге обрести чувство общности [любовь, вера] и моральной ответственности [справедливость]»<sup>1</sup>.

Но, по правде говоря, последняя спасительная этическая строка необходима всем трем колонкам. Даже на любимую мною вторую колонку — то, как на самом деле функционирует капитализм, — могут отрицательно повлиять идеологии Макс П. Подобные идеологии, подчеркиваю, можно увидеть не только на правом фланге, если говорить о политических тенденциях. Крайние левые вместе с Марксом тоже видят капитализм как поле деятельности для Толстосумов и «бесконечного накопления» ради самого накопления, что бы это ни значило. Точно так же и коммунистическое общество — рай крайних левых — возможен, если членом Политбюро будет, скорее, Иисус, нежели Сатана. В условиях реально существующего социализма у Сатаны политическая карьера сложилась лучше, чем у Иисуса.

Философ Эдвард Фезер удачно обрисовал три предпосылки для того, что сам он называет бескомпромиссным либертарианством. И тут снова появляются три философа Просвещения. Либертарианство Смита, «простую и очевидную систему естественной свободы» можно оправдать с утилитарной позиции как максимизирующую национальный доход. Или — как это делают сам Фезер и Роберт Нозик — естественными правами и кантианскими основаниями: «единственная система, которая сочетается с уважением к естественным правам индивиду на жизнь, свободу и собственность, — это либертарианская система»<sup>2</sup>. Или можно оправдать ее исходя из контрактарианских позиций, как это делает Джон Ролз, оставаясь теми, кем были созданы в момент Творения.

По логике Фезера, я на самом деле не «бескомпромиссный» либертарианец, что не значит, будто я беспринципна в нефилософском смысле, но что я прагматик в философском смысле. Меня это устраивает. Такого рода либертарианцы, считает Фезер, «склонны взывать к эмпирическим соображениям, отказываясь от философского анализа в пользу экономической аргументации и исторических и политических исследований, сопоставляющих результаты политики свободного рынка с тем, что получается в результате вмешательства государства»<sup>3</sup>. Именно



это я пытаюсь здесь сделать. Как простой экономист и историк я не способна на фантазии, в которых так преуспели люди принципа. Мне все время мешает мир, каков он есть, по крайней мере в том виде, в каком я могу различить его сквозь темное стекло.

Если бы мне надо было показать свою бескомпромиссность, я бы обратилась ко временам до начала французского Просвещения или к эпохе шотландского Просвещения и предложила бы четвертое оправдание для свободного общества, а именно то, что оно ведет к расцвету добродетельной жизни и опирается на нее. Мой так называемый принцип в чем-то похож на «пост-модернистский буржуазный либерализм» Ричарда Рорти, «полемический либерализм» Исаяи Берлина, «либерализм страха» Джудит Скляр, риторический плюрализм Стюарта Хэмпшира, «библейский реализм» Рейнгольда Нибура и Майкла Новака, «сотрудничества ради общей выгоды» плюс «света» Роберта Нозика или феминистскую этику добродетели Аннет Байер или Кэрол Гиллиган<sup>4</sup>.

Столь неоднородные смеси после Канта, Бентама и Локка на Западе особой популярностью не пользовались. Но это не значит, что их так просто перепутать. Для того чтобы быть последователем Аристотеля, не обязательно быть сторонником общин и противником рынка, а христианину не обязательно быть социалистом. Хёрстхаус цитирует Дэниела Стэтмана, когда тот утверждает, что коммунитаризм «может оказаться политическим аспектом этики добродетели»<sup>5</sup>. Надеюсь, вы уже успели убедиться, что данный аспект — далеко не единственный. Буржуазная добродетель — столь же убедительное политическое воплощение этики добродетели, как и партия зеленых.

Для того чтобы быть либертарианцем, эгоистом быть тоже не обязательно. Правое крыло, как я уже говорила, слишком часто соглашается с оценкой своих врагов, считающих, что капитализм работает только за счет социопатического эгоизма а-ля Гоббс, таким образом, и левые, и правые едины во мнении относительно аморального характера рынков. Квентин Скиннер опасался, что «современный либерализм, особенно в его так называемой либертарианской форме, может лишиться ответственность любых концепций, за исключением личного интереса и индивидуальных прав». Признаю, подобная опасность существует в форме вульгарной версии неолиберализма, которую пропагандируют в загородных клубах для избранных, отдельных аудиториях и кое-где в Кабинете министров.

Но, как Скиннер, в свою очередь, признает, что есть путь между коммунитаризмом Макинтайра и индивидуализмом Айн

Рэнд. Я бы охарактеризовала этот путь как позитивную обязанность быть хорошим буржуа, и многих, кто мог бы служить в этом живым примером, я знаю лично. Как пишет Скиннер, «если мы не ставим свои обязанности выше своих прав, то должны быть готовы к тому, что это отрицательно скажется на наших правах»<sup>6</sup>. Ставить обязанности выше прав — естественная практика для бюргера из Дельфта или жителя Города больших скоростей.

Буржуазная версия добродетелей, в конечном счете сводимая к уравнению Аристотель + Блаженный Августин = Фома Аквинский, также называется либерализмом. За буржуазный момент «отвечает» Адам Смит, которого я считаю кем-то вроде светского последователя Аквината — заметим, однако, что Аквинат и его поколение в середине XIII в. были заняты доказательством того, что «честный, скромный, щедрый торговец действительно может вести жизнь доброго христианина»<sup>7</sup>. Как я уже отмечала, в своей первой книге по «экономической теологии» Роберт Нельсон подробно доказывает, что «американская экономическая наука следует <...> во многом римской традиции, которую принято ассоциировать с идеями естественного права, явленного через реализацию свойств человеческого разума, и лучшее описание этих идей мы находим у Фомы Аквинского»<sup>8</sup>. Более мрачную «протестантскую» традицию в экономической науке, склонную «видеть греховный <...> мир <...> в котором силы распада ослаблены под пагубным воздействием человеческой натуры» Нельсон видит у Платона, Августина, Лютера и Маркса.

Одни либеральные теоретики склонны отрицать свою связь с этикой добродетели, утверждая, например, что либерализм по сути своей — это просто радикальная демократическая мысль, притом что сама эта идея восходит к августиновской части уравнения<sup>9</sup>. Другие заявляют — вместе с последователями Локка (если не с самим Локком), в противоположность первой группе, что продажи прав по контракту будет достаточно и нет никакой нужды впутываться в этическую традицию Запада. Так, Давид Штраус считает, что «полное заимствование терминологического аппарата у Аристотеля не только необязательно, но и несопоставимо с основными положениями либерализма»<sup>10</sup>. Он прав, если «полное заимствование» означает принятие того, как свободный греческий гражданин и аристократ относился к таким институтам, как рабство, или выделение в качестве главной добродетели «великодушия». Но Штраус на самом деле не показывает, что в двух добродетелях, выделенных им как необходимые для либерализма — терпимость к чужим взглядам и гибкость жизненных планов — «ничего специфически ари-

стотелевского нет». Он, к примеру, признает, что гибкость есть «определенный тип моральной смелости, готовность взглянуть на жизнь без заранее заданных для нее ключевых контуров»<sup>11</sup>. А терпимость можно рассматривать — как это и происходило в процессе дебатов на эту тему в Голландии в 1620-е гг., например, — как вид смиренности, которая, в свою очередь, состоит, как отмечал Фома Аквинский, из умеренности и справедливости — добродетелей не только христианских, но и языческих.

Буржуазные пороки обычно отражают тревоги посредника, как это часто бывает у мольеровских персонажей-мещан, стремящихся к респектабельности. Название пьесы «Мещанин во дворянстве» — шутка само по себе, ведь во французском, как и в английском в 1670 г. такое сочетание представлялось абсурдным и означало: «бюргер-милорд»<sup>12</sup>.

И все же сравним буржуазные добродетели с более ранними вариантами. Аристократические добродетели ставят во главу угла «я». В христианских/крестьянских добродетелях главное — «ты». В жреческих, священнических — «Оно». Буржуазные добродетели ориентируются на «мы», маневрируя между «я» и «ты» с отсылкой к «Оно», как это приличествует цивилизованым людям. Заключая завет с Богом, по сути, имущественную сделку, Авраам получает имя Авраам, отец верующих. Впоследствии Авраам торгуется, точно продавец ковров, пытаясь защитить город Содом от Господнего гнева: «Неужели ты погубишь праведного с нечестивым? Может быть, есть в этом городе пятьдесят праведников... может быть, до пятидесяти праведников не останется пяти, неужели за недостатком пяти ты истребишь весь город?» И так путем математической индукции Авраам доходит до десяти. На этом Бог прекращает торг и исполняет задуманное. Авраам с самого начала демонстрирует приверженность буржуазным добродетелям. Крестьянин простирается перед богами ниц, аристократ их проклинает, священник организует поклонение им. Буржуа спорит с Богом и заключает небольшую сделку. Я могу достать вам это оптом.

Проект здесь заключается в том, чтобы возродить столь полезную идеологию заключения сделок для среднего класса — или даже, скорее, проект состоит в том, чтобы сделка снова стала пользоваться уважением среди интеллигенции, раз в капиталистической практике ее «возрождать» не надо. Аристократическая и крестьянская идеологии по-прежнему активно отстаивают свои позиции, принося небольшую пользу и много вреда. Нам необходимо возродить серьезный этический разговор о жизни среднего класса, жизни городов, форума и агоры. Нужно пре-

кратить осуждать человека, занимающегося бизнесом, за то, что он не становится ни экзальтированным аристократом, ни неприятельным пролетарием. Консервативная программа по передаче дел классу псевдоаристократов, получивших образование в Андовере и Йеле, или радикальная программа по передаче дел пропролетарской партии родившихся в буржуазной среде молодых людей работают не лучшим образом. Нам нужна этическая буржуазия.

Суть в том, что просто героическая храбрость или просто христианская любовь, по крайней мере в своих вульгарных проявлениях, не полностью исчерпывают набор добродетелей, присущих коммерческому обществу. Оба соответствующих набора терминов слышны в стане воинов и на площади. Ахилл с напыщенным видом обходит стан в выкованных Гефестом доспехах, упражняясь в благородном гневе. Иисус босиком стоит на горе, проповедуя простейшим из простейших. Стан и площадь. Но мы, буржуазные люди, сейчас живем в городах или переезжаем в город, переходя как можно быстрее на городские профессии. «Сегодня каждый, — писал Адам Смит еще в 1776 г., — становится в какой-то мере торговцем»<sup>13</sup>. Предсказание, согласно которому пролетариат должен был стать универсальным классом, оказалось ошибочным. Представления XIX в., будто посредник выступает за капитал против труда, кажется неверным сегодня, когда финансовая сторона капитала — это анонимные фонды из Лондона или Токио, причем значительная их часть — пенсионные фонды, принадлежащие работникам, а когда больше половины запасов реального производительного капитала — по сути, человеческий капитал, навыки и умения машиниста в Сидар Рапидс или юриста в Кейптауне<sup>14</sup>.

Историк Юрген Кочка писал о провале попытки обуржуазиться со стороны рабочего класса в Германии XIX в.: «Отсутствие независимости, зависимость от рынка, физический характер труда, низкий доход, скученное проживание и то, что все члены семьи вынуждены были вносить свой вклад в семейный доход, — вот факторы, стоявшие на пути реального [обуржуазивания] рабочих в XIX в».<sup>15</sup> Это правда: и как только пролетариат обретает финансовую независимость, университетское образование, работу, связанную со словом, большой доход, большой дом в пригороде и начинает трудовую деятельность позже, он превращается в... буржуа. Впервые это произошло в Америке. Пролетариат — городская и светская версия деревенского и религиозного крестьянства — обрел возможность, при удачном стечении обстоятельств, отправлять детей в колледж Нотр-

Дам и, таким образом, обеспечивать им карьеру в производстве пластика. Интеллигенция может сокрушаться, церковники — стенать, представители богемы — презрительно усмехаться. Но универсальный класс, класс, в который постепенно переплавляются все остальные — та самая, ненавистная буржуазия.

Половина рабочих мест в богатых странах — белые воротнички, и их число растет. По мнению Ричарда Флориды, тридцать процентов рабочей силы подпадает под определение «креативного класса», в сравнении с 10 процентами в 1900 г. — мастера разговорного жанра, дизайнеры, менеджеры. На сегодняшний день в США примерно 140 миллионов работающего населения, из них 19 миллионов — индивидуальные предприниматели плюс 2,5 миллионов партнерств. Посчитайте, сколько их в телефонной книге, и вы будете поражены. Каждый предприниматель представляет собой по определению 1,0 человека, каждое партнерство — как минимум 2,0, а каждая мелкая корпорация вероятно 2,0 или 3,0 мини-капиталиста. Если считать мелкие корпорации, получается итоговая цифра в 25 миллионов мелких предпринимателей на 215 миллионов человек в возрасте от 20 лет.

Рабочих мест для крестьян, пролетариев и аристократов становится все меньше. Даже солдаты — и те буржуазны. Производство вещей уже стало и будет продолжать становиться все дешевле в сравнении с большинством услуг. Отрез хлопковой ткани, который в 1780-е гг. продавался за 70–80 шиллингов, в 1850-е шел уже по 5 шиллингов<sup>16</sup>. Все становилось дешевле: сначала люди перестали дома прясть, потом ткать, потом шить мужскую и женскую одежду, печь, варить пиво, закатывать консервы и, наконец, почти прекратили готовить. Это, в свою очередь, заставляло крестьян покидать деревни: в 1800 г. три четверти американских работников трудились на фермах, в 1900 г. — 40 процентов, в 1960 г. — 8 процентов, в 1990 г. — 2,5 процента. Эти 2,5 процента производили куда больше, чем когда-то три четверти. При этом цирюльник или профессор в 1990 г. не был существенно производительней, чем в 1800 г. На то, чтобы ножницами снять покороче с боков и сзади, все равно уходит пятнадцать минут; а на то, чтобы с куском мела в руке объяснить старшекурсникам, что такое сравнительное преимущество, по-прежнему уходит пятьдесят минут. Но производительность фермера возросла в тридцать шесть раз. Мы не в состоянии съесть в тридцать шесть раз больше пищи — я пробовала, не работает, — потому и доля фермеров в структуре занятости близка к нулю.

С изготовлением вещей на фабриках произойдет то же самое, что случилось с приготовлением пищи на кухне и выра-

щиванием зерна на полях. Калькуляторы, которые в 1970 г. продавались за четыреста долларов, в 1990 г. шли по четыре доллара, а сейчас стоят четыре цента. Вообще, по закону Мура, стоимость самой по себе вычислительной мощи машин — складывания, умножения и нагрузки — упала в соотношении от 100 долларов в начале к крохотной доле цента. Если бы, скажем, «Мазерати» в период с 1970 по 2000 гг. упали в цене так же, как вычисления, к 2000 г. эти автомобили продавались бы по цене двадцать три цента за машину. Пролетарский труд, необходимый для изготовления радио, оконной рамы или автомобиля, стремится к нулю. Пик числа рабочих, работающих на производственном конвейере, — примерно одна пятая от всей рабочей силы — пришелся в США на период после Второй мировой войны и с тех пор шел на убыль, сначала медленно, а потом стремительно. Остались только уборка столов в ресторане с одной стороны и буржуазные профессии — с другой. Через пятьдесят лет рабочий, изготавливающий что-либо на конвейере, станет в США такой же редкостью, как и фермер.

И это не потому, что «рабочие места уходят за океан», как думают люди, далекие от экономики. Даже если рабочие места останутся дома, на кнопки будет нажимать все меньше людей. И это хорошо, а не плохо — не важно, как мы этого достигнем, благодаря международной торговле или автоматизации, или тому и другому вместе, ведь это еще один способ сказать, что мы можем получить больше на одного человека. В умеренно долгосрочной перспективе безработицы в области технологий или международной торговли не наблюдается. Если бы, напротив, то, что мы читаем в газетах о «потере рабочих мест», было эффективной экономикой, все бы уже не работали. Да, сегодня в отличие от 1850-х гг. нет рабочих мест для десятков тысяч членов экипажей речных лодок и катеров и в отличие от 1900-х гг. никому не нужны десятки тысяч кузнецов. Поймите меня правильно: я выступаю за то, чтобы достаточным образом обеспечивать тех, для кого перемены окажутся болезненными. Но я выступаю и за перемены. Если интернет заменит лекции профессоров, я с достоинством удалюсь на пенсию, заработанную благодаря гигантской производительности американской экономики.

Перемены делают пролетарские профессии малочисленными, а разросшийся класс буржуазии — богаче. Креативный класс незаметно увеличивается в размерах на благо тех, кто остается бедным. В октябре 1858 г. Энгельс писал Марксу («дорогому Мавру»), что «английский пролетариат фактически все более и более обуржуазивается, так что эта самая буржуазная

из всех наций хочет, по-видимому, довести дело в конце концов до того, чтобы иметь буржуазную аристократию и буржуазный пролетариат рядом с буржуазией»<sup>17</sup>.

В 1933 г. один немецкий писатель провозгласил: «Буржуазная эпоха подходит к концу <...> Сегодня не кажется, что молодежь склонна [унаследовать буржуазную жизнь]. У них нет симпатии к особым добродетелям Бюргерства, присущей ему смеси усердия и цивилизованной умеренности. Смесь эта стала отличительной чертой либерализма, сегодня изрядно порицаемого»<sup>18</sup>. И так говорили часто. Но все равно — признавая серьезность проблем, вставших перед буржуазией в 1930–1940-е гг. — начиная с 1950-х гг. до настоящего времени буржуазия, ее ценности и ее либерализм распространились довольно широко. Хорошие немцы наших дней, например, обладают именно той смесью усердия и цивилизованной умеренности.

Тем не менее многие привычно идеализируют языческий или христианский набор добродетелей, а потом сетуют, что сегодня, увы, никто не достигает идеала. Мы живем в вульгарный век железа или пластика, говорят они, а не языческого золота или христианского серебра. В этических представлениях художников и интеллектуалов начиная с 1848 г. горожане, может, и полезны, даже необходимы, но вот добродетельны? Аристократия и крестьяне с пролетариатом, как сообщают нам интеллектуалы, единодушно презирают торговца, не обладающего ни боевой честью рыцаря, ни солидарностью холопа. Буржуазные добродетели урезаны до единственного порока — жадности.

Майкл Новак рассказывает о ностальгии римско-католических мыслителей по воображаемому докапиталистическому обществу ремесленных гильдий и крестьян, работников и любимых ими хозяев, которые тепло приветствуют друг друга по воскресеньям после мессы. Католические социальные мыслители, пишет он,

не в состоянии представить себе сотни миллионов католиков мира, работающих на собственный небольшой бизнес. Они игнорируют парикмахеров и косметичек, владельцев табачных лавочек, держателей магазинов, подрядчиков на установку электрооборудования и обогревателей, фирмы по ремонту сантехники, владельцев булочных, мясников, рестораторов, издателей этнических газет, менеджеров ресторанов быстрого питания, продавцов мороженого, автомехаников, хозяев магазинов строительных и хозяйственных товаров, портных, изготовителей церковных свечей, кружевниц<sup>19</sup>.

Свой панегирик малому бизнесу он продолжает словами, которые могли бы использовать Монтень или Монтескьё: «Коммерция требует внимания к малым потерям и малым прибылям, учит тщательности, дисциплине, бережливости, умению платить по счетам, расчетливости и уважению к регулярному учету, приучает быть вежливым, смягчает варварские инстинкты и заставляет быть внимательным к манерам, учит соблюдать договоры, оставаться честным в добросовестным сделках и заботиться о своей моральной репутации»<sup>20</sup>. Новак имеет в виду мелкую буржуазию, но я бы распространила этот панегирик и на крупную, используя совсем другой набор добродетелей. Ни один класс не является идеальным, ведь мы живем в неидеальном мире. Но оба вполне хороши, как сказал бы Джон Мюллер — с учетом первородного греха, как сказали бы мы с Новаком. И, замечает Новак, «эти качества, конечно высмеивают художники и аристократы, те, кто страстен и яростен сердцем».

\* \* \*

Томас Манн безусловно, как говорит Амос Оз «любил буржуазную эпоху, насмеялся над ней, воспел и обессмертил ее»<sup>21</sup>. В первом своем успешном романе «Будденброки» (1901), где Манн высмеял и воспел собственных северо-немецких предков-торговцев, охотник за удачей Бендикс Грюнлих («зеленоватый») обхаживает консульшу ради руки ее дочери, Антонию. Семья консульши, Дюшаны («люди поля»), полна ностальгии по пасторальной аристократичности; ср. сарказм Джека Лондона в отношении Ван-Вейдена. «Право, если бы во всех семьях царила такая атмосфера, мир был бы много краше», — льстиво заявляет Грюнлих. «Тут и вера, и отзывчивость, и подлинное благочестие — короче говоря, мой идеал: истинное христианство. И наряду с этим изящная светскость, благородство манер, подлинный аристократизм»<sup>22</sup>. Иными словами, мир был бы лучше с христианскими аристократами и без первого сословия. Впоследствии Грюнлих сообщает [ложно], что является сыном «проповедника и пастора, человека, преисполненного христианских чувств, но в то же время весьма светского», претендуя на сочетание христианско-крестьянских и языческо-аристократических добродетелей.

Сочетание крестьянских и аристократических добродетелей у буржуа подлинным быть не может. И Грюнлих оказывается тому подтверждением.

Христианская риторика в «Будденброках» используется лишь как инструмент амбиций или гордости, как в ситуации,



когда Иоганн отговаривает свою дочь Антонию от увлечения неподходящим молодым человеком, который на самом деле воплощает собой либеральные идеалы 1848 г.: «Мои христианские убеждения, дорогая моя дочь, подсказывают мне, что каждый человек должен уважать чувства другого», — а именно самого Иоганна. Страстное христианство буржуазии начала XIX в., намекает нам Манн, было чем-то новым, по крайней мере по стандартам религиозной сдержанности, свойственным Германии после Тридцатилетней войны: «Если покойный консул с его сентиментальной любовью к Господу Богу и спасителю был первым из Будденброков, познавшим и культивировавшим в себе такие небудничные, некупеческие и сложные чувства, то его сыновья — первые из Будденброков — нервно съживались при открытом и наивном изъяснении этих чувств». Иоганн отошел от ревностной религиозности, буржуазного или даже пролетарского коррелята Сентиментальной революции среди джентри и аристократии и использует воспоминание о ней лишь как риторическую уловку.

Аристократическая риторика буржуазии, показывает Манн, тоже оказывается фальшивой и опасной. Уроженка Амстердама Герда, в девичестве Арнольдсен, мать будущих Будденброков — «натура артистическая, существо своеобразное, загадочное и восхитительное», — думает буржуазный Том, который впоследствии на ней женится. Историк Питер Гэй отмечает, что Манн ни разу не позволяет себе «залезть» к ней в голову. Ее «аристократизм» представляется зловещим — хотя, учитывая, что Герда — голландка, это изначально кажется абсурдным<sup>23</sup>. Она усиливает богемное начало в семье, воплощением которого является брат Тома, носящий значимое имя Христиан и оканчивающий свои дни в сумасшедшем доме, а также единственный сын и наследник Тома по имени Ганно, который, подобно своей «аристократической» матери, одержим музыкой и умирает в возрасте пятнадцати лет, лишая фирму надежды на дальнейшее существование<sup>24</sup>.

В 1944 г. Сартр с некоторой долей справедливости утверждал, что «буржуа и христиане в большинстве своем неаутентичны». Слово «аутентичность» — ключевой термин у Сартра, позаимствованный у Хайдеггера, и утверждение означает, что буржуа без аутентичности «не позволяют себе жить в полном соответствии со своим положением буржуа или христиан, вечно скрывая от себя некие детали»<sup>25</sup>. Как отмечала примерно в то же беспокойное время Рут Бенедикт, «Люди, принявшие для жизни некую систему ценностей, не могут в течение долгого времени жить, отгородившись от нее, мыслить и вести себя сообразно».

но противоположному ряду ценностей, не оказавшись при этом в состоянии бездействия и хаоса»<sup>26</sup>.

Я уже цитировала пренебрежительное замечание Аристотеля о том, что ремесленники и торговцы ведут жизнь «неблагородную и идущую вразрез с добродетелью». Доказывая, что полису нужны «мужи в полном смысле справедливые, а не условно справедливые», то есть следующие собственной конкретной установке, что вовсе не является справедливостью<sup>27</sup>. В этом он прав. Адам Смит доказывал на похожих основаниях, что землевладельцы, а не купцы служат лучшими представителями всего сообщества. Чистое благоразумие не есть идеальное устройство. Но Смит, в отличие от Аристотеля, знал и любил реальных буржуа. И потому знал, в отличие от враждебных по отношению к буржуазии западных интеллектуалов, что хорошее общество может быть основано на реально существующих буржуазных добродетелях. Когда Смита в коммерческом обществе забыли, добродетели осиротели. И в этом этическая трагедия современного Запада.

\* \* \*

Что же тогда такое буржуазные добродетели? Вы просите у меня проповеди, что ж, я вам ее прочту.

Главная буржуазная добродетель — Благоразумие покупать дешево и продавать дорого. Не отрицаю. Но это еще и благоразумие предпочесть торговлю военному вторжению, просчитать последствия, стремиться к добру со знанием дела — как, например, Герберт Гувер, спасавший многих европейцев от голода после 1918 г.

Вторая буржуазная добродетель — Умеренность, способность экономить и копить, конечно. Но это еще и стремление образовывать себя в бизнесе и жизни, умение смиренно слушать клиента, отказываться от соблазна обмануть, способность тихо спросить, нет ли возможности для компромисса — вспомним, как Элеонора Рузвельт разрабатывала Всеобщую декларацию прав человека в ООН в 1948 г.

Третья добродетель — Справедливость настаивать на праве частной собственности, приобретенной честным путем. Но это еще и справедливость без принуждения платить за хорошую работу, чтить труд, уничтожать привилегии, ценить людей за то, что они умеют делать, а не за их происхождение, откликаться на успех без зависти — все, благодаря чему капитализм работает с 1776 г.

Четвертая добродетель — Мужество пускаться в новые бизнес-предприятия. Но это еще и мужество преодолевать страх перемен, переносить поражение в виде банкротства, уваже-

ние к новым идеям, способность проснуться утром нового дня и с радостью взяться за новую работу, сопротивляясь пессимизму интеллектуалов — с 1848 г. до наших дней. Таким образом, буржуазия может обладать Благоразумием, Умеренностью, Справедливостью и Мужеством, четырьмя языческими добродетелями или тремя шотландскими — Благоразумием, Умеренностью и Мужеством, искусственными добродетелями — плюс предприимчивостью, то есть Мужеством с долей умеренности.

Помимо языческих добродетелей есть еще Любовь — забота о своих, не спорю. Но это и буржуазная забота о работниках, партнерах, коллегах, клиентах и соотечественниках, благожелательное отношение к человечеству, стремление обрести Бога, поиск связи между человеческим и трансцендентальным в пространстве рынка в 2006 г. и в условиях шотландской филантропии около 1759 г.

Еще одна добродетель — Вера, порядочность по отношению к деловому сообществу. Но это еще и вера, способная подвигнуть на строительство памятников славному прошлому, верность традициям коммерции, учения, религии, самоопределение — будь то в Амстердаме, Чикаго или Осаке.

А еще есть Надежда — способность придумать новую, более передовую машину. Но это еще и надежда увидеть будущее не как стагнацию или вечное повторение, умение наполнить ежедневный труд смыслом, воспринимать свой труд как славное призвание с 1553 г. по сей день. Так что буржуазия может обладать Верой, Надеждой и Любовью — этими тремя теологическими добродетелями.

То есть буржуазные добродетели — это всего лишь семь добродетелей, которым следуют в коммерческом обществе. Добродетели эти не гипотетические. Мы практикуем их веками в Венеции и Голландии, а затем — в Англии, Шотландии и Британской Северной Америке, позже — в Бельгии, на Севере Франции, в долине Рейна, в Сиднее, Кливленде, Лос-Анджелесе, Бомбее (Мумбае), Шанхае и во все увеличивающемся количестве мест, вопреки устойчивым традициям аристократических и крестьянских добродетелей. Мы, конечно, регулярно впадаем и в буржуазные пороки. Грех первороден. Но мы, большинство из нас, живем в коммерческом обществе, а капитализм, сам по себе, автоматически не является ни порочным, ни вредным. Скорее, наоборот.

«Буржуазные добродетели» — отнюдь не противоречие. Это то, как мы живем сегодня, по большей части на работе, если повезет, и то, как мы должны жить. С понедельника по пятницу.

# Постскрипtum\*

## *Незаконченный кейс для буржуазных добродетелей*

### Рекламное объявление

Когда я начала писать эту книгу, я разделила ее на три части, полагая, что один том посвящу полноценному обсуждению аргументов, которые, как мне казалось, естественным образом вытекают из нескольких простых принципов; однако, поскольку по мере работы над книгой появлялись свежие иллюстрации, я сейчас представляю публике лишь первую часть.

*Мэри Уолстонкрафт, «В защиту прав женщин», 1792.*

Я желал бы, чтобы читатель не принимал никакие предположения сами по себе, но учитывал все, что о них говорится: ибо необходимо... увидеть самое значение предположения.

*Епископ Батлер, «Пятнадцать проповедей», 1725.*

БУРЖУАЗНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ, ТОМ 2,

Буржуазные города: как капиталистическая этика развивалась в голландских и английских землях, 1600–1800.

*Как в XVII и XVIII веках добродетели проявляли себя на северо-западе Европы и какие последствия это имело для XIX века*

#### 1. Проект Адама Смита

Смит служит воплощением особого проекта XVIII в., создания этики для коммерческого общества.

#### 2. Бенджамин буржуазный

А Франклин демонстрирует, как этика процветает на задворках общества.

#### 3. Нидерланды: спрос на прибыль больше, чем на честь

Подобный дискурс стал возможен благодаря «подъему» буржуазии на северо-западе Европы. Сначала она стала набирать силу в Нидерландах, но не только.

---

\* Постскрипtum содержит набросок будущих томов исторического исследования Д. Макклоски. Однако поскольку первый том вышел в 2006 г., то он отражает тогдашние планы автора. В реальности вышли еще два тома с существенно измененной структурой. Второй том издан в 2010 г. и назван «Буржуазное достоинство: Почему экономисты не в состоянии объяснить современный мир?». Третий том появился в 2016 г. Он озаглавлен «Буржуазное равенство: как идеи, а не капитал или институты, обогатили мир». С их структурой и кратким содержанием можно ознакомиться на персональной странице автора: <http://www.deirdremccloskey.com/books/index.php>. — *Прим. ред.*

4. *Буржуазный город философов XVIII века*  
Уникальной составляющей были именно философские рассуждения о буржуазных добродетелях и репрезентация этого в литературе — в романах, эссе и драмах. Буржуазные добродетели вот-вот должны были стать идеологией эпохи.
5. *Размеры и объемы: измерения и буржуазия*  
Примером служит повсеместное использование счета и бухгалтерского учета.
6. *Гоббсовский момент: почему благоразумия недостаточно*  
Упрощенная версия буржуазных добродетелей рассматривает Благоразумие как воплощение всех добродетелей. Страсти против добродетелей, а не просто против интересов; страсти укротил не просто баланс интересов.
7. *Смитовский момент: Благоразумие среди других добродетелей.*  
Это был баланс интересов, каким его продемонстрировала Северо-Западная Европа.
8. *Фактор пятнадцати: буржуазная материальная выгода*  
Одним из результатов стал современный экономический рост, который не сводится к доходам от первоначального накопления (как полагали антикапиталисты и отдельные заблуждавшиеся капиталисты).
9. *К внешней торговле все не сводится*  
Можно составить длинный список того, что не является причиной современного роста — например, торговля как двигатель роста; это заблуждение по-прежнему преследует развивающуюся экономики.
10. *Все НЕ буржуазного роста*  
Не рабство, не пиратство, не империализм и особенно не то, что экономисты называют неоклассическим перераспределением.
11. *Новые модели?*  
Добродетели стали причиной коммерции. Результатом стала величайшая перемена в условиях жизни человека со времен изобретения земледелия; миллиарды людей перестали жить в бедности.
12. *Медоточивые речи*  
Обратная причинно-следственная связь тоже важна: коммерция смягчила нравы. В буржуазном обществе главной становится речь. Результатом развития коммерции, как правило, становится сотрудничество, а не отчуждение.
13. *Буржуазные речевые акты*  
В различных буржуазных обществах способность хорошо изъясняться количественно важна.
14. *Буржуазные революции и определенная свобода*  
Капитализм также освободил людей, в том числе и благодаря распространению права собственности, которое отстаивали Джефферсон и прочие (но это не главная причина, ибо капита-

лизм способен развращать, как, например, в случае с Джефферсоном, который владел рабами, или на примере того, как производители эгоистично преследуют исключительно свои интересы, как отмечал Смит). Куда более важная причина — замена статуса контрактом и распространение радикального эгалитаризма протестантского толка.

БУРЖУАЗНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ, ТОМ 3.

Предательство интеллектуалов: как капитализм морально разложился в эпоху романтизма

*После 1848 г. европейские (и близкие к ним) художники и интеллектуалы трагическим образом ополчились против буржуазии*

1. *Бентам и современный хаос точных идей*

Но современный проект формирования этики для коммерческого общества на рубеже XVIII–XIX вв. начал распадаться. С одной стороны, он ушел в бентанизм, т. е. возвел Чистое Благоразумие в философский принцип.

2. *Я решил никогда не гнуть спину: романтизм*

Противоположностью бентанизму стал романтизм — популярная в Германии идея о том, что достаточно одной только Любви и Мужества.

3. *Почему романтизм?*

Романтизм был реакцией на угасающую веру в Бога, а не реакцией на капитализм.

4. и 5. *Евангелическая доктрина и экономика*

Любовь к Богу и корыстолюбие какое-то время в начале XIX в. шли рука об руку в русле обновленного, но расчетливого евангелизма — в Англии и США, например.

6. *Ангел в доме*

Но Благоразумие и Мужество, в отличие от остальных добродетелей «гендеризируются» вследствие разделения сфер.

7. и 8. *Великое преобразование*

И это, возможно, одна из причин, почему в середине XIX в. так многие мужчины-художники и интеллектуалы в Европе и в регионах, находившихся в сфере ее влияния, ополчились против капитализма как вульгарного Благоразумия, недостойного секуляризованной Веры и Надежды. Предательство интеллектуалов (*trahison des clercs*) привело к тому, что на протяжении полутора веков «интеллектуалы формировали политическую ненависть».

9. и 10. *Буржуазный солдат и избыток Веры: национализм*

Одним из проявлений мирской святости была Вера, воплощенная в идее Нации. Высокая буржуазия Европы и Америки посредством военной службы во благо Нации превратилась в новую аристократию. Итог — август 1914 г.

11. и 12. *Святой, творящий насилие и избыток Надежды: социализм*  
 Еще одним проявлением мирской святости стала Надежда, воплощенная в идее Революции. Их сыновья стали революционерами. Итог — октябрь 1917 г.
13. и 14. *Художник-аристократ и избыток Мужества: модернизм*  
 Третья святость, столь любимая интеллектуалами — их собственное (художественное) Мужество, воплощенное в идее Модерна.
15. *Трагедии антикапитализма*  
 Отсюда наши современные горести в XX в.

#### БУРЖУАЗНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ, ТОМ 4.

Защищая то, что можно защитить:

доводы в защиту этического капитализма

*Что, как утверждается, не так с буржуазным обществом и почему эти утверждения по большей части неверны*

#### *Часть 1. Обвинения*

1. *Алчность: буржуазный порок?*  
 «Но ведь буржуазии просто свойственна алчность?» Нет, не свойственна. Напротив, буржуазные общества от Амстердама до Лос-Анджелеса характеризует истинная благотворительность.
2. *На горбу у бедных*  
 «Погодите, ведь средства на “благотворительность” — это то, что украли у бедных». Нет. Буржуазные добродетели несут бедным выгоду. Работающие люди всех стран, объединяйтесь: требуйте внедрения капитализма.
3. *Первоначальные накопления, первородные грехи*  
 «Да вы, наверное, шутите. Рабство, зарплатное рабство и империализм явно бьют по бедным». Нет. Капитализм отменил рабство; ранняя индустриализация была шагом вперед по сравнению с отсталостью деревенской жизни; империализм и макдональдизация не составляют основу процветания первого мира и не подорвали процветание третьего мира.
4. *Неестественные рынки (с Санти Хеджебу)\**  
 «Но ведь, как сформулировал Карл Полањи, рынки представляют собой нечто новое для истории и не являются естественными».
5. *Политика неестественных рынков (с Санти Хеджебу)*  
 «И рыночная идеология начала XIX в. требует грандиозной трансформации с целью социальной реабилитации экономики».

---

\* Санти Хеджебу — профессор экономики в Университете штата Айова. — *Прим. ред.*

6. *Натурализация рынков (с Санти Хеджебу)*

Нет. Рынок — естественное условие человеческого процветания. Поланьи был не прав, когда верил, будто капитализм отчуждает (как были не правы до него Маркс и немецкие левые, а после него — самые левые интеллектуалы, а сегодня — и многие правые интеллектуалы).

7. *Хаотичный капитализм*

«Но ведь капитализм ведет к безработице и прочей расточительности». Нет. Или, скорее, так: капитализм ужасно расточителен и в этом смысле является худшей системой... если не брать все остальные системы.

8. *Избыток и реклама*

«Не можете же вы всерьез защищать расточительность рекламы, правда?» Да, могу. Коммерческая свобода слова главным образом несет информацию; или является залогом качества; в любом случае это ничтожная часть капитализма. Реклама риторична, как и демократические дебаты. Мы должны преодолеть сомнения относительно самого существования риторики, ибо нет более высокого царства Истины, которое было бы так легко доступно.

9. *Посвяительство на природу*

«Но ведь капитализм губительно сказывается на окружающей среде». Нет.

10. *Джордж Бэббит и Вилли Ломан*

«Все равно, буржуазия такая вульгарная». Не более вульгарная, чем аристократия или крестьянство, если посмотреть на них трезво, ни даже чем благословенные интеллектуалы, если трезво на них посмотреть. Буржуазные ценности — не худшие из имеющихся.

*Часть 2. Что делать?*1. *Перспективы буржуазного века*

Вот, что мы можем получить, если позволим буржуазным добродетелям процветать — процветающее человечество.

2. *Приглашение на казнь: как мы можем повторить двадцатый век*

А вот с чем мы столкнемся, если продолжим сопротивляться попыткам вернуть капитализму моральную привлекательность: повторение 1914–1989 гг., только в больших масштабах.

3. *Преодолеть Бентама*

Чтобы избежать казни, экономика и другие науки Благоразумия (такие как изучение международных отношений) должны выйти за пределы Чистого Благоразумия.

4. *Заново запустить Адама Смита*

Движением вперед будет возвращение к благословенному Адаму Смиту, или по крайней мере к его проекту коммерческого, но добродетельного общества, который он разделяет с фигура-



ми типа Монтескьё или Томаса Пейна. И гуманистическая экономическая наука.

5. *Новые истории, новые искусства*

А искусства — романы, фильмы, песни, живопись — то пространство, где мы больше всего размышляем этически, как минимум если мы — люди светские, и даже (осмелюсь утверждать), если мы таковыми не являемся. Именно в искусстве должны найти обновление буржуазные добродетели. Но экономическая наука должна объединиться с искусством.

# Примечания

## Предисловие

1. Dougherty, *Who's Afraid of Adam Smith?*, 2002, p. xi.

## Апология

1. Appiah, *Ethics of Identity*, 2005, p. xi.
2. Mueller, *Capitalism, Democracy*, 1999, p. 17; Мюллер, 2006, с. 13.
3. Mueller, *Capitalism, Democracy*, 1999, p. 7; Мюллер, 2006, с. 5
4. Weber, *Protestant Ethic*, 1904–1905, p. 69; Вебер, 1990, с. 87.
5. Macfarlane, *Riddle of the Modern*, 2000, p. 271.
6. Mueller disagrees: *Capitalism, Democracy*, 1999, p. 83ff. Мюллер, 2006, с. 69.
7. Marshall's *Principles*, 1890 (1920), bk. 1, chap. 1, in paragraph 1, p. 1. Маршалл, 1993, с. 56.
8. Novak, *Business as a Calling*, 1996, p. 7.
9. Jones, *Christian Socialist Revival*, 1968, pp. 85–86, n.2.
10. Comte-Sponville, *On the Virtues*, 1996, p. 89. Провозвестником таких взглядов во Франции был Мерло-Понти. Ср. Агон, *Memoirs*, 1983, p. 216: когда Мерло-Понти в 1947 г. пишет «как о само собой разумеющейся истине, что „моральная и материальная цивилизации Англии предполагают эксплуатацию колоний“, он слишком легкомысленно разрешает все еще открытый вопрос».
11. White, *Justice as Translation*, 1990, p. 71.
12. Gray, *False Dawn*, 1998, p. 36.
13. Nozick, *Anarchy, State*, 1974, p. x; Нозик, 2008, с. 12.
14. Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa*, 1987, например p. 71ff.
15. Macaulay, «Southey's Colloquies», 1830, p. 184–187; Маколей, 1865, с. 214.
16. Marx and Engels, *Communist Manifesto*, 1848, p. 64; Маркс, Энгельс, 1959, т. 4, с. 433.
17. Graña, *Bohemian versus Bourgeois*, 1964, p. xii.
18. «Интернационал» на 49 языках можно найти на сайте: <http://home.planet.nl/~elder180/international/>.
19. Этимологию слов, если не оговорено иное, я черпаю из Оксфордского словаря английского языка (*Oxford English Dictionary*); из него же позаимствованы и процитированные здесь слова Эмерсона («clerisy»).
20. Так у Бодлера («Further Notes», 1857, p. 97), однако редактор сочинений По в 1849 г. (По умер в том же году) полагает (см.: <http://www.eapoe.org/works/misc/fiftysc.htm>), что вместо «старый» («old») должно было быть слово «странный» («odd»). Ох уж эти зануды-редакторы. Для нас, впрочем, важно то, что Бодлер усмотрел здесь «старый хлам».
21. Shaw, *Introduction to Hard Times*, 1912, pp. 334–335. Ср. высказывание Холмса в письме Поллоку от 29 декабря 1915 г.: «В первой половине XIX в. отсутствовала гигиена, зато это было жизнерадостное время. Сейчас мы далеко продвинулись по части гигиены и всевозможных умных „измов“, но, похоже, особой радости от этого не испытываем» (Holmes, *Holmes-Pollock*, vol. 1, p. 229).
22. Butler, *Fifteen Sermons*, 1725, preface, p. 349. Здесь и в других местах я осовремениваю написание слов и пунктуацию, чтобы не дистанцироваться от авторов. Стивен

- Гринблатт хвалит оксфордское издание (1986) Шекспира в современном написании за отсутствие «некой уютной, староанглийской затейливости» (Greenblatt, *General Introduction to The Norton Shakespeare*, 1997, p. 73). Дистанцироваться от старинных авторов (*olde ffolke*) можно в случае расхождения с их взглядами, а не из-за условностей правописания. По той же причине я заменяю британскую орфографию на американскую, например *honor* вместо *honour* и т. п. Порой не могу удержаться и оставляю у глаголов окончание *-eth* в цитатах из текстов XVI в. В этом есть что-то уютное и затейливое.
23. Smith, *Moral Sentiments*, 1749 (1790) 7.2.4.12, p. 312; Смит, 1997, с. 302.
  24. Oz, «The Discreet Charms of Zionism», 1977, in *Under This Blazing Light*, 1979, p. 108.
  25. Marx, *Capital*, 1867, chap. 31, last page (p. 834 of Modern Library ed.); Маркс, Энгельс, 1961, т. 23, с. 770.
  26. Schumpeter, *Capitalism, Socialism*, 1942, part 2, «Can Capitalism Survive?» para. 3, p. 61 of Harper Torchbook ed.; Шумпетер, 1995, с. 104.
  27. Weber 1904–1905, p. 17; Вебер, 1990, с. 48. В своей «Всеобщей экономической истории» (1923 [trans. Frank Knight 1927], p. 355) он пишет: «Мнение о том, что в отличие от других исторических периодов для нашей рационалистической и капиталистической эпохи характерен чисто экономический интерес, представляется совершенно несостоятельным».
  28. Mokyr, *Gifts*, 2002, chap. 7, «Institutions, Knowledge, and Economic Growth»; Мокир, 2012, гл. 7.
  29. Weber, *Protestant Ethic*, 1904–1905 (1958), p. 52; Вебер, 1990, с. 74. Однако, добавляет он, ему недостает современного духа накопления иррациональности.
  30. Goody, *East in the West*, 1996, p. 237.
  31. Sartre, *Anti-Semite*, 1944, p. 57.
  32. Lasch, *The Culture of Narcissism*, 1979, p. 18.
  33. <http://www.freedomhouse.org/research/freeworld/2004/charts2004.pdf>.
  34. Поразительные экономические факты собраны в книге Ангуса Мэддисона (Angus Maddison, *World Economy*, 2001), в которой дается обзор трудов специалистов по экономической истории за последние десятилетия.
  35. Wells, *Journey of Man*, 2002, p. 151. Уэллс говорит об увеличении численности вышедших из Африки людей с нескольких тысяч до 10 миллионов к 8500 г. до н. э. и до 1 миллиарда к 1800 г. На этой временной шкале самый быстрый рост, безусловно, приходится на последние два столетия.
  36. Maddison, *World Economy*, 2001, p. 28. Таблица 1–2: «весь мир», «средняя группа А» и «Африка».
  37. Эти дневниковые записи были обнаружены историком Лорел Тэтчер Ульрих. Вместе со своим мужем она на протяжении десяти лет по вечерам занималась расшифровкой дневников Марты Баллард. В 1990 г. была опубликована ее книга «История повитухи: жизнеописание Марты Баллард, основанное на ее дневнике, 1785–1812», по мотивам которой Лари Кан-Ливитт и Ричард Роджерс в 1997 г. сняли документальный фильм.
  38. Kahn-Leavitt and others (1997), расшифровка видео (цитаты в современной орфографии и пунктуации). <http://www.dohistory.org/diary/1785/01/17850101.txt.html>.
  39. John Donnelly, Boston Globe, «Over Half World's Homes Have Running Water, WHO Report Finds. But Progress Stalls on Sanitation Goal». August 26, 2004.
  40. Maddison, *World Economy*, 2001, p. 30, table 1-5a; Riley, *Rising Life Expectancy: A Global History*, 2001. Согласно Райли, ожидаемая продолжительность жизни составляла 30 лет в 1800 г., а сейчас этот показатель равен 67 годам; сравните данные в Оерпен и Ваупел, «Broken Limits», 2002. Довольно странно выглядит представление о том, будто СПИД как-то связан с капитализмом. С какой стати капиталистам нужно убивать работников и потребителей?
  41. В Швеции и Англии (и Уэльсе), по которым имеется хорошая статистика (Human Mortality Data Base at <http://www.demog.berkeley.edu>, Dec. 2003), судя по таблицам продолжительности жизни, ожидаемая продолжительность жизни в воз-

- расте 15–19 лет в середине XIX в. составляла 43 года (в Англии и Уэльсе для мужчин и женщин, родившихся в 1841–1849 гг.), а для родившихся в 1990–1999 гг. она выросла до 62,5; в Швеции эти показатели составляют 46,4 (в период 1861–1899) и 64,1 года соответственно. То есть этот показатель вырос в 1,5 раза, а не в 2, как говорю я, однако рост ожидаемой продолжительности жизни, несомненно, был выше в Китае и Южной Азии.
42. Я исхожу из того, что каждый родившийся младенец выживает и становится взрослым, что в реальности, конечно, не так. Это допущение в результате дало бы соотношение больше, чем 6 к 1, поскольку такое предположение более верно для 2000 г., чем для 1800.
43. Scherer, *Quarter Notes*, 2003, pp. 31–33.
44. Mueller, *Capitalism, Democracy*, 1999, pp. 198–199, 201, 252; Мюллер, 2006; Sen, *Development as Freedom*, 2000, pp. 149–151; Сен, 2004, с. 172–174.
45. Schumpeter, *Capitalism Socialism*, 1942, part 2, chap. 5, p. 67; Шумпетер, 1995, с. 109.
46. Stiglitz, *Globalization*, 2002, pp. 248–249; Стиглиц, 2003, с. 273. Обратите внимание на данную Стиглицем количественную оценку относительно численности населения в 6 миллиардов.
47. Calomiris, *Globalist Manifesto*, 2002, p. 69.
48. Muller, *Mind and Market*, 2002, p. 17.
49. В том числе такие: «бедные приспособлены к такой жизни»; «бедность освобождает от земных забот». Fleischacker, *Distributive Justice*, 2004, pp. 9–10.
50. Coleridge in Jackson, ed., p. 13.
51. Fogel, *Escape from Hunger*, 2004, p. 74.
52. McCracken, *Plenitude*, 1997, p. 23.
53. Jones, *Culture and the Price of Information*, forthcoming, Princeton University Press.
54. Vargas Llosa, «Culture of Liberty», 2001; Ваграс, 2006.
55. Хорошая новость. Как и в случае с процентными ставками, рост набирал силу: так прирост продолжительности взрослой товарообеспеченной жизни был значительно ниже в 1913 г., во время второго пика уверенности буржуазии в своих силах, чем сейчас, во время третьего пика (первый пик пришелся на 1832 г., когда все только начиналось всерьез). В 1913 г., как недавно отметил один экономист, мы видим всего лишь «первые шаги в развитии материальной цивилизации». Для перехода от 1 к фактору роста в 2, 4, 8,... 102 раза требуется 6,5 удвоений. Можете проверить на калькуляторе. Исходя из этого, отталкиваясь от нижней оценки продолжительности взрослой товарообеспеченной жизни, [для такого роста] требуется в общей сложности 200 лет, примерно 30,8 года на каждое удвоение. Каждое удвоение происходит за одинаковый период времени. Согласно «Правилу 72» (ежегодный прирост в 1 процент дает удвоение через 72 года), требуемый годовой прирост в данном случае кажется вполне умеренным  $(72/30,8) \times 1\% = 2\%$  в год. Но этот рост только кажется «умеренным», поскольку удвоение удвоения каждое столетие или около того за два века дает совершенно огромный рост в 102 раза. Посчитайте сами, и вы будете поражены. Даже без всяких подсчетов такой рост процентов представляется весьма правдоподобным. Если что-то растет всего на 1 процент в год, то через 72 года оно вырастет на 72 процента. Это видно и без всяких мистических правил, так как, умножив 1 процент на 72, мы получим 72 процента. Удвоение (до 100 процентов за 72 года) происходит за счет сложных процентов. И если что-то удваивается в течение 72 лет при росте 1 процент в год, то оно, разумеется, удвоится за половину этого времени при росте 2 процента в год. Следовательно, благотворное влияние на искусство, науку или расширение свободы, которые завязаны сами на себя, было менее сильным в 1913 г. — при этих двух процентах роста в год с 1800 по 1913 г., увеличившись всего на 13,3 пункта на шкале от 1 до 100. Затем через политические пертурбации XX в. это изменение дошло до 100 процентов, т. е. до 100 процентов увеличения в 102 раза или, с другой точки зрения, до 100 процентов увеличения в 255 раз.
56. Nozick, *Anarchy, State*, 1974, pp. 328–329; Нозик, 2008, с. 399–400.

57. Sen, *Development as Freedom*, 2000, pp. 6, 112; Сен, 2004, с. 24, 133.
58. Sen, *Development as Freedom*, 2000, pp. 115, 201; Сен, 2004, с. 136, 225–226.
59. Национальное общественное радио в Чикаго, около 11.00, 3 октября 2005 г.
60. Quoted in Sen, *Development as Freedom*, 2000, p. 114; Сен, 2004, с. 143.
61. Granovetter, «Economic Action», 1985. Novak, *Catholic Social Thought*, 1984 (1989), p. 24.
62. Sacks, *Dignity of Difference*, 2002, pp. 32, 16, 22, 14; Сакс, 2008, с. 46, 21, 34, 19.
63. Wollstonecraft, *Rights of Women*, 1792, p. 149.
64. Tocqueville, *Democracy in America*, 1840 [1954], vol. 2, p. 131; Токвиль, 1992, с. 387.
65. Hunt, *Character and Culture*, 1997, p. 211.
66. Например, Marx and Engels, *Communist Manifesto*, 1848, p. 66; Маркс, Энгельс, 1959, т. 4, с. 435: «Пауперизм растет еще быстрее, чем население и богатство»;
67. Marx and Engels, *Communist Manifesto*, 1848, p. 69; Маркс, Энгельс, 1959, т. 4, с. 440: «Частная собственность уничтожена для девяти десятых его членов; она существует именно благодаря тому, что не существует для девяти десятых».
68. Marx and Engels, *Communist Manifesto*, 1848, p. 70; Маркс, Энгельс, 1959, т. 4, с. 440: «Образование <...> является для громадного большинства превращением в придаток машины».
69. Schweiker, *Theological Ethics*, 2004, p. xiii.
70. См.: Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa*, 1987, например p. 5.
71. В 1973 г. Дэвид Фридман оценивал эту долю максимум в 5 процентов (*The Machinery of Freedom*, pp. xiv, xv, quoted in Nozick, *Anarchy, State*, 1974, p. 177n.; Нозик, 2008, с. 226)
72. Как заметил в разговоре со мной Йохан Ван Овертвельдт.
73. Margo, «Labor Force», 2000, p. 213, table 5.3; McCloskey, «Industrial Revolution», 1981, p. 127.
74. Rousseau, *Origin of Inequality*, 1755, p. 60; Руссо, 1998, с. 106.
75. Schmidtz 1994, quoted in Feser, *On Nozick*, 2004, p. 84.
76. Ср. Lindert, *Fertility and Scarcity*, 1978. Некоторые мои друзья-джорджисты полагают, что я ошибаюсь и что можно получить долю доходов от всех видов ренты порядка 10%, если включить в нее доход от такого ресурса (богоданного и неизменного), как спектр радиочастот. Однако, думаю, они согласятся, что предопределенность «ресурсов» в том смысле, в каком это слово понимают неэкономисты, не оправданна. А некоторые из моих австрийских коллег-экономистов возражают, что налогообложение таких ресурсов может привести к перекосам в экономике. Тем не менее все соглашаются с моим главным утверждением, что человеческий капитал существенно увеличился.
77. См.: Peter Lindert, на сей раз его работу: «Voice and Growth», 2003.
78. Smith, *Wealth*, 1776, p. 267 (здесь и далее в современной орфографии); Смит, 2017, т. I, с. 222.
79. Smith, *Wealth*, 1776, 4.7-с. p. 613 (курсив мой); Смит, 2017, т. II, с. 169.
80. Todorov, *Hope and Memory*, 2000, pp. 45, 47.
81. Smith, *Wealth*, 1776, 4.1, p. 446; Смит, 2017, т. II, с. 23.
82. Macfarlane, *Riddle of the Modern*, 2000, p. 275.
83. McNeill, *Human Condition*, 1980, p. 68. Ср.: Charles Tilly, *Coercion, Capital*, 1990; Тилли, 2009. В другой своей работе Макнил (McNeill, *Venice*, 1974, p. 127) замечает, что по мере укрепления национального государства «венецианцам (и другим итальянцам) становилось все труднее добиться для себя режима благоприятствования, угрожая вывести свои коммерческие предприятия под другую юрисдикцию».
84. Macfarlane, *Riddle of the Modern*, 2000, p. 262. Он цитирует работу Gellner, *Conditions of Liberty, Civil Society and Its Rivals* (1995); Геллнер, 2004, с. 88.
85. Daly, *Autocracy Under Siege* 1998; и *Watchful State*, 2004.
86. Higgs, *Crisis and Leviathan*, 1987; и *Against Leviathan*, 2004.
87. Constant, «Liberty of the Ancients», 1819, pp. 311, 316...
88. Fairbank et al., *East Asia*, 1989, p. 409.
89. Henshall, *History of Japan*, 2004, p. 55.
90. Nakane, Introduction, to *Tokugawa Japan*, 1990, p. 8.
91. Heckscher, *Mercantilism*, 1931, vol. 1, p. 173.

92. Heckscher, *Mercantilism*, 1931, vol. 1, p. 173.
93. Fairbank et al., *East Asia*, 1989, pp. 234, 486.
94. Baechler, *Evolution of Capitalism*, 1971, p. 113.
95. Macfarlane, *Riddle of the Modern*, 2000, pp. 274–275.
96. Мокур, *Gifts of Athena*, 2002, p. 278; Мокир, 2012, с. 357.
97. McNeill, *Human Condition*, 1980, p. 63.
98. Parker, *Military Revolution*, 2nd ed., 1996, pp. 140, 143.
99. Мокур, *Gifts*, 2002, p. 297; Мокир, 2012, с. 380–381.
100. Мокур, *Gifts*, 2002, p. 278; Мокир, 2012, с. 357. На pp. 279–282 он говорит о негативных последствиях фрагментации.
101. Friedman, «Life of a Laureate», 1985, in Breit and Hirsch, *Lives of the Laureates*, 2004, p. 72.
102. Higgs, «Where Figures Fail», 1983.
103. Folbre, *Invisible Heart*, 2001, p. 226; см. также pp. 227, 148, 133 и в других местах.
104. Gertrude Himmelfarb, *Idea of Poverty*, 1984, p. 46, quoted in Fleischacker 2004b, *Short History*, p. 64.
105. Fleischacker, *Short History*, 2004b, p. 2 и далее.
106. Feser, *On Nozick*, 2004, pp. 52–53.
107. См., например, критику Марком Уайтом социальной экономики на этом основании: White, «Kantian Dignity», 2003.
108. Cox and Alm, *Myths of Rich and Poor*, 1999, p. 73.
109. Gottschalk and Danziger, «Family Income Mobility», 1997, p. 36, table 3.
110. Long and Ferrie, «Tale of Two Labor Markets», 2005, tables 1 and 2. В третьей четверти XIX в. эти цифры были примерно такими же в Соединенных Штатах и намного ниже в Британии (p. 22).
111. Rousseau, *Political Economy*, 1755 (1987), p. 133; Руссо, 1998, с. 186. Это высказывание Руссо одобрительно цитируется в: Fleischacker, *Short History*, 2004, p. 60.
112. Sen, *Development as Freedom*, 2000, p. 1; Сен, 2004, с. 33. Ср. pp. 43, 152, 178ff, 182ff;
113. Sen, *Development as Freedom*, 2000, p. 43; Сен, 2004, с. 60.
114. Guest, *Shackled Continent*, 2004, p. 214.
115. Ellis, *Founding Brothers*, 2000, p. 4. Эллис, пожалуй, несколько увлекается, восхваляя Соединенные Штаты как «старейшую в мире республику» (p. 5). В качестве примера вполне можно привести Римскую республику, существовавшую в 509–27 гг. до н. э.
116. Ridley, *Origins of Virtue*, 1996, p. 263.
117. Ridley, *Origins of Virtue*, 1996, p. 263. Ср.: Kropotkin, *Mutual Aid*, 1902, где излагается очень похожая точка зрения.
118. Selznick, *Moral Commonwealth*, 1992, p. 534.
119. Coase, «Lighthouse», 197; Коуз, 2007.
120. Selznick, *Moral Commonwealth*, 1992, pp. 511, 517.
121. Sen, *Development as Freedom*, 2000, p. 4; Сен, 2004, с. 57.
122. Slivinski, «Corporate Welfare», 2001. Я допускаю, что владение акциями широко распространено. Суть, однако, в том, что невозможно сделать людей более состоятельными, облагая их налогами и одновременно субсидируя их.
123. Rush Limbaugh, TV show (10/5/95, quoted at <http://www.fair.org/extra/0311/limbaughdrugs.html>).
124. Constant, «Liberty of the Ancients», 1819, p. 327.
125. Calomiris, *Globalist Manifesto*, 2002, pp. 68–69. По поводу некоторых других моих утверждений мои коллеги высказывают свои соображения в сборнике: McCloskey, ed. *Second Thoughts*, 1993.

#### Обращение к читателю

1. Hoi autoi tois autois tôn autôn ta auta, как подсказал мне Ричард Лэнхэм.
2. Winters, *The Displaced of Capital*, 2004, «The Displaced of Capital», p. 12.
3. Bellow, *It All Adds Up*, 1994, p. 308.

## Глава 1. Слово «добродетель» как таковое

1. Geertz, *Works and Lives*, 1988, p. 107.
2. Benedict, *Chrysanthemum*, 1946, p. 13.
3. MacIntyre, *After Virtue*, 1981, p. 178; Макинтайр, 2000, с. 260.
4. Так же естественно заниматься, например, лечением рака, проводить операции по устранению волчьей пасти или красить волосы, поскольку это делается вопреки божьей воле, которая очевидна для верующего. Навязчивое неприятие нетрадиционного секса делает неудобоваримыми работы в ином отношении пронизательного теоретика естественного права Дж. Будзисhevски.
5. Риторикой оппозиции отцовское/материнское перегружена книга «Моральная политика» Джорджа Лакоффа (Lakoff, *Moral Politics*, 1996).
6. Holmes, «Address», 1895, p. 265.
7. Quoted in Vinen, *History in Fragments*, 2000, p. 148.
8. Lakoff, *Moral Politics*, 1996.
9. Aristotle, *Nic. Ethics*, с. 330 BC, 4.7.1.1127a; Аристотель, 1983, с. 139.
10. Murdoch, «On „God“ and „Good“», 1969, pp. 57, 58. «Обыденный язык» в философском смысле: Мёрдок была не только романистом, но еще и преподавала философию в Оксфорде.

## Глава 2. Слово «буржуазный» как таковое

1. Huddie «Leadbelly» Ledbetter, «Bourgeois Blues», 1937 (copyright 1959 Folkways Music Publisher)..
2. Mencken, «Types of Men», 1922.
3. Quoted in Johnston, *Radical Middle Class*, 2003, p. 5. Там же дается прекрасный анализ феномена антибуржуазно настроенной буржуазии.
4. Hartz, *Liberal Tradition*, 1955, вслед за Токвилем.
5. Murphy, «American Presidents», 2004.
6. О Швейцарии см.: Коска, «The European Pattern», 1988 (1993), p. 26.
7. Hobsbawm, «English Middle Class», 1988 (1993), pp. 134, 138, 145.
8. Davidoff and Hall, *Family Fortunes*, 1987, p. 264.
9. Graña, *Bohemian versus Bourgeois*, 1964, p. 17.
10. Florida, *Creative Class*, 2002, p. 332; Флорида, 2007, с. 358.
11. Напечатано с переводом в: Horst, *Low Sky*, 1996, p. 142. Это стихотворение называется «Liefdesverklaring», т. е. «Признание в любви».
12. В этом смысле голландцы даже еще до войны были немного более демократичны, чем, скажем, англичане или французы. В стихотворении Грессхофа представителей *Bildungsbürgertum* в их вечерней прогулке сопровождает представитель мелкой буржуазии «en't klerkje dat vandaag wat vroeger klaar is» («и мелкий клерк, закончивший пораньше свой унылый день»).
13. Johnston, *Radical Middle Class*, 2003, p. 28.
14. См. Сделанный Джонстоном обзор критиков теории Лассуэлла—Липсета—Майера о мелкобуржуазной реакции в главе 6 *Radical Middle Class*.
15. Johnston, *Radical Middle Class*, 2003, p. 13.
16. Greenblatt, *Will in the World*, 2004, p. 76.
17. Напоминаю, что, если не указано иное, значения и этимология слов даются по Оксфордскому словарю английского языка (*The Oxford English Dictionary*).
18. Quoted in Greenblatt, *Will in the World*, 2004, p. 77.
19. Gilman, *Women and Economics*, 1898, p. 157.
20. Thompson, *Virtuous Marketplace*, 2000, p. 174.
21. Quoted in Johnston, *Radical Middle Class*, 2003, p. 264.
22. Jefferson to John Jay, August 23, 1785, [http://wikisource.org/wiki/Letter\\_to\\_John\\_Jay\\_-\\_August\\_23,\\_1785](http://wikisource.org/wiki/Letter_to_John_Jay_-_August_23,_1785).

## Глава 3. Почему не стоит бояться слова «буржуазный»

1. Huizinga, «Spirit of the Netherlands», 1935 (1968), p. 111.
2. *On the Social Contract*, bk. 1, chap. 6, end, and footnote, in *Basic Political Writings*. Как указывает Мэнсфилд (Mansfield, «Liberty and Virtue», 2003, p. 9), Руссо в примечании 4: «Quand Bodin a voulu parler de nos citoyens et bourgeois, il a fait une louche de bévue enprenant les uns pour les autres» («Когда Бодэн собрался говорить о наших Гражданах и Горожанах, он совершил грубую ошибку, приняв одних за других»). [http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr\\_cont.html#4](http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_cont.html#4).
3. Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 568.
4. Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 567.
5. Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 11.
6. Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 420.
7. Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 420.
8. Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 609.
9. Parks, «Cosimos», 2002, p. 76.
10. Parks, «Cosimos», 2002, p. 75.
11. Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 49.
12. Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 399.
13. Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 388.
14. Felltham, *A Brief Character of the Low Countries*, 1652, quoted in Gross, *The New Oxford Book of English Prose*, 2000, pp. 95–96.
15. Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 47.
16. Ross, «American Exceptionalism», 1995, p. 22.
17. De Vries, *European Urbanization*, 1984, pp. 270–277, cited in Maddison, *World Economy*, 2001, p. 54. Ср. буржуазные города Северной Италии — Милан, Венецию, Флоренцию, Геную, Пизу, Сиену и др. В 1600 г. только Париж и Лондон входили в число городов с населением свыше 100 000, наряду с Неаполем, Венецией, Миланом, Римом и Палермо.
18. Israel, *Dutch Republic*, 1995, pp. 115, 328; Maddison, *World Economy*, 2001, p. 54.
19. De Vries, *European Urbanization*, 1984, pp. 30, 36, 39 и 46, quoted in Maddison, *World Economy*, 2001, p. 248.
20. «Vivent les Gueux», Israel, *Dutch Republic*, 1995, p. 148.

## Глава 4. Первая добродетель: любовь профанная и сакральная

1. Например, Budziszewski, «Escape from Nihilism», n. d.
2. Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 103.
3. Tompkins, «Me and My Shadow», 1987 (2001), p. 2143.
4. Willey, *English Moralists*, 1964, pp. 107–108.
5. *Essais de morale* (1671), in Clark, ed., *Commerce, Culture*, 2003, pp. 57, 59.
6. Morgan quoted in Held, *Feminist Morality*, 1993, pp. 48–49.
7. Hornby, *How to Be Good*, 2001, p. 200; Munro, «Nettles» in Munro, *Hateship*, 2003.
8. Lewis, *Four Loves*, 1960, p. 142.
9. Casey, *Pagan Virtue*, 1990, p. 163.
10. Aquinas, *Summa contra gentiles*, c. 1259–1264, bk. 3, pt. 3, chap. 124. «Брак этот должен быть между одним мужчиной и одной женщиной».
11. Платон, разумеется, имел в виду как гетеросексуальные, так и гомосексуальные союзы. Батская ткачиха, положим, «пятерых мужей пережила», однако, как показывают последние исследования, гомосексуальные союзы были широко распространены в той же Англии в Средние века и в эпоху Возрождения (Boswell, *Same Sex Unions*, 1994, pp. 191, 264, 267, 280–281).
12. Macfarlane, *Riddle of the Modern*, pp. 176, 183, 189.
13. Macfarlane, *Riddle of the Modern*, pp. 199, 175 (quoting Steele), 336 (quoting Thompson), 343.
14. Duffy, «Cradle Will Rock», 2002, p. 61.



15. Quoted in Duffy, «Cradle Will Rock», 2002, p. 62.
16. Saller, «Family Values in Ancient Rome», 2001, at <http://fathom.lib.uchicago.edu/1/777777121908/>.
17. Bradstreet, *Works*, 1678, pp. 232, 234.
18. Bradstreet, *Works*, 1678, p. 225.
19. Quoted in Cole, *Simone Weil*, 2001, p. 116.
20. MacIntyre, *After Virtue*, 1981, p. 172; Макинтайр, 2000, с. 251.
21. Lewis, «On Ethics» с. 1941–1942, pp. 68, 76.
22. Plato, *Republic*, с. 360 BC, 4, Stephanus, 442b–d, pp. 1073–1074.
23. Johnson, *Practical Philosophy*, 2002.
24. Фома Аквинский в интерпретации Шокенхоффа (Schockenhoff, «Virtue of Charity», 2002, p. 248).
25. Английское слово *care* (забота, заботиться) имеет германское происхождение; в древнеанглийском — *caru, cearu* (печаль). Оно восходит к индоевропейскому корню \**gar-* (кричать), из которого произошло и латинское *garrere* (болтовня). В латыни английскому *care* соответствует *cūra*, а не *cārus* (отсюда английские *charity* (милосердие), *caress* (ласка, ласкать) и *cherish* (лелеять)), которое, в свою очередь, происходит из индоевропейского глагола \**kā* (желать), отсюда же в английском *whore* (блудница), а в санскрите *kamasutra*. Слово *amor*, по всей видимости, происходит из *amma* = «мама» в лепете младенцев.
26. Hartman, *Unmediated Vision*, 1954, p. 4 (курсив мой).
27. Klemm, «Material Grace», 2004, p. 235.
28. Hartman, *Unmediated Vision*, 1954, pp. 4–5.
29. Как замечает А. Н. Уилсон в *God's Funeral*, 1999, p. 45.
30. Milton, *Paradise Lost*, 16 67, 8.588–594.
31. Greeley, *The Catholic Imagination*, 2000, p. 7; и chap. 2, «Sacred Desire». Аннет Байер утверждает, что Кант, Декарт и другие философы считают людей заслуживающими лишь презрения, но никак не любви (Baier, «Ethics», 1994, pp. 36, 38).

#### Глава 5. Любовь и трансцендентное

1. Lewis, *Four Loves*, 1960, pp. 135–136.
2. Klemm, «Material Grace», 2004, p. 226.
3. Klemm, «Material Grace», 2004, p. 233.
4. Klemm, «Material Grace», 2004, p. 226.
5. Lewis, *Four Loves*, 1960, p. 32.
6. Schweiker, *Theological Ethics*, 2004, pp. xii, 201.
7. Schweiker, *Theological Ethics*, 2004, p. xv.
8. Weil, *Gravity and Grace*, 1942 (1949), pp. 164–165, 166, 168–169.
9. Erasmus, *Adages*, 1500–1533, selected by William Barker (2001), 2.69, p. 40.
10. Schweiker, *Theological Ethics*, 2004, p. xvi.
11. Bellah, *Imagining Japan*, 2003, pp. 20, 13.
12. Из проповедей, которые цитируются в: Allison, *The Rise of Moralism*, 1966, p. 4, (в современной орфографии).
13. Allison, *The Rise of Moralism*, 1966, pp. 7, 24. Аллисон (который, кстати, был епископом Южной Каролины) показывает, как в конце XVI в. англиканство скатывается к католическому взгляду на творение, затем к деизму, а потом и к атеизму — утверждению, что Христос был всего лишь Хорошим Человеком: «утверждение нашей собственной праведности, а не утверждение праведности Христа, стало основанием для оправдания нами самих себя» (p. 204).
14. Wood, *Broken Estate*, 1999.
15. Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 100.
16. Nussbaum, *Fragility of Goodness*, 1986, p. 361.
17. Уильям Альфред нашел эту надпись на могильном камне в Вермонте и сделал ее эпиграфом к своей песне «Агамемнон».

18. Augustine, *Confessions*, AD 398, 4.10; Блаженный Августин, 2013.
19. Nussbaum, *Fragility of Goodness*, 1986, p. 420.
20. Matt. 22:37–40 и еще примерно в десяти местах в Новом Завете (например, Matt. 7:12, повторено в Послании к Римлянам 13:8); Tractate Shabbos 31a; и Lev. 19:18.
21. Tillich, *Courage to Be*, 1952, pp. 9, 101.
22. Weil, *Waiting for God*, 1950, p. 195.
23. Tillich, *Courage to Be*, 1952, p. 120.
24. Halwani, *Virtuous Liaisons*, 2003, pp. 19, 27, 73ff.
25. Smith, *Moral Sentiments*, 1759, 1790, pt. 3, chap. 3, para. 4, p. 136; Смит, 1997, с. 141; Ср.: Rousseau *Political Economy*, 1755, p. 121; Руссо, 1998, с. 168.
26. Smith, *Wealth*, 1776, 3.3.5, p. 137. Лучше бы он не использовал слово «разум», из-за которого это высказывание звучит как-то по-кантиански.
27. Lewis, *Screwtape Letters*, 1943, p. 37.
28. Murdoch, *Metaphysics*, 1992, p. 17.
29. Tronto, *Moral Boundaries*, 1993, p. 161. Ср. p. 135: «опасности, с которыми могут столкнуться подопечные, оказавшись в руках заботливых благодетелей».
30. Tronto, *Moral Boundaries*, 1993, p. 167.

#### Глава 6. Сладостная любовь против интереса

1. Lewis, *Screwtape Letters*, 1943, p. 86.
2. Hobbes, *Leviathan*, 1651, vol. 1, chap. 6, p. 24; Гоббс, 1991, с. 38.
3. Aquinas, *Disputed Questions on Virtue* (section *On Hope*), с. 1269–1272, quoted in Cessario, «Hope», 2002, p. 237. Аналогичный анализ см. в: *Summa theologiae*, с. 1270, Ia, IIae, q. 26, art. 4, objection 3, «On the contrary». Кстати, его великая *Summa* иногда именуется *Theologica*, а иногда *Theologiae*. Специалисты по Фоме Аквинскому (например, в сборнике Pope, ed., *Ethics of Aquinas*), по всей видимости, предпочитают *Theologiae*.
4. Klemm, «Material Grace», 2004, p. 224.
5. Stocker, «Schizophrenia of Modern Ethical Theories», 1976, pp. 68–69, 71.
6. Becker and Tomes, «Equilibrium Theory», 1979, p. 1161.
7. Folbre, *Invisible Heart*, 2001, p. 112.
8. Becker, «Theory of Marriage», 1974 (1976), pp. 236, 237. «Функция предпочтения» на экономическом жаргоне означает вкусы.
9. Whitehead, *Modes of Thought*, 1938 (1968), p. 23.
10. Hampshire, Postscript, 1982, to Hampshire, *Thought and Action*, 1959, p. 274.
11. Held, *Feminist Morality*, 1993, p. 8.
12. Yuengert, *Boundaries*, 2004, p. 12.
13. MacIntyre, *After Virtue*, 1981, pp. 185; Макинтайр, 2000, с. 307.
14. Abbing, *Why Are Artists So Poor?* 2002.
15. Sen, *Ethics and Economics*, 1987, p. 41; Сен, 1996, с. 66–67.
16. Schmidtz, «Reasons for Altruism», 1993, pp. 164–165. Слова «интерес» и «уважение» выделены курсивом мною.
17. Tronto, *Moral Boundaries*, 1993, pp. 127–137.
18. Pinker, *How the Mind Works*, 1997, quoted in Fodor, «Trouble with Psychological Darwinism», 1998.
19. Fodor, «Trouble with Psychological Darwinism», 1998.
20. Nozick, *Invariances*, 2001, p. 300.
21. Frankfurt, *Reasons of Love*, 2004, pp. 79–80 (курсив мой).
22. Nozick, *Anarchy, State*, 1974, p. 168; Нозик, 2008, с. 215.
23. Veblen, «Why Is Economics Not an Evolutionary Science?» 1898; Веблен, 2006.
24. Sugden, «Thinking as a Team», 1993.
25. Lewis, *Four Loves*, 1960, p. 168.
26. Lewis, *Four Loves*, 1960, pp. 191, 180, 168, 163.
27. Wilbur, «A Wedding Toast», in *Poems*, 1971 (1988), p. 61.

## Глава 7. Буржуазные экономисты против любви

1. Yeats, *Estrangement*, 1909, entry 51, p. 334.
2. Whitehead, *Modes of Thought*, 1938, p. 31.
3. Sen, *Ethics and Economics*, 1987, p. 2; Сен, 1996, с. 16.
4. Smith, *Wealth*, 1776, 4.2.12, p. 183; Смит, 2017, т. II, с. 33.
5. Baier, «Ethics», 1994, p. 10.
6. Field, *Altruistically Inclined?* 2003, p. 300.
7. Field, *Altruistically Inclined?* 2003, p. 313.
8. Friedman, «Social Responsibility of Business», 1970.
9. Friedman, «Social Responsibility of Business», 1970, p. 33. Выделено мною; эти слова выделяет курсивом и Дэниел Дж. Арс М., приводя ту же цитату (Арс М., «Conspicuous by Its Absence», 2004, p. 263).
10. Quoted in Arce M., «Conspicuous by Its Absence», 2004, p. 265.
11. Daviss, «Profits from Principle», 1999 (2003), pp. 203, 209.
12. Donaldson, «Adding Corporate Ethics», 2000 (2003), p. 100.
13. Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa*, 1987, p. 91.
14. Smith, *Wealth*, 1776, 1.2, pp. 28–30; Смит, 2017, т. I, с. 18.
15. Totman, *Early Modern Japan*, 1993, pp. 181, 359.
16. Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa*, 1987, pp. 88–89.
17. Nakai Chikuzan, around 1760, quoted in Totman, *Early Modern Japan*, 1993, p. 359. Nakai Chikuzan, around 1760, quoted in Totman, *Early Modern Japan*, 1993, p. 359.
18. Solomon, *Ethics and Excellence*, 1992, p. 21 и далее.
19. Murray, *Stoic Philosophy*, 1915, p. 30.
20. Epictetus, *The Book of Epictetus*, с. AD 130, Fragments, p. 286.
21. Aristotle, *Rhetoric*, с. 350 BC, 1367a, p. 81; Аристотель, 2017, с.93.
22. Hooker, *Laws*, 1593, 1.10.2, p. 189.
23. Koehn, «Virtue Ethics», 2005, p. 536.
24. Lewis, *Screwtape Letters*, 1943, p. ix.
25. Schmidt, «Reasons for Altruism», 1993, p. 170.
26. Nozick, *Anarchy, State*, 1974, pp. 42–44; Нозик, 2008, с. 68–70; Уильям Джеймс задается аналогичным вопросом в *Pragmatism*, 1907.
27. Nozick, *Examined Life*, 1989, p. 102.
28. Roberts, *Invisible Heart*, 2001, p. 138.
29. Koehn, «Virtue Ethics», 2005, p. 535.
30. Sen, *Ethics and Economics*, 1987, p. 43; Сен, 1996, с. 67. И на странице 55: «Поведение, направленное на достижение собственных целей, редко может оказаться достаточным, когда деятельность важна сама по себе» (там же, с. 82).
31. Нозик задает очевидный вопрос: «С точки зрения этики может ли содержанием признака „наличие души“ быть именно то, что существо стремится или в состоянии стремиться придать своей жизни смысл?» (Nozick, *Anarchy, State*, 1974, p. 50; Нозик, 2008, с. 77).
32. Held, *Feminist Morality*, 1993, p. 8.
33. Ср.: White, «Kantian Critique», 2005, MS p. 6. Пример явно кантианский.

## Глава 8. Любовь и буржуазия

1. Ostrom, Gardner, and Walker, *Rules, Games*, 1994, p. 322.
2. По поводу опровержения этого принципа см.: Hargreaves-Heap and Varoufakis, *Game Theory*, 2004; например, о проигрыше в конечных играх (в частности, о методе обратной индукции Нэша) на с. 122 и предыдущих страницах, а также на с. 203 (где цитируется Роджер Мейерсон); о «народной теореме» на с. 202, 206, 208 и 247: «Новый вид „народной теоремы“ <...> положит конец надежде на то, что эволюционная теория [игр] будет предвестником гибели неопределенности». Действительно, «народная теорема» — сущий математический ад.

3. Field, «Review of North», 2005.
4. Searle, *Speech Acts*, 1969; и Fish, *Is There a Text?* 1980.
5. V. Smith, Letter to Frans B. M. de Waal, April 9, 2005.
6. Macaulay, «Non-Contractual Relations», 1963, p. 196.
7. Macaulay, «Non-Contractual Relations», 1963, p. 197.
8. Macaulay, «Non-Contractual Relations», 1963, p. 195.
9. Macaulay, «Non-Contractual Relations», 1963, p. 198.
10. Macaulay, «Non-Contractual Relations», 1963, p. 199.
11. McClay, «The Strange Career of *The Lonely Crowd*», 1993, p. 432. Книга Бендера, которой он восхищается, — это *Community and Social Change in America* (1978).
12. Uzzi, «Embeddedness», 1999.
13. Novak, *Business as a Calling*, 1996, pp. 8, 10, и chap. 3.
14. Kamin, «Monuments to Mediocrity», 2003, p. 6.
15. Frank, «Motives», 2005, p. 370.
16. Frankfurt, *Reasons of Love*, 2004, p. 90.
17. Schaefer, *Shane*, 1949, p. 97.
18. Lewis, *Four Loves*, 1960, pp. 98–99. Как указывают некоторые коллеги, очень похожая фраза есть у Антуана де Сент-Экзюпери.
19. Frey, *Not Just For the Money*, 1997; Frey and Stutzer, *Happiness & Economics*, 2002.
20. Murdoch, «„God“ and „Good“», 1969, p. 53.
21. Aristotle, *Nic. Ethics*, с. 330 BC, 8.3.6 (1156b); Аристотель, 1983, с. 222–224.
22. Stocker, «Schizophrenia», 1976, p. 72.
23. Quoted in Sen, «Rational Fools», 1977, p. 326.
24. Sen, «Rational Fools», 1977, p. 326.
25. Sen, «Rational Fools», 1977, p. 328.
26. Sen, «Rational Fools», 1977, p. 329.
27. Sen, «Rational Fools», 1977, p. 336.
28. Quoted in Ridley, *Origins of Virtue*, 1996, p. 263, pp. 260–261.
29. Solomon, *Ethics and Excellence*, 1992, p. 104.
30. Freeman, «Not Your Father's (or Mum's) Union», 2003.
31. Snyder, «Winter Work», 1995 (1997), p. 74.
32. Краткое изложение ее книги *Love and Economics*, 2001 см. на: <http://www.hooverdigest.org/013/morse.html>.

#### Глава 9. Вновь обретенная солидарность

1. Selznick, *Moral Commonwealth*, 1992, pp. 6, 8.
2. Hanawalt, *Crime and Conflict*, 1979, pp. 271–272.
3. Raftis, *Tenure and Mobility*, 1964, chaps. 6–8.
4. Wrigley and Schofield, *Population History*, 1981.
5. Coontz, *The Way We Never Were*, 1992.
6. Dennison and Carus, «Invention of the Russian Rural Commune», 2003. По поводу этого воображаемого «мира» см. Первое примечание Энгельса к английскому переводу «Манифеста коммунистической партии» (1888), где превозносятся представления Гакстгаузена о русской общине.
7. Samuel Popkin, *The Rational Peasant*, 1979.
8. Folbre, *Invisible Heart*, 2001, p. 20.
9. Bellah et al., *Habits*, 1985, p. 284.
10. Bellah et al., *Habits*, 1985, p. xlii.
11. Bellah et al., *Habits*, 1985, p. 291.
12. Bellah et al., *Habits*, 1985, p. 286.
13. Folbre, *Invisible Heart*, 2001, p. 32.
14. See Muller, *Mind and Market*, 2002, pp. 263, 280.
15. Bellah et al., *Habits*, 1985, p. xvii.
16. Freeman, «Not Your Mother's Union», 2003.

17. Berlin, letter to Norman Birnbaum, quoted in Ignatieff, *Isaiah Berlin*, 1998, p. 251. Ср. Nozick, *Anarchy, State*, 1974, p. 297; Нозик, 2008, с. 365–366: «Невозможно совместить все общественные и нравственные блага и тем более поддерживать такую ситуацию; этот достойный сожаления факт человеческого состояния стоит того, чтобы его исследовать и о нем сокрушаться». Тем не менее это факт.
18. Mussolini and Gentile, «Doctrine of Fascism», 1932, para. 10.
19. Florida, *Creative Class*, 2002, chap. 15; Флорида, 2007, гл. 15.
20. Butler, *Fifteen Sermons*, 1725, sermon 1, p. 367 (курсив мой).
21. Florida, *Creative Class*, 2002, p. 277; Флорида, 2007, с. 302.
22. Sennett, *Corrosion of Character*, 1998, p. 24.
23. Sennett, *Corrosion of Character*, 1988, p. 23.
24. Butler, *Fifteen Sermons*, 1725, preface, p. 343.
25. Smith, *Wealth*, 1776, 2.3.31, p. 343; Смит, 2017, т. I, с. 289; и Lukács quoted in Lendvai, *Hungarians*, 1999, p. 491.
26. См., например, Ignatieff, *Isaiah Berlin*, 1998, pp. 245, 247, 248.
27. Muller, *Mind and Market*, 2002, p. 280.
28. Bellah et al., *Habits*, 1985, p. 292.
29. Bellah et al., *Habits*, 1985, p. 290.
30. Bellah et al., *Habits*, 1985, p. 7.
31. Innes, *Labor in a New Land*, 1983.
32. Mansfield, «Liberty and Virtue», 2003, p. 9п. Мэнсфилд не уверен, было ли высказывание Шкляр похвалой буржуазии или выражением презрения к «добродетели». Последнее представляется маловероятным в устах человека, столь часто высказывающегося о республиканских добродетелях.
33. Bellah et al., *Habits*, p. 286.

#### Глава 10. Вера как идентичность

1. Aquinas, *Disputed Questions*, 1269–1272, «Virtues in General», art. 12, p. 89.
2. Aquinas, *Lauda, Sion, salvatorem*, verse 6, at <http://www.ewtn.com/library/PRAYER/LAUDA.TXT>.
3. Budziszewski, «Religion and Civic Culture», 1992, p. 51.
4. Davis and Hersh, *Descartes' Dream*, 1986, например, p. 232.
5. «Faith», in *Oxford Dictionary of the Christian Church*, pp. 491–492.
6. Barr, *Physics and Faith*, 2003, p. 266.
7. Merton, *New Seeds of Contemplation*, 1962, pp. 127, 135–136.
8. Quoted in Kirsch, «Get Happy», 2004, p. 97.
9. Lewis, *Mere Christianity*, 1943–1945, pp. 123–126.
10. Appiah, *Ethics of Identity*, 2005, p. 137.
11. J. Q. Wilson, *Moral Sense*, 1993, pp. 99–117.
12. J. Q. Wilson, *Moral Sense*, 1993, p. xiii.
13. Cicero, *Deamicitia*, 44 BC, 5.20.
14. Aristotle, *Nich. Ethics*, с. 330 BC, 1156a20, Broadie and Rowe trans; Аристотель, 1983, с. 221–222.
15. Bellahetal., *Habits*, 1985.
16. Ingram and Roberts, «Friendship among Competitors», 2000, p. 417.
17. Ingram and Roberts, «Friendship among Competitors», 2000, p. 420; ср.: Mueller, *Capitalism Democracy*, 1999, p. 39.
18. Ingram and Roberts, «Friendship among Competitors», 2000, p. 418.
19. Pahl, *Friendship*, 2000, pp. 53–54.
20. Quoted in Pahl, *Friendship*, 2000, p. 30.
21. Greenblatt, *Will in the World*, 2004, chap. 3.
22. Quoted in Pahl, *Friendship*, 2000, p. 53.
23. Branca, ed., *Merchant Writers*, 1986, pp. 48, 68. Ср. похожие советы Цицерона в диалоге «О дружбе» (*De amicitia*, 44 BC), например 17.63 и 19.67; а до него примерно о

том же говорил Гесиод в «Трудах и днях» (Hesiod, *Works and Days*, с. 700 BC, lines 371–372): «С братом и с тем, как бы в шутку, дела при свидетелях делай/Как подозрительность, так и доверчивость гибель приносит» (пер. В. Вересаева).

24. Branca, *Merchant Writers*, 1986, pp. 48, 73.
25. Cicero, *Deamicitia* 9.32, 12.46, 14.52.
26. Evensky, «Ethics and the Invisible Hand», 1993; и «Adam Smith's Lost Legacy», 2001.
27. Arce M., «Conspicuous by Its Absence», 2004, p. 263.
28. Pahl, *Friendship*, 2000, p. 55.
29. Seabright, *Company of Strangers*, 2004, p. 8.
30. Shakespeare, *Hen. V*, 2.2.3 ff.

### Глава 11. Вера и ее исключение

1. Cessario, «The Theological Virtue of Hope», 2002, p. 234.
2. Shields, *Dressing Up*, 2000, pp. 46, 50, 53.
3. Wilbur, «On the Marginal Way», 1969, in *New and Collected Poems*, 1988, p. 122.
4. Aristotle, *Nich. Ethics*, с. 330 BC, 1123a35 ff.
5. Cessario, «The Theological Virtue of Hope», 2002, p. 238.
6. Aquinas, *Summa Theologiae*, с. 1270, IIa, IIae, q. 161, art. 4; Фома Аквинский, 2014, вопр. 161. Эта ссылка представлена в несколько необычном виде: вторая [*secunda*] половина второй [*secundae*] части — обратите внимание на латинские окончания числительных *-a* и *-ae*. Фома Аквинский выстраивает свои рассуждения вокруг вопросов (q.), на которые дает развернутые диалектические ответы в нескольких пунктах (art.). Я в основном пользуюсь переводом, представленным на сайте NewAdventWeb, но иногда также привожу цитаты в собственном переводе.
7. Этими идеями я обязана Марэйке Принс.
8. Harvey, *Condition of Postmodernity*, 1990.
9. Berman, *All That Is Solid*, 1982, p. 15.
10. Item 2359006705, category 15897.
11. Schweiker, *Theological Ethics*, 2004, p. x.
12. Великолепное амстердамское издание 1740 г. оригинального французского текста представлено на сайте: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE/search.fulltext.form.html>.
13. Pocock, «Cambridge Paradigms», 1983, p. 241.
14. Arnold, «The Study of Poetry», 1880, pp. 320–321.
15. Arnold, «The Study of Poetry», 1880, p. 301.
16. A. N. Wilson, *God's Funeral*, 1999, p. 25.
17. Keynes, «Marshall», 1924, p. 134; Кейнс, 1993, с. 7.
18. Schumpeter, *History*, 1954, p. 772 п 2; Шумпетер, 2001, т. 3, с. 1017 (прим.).
19. A. N. Wilson, *God's Funeral*, 1999, p. 125. Ср. Novak, *Catholic Social Thought*, 1984, p. 64.
20. A. N. Wilson, *God's Funeral*, 1999, p. 9.
21. Schumpeter, *History*, 1954, p. 772 п 2. Эта часть текста из примечания Шумпетера (см. выше сноску 18) опущена при переводе в русском издании. — *Прим. ред.*

### Глава 12. Против сакральности

1. Hursthouse, *Virtue Ethics*, 1999, index. Я указываю общее число страниц: например, указание на «благожелательность, у Юма» («benevolence, Humean, 99–102») относится к четырем страницам.
2. Hursthouse, *Virtue Ethics*, 1999, pp. 232–233; ср. на с. 218: «Но какова могла бы быть эта пятая цель?»
3. Comte-Sponville, *On the Virtues*, 1996, p. 92.
4. Comte-Sponville, *On the Virtues*, 1996, pp. 17, 19.
5. Comte-Sponville, *On the Virtues*, 1996, p. 21.
6. Comte-Sponville, *On the Virtues*, 1996, p. 25.

7. Comte-Sponville, *On the Virtues*, 1996, p. 28.
8. A. N. Wilson, *God's Funeral*, 1999, p. 59.
9. Comte-Sponville, *On the Virtues*, 1996, p. 53 (курсив мой).
10. Quoted from Groopman, *Anatomy of Hope*, 2003, in *Publishers Weekly*, itself quoted at <http://www.amazon.com/exec/obidos/tg/detail/-/0375506381/002-8162323-5258406?v=glance>.
11. Comte-Sponville, *On the Virtues*, 1996, p. 26.
12. Comte-Sponville, *On the Virtues*, 1996, p. 295n20.
13. Comte-Sponville, *On the Virtues*, 1996, p. 288.
14. Russell, «A Free Man's Worship», 1903 (1957), p. 106.
15. Comte-Sponville, *On the Virtues*, 1996, p. 295n20.
16. Hampshire, Postscript, 1982, to Hampshire, *Thought and Action*, 1959, p. 283.
17. Aristotle, *History of Animals*, с. 350 BC, 8.1; Аристотель, 1997.
18. Muir, «The Animals», at <http://www.poemhunter.com/p/m/poem.asp?poet=6684&poem=28779>.
19. Lodge, *Thinks ...*, 2001, p. 318.
20. A. N. Wilson, *God's Funeral*, 1999, p. 59.
21. Mazzini in Gangulee, ed., *Selected Writings*, 1830–1872, pp. 106, 103.
22. Mazzini in Gangulee, ed., *Selected Writings*, 1830–1872, p. 105.
23. Totman, *Early Modern Japan*, 1993, pp. 349, 361–364, 369–370, 378.
24. *Classic Peanuts*, *Chicago Tribune*, March 24, 2005.
25. Johnson, *Birth of the Modern*, 1991, pp. 600–601.
26. Heinich, *Glory of Van Gogh*, 1991 (1996), p. 148.

### Глава 13. Ван Гог и трансцендентная профанность

1. Van Gogh, «Letter to Aurier», early Feb. 1890, pp. 195–197 in Stein, *Van Gogh*, 1986.
2. Bellow, *Humboldt's Gift*, quoted in Kirsch, «Get Happy», 2004, p. 91.
3. Read, *Meaning of Art*, 1931 (1969), p. 202.
4. Pascoe and Catling, *Eyewitness*, 1995.
5. Van Baar and Kok, *De Millenium*, 1999, pp. 32–33. Сифилис Ницше — это, очевидно, еще один миф о безумном художнике или ученом. На самом деле он, скорее всего, умер от медленно развивавшейся опухоли мозга.
6. Kirsch, «GetHappy», 2004, p. 92.
7. Johanna van Gogh, quoted in van Gogh (1883–1890), *Letters*, p. 509.
8. Van Gogh, ed. Leeuw, *Letters*, 1883–1890, p. 509, xix.
9. Van Gogh, ed. Leeuw, *Letters*, 1883–1890, p. 365.
10. Van Gogh, ed. Leeuw, *Letters*, 1883–1890, p. 365.
11. Эти идеи, как и многие другие, подсказаны мне Джоном Макклоски.
12. Van Gogh, ed. Leeuw, *Letters*, 1996, pp. x, xi.
13. Van Gogh, ed. Leeuw, *Letters*, 1996, p. 326–327.
14. Van Gogh, ed. Leeuw, *Letters*, 1996, p. 395.
15. Leighton, ed. *100 Masterpieces*, 2002, plate 75, «Wheatfields with Crows», text by Willemstein.
16. Stein, ed., *Van Gogh*, 1986, pp. 246, 257–258; ср. статью Местера, опубликованную в марте 1891 г. (p. 261ff in Stein, ed).
17. Stein, ed., *Van Gogh*, 1986, p. 107 (курсив автора).
18. Stein, ed., *Van Gogh*, 1986, p. 374.
19. Около 29 сентября 1888 г. (van Gogh, *Verzamelde Brieven*, 1883–1890, no. 543, p. 321), quoted in Druick and Zegers, *Van Gogh and Gauguin*, 2001, p. 138 (подчеркнуто во французском оригинале).
20. Van Gogh, *Verzamelde Brieven*, 1883–1890, no. 531, quoted in Druick and Zegers, *Van Gogh and Gauguin*, 2001, p. 138.
21. Letter, 28 May 1888, quoted in Druick and Zegers, *Van Gogh and Gauguin*, 2001, p. 108. Ср. восхваление «изолированности» Сержем Орье.

22. Van Gogh, 1883–1890, *Letters*, pp. 342–343.
23. Van Baar and Kok, *De Millenium*, 1999, p. 32.
24. Todorov, *Hope and Memory*, 2000, p. 32.
25. Ignatieff, *Needs of Strangers*, 1984, p. 21.

#### Глава 14. Смирение и истина

1. Aquinas, *Summa Theologiae*, с. 1270, IIa, IIae, q. 161, art. 3; Фома Аквинский, 2014, вопр. 161. («Я отвечаю, что...»), quoted in Pope, «Overview», in Pope, «Overview», 2002, p. 45.
2. Cor. 2:12, quoted by Aquinas, and himself quoted in Pope, «Overview», 2002, p. 45.
3. Quoted in Brinton, *Friends*, 1964, p. 36.
4. Day, in Day, *Selected Writings*, 1983, p. 124.
5. Sacks, *Dignity of Difference*, 2002, pp. 64–65. Сакс, 2008, с. 107.
6. Rorty, «Experiments in Philosophic Genre», 1983, p. 562.
7. IIa, IIae, q. 161, art. 1, quoted in Houser in Pope, ed., *Ethics of Aquinas*, 2002, p. 311.
8. Sweeney in Pope, ed., *Ethics of Aquinas*, 2002, p. 163.
9. Milton, *Paradise Lost*, 1667, 5.656–666.
10. Fish, *How Milton Works*, 2001.
11. Pope, «Overview», in Pope, ed., *Ethics of Aquinas*, 2002, p. 45. Конт-Спонвиль не может правильно понять эту, равно как и другие христианские добродетели: *On the Virtues*, 1996, pp. 140–148.
12. Charry, «Happiness», 2004, p. 24.
13. Charry, «Happiness», 2004, p. 25.
14. Weil, *Gravity and Grace*, 1942, p. 40, в главе под названием «Исчезновение».
15. Merton, *Thoughts*, 1956, p. 55.
16. Saiving, «Human Situation», 1960, p. 109.
17. Mill, *Subjection of Women*, 1869, chap. 2, p. 41; Милль, 1896, с. 104.
18. Dickens, *David Copperfield*, 1850, chap. 39.
19. Franklin, *Autobiography*, 1771–1784, p. 159.
20. Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 95.
21. Richard Palmer, quoted in Pool, «Strange Bedfellows», 1989, p. 700. Ср. у Цицерона в трактате «О дивинации» (Cicero, *De divinatione*, 2.13.30): «ччересчур самоуверенный, как и все физики» («physicus, quo genere nihil adrogantius»). Палмер, как и Цицерон, вероятно, не был знаком с каким-нибудь профессором хирургии.
22. Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 103.
23. White, *Justice as Translation*, 1989, p. 42. Наш общий знакомый Ричард Познер не ведаёт о такого рода чтении. См. мою рецензию на книги Уайта, Стенли Фиша и Познера: McCloskey, «Essential Rhetoric of Law», 1991.
24. Lavoie, ed., Introduction to *Economics and Hermeneutics*, 1992.
25. Smith, *Wealth*, 1776, 1.2, para. 2, p. 25; Смит, 2017, т. I, с. 16.
26. Fleischacker, «Economics and the Ordinary Person», 2004.
27. Eliade, *Sacred and Profane*, 1957, p. 23.
28. Budziszewski, «Religion and Civic Culture», 1992, p. 52.
29. Mencken, «Theodore Dreiser», 1916, p. 49.
30. Mencken, «Theodore Dreiser», 1916, p. 51.
31. Murdoch, «„God“ and „Good“», 1969, p. 50.
32. Mencken, «On Being an American», 1922, p. 19 и далее. Ср. у Марка Твена в книге «По экватору» (1897) эпиграф из «Нового календаря Простофили Вильсона» к главе XXVIII: «Хорошо, что на свете есть дураки. Это благодаря им мы преуспеваем».
33. Koehn, «Virtue Ethics», 2005, p. 535.
34. Holmes, «Address», 1895, p. 266.
35. Quoted in Alschuler, *Law without Values*, 2000, p. 43.
36. Kant, *Critique of Practical Reason*, 1788, Conclusion; Кант, 1994.



## Глава 15. Экономическая теология

1. Sen, *Ethics and Economics*, 1987, p. 50; Сен, 1996, с. 76.
2. Это названия трех его книг, вышедших в 1977, 1983 и 2000 г. соответственно.
3. Nelson, *Economics as Religion*, 2001, p. 267.
4. Nelson, *Reaching for Heaven on Earth*, 1991.
5. <http://www.perc.org/aboutperc/index.php>.
6. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty*, 1970; Хиршман, 2009.

## Глава 16. Благо мужества

1. *Oxford Latin Dictionary*, 1982, «*virtus*», «*uir*», «*mulier*».
2. Например, Tacitus, *Germania*, 18, *Ne se mulier extra virtutem . . . putet*; 19, 30; Тацит (*virtutem numerare*: рассчитывают только на доблесть); *puccitia*, p. 19. Ср.: Plutarch, «*Gaius Marius*», para. 19; Плутарх о женщинах амбронов (очевидно, одного из германских племен): «женщины, вооруженные топорами и мечами», «и только смерть смиряла их отвагу».
3. Milton, *Paradise Lost*, 1667, 5.772; Об этом сообщает Рафаил. Не случайно, эту же фразу автор вкладывает в уста Бога, возвещающего о приходе Мессии (5.601).
4. В личной беседе, октябрь 2003 г.
5. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, 1958, p. 47.
6. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, 1966, pp. 31, 36; и последняя цитата, p. 42 (курсив мой).
7. Mansfield and Tarcov, Introduction, 1996, to Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. xxi.
8. Davidoff and Hall, *Family Fortunes*, 1987, p. 229.
9. Holmes, «*Address*», 1895, p. 265.
10. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, 1766, sec. 300, p. 527.
11. Lattimore, trans. *The Iliad of Homer*, 1951, bk. 1, 225–226, 149.
12. Weil, «*The Iliad*», 1940, p. 163.
13. Herbert, *Still Life with a Bridle*, 1991, pp. 114–115.
14. Homer, *Odyssey*, Fitzgerald, trans., p. 239.
15. White, *Heracles' Bow*, 1984, chap. 1; *Philoctetes*, с. 409 BC, line 111, где Одиссей говорит: «Коль виден прок, так действуй не колеблясь» (Софокл. Филоктет: пер. Ф. Зелинского).
16. *Njal's Saga*, с. 1275, sec. 19, p. 73.
17. Macaulay, «*Horatius*», 1842, stanzas 36–50, 57.
18. T. Livius, *Ab urbe condita*, 2.10.9, «*undique*». Археологические данные свидетельствуют, что, несмотря на героизм Горация, этруски все-таки захватили Рим.
19. Hanson, *Western Way of War*, 1989, p. 5.
20. Hanson, «*Land Warfare in Thucydides*», 1996, pp. 606–607. См. также: Hanson, *Western Way of War*, 1989, chap. 4.
21. Keeley, *War Before Civilization*, 1996, pp. 34, 189.
22. McNeill, *Pursuit of Power*, 1982, p. 128.
23. Трудовые ресурсы США, занятые в службах охраны личной безопасности (таблица 629, за вычетом пожарных, которые, конечно, отважны, но не агрессивны) и в вооруженных силах (таблица 542), в основном мужчины, по данным U.S. Bureau of the Census, *Statistical Abstract of the United States: 1992* (Government Printing Office, 1992).
24. Nederlands Instituut, «*Srebrenica: A Safe Area*», 2002, pp. 5, 6.
25. Nederlands Instituut, «*Srebrenica: A Safe Area*», 2002, p. 3.
26. Nederlands Instituut, «*Srebrenica: A Safe Area*», 2002, p. 4.
27. Nederlands Instituut, «*Srebrenica: A Safe Area*», 2002, p. 6.
28. Nederlands Instituut, «*Srebrenica: A Safe Area*», 2002, p. 6.
29. Nederlands Instituut, «*Srebrenica: A Safe Area*», 2002, p. 4.
30. Quoted in Emerson, «*Napoleon*», 1850, p. 345.
31. Jullien, *Treatise of Efficacy*, 1996.

32. Sun Tzu, *The Art of War*, Giles translation (1910), chap. 4, at <http://www.chinapage.com/sunzi-e.html>.
33. Jullien, *Treatise on Efficacy*, 1996, p. 197.

#### Глава 17. Анахронизм мужества в буржуазном мире

1. Quoted in Everitt, *Cicero*, 2001, p. 46. Перевод Фэглса (Fagles, *The Iliad*, 1990, б. 247 (р. 202)), у которого выражение «*my boy*» («мой мальчик») не является буквальным переводом с греческого (б. 208), но, на мой взгляд, вполне соответствует тону отцовского наставления.
2. Hanson, *Western Way of War*, 1989, p. 41.
3. Page, *Chronicles of Vikings*, 1995, p. 25.
4. Byock, *Viking Age*, 2001, pp. 149–158.
5. Langford, *Polite and Commercial People*, 1992, p. 34.
6. Cannadine, *Decline and Fall*, 1990, appendix B, p. 711; и обсуждение pp. 206–222.
7. Hollingsworth, «A Demographic Study of the British Ducal Families», 1957, table 3.
8. Mill, *Subjection of Women*, 1869, p. 43; Милль, 1896, с. 107.
9. Reddy, *Navigation of Feeling*, 2001.
10. McNeill, *Pursuit of Power*, 1982, pp. 104–105.
11. Austen, *Persuasion*, 1818, pp. 73, 74.
12. Keegan, *The Face of Battle*, 1976 (1978), pp. 190, 322 (курсив мой).
13. Tompkins, *West of Everything*, 1992, pp. 145, 146.
14. Bill Brown, *Reading the West*, 1997, p. 269.
15. Schaefer, «Interview», in Schaefer, *Shane*, 1984, ed. J. C. Work, p. 278.
16. Dykstra, *Cattle Towns*, 1968, pp. 146, 148, 143.
17. Lacy and Ashe, *The Arthurian Handbook*, 1997, pp. 3–4.
18. Fadiman, Introduction, to Van Tilburg Clark, *The Ox-Bow Incident* (1941), 1942, p. vii.
19. Quoted in Brown, «Reading the West», 1997, p. 2.
20. Wheeler, *Deadwood Dick*, 1877, pp. 357–358.
21. McPherson, «Confederate Guerrilla», 2003, p. 21.
22. Shakespeare, *Rich. II*, 4.1.128, 134–135.
23. Brown, «Reading the West», 1997, pp. 35, 38, 40.

#### Глава 18. Молчаливое мужество против «женственности»

1. Tompkins, *West of Everything*, 1992.
2. Tompkins, *West of Everything*, 1992.
3. Homer, *Iliad*, Lombardo trans., 1997, pp. 506–513.
4. Rose, *Gender and Heroism*, 2002, p. xii.
5. Milton, *Paradise Regained*, 1671, 4.1–7.
6. Tompkins, *West of Everything*, 1992, p. 51, 52. Countryman and von Heussen Countryman, *Shane*, 1999, pp. 15, 17.
7. Schaefer, *Shane*, 1949, pp. 72–73, 82.
8. Richard Fried, «Operation Polecat», 2002; и «Voting Against the Hammer and Sickle», 2003.
9. Lomax, *CowboySongs*, 1910.
10. French, *CowboyMetaphysics*, 1997, p. 32.
11. Tompkins, «Me and My Shadow», 1987 (2001), p. 2141.
12. Mozart, *The Magic Flute*, 1791, act 2, scenes 2 and 19.
13. Pierpont, «Tough Guy», 2002, p. 68.
14. Hurston, *Their Eyes*, 1937, pp. 85, 74.
15. Tompkins, *West of Everything*, 1992, p. 44.
16. Brands, TR: *The Last Romantic*, 1997.

17. Cannadine, *Aspects*, 1994, p. 157.
18. Количество писем Холмса приводится в: Alschuler, *Law without Values*, 2000, p. 39.
19. Williams, «Transitional», *The Tempers*, 1913, at [http://www.english.uiuc.edu/maps/poets/s\\_z/williams/additionalpoems.htm](http://www.english.uiuc.edu/maps/poets/s_z/williams/additionalpoems.htm).
20. Rotella, «Synonymous with Kert», 2001, p. 242 (с некоторыми опущениями).
21. Mann, *Death in Venice*, 1912, p. 72.
22. Brands, TR, 1997, pp. 32, xi–xii, 797–799, 802, 812; Dalton, *Theodore Roosevelt*, 2002, p. 504; Cannadine, *Aspects*, 1994, p. 157.
23. Tompkins, *West of Everything*, 1992, p. 33.

#### Глава 19. Буржуазность против гомосексуальности

1. D'Emilio and Freedman, *Intimate Matters*, 1997, p. v.
2. Aquinas, *Summa contra gentiles*, с. 1259–1264, bk. 3, pt. 3, chap. 122; Фома Аквинский, 2004, гл. 122.
3. Boswell, *Christianity*, 1980, chap. 10, и, в частности, о Фоме Аквинском: chap. 11, pp. 318–330.
4. Gunther, *Laconstruction*, 1995.
5. Vinen, *History in Fragments*, 2000, pp. 116–118, 114.
6. Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 601. Следующая цитата на p. 605.
7. Quinn, *Same-Sex Dynamics*, 1996, p. 367.
8. Vinen, *History in Fragments*, 2000, p. 154.
9. Chauncey, *Gay New York*, 1994, p. 353.
10. Sinfield, *Wilde Century*, 1994, pp. 3, 140.
11. Vyvyan Holland, *Son of Oscar Wilde* (1954), quoted in Sinfield, *The Wilde Century*, 1994, p. 126.
12. D'Emilio and Freedman, *Sexual Matters*, 1997, pp. 124, 129.
13. Vinen, *History in Fragments*, 2000, p. 117.
14. Hodges, *Alan Turing*, 1983, pp. 458, 462, 471.
15. London, *Sea Wolf*, 1904, pp. 3, 7, 9, 12, 14, 17, 20, 280; «Я сам сделал это», p. 274. «Муж мой», p. 280.
16. Hammett, *Maltese Falcon*, 1929, chaps. 4 and 5 (pp. 46–47, 49–50, 53).
17. Dickey, см. p. 539 нпз ниже.
18. Pierpont, «Tough Guy», 2002, p. 70.
19. Brown, «Reading the West», p. 38.
20. Vol. 1, no. 1, chap. 18, «Stanford's Dime Novel and Story Paper Collection», <http://www-ul.stanford.edu/depts/dp/pennies/home.html>.
21. Quinn, *Same-Sex Dynamics*, 1996, p. 35, quoting Stuart Henry, *Conquering Our Great American Plains*, 1930: Хикок «казался женственным», «женоподобным», «изнеженным», pp. 271, 275–276, 288.
22. Hemingway, *Sun Also Rises*, 1926, p. 28.
23. Willingham, «Sun Hasn't Set», 2002, p. 42; и Wagner-Martin, «The Romance of Desire», 2002, p. 54.
24. Mailer, *Naked and the Dead*, 1948, p. 340.
25. Willingham, «Sun Hasn't Set», 2002, в разных местах текста.

#### Глава 20. Уравновешивание мужества

1. Lewis, *Babbitt*, 1922, chap. 3.
2. Thurber, «Secret Life», 1939, первые абзацы.
3. Knight, «Ethics of Competition», 1923, p. 39; ср. p. 59; Найт, 2009, с. 113.
4. Jackson, *Business Ethics*, 1996, p. 80.
5. Knight, «Ethics of Competition», 1923, p. 39 (курсив автора); Найт, 2009, с. 113.
6. Schumpeter, *Theory*, 1912, pp. 93–94; Шумпетер, 2007, с. 194.
7. Schumpeter, *Capitalism, Socialism*, 1942, chap. 11, pp. 127–128; Шумпетер, 1995, с. 179.

8. Dawidoff, *Fly Swatter*, pp. 12, 13, 15, 42, 91, 313–320, 336.
9. Lewis, *Screwtape Letters*, 1942, p. 31.
10. Как указывает Бьюк — Byock, *Viking Age*, 2001, p. 229.
11. Foot, «Virtues and Vices», 1978, pp. 2–3.
12. Johnson, *Journey*, 1775, p. 99 (современная пунктуация).
13. Pincoffs, *Quandaries*, 1986, p. 78.
14. Hursthouse, *Virtue Ethics*, 1999, pp. 198–202.
15. Knight, «Ethics and the Economic», 1922, p. 30; Найт, 2009, с. 92.
16. MacIntyre, *After Virtue*, 1981, p. 183; Макинтайр, 2000, с. 267; Elshaint, *Women and War*, 1987, pp. 52–56.
17. Berlin, «The Originality of Machiavelli», 1953, pp. 72, 76; Берлин, 2002, с. 358, 364.
18. Plato, *Republic*, с. 360 BC, 4, Stephanus 442c–d, p. 1074.
19. Aristotle, *Politics*, с. 330 BC, 7.1.11, p. 281; Аристотель, 1983, с. 590.
20. MacIntyre, *After Virtue*, 1981, p. 181; Макинтайр, 2000, с. 264.
21. Prindle, *Politics and Economics*, 2003, pp. 98, 70.
22. Aristotle, *Politics*, с. 330 BC, 7.1.4 (1323a), p. 280; Аристотель, 1983, с. 588.
23. David Cannadine, *Aspects of Aristocracy*, 1994, p. 159; Vinen, *History in Fragments*, 2000, p. 159.
24. Foot, «Virtues and Vices», 1978, p. 18.
25. Dickens, *Dombey and Son*, 1848, p. 54; Диккенс, 1989, с. 67.
26. Wolf, «Moral Saints», 1982, p. 81.

*Глава 21. Благоразумие — это действительно добродетель*

1. Gadamer, *Truth and Method*, 1965, p. xxxviii.
2. Aristotle, *Nic. Ethics*, с. 330 BC, 1.6.15 (1097a). Аристотель, 1983.
3. Pufendorf, *On the Duty of Man*, 1673, bk. 1, chap. 5, «On duty to oneself», p. 46; Пуфендорф, 2011, с. 122.
4. Williams, «Virtue», 1995, p. 707.
5. Coontz, *Way We Never Were*, 1992, p. 60.
6. Foot, *Natural Goodness*, 2001, p. 17.
7. Charry, «Happiness», 2004, p. 21.
8. Kant, *Grounding*, 1785. У автора страница не указана. Русский перевод по изд.: *Кант. Соч.*: в 6 т., т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 270. — *Прим. пер.*
9. Plato, *Definitions*, с. 350 BC, Stephanus 411d, p. 1679.
10. Aquinas, *Summa Theologiae*, с. 1270, Ia, IIae, q. 61, art. 3 and 4 (Aquinas, *Treatise on the Virtues*, с. 1270, pp. 112–113. Фома Аквинский, 2008, с. 135–136).
11. Aquinas, *Summa Theologiae*, с. 1270, Ia, IIae, q. 58, art. 4 (Aquinas, *Treatise on the Virtues*, p. 86). Also Ia, IIae, q. 65, art. 2 (Aquinas, *Treatise on the Virtues*, p. 143). Фома Аквинский, 2008, с. 115.
12. Aquinas, *Disputed Questions*, 1269–1273, «The Cardinal Virtues», art. 1, p. 109.
13. Yuengert, *Boundaries*, 2004, p. 13.
14. Hariman, *Preface*, 2003, p. viii.
15. Rorty, «Contemplation in Aristotle's Ethics», 1980, p. 380.
16. Aquinas, *Treatise on the Virtues*, с. 1270, q. 61, art. 3, 4.
17. Aristotle, *Nic. Ethics*, с. 330 BC, 6.5.
18. MacIntyre, *After Virtue*, 1981, pp. 178, 207–208. Макинтайр, 2000, с. 262, 301–302.
19. Wolf, «Moral Saints», 1982, p. 80, line 7, «улучшение благосостояний других или общества в целом» — среди прочего упоминается четырежды на с. 80, на с. 81, 85, автор возвращается к этому на с. 93, но затем заявляет: «Подобный подход, похоже, не дает результата».
20. Butler, *Fifteen Sermons*, 1725, sermon 1, p. 371.
21. Shaftesbury, *Characteristics*, 1713 (1732), vol. 2, pp. 13–14 (Шафтсбери. Характеристики людей, нравов, мнений и времен). Примечательна эволюционная направленность книги. См., например, во втором томе (vol. 2, p. 18): «Если такое стремле-

- ние служит на благо обществу <...> это непременно служит основанием того, что мы называем справедливостью и правом».
22. Stocker, «Schizophrenia», 1976, p. 72.
  23. Цит. по: Quoted in Nariman, «Radical Sociality», 1999, p. 10.
  24. Orwell, «Reflections on Gandhi», 1949, p. 1353; Оруэлл, 2010б, с. 177.
  25. Этим примером я обязана Робину Раппу.
  26. Этим моментом я обязана Эдуарду Боне.
  27. Hughes, Barcelona, 1992, p. 26; Хьюз, 2008, с. 35.
  28. Cervantes, Don Quixote, 1604/1614, pt. 2, chap. 11, p. 534; pt. 1, chap. 13, p. 96; Sancho: pt. 1, chap. 10, p. 81; pt. 2, chap. 11, p. 533; Сервантес, 2001, с. 575, 111, 96, 573. Ср. с рассуждениями Джорджа Барроу в 1843 г. (George Borrow. The Bible in Spain, Preface): «Вы сможете забрать последний куатро у испанца [по крайней мере — у кастильца], при условии, что признаете за ним титул кавалера и человека состоятельного, ибо старый прием срabатывает с тем же успехом, что и во времена Филиппа первого».
  29. См., например, Andreau, Banking and Business in the Roman World, 1987, p. 13: «Хотя и было принято считать предосудительным ссужать деньги под проценты, члены греческой и латинской элиты — по крайней мере в эти периоды, — судя по всему прилагали все усилия, чтобы скрыть вложения своего капитала».
  30. Aristotle, Nic. Ethics, с. 330 BC, 5-5 passim; compare 5-2.13.
  31. Carney, The Shape of the Past, 1975, p. 197, quoted in Crossan, Historical Jesus, 1991, p. 55.
  32. Plato, Republic, с. 360 BC, 4, Stephanus 550E. Платон. Государство//Сочинения: в 4 т. Т 3, ч. 1. СПб, 2007 (М., 1971), с. 396 (Пер А. Н. Егунова).
  33. Aristotle, Politics, с. 330 BC, end of 1258a, p. 28. Аристотель, 1983, с. 395. У автора ошибочно указан номер строки. На самом деле — 1258b. — Прим. пер.
  34. Aristotle, Politics, с. 330 BC, 1338b, p. 301. Аристотель, 1983, с. 604 (У автора ошибочно указан номер строки. На самом деле — 1328b. — Прим. пер.).
  35. Cicero, On Duties, 44 BC, 1.150–151. Марк Туллий Цицерон, 1993 (1974).
  36. Aristotle, Nic. Ethics, цит. по: R. E. Houser, «The Virtue of Courage», 2002, p. 305.

### Глава 22. Мономания Иммануила Канта

1. Aristotle, Nic. Ethics, с. 330 BC, 1.6.16 (1097a).
2. Kant, Grounding, 1785, p. 56–57; Кант, т. 4, 1994, с. 74.
3. Kant, Grounding, 1785, p. 57; Кант, т. 4, 1994, с. 75.
4. См.: Lisska, Aquinas's Theory, 1996, pp. 57, 73.
5. Hume, Human Understanding, 1748, last page, курсив автора. Юм Д. Исследование о человеческом разумении (перевод С. И. Церетели).
6. Compare Putnam, Realism, 1990, p. 115; and discussion in McCloskey, Knowledge and Persuasion, 1994, p. 277 and p. 95ff.
7. Richard Rumbold, speech on the gallows, Edinburgh, 1685, from The World's Famous Orations: Great Britain: I (710–1777), 1906. In full at <http://www.bartleby.com/268/3/15.html>. В многочисленных русскоязычных текстах эта фраза приводится без указания на источник первого перевода. — Прим. пер.
8. Frederick II, Anti-Machiavel, 1740, chap. 1. Фридрих Великий. Анти-Макиавелли. М.: Эксмо, 2014. Глава 1 (перевод А. Нартова, Я. Хорошковича).
9. Macaulay, «Frederic the Great», 1842, p. 188.
10. Kuehn, Kant, 2001, p. 272.
11. Pluhar, Werner S. 1987. Translator's Introduction. Pp. xxiii–cix in Immanuel Kant, Critique of Judgment, 1790, trans. Pluhar. Indianapolis: Hackett.
12. Kuehn, Kant, 2001, p. 281; compare pp. 27, 43.
13. Quoted in Kuehn, Kant, 2001, p. 43.
14. Я настолько несведуща во всем, что касается Канта и Босуэлла, что, обнаружив эту историю в интернете, какое-то время думала, будто это правда.
15. Kuehn, Kant, 2001, p. 157.

16. Kuehn, Kant, 2001, p. 241.
17. Kuehn, Kant, 2001, p. 163.
18. Kuehn, Kant, 2001, p. 155.
19. Kuehn, Kant, 2001, p. 155.
20. Kuehn, Kant, 2001, p. 156.
21. Williams, Ethics, 1985, pp. 197, 127.
22. Rumbold's speech on the gallows: <http://www.bartleby.com/268/3/15.html>

*Глава 23. Мифопоэтический характер добродетели*

1. Hursthouse, «Virtue Theory and Abortion», 1991, p. 224, и ее сравнение теории добродетелей с кантианской и утилитаристской теориями pp. 217–219.
2. Nussbaum, Fragility of Goodness, 1986, p. 14.
3. Hursthouse, Virtue Ethics, 1999, pp. 18, 59. Отметим, что Хёрстхаус использует слова «моральный» и «этический» как синонимы.
4. Mill, «The Mind and Character of Jeremy Bentham», 1838, p. 317.
5. Hariman, «Theory without Modernity», 2003, p. 7.
6. Lanham, Electronic Word, 1993, pp. 79ff.
7. McCloskey, If You're So Smart, 1990.
8. Отмечает экономист Гари Уолтон (Gary Walton) в книге: Beyond Winning, 1991.
9. Williams and Underwood, Science of Hitting, 1986 (1970), p. 7.
10. Brodkey, «Writing», 1994.
11. Shaftesbury, Characteristics, 1713 (1732), vol. 2, p. 99.
12. Ср.: McDowell, «Virtue and Reason», 1979, pp. 144–147.
13. Hursthouse, Virtue Ethics, 1999, p. 35.
14. Hursthouse, Virtue Ethics, 1999, pp. 60, 39ff, 57–58.
15. Upchurch, Convicted in the Womb, 1996, pp. 81–84.
16. Kant, Grounding, 1785, p. 398; Кант, т. 4, 1994, с. 271.
17. Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 80.
18. Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 80.

*Глава 24. Зло как дисбаланс — внутренний и внешний:  
умеренность и справедливость*

1. Williams, Moral Luck, 1981, p. x.
2. Hursthouse, Virtue Ethics, 1999, p. 22.
3. MacIntyre, Whose Justice, 1988, p. 175, italics supplied.
4. MacIntyre, After Virtue, 1981, p. 206; Макинтайр, 2000, с. 299.
5. Wolfe, Moral Freedom, 2001, pp. 21, 23ff.
6. Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 95.
7. Midgley, Wickedness, 1984, p. 147. Shakespeare, Othello, 1.1.154 (in the Oxford edition given in Greenblatt, ed., The Norton Shakespeare).
8. Coleridge, Omniana (1812), цит. по: <http://www.clicknotes.com/othello/motiveless.html>.
9. Fish, How Milton Works, 2001, см., например, pp. 47, 57, 92.
10. Lewis, «Satan», 1942, p. 200.
11. Lewis, Screwtape Letters, 1943, p. xi.
12. Milton, Paradise Lost, 1667, 4.108–110; 1.262–263. London's use of Milton: James Dickey, Introduction to his edition of The Call of the Wild, White Fang, and Other Stories (1961), quoted. in Jack London, The Sea Wolf, ed. Gary Kinder, (New York: Modern Library, 2000), p. 293.
13. Ryan, «Human Nature», 1987, p. 218.
14. Sartre, Anti-Semite, 1944, pp. 46–47.
15. <http://us.imdb.com/title/tt0025913/>
16. Doris, Lack of Character, 2002, p. 54.

17. Doris, *Lack of Character*, 2002, pp. 39–51 and throughout.
18. Quoted in Elshtain, «Addams, Jane», 1995, p. 14.
19. Butler, *Fifteen Sermons*, 1725, preface, p. 352.
20. Midgley, *Wickedness*, 1984, p. 14.
21. Foot, *Natural Goodness*, 2001, pp. 16, 116.
22. Aquinas, *Summa contra gentiles*, с. 1259–1264, bk. 3, pt. 3.
23. Midgley, *Wickedness*, 1984, p. 14.
24. Aquinas, *Disputed Questions*, 1269–1272, «The Cardinal Virtues», art. 1, p. 106.
25. Aristotle, *Nic. Ethics*, с. 330 ВС, 7.1.4 (1155b). (перевод Н. Брагинской. *Философы Греции*. М.: ЭКСМО-Пресс, 1997 OCR Сергей Васильченко, книги восьмая и девятая — OCR: Сергей Коваленко.
26. Justinian, *Institutes*, AD 533, p. 1, «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribunes».
27. Aristotle, *Nic. Ethics*, с. 330 ВС, 5.6.8 (1134b); Аристотель, 1983, с. 160.
28. Sacks, 2002, *Dignity of Difference*, p. 92.
29. Fleischacker, *Short History*, 2004b, p. 2 и далее.
30. Fleischacker, *Short History*, 2004b; and «Economics and the Ordinary», 2004.
31. Cannadine, *Class in Britain*, 1998, p. 167.

*Глава 25. Буржуа — этичные язычники*

1. Далее по теме: Kraaij, *Royal Palace*, 1997, pp. 10, 12, 14, 23, 42–47; Huisken, *Royal Palace*, 1996, pp. 22–23; Goossens, *Treasure Wrought*, 1996, pp. 16–17, 22, 28.
2. Geyl, *Netherlands*, 1936, p. 540.
3. Rosand, *Myths of Venice*, 2001, p. 97.
4. Хохбу, *Mammon's Music*, 2002, p. 107.
5. Эдди де Йонг (Eddy de Jongh), положивший начало вчитыванию в картины нравственных посланий, несколько изменил свое мнение в работе Jongh, «Some Notes on Interpretation», 1991. В этом же сборнике Эрик Шлюйтер предпринимает блестящую атаку на дидактическую гипотезу.
6. Fuchs, *Dutch Painting*, 1978.
7. Temple, *Observations*, 1673, 4, p. 92; «нет» и «надежды»: sic.
8. Temple, *Observations*, 1673, 4, p. 84.
9. Huizinga, «Dutch Civilization», 1941, p. 20; Israel, *Dutch Republic*, 1995, p. 222.
10. Huizinga, «Spirit of the Netherlands», 1935, p. 31.
11. Цит. по: Houser, «Virtue of Courage», 2002, p. 306.
12. Cicero, *On Duties*, 44 ВС, 1.61. Цицерон. Об обязанностях. Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993 (репринт текста издания 1974 г.). Перевод с латинского и комментарии В. О. Горенштейна.
13. Justinian, *Institutes*, 533 ВС, p. 1, sec. 1.1. Институты Юстиниана/пер. Д. Расснера. М.: Зерцало. 1998. (Памятники римского права).
14. Полные тексты доступны для сканирования по адресу: <http://www-tech.mit.edu/Shakespeare/>.
15. Shaftesbury, *Characteristics*, 1713, vol. 4, p. 4. Ср. p. 8: «Честность или моральные характеристики».
16. К примеру, Шекспир. *Отелло* (Shakespeare, *Othello*) 1.3.283, 293, 382; and 2.1.198; 2.3.6, 125, 160, 230, 249, 309–315; 3.1.20–21, 38; 3.2.5; 3.3.105–107, 123, 130, 134, 158, 229, 247, 262, 380–389, 417, 438; 5.1.32; 5.2.79, 155, 161 (Norton Shakespeare) — по нортонскому изданию.
17. Casey, *Pagan Virtue*, 1990, p. 83.
18. Ruskin, *Stones of Venice*, 1851–1853, vol. 2, chap. 8, «The Ducal Palace», para. 64, p. 328.
19. Bellah, *Imagining Japan*, 2003, p. 42.
20. Aron, *Memoirs*, 1983, p. 330. Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике/пер. Г. Абрамова, Л. Ларионовой. М.: Ладомир, 2002.
21. Santoni, *Bad Faith, Good Faith*, 1995, pp. xvi–xvii.

22. Цит. по: Todorov, Hope and Memory, 2000, p. 35.
23. Santoni, Bad Faith, Good Faith, 1995, p. 187.
24. Shklar, «Montesquieu», 1990, p. 268.

#### *Глава 26. Система добродетелей*

1. Aquinas, Summa Theologiae, c. 1270, Ia, q. 96, art. 3; and q. 54, art. 2; Фома Аквинский, 2003, вопр. 54; на которую он ссылается, процитировано в: Lisska, Aquinas's Theology, 1996, p. 285, есть источник девиза Аквинского.
2. См. обсуждение этого у Руди Келлера: Rudi Keller, On Language Change, 1990, например p. 46.
3. Smith, Moral Sentiments, 1790, p. 237; Смит, 1997, с. 208.
4. Smith, Moral Sentiments, 1790, pp. 237–238; Смит, 1997, с. 234. Ср. pp. 268–269, 271. c. На с. 189 (раздел из первого варианта книги) Смит не вполне понятным образом рассматривает благоразумие как умеренность плюс мудрость, софия. Но в параграфе, который я процитировала, он придерживается разделения, предложенного Фомой Аквинским.
5. MacIntyre, Dependent Rational Animals, 1999, p. 5; ср. pp. 155–156.
6. Charry, «Happiness», 2004, p. 28.
7. Schweiker, Theological Ethics, 2004.
8. Frankfurt, Reasons of Love, 2004, p. 7.
9. Frankfurt, Reasons of Love, 2004, p. 8.
10. Frankfurt, Reasons of Love, 2004, p. 11.
11. Frankfurt, Reasons of Love, 2004, p. 28.
12. Foot, Natural Goodness, 2001, p. 14.
13. Фраза из работы Франкфурта Frankfurt, Reasons of Love, 2004, p. 29.
14. Knight, «Ethics and the Economic», 1922, in Knight, Ethics of Competition, 1935, p. 22; Найт, 2009, с. 82.
15. Ignatieff, Needs of Strangers, 1984, pp. 17, 15.
16. Held, Feminist Morality, 1993, p. 62.
17. Baier, Moral Prejudices, 1994, pp. 53, 62–63.
18. Tillich, Courage to Be, 1952, pp. 86–96.
19. Nelson, Feminism, Objectivity, 1996, pp. 10–19, 28–34, 45.
20. Nelson, Feminism, Objectivity, 1996, p. 136.
21. Hursthouse, Virtue Ethics, 1999, p. 41.
22. Hursthouse, Virtue Ethics, 1999, p. 155.

#### *Глава 27. Философская психология?*

1. Из личной беседы с Даниэльсоном в январе 2005 г. в Университете Британской Колумбии, в ходе которой Даниэльсон поразительным образом выясняет, что люди думают о добродетелях на самом деле.
2. Peterson and Seligman, Character Strengths and Virtues, 2004, p. 13.
3. Peterson and Seligman, Character Strengths and Virtues, 2004, p. 13.
4. Aquinas, Summa theologiae, c. 1270, Ia, q. 57, art. 1 (Aquinas, Treatise on the Virtues); Фома Аквинский, 2003, вопр. 57.
5. Haslam in Peterson and Seligman, Character Strengths and Virtues, 2004, p. 480; Cicero, On Duties, 1.27.93.
6. Aquinas, Summa Theologiae, c. 1270, Ia, IIae, q. 61, art. 3 and 4 (Aquinas, Treatise on the Virtues, pp. 112–113); Фома Аквинский, 2003, вопр. 61.
7. Aquinas, Summa Theologiae, c. 1270, Ia, IIae, q. 58, art. 4 (Aquinas, Treatise on the Virtues, p. 86). Also Ia, IIae, q. 65, art. 2 (Aquinas, Treatise on the Virtues, p. 143). Фома Аквинский, 2003, вопр. 65.
8. Как это делают Йонсен и Тулмин: Jonsen and Toulmin, Casuistry, 1988, pp. 58–74.
9. Цит. по: Novak, Business as a Calling, 1996, p. 2.



10. Цит. по: Peterson and Seligman, *Character Strengths and Virtues*, 2004, p. 39.
11. Peterson and Seligman, *Character Strengths and Virtues*, 2004, p. 39. Две другие категории — аналитический и творческий интеллект. Стернберг, кстати, страдал в детстве от так называемой тревожности, вызванной тестовой ситуацией и, в пику одномерным теориям интеллекта, стал выдающимся оратором.
12. Сара Броуди соглашается с предложенным ее соредактором Кристофером Роу переводом фронесис как «мудрости», без изменений. Однако она дает понять, что речь о практической, а не о теоретической мудрости, как говорил сам Философ (Broadie, «Philosophical Introduction», 2002, p. 46).
13. Haslam, «Prudence», in Peterson and Seligman, *Character Strengths and Virtues*, 2004, p. 482.
14. Haslam, «Prudence», in Peterson and Seligman, *Character Strengths and Virtues*, 2004, p. 480 (курсив мой).
15. Doris, *Lack of Character*, 2002, p. 114.
16. Doris, *Lack of Character*, 2002, p. 105.
17. Doris, *Lack of Character*, 2002, p. 169. Это последняя страница — книга Дорис велика, тем не менее автор задействует 750 источников — от книги Лифтона о нацистах до романа Джозефа Конрада «Лорд Джим».

#### Глава 28. Этические искания

1. Rachels, *Elements*, 1999, p. 19.
2. White, «A Kantian Critique», 2005, p. 15.
3. Baier, «Ethics», 1994, p. 6.
4. Заметил и соотнес этот фрагмент с текстами А. Смита немецкий переводчик «Теории нравственных чувств» Вальтер Экштейн, цит. по: Raphael and Macfie, eds., *Introduction to Theory* (ed. of 1976), p. 31.
5. Berkowitz, *Introduction to Virtue and the Making of Modern Liberalism*, 1999, at <http://www.pupress.princeton.edu/chapters/i6565.html>.
6. Frankfurt, *Reasons of Love*, 2004, pp. 26, 28.
7. Putnam, *Realism with a Human Face*, 1990; более поздние работы. McCloskey, *Knowledge and Persuasion*, 1994, chaps. 17 and 19, особенно p. 277.
8. Если вы думаете, будто Национальная академия наук, скажем, гарантирует, что наука под ее руководством будет истинной и этичной, наберите в поисковике имя Линн Конвей — *Lynn Conway* и узнайте у нее самой, как НАН при Буше проводила программу ненаучной гомо- и трансфобии.
9. Sayre, *Rosalind Franklin*, 1975, pp. 18–23, 191–194.
10. Sykes, *Seven Daughters*, 2001, pp. 152, 165.
11. McInerney, *Preface to Aquinas, Disputed Questions*, 1999, p. xv.
12. DePaul and Zagzebski, eds., *Intellectual Virtue*, 2003. Никто из авторов сборника, похоже, не в курсе, что Патнэм теперь поддерживает эту позицию.
13. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», 1958, p. 34.
14. Rorty, «Science as Solidarity», 1987, p. 42.
15. Rorty, «Ethics without Principles», 1994 (1999), pp. 82–83.
16. Hampshire, *Postscript*, 1982, to Hampshire, *Thought and Action*, 1959, p. 289.
17. Charry, *Renewing of Your Minds*, 1997, p. 236.
18. Charry, *Renewing of Your Minds*, 1997, p. 232.
19. Charry, *Renewing of Your Minds*, 1997, p. viii.
20. Sayre, *Rosalind Franklin*, 1975, p. 195.
21. Coase, «Lives of the Laureates», 1994, p. 190.
22. Buchanan, «Lives of the Laureates», 1987, p. 139.
23. Nariman, «Theory without Modernity», 2003, p. 7.
24. *Book of Knowledge*, vol. 14, p. 4445. Одна из прелестей чтения этих книг ребенком состояла в системе сквозной нумерации страниц — можно было дочитать до героически внушительной цифры вроде 4445.

25. Ср. Hursthouse, *Virtue Ethics*, 1999, p. 142n: «В современном англоязычном мире легко забыть, что многие дети раньше воспитывались на историях, в которых герои (и иногда героини) постоянно говорили о том, что есть благородство».
26. Green, «The Bookie of Virtue», 2003.
27. Miller, *Death*, 1949, p. 41. Цитаты (с некоторыми изменениями) здесь и далее приводятся по изданию: Миллер А. Смерть коммивояжера / пер. Е. Голышевой и Б. Изакова. Артур Миллер. Избранное: М.: Гудьял-пресс, 1999. — *Прим. пер.*
28. Miller, *Death*, 1949, p. 28.
29. Miller, *Death*, 1949, pp. 64–65.
30. Miller, *Death*, 1949, pp. 29–30.
31. Miller, *Death*, 1949, pp. 50–51.
32. Van Staveren, *Caring for Economics*, 1999, p. 170; также см. ее книгу: *Values of Economics*, 2001.
33. Nariman, *Prudence*, 2003, p. 13.
34. Van Staveren, *Caring for Economics*, 1999, p. 171.

### *Глава 29. Этический реализм*

1. Keegan, *Face of Battle*, 1976 (1978), chap. 1.
2. James, *Pragmatism*, 1907, p. 262. Джеймс. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. СПб.: Изд. «Шиповник», 1910. Перевод П. Юшкевич.
3. Rorty, *Consequences*, 1982, p. xiv.
4. James, *Pragmatism*, 1907, p. 259.
5. McCloskey, *Rhetoric of Economics*, 1985, pp. 45–46. С. 241. Перевод О. Якименко (т.к. здесь приводится цитата из первого издания книги, вариант оригинала для русского издания несколько отличался — вместо «псевдонаучного» в последующих редакциях у Макклоски «специфически научное»). — *Прим. пер.*
6. Booth, *Modern Dogma*, 1974.
7. Putnam, *Realism*, 1990, pp. vii, 115.
8. Toulmin, *Human Understanding*, 1972, p. vii.
9. Harré, *Varieties of Realism*, 1986, p. 90.
10. Blaug, *Methodology of Economics*, 1980, p. 131; Блауг, 2004, с.193.
11. Hausman and McPherson, *Economic Analysis and Moral Philosophy*, 1996, p. 212.
12. Hausman and McPherson, *Economic Analysis and Moral Philosophy*, 1996, p. 212.
13. Lewis, *Mere Christianity*, 1952, p. 35.
14. Murdoch, *Metaphysics*, 1992, p. 26.
15. Hampshire, *Postscript*, 1982, to Hampshire, *Thought and Action*, 1959, p. 274.
16. Kant, *Practical Reason*, 1788, 6, problem 2, “Remark; Кант, 1994, т. 4, с. 408.

### *Глава 30. Против редукции*

1. Mill, «The Mind and Character of Jeremy Bentham», 1838, p. 318 (курсив автора).
2. Дискуссией на эту тему я обязана Элаю Берману из Калифорнийского университета в Сан-Диего.
3. Frank, *What Price the Moral High Ground?* 2004, p. 26.
4. Sen, *Ethics and Economics*, 1987, p. 13; Сен, 1996, с. 30.
5. Hammett, *Maltese Falcon*, 1929, p. 215.
6. Frank, *Passions within Reason*, 1988, p. xi.
7. Frankfurt, *Reasons of Love*, 2004, p. 42.
8. Peterson and Seligman, eds., *Character Strengths and Virtues*, 2004, p. 19.
9. Tocqueville, *Democracy in America*, 1840, vol. 2, p. 130; Токвиль, 1992, с. 387.
10. Nozick, *Invariances*, 2001, p. 244. Последующие две цитаты — pp. 246 и 256.
11. Nozick, *Invariances*, 2001, p. 248.
12. Nozick, *Invariances*, 2001, p. 280. *The Examined Life*, 1989, pp. 212–215.

13. Nozick, *Philosophical Explanations*, 1981, chap. 5, pp. 499–570. Примечательно, что у последней книги (2001) структура такая же, как у книги 1981 г.: эпистемология, метафизика (особенно — свобода воли) и этика.
14. Nozick, *The Examined Life*, 1989, pp. 214–215.
15. Nozick, *Philosophical Explanations*, 1981, pp. 515ff.
16. Nozick, *Invariances*, 2001, p. 288.
17. Первым эту модель предложил Лоуренс Ианнакоун в 1970-е гг., она рассмотрена в его работе «Введение в экономику религии» («Introduction to the Economics of Religion», 1998).
18. Cox, *Imperial Fault Lines*, 2002, and personal correspondence.
19. White 2004, «Weakness of Will», surveys the contributions, pp. 4–6.
20. Strachey, *Eminent Victorians* 1918, p. 84.

### Глава 31. Характер(ы)

1. Smith, *Moral Sentiments*, 1790, pp. 294, 137; Смит, 1997, с. 284, 142. and part 1, «Of the Propriety of Action», to which merit (part 2), duty (3), utility (4), and custom (5) are subordinated. Смит А. Теория нравственных чувств. Часть VII, отдел II, глава 1 и часть III, глава 2 и часть I «О приличии, свойственном нашим поступкам», которой подчиняются достоинство (часть 2), долг (3), полезность (4) и привычка (5).
2. Nariman, «Theory without Modernity», 2003, p. 8. примечания к сс. 334–346.
3. Gray, *Isaiah Berlin*, 1996, p. 44, курсив опущен.
4. Lomasky, *Persons, Rights*, 1987; Nozick, *Anarchy, State*, 1974, p. 245; Нозик, 2008, с. 306.
5. Hampshire, 1989, p. 108, quoted in Gray, *Isaiah Berlin*, 1996, p. 54.
6. Lewis, *The Four Loves*, 1960, p. 116.
7. Novak, *Business as a Calling*.

### Глава 32. И снова актимонизм

1. Hampshire, «Justice is Strife», 1991.
2. Arendt, *Human Condition*, 1958, p. 17; Арендт, 2000, с. 223.
3. Collins, *Artificial Experts*, 1990.
4. Hursthouse, *Virtue Ethics*, 1999, p. 54.
5. Jonsen and Toulmin, *Casuistry*, 1988, p. 286.
6. Jonsen and Toulmin, *Casuistry*, 1988, p. 289.
7. Fordyce, *Element of Moral Philosophy*, 1754, pp. 98–99.
8. Thomas Kennedy, Introduction (2003) to Fordyce, *Elements of Moral Philosophy*, 1754, p. x.
9. MacIntyre, *After Virtue*, 1981, p. 180; Макинтайр, 2000, с. 262.
10. Aristotle, *Nic. Ethics*, с. 330 BC, 3.3.10 (112b); Аристотель, 1983, с. 102 и пространное обсуждение в разделах 3.2 (выбор) and 3.3 (принятие взвешенного решения).
11. McDowell, «Virtue and Reason», 1979, p. 162.
12. Fodor, «The Trouble with Psychological Darwinism», 1998.
13. Berlin, *Crooked Timber*, 1998, pp. 11–12.
14. Gray, *Isaiah Berlin*, 1996, p. 25. В рецензии Чандра Кукатаса на книгу Грея в журнале *Reason* (1996) под заголовком «И в чем Главная мысль?» Кукатас вполне обоснованно сомневается, что Берлин был такой уж колючий на самом деле.
15. Nozick, *Anarchy, State*, 1974, p. 310; Нозик, 2008, с. 380.
16. Gray, *Isaiah Berlin*, 1996, pp. 45–46.
17. Berlin, *Against the Current*, 1979, p. 74.
18. Sen, *Development as Freedom*, 2000, pp. 1242–1245; По всей видимости, ошибка автора. В работе всего 366 страниц. — *Прим. ред.*
19. Leopardi, *Pensieri*, 1845, p. 29. Стихотворение «Палинодия», перевод А. А. Ахматовой.
20. См., к примеру, Robert Shalhope, «American Revolution», 1995, p. 24.
21. Hodges, Alan Turing, 1983, p. 154. quoting from Wittgenstein's *Lectures on the Foundations of Mathematics*, Cambridge, 1939.

22. Ср. «этический дуализм» Дэвида Шмидтца в Schmitz, Rational Choice, 1995.  
 23. Stock 1992, quoted in Johnston, Radical Middle Class, 2003, p. 11.

*Глава 33. Почему не выбрать одну добродетель?*

1. Aquinas, Disputed Questions, 1269–1272, «The Cardinal Virtues», art. 1, p. 112.
2. Cates, «Virtue of Temperance», 2002, p. 330.
3. Aquinas, Summa Theologiae, c. 1270, IIa, IIae, q. 151, art. 1 (Aquinas, Treatise on the Virtues); Фома Аквинский, 2014, с. 230.
4. Aquinas, Summa Theologiae, c. 1270, IIa, IIae, q. 117, art. 5 (Aquinas, Treatise on the Virtues); Фома Аквинский, 2013, с. 761.
5. Deursen, «Dutch Republic», 1999, p. 171.
6. Как писала в 1978 г. Филиппа Фут, «Сумма теологии — один из лучших, доступных нам источников по нравственной философии, более того <...> его учение о морали в равной мере полезно и атеисту, и <...> верующему христианину («Virtues and Vices», p. 2).
7. Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 98; Мердок, 2008, с. 133.
8. Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 99; Мердок, 2008, с. 133.
9. Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 98; Мердок, 2008, с. 133.
10. Dreiser, American Tragedy, 1925, pp. 65–66.
11. McInerney, Preface to Aquinas, Disputed Questions, 1999, p. xi.
12. Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 95; Мердок, 2008, с. 130–131.
13. Budziszewski, The Resurrection of Nature, 1986, p. 156.
14. Smith, Theory, 1790, p. 20; Смит, 1997, с. 125. См.: Solomon, «Sympathy for Adam Smith», 2004, p. 6. Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997. Перевод П. А. Бибикова (1868) под ред. А. Ф. Грязнова.
15. Smith, Theory, 1790, p. 113; Смит, 1997, с. 124–125.
16. Chap. 13, sec. 4, of Hobbes, Elements of Law, 1640.

*Глава 34. Отказ от добродетелей: 1532–1958*

1. Quoted by West, ed., in Bacon, Essays, 1625, p. xiii.
2. Ginzburg, «Diventare Machiavelli», n.d.
3. Aquinas, Summa Theologiae, c. 1270, Ia, IIae, q. 57, art. 4, «Response» (Aquinas, Treatise on the Virtues, p. 73); Ср. ст. 3, «Response» (Aquinas, Treatise on the Virtues, p. 71). Ср. McInerney, Preface to Aquinas, Disputed Questions, 1999, p. xiii.
4. Hobbes, Leviathan, 1651, vol. 1, chap. 6.
5. Hobbes, Leviathan, 1651, vol. 1, chap. 4.
6. Hariman, «Theory without Modernity», 2003, p. 7, особенно примечание 28 на с. 29.
7. Jonsen and Toulmin, Casuistry, 1988, p. 19.
8. Jonsen and Toulmin, Casuistry, 1988, p. 8.
9. Little, Religious Poverty, 1978, p. 174.
10. Jonsen and Toulmin, Casuistry, 1988, p. 88.
11. Lanham, Motives of Eloquence, 1976, pp. 150–153.
12. Этой мыслью я обязана своему коллеге Уолтеру Бенну Майклсу.
13. Woolf, «Jane Austen», 1925, p. 142.
14. Iser, «Interaction between Text and Reader», 1980, pp. 110–111.
15. Butler, Jane Austen and the War of Ideas, 1975, p. 271, quoted in Casey 1990, p. 164.
16. Casey, Pagan Virtue, 1990, p. 160.
17. Austen, Selected Letters, Chapman, ed., 1955, pp. 172–175 (Nov. 18, 1814).
18. Robert Conquest, «George Orwell», 1969, цит. по: Hitchens, Orwell's Victory, 2002, p. 1.
19. Orwell, «Charles Dickens», 1940, p. 185.
20. Orwell, «As I Please», p. 707. Колонка из серии «Как мне вздумается» в газете *Tribune*, 25 августа 1944 г. (прим. переводчика).
21. Orwell, «Review», 1944, p. 550.

22. Orwell, «Charles Dickens», 1940, p. 150.
23. Frye, «Dickens and the Comedy of Humors», 1968, p. 232.
24. Marx and Engels, Communist Manifesto, 1848, p. 76. Маркс, Энгельс, 1955, с. 448.
25. Hitchens, Orwell's Victory, 2002, pp. 30–31.
26. Orwell, «Charles Dickens», 1940, pp. 150–151.
27. Quoted in Hitchens, Orwell's Victory, 2002, p. 10.

### Глава 35. Прочие списки

1. Катерина Дальсгаард отвечала в проекте за «уроки истории»; Peterson and Seligman, Character Strengths and Virtues, 2004, p. 33.
2. Peterson and Seligman, Character Strengths and Virtues, 2004, chap. 3, pp. 53–85.
3. Weil, The Need for Roots, 1943 (1949), p. 10ff.
4. Gray, Simone Weil, 2001, pp. 43–44.
5. Воспроизведено по: Godin, Rules of Life, 1996, pp. 50–51. Годин приводит полностью пятьдесят восемь кодексов поведения, от «12 шагов анонимных алкоголиков» до «Как молодому человеку подготовиться к эффективной жизни». Ср. с диалогом из комикса про маленьких детей «Мелочь пузатая». Люси: «Жизнь — тайна, Чарли Браун... У тебя есть ответ?». Чарли: «Будь доброй, не кури, делай все быстро, много улыбайся, питайся с умом, чисти зубы и будь внимательна при голосовании <...> Не сиди слишком долго на солнце. Посылки, если адресат далеко, отсылай заранее. Относись с любовью ко всем существам в небе и на земле. Страхуй свои вещи и старайся, чтобы мяч слишком высоко не улетел». Люси: «Стой, не двигайся, я тебе сейчас больно по носу заеду». (Classic Peanuts, reproduced in the Chicago Tribune, March 23, 2005).
6. Книга Янкевича по философии музыки была переведена в 2003 г., а его «Прощение» — в 2005 г.
7. DePaul and Zagzebski, eds., Intellectual Virtue, 2003, pp. 281–289.

### Глава 36. Восточные и другие пути

1. Murdoch, «„God“ and „Good“», 1969, p. 58.
2. Ivanhoe, Confucian Moral, 2000, pp. ix. Здесь я пересказываю главу 1 и в особенности главу 2 его книги.
3. Hursthouse, Virtue Ethics, 1999, p. 14.
4. Библиография в «Этике добродетели» Хёрстхауса (Hursthouse, Virtue Ethics, 1999) ориентирована исключительно на авторов из Оксфорда и Кембриджа. Не упоминается ни один восточный философ, а среди тех, кто занимался этикой в прошлом, присутствуют лишь Аристотель и Кант (Фома Аквинский, например, упоминается лишь раз и, судя по всему, на рассуждения Хёрстхауса не повлиял).
5. White, Justice as Translation, 1989, p. 65.
6. Lau's introduction to Confucius, The Analects, с. 497, p. 24.
7. Confucius, Analects, 10.8, p. 103. Столь же расслабленным отношением к удовольствиям этого мира отличался и Иисус — ср. то, как он превращает воду в вино на свадьбе, чтобы вечеринка не останавливалась.
8. Confucius, Analects, 9.31, p. 100. В русском издании «Лунь Юй» этот фрагмент под номером 9.30. — *Прим. пер.*
9. Dīgha Nikāya, 3.18off, reprinted in Embree, ed., Sources, 1988, p. 121.
10. Vimalakirti Sutra, AD 406, pp. 33–34.
11. Benedict, Chrysanthemum, 1946, p. 116. Понятиями «кругов» пользуется не только Бенедикт. Ср. Iwao Taka, «Business Ethics in Japan», 1997; Бенедикт, 2013, с. 96.
12. Benedict, Chrysanthemum, 1946, p. 195; Бенедикт, 2013, с. 138.
13. Benedict, Chrysanthemum, 1946, p. 196; Бенедикт, 2013, с. 138.
14. Bellah, Imagining Japan, 2003, pp. 46–47.
15. Benedict, Chrysanthemum, 1946, p. 197. Бенедикт, 2013, с. 139.

16. Peterson and Seligman, *Character Strengths and Virtues*, 2004, p. 50.
17. Reddy, *Navigation of Feeling*, 2001, например p. 20.
18. Rorty, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», 1985, p. 214; Рорти, 1999, с. 96.
19. Rorty, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», 1985, p. 215; Рорти, 1999, с. 96–97. Рорти здесь классифицирует «благоразумие» как аморальный эгоизм. Я бы этого не делала — и в том, что касается моих разногласий с Рорти применительно к экономической науке (в большинстве остальных случаев между нами разногласий нет), это важно.

### *Глава 37. Потребность в добродетелях*

1. Knight, «Ethics of Competition», 1923, p. 62; Найт, 2009, с. 147.
2. Polanyi, *Logic of Liberty*, 1951, p. 106.
3. Глава 7, тезис 3 — цит. по интернет-тексту первой редакции «Элементов права» Гоббса, где, по замечанию Ричарда Така («Hobbes», 1987, откуда взята цитата), «содержит главные мысли всех его последующих политических рассуждений» (p. 210). [www.knuten.liu.se/~bjoch509/works/hobbes/elements.txt](http://www.knuten.liu.se/~bjoch509/works/hobbes/elements.txt).
4. Holmes, letter to Lady Pollock, Sept. 6, 1902, *Holmes-Pollock Letters*, 1941, vol. 1, p. 105.
5. Holmes, Address . . . at the Dedication of the Northwestern University Law School Building, quoted in Alschuler, *Law without Values*, 2000, p. 24.
6. Holmes, *Holmes-Laski Letters*, Dec. 3, 1917, quoted in Luban, «Justice Holmes», 1992, p. 244.
7. Holmes, *Holmes-Pollock Letters*, 1941, vol. 2, p. 36 (Feb. 1, 1920).
8. Holmes, «Natural Law» (1918), цит. по: Alschuler, *Law without Values*, 2000, p. 192.
9. Masson, *Final Analysis*, 1990, pp. 39–40.
10. Booth, *Modern Dogma*, 1974, p. 13.
11. Booth, *Modern Dogma*, 1974, p. xi and chap. 2.
12. Santayana, *Persons and Places*, 1943–1953, p. 441.
13. Orwell, «Dickens», 1940, p. 184.
14. Blaug, *Methodology of Economics*, 1980, pp. 132–133. Блауг, 2004, с. 194.
15. Robbins, *Nature and Significance*, 1932, p. 134. Сен считает, что подобные взгляды «были в те времена немодны» (Sen, *Ethics and Economics*, 1987). Отчаянные модницы 1932 г., как мне кажется, возразили бы.
16. Russell, *Education and the Social Order*, quoted in James F. Perry, «The Dream Hypothesis, Transitions, and the Very Idea of Humanity», at <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Teac/TeacPerr.htm>
17. MacIntyre, *After Virtue*, 1981, p. 11, his italics.; Макинтайр, 2000, с. 21.
18. Hobbes, *Leviathan*, 1651, vol. 1, chap. 15, p. 82; and vol. 1, chap. 6, p. 24.
19. Thucydides, *Peloponnesian War*, с. 404 BC, 5.89–111.
20. Rachels, *Elements*, 1999, p. 79.
21. Nariman, *Political Style*, 1995, pp. 29, 33.
22. Nariman, «Theory without Modernity», 2003, p. 27, note 15, quoting his own 1995 *Political Style*.
23. Maus, «Introduction to Richard II», 1997, p. 948.
24. Yuengert, *Boundaries*, 2004, p. 120.
25. Williams, *Morality*, 1972, p. 6; ср. Murdoch, «„God“ and „Good“», 1969, p. 49.
26. Budziszewski, «The Real Issue: Escape from Nihilism», <http://www.leaderu.com/real/rig801/budziszewski.html>. Будзишевски отсылает здесь к *Ессе Ното* Ницше: «Тот, кто умеет дышать воздухом моих сочинений, знает, что это воздух высот, здоровый воздух. Надо быть созданным для него, иначе рискуешь простудиться. Лед вблизи, чудовищное одиночество» (пер. Ю. М. Антоновского).
27. Цит. по: MacFarquhar, «Bench Burner», 2001, p. 86.
28. Luban, «Justice Holmes», 1992, p. 252.
29. Alschuler, *Law without Values*, 2000, p. 6.
30. Holmes, «Address», 1895, p. 265.

31. Trotsky, *The Defence of Terrorism (Terrorizm i Kommunizm, 1920)*; Троцкий, 1926; quoted in Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 2. p. 510. Compare Callicles in the *Gorgias* 483d: «Nature itself reveals that it's a just thing for the better man and more capable man to have a greater share» (trans. D. J. Zeyl).
32. Holmes, *Holmes-Pollock Letters, 1941*, vol. 2, p. 14 (May 26, 1919).
33. Holmes, *Holmes-Pollock Letters, 1941*, vol. 1, p. 75 (July 20, 1897).
34. Lombardo, «Eugenic Sterilization Laws», n.d.
35. Isacson, «Sweden: Sterilization Policy, »1997.
36. White, «Kantian Critique», 2005, MS pp. 8–9.
37. Posner, *The Economics of Justice (1983)*, цит. по: White, «Kantian Critique», 2005, MS p. 12.
38. Holmes, «Address», 1895, p. 264.
39. Holmes, *Holmes-Laski Letters*, vol. 1, pp. 761–762, цит. по: Alschuler, *Law without Values*, 2000, p. 6.
40. Ignatieff, *Needs of Strangers*, 1984, p. 30.

*Глава 38. P и S и капиталистическая жизнь*

1. Eliade, *Sacred and Profane*, 1957, p. 14. Элиаде, 1994, с. 19.
2. Stark, *One True God*, 2001, p. 20.
3. См., опять же: Bellah, *Imagining Japan*, 2003, p. 13.
4. Benedict, *Chrysanthemum*, 1946, pp. 142–143, 121, 113, 115; Бенедикт, 2013, с. 82, 84, 88.
5. Fodor, «Trouble with Psychological Darwinism», 1998.
6. Sen, *Ethics and Economics*, 1987, p. 71; Сен, 1996, с. 101.
7. McClay, «Strange Career of The Lonely Crowd», 1993, p. 397.
8. Mill, *Principles*, 1871, «Preliminary Remarks», p. 2.
9. MacIntyre, *After Virtue*, 1981, p. 187. Макинтайр, 2000. С. 255.
10. Hoffman and Spitzer, «Entitlements», 1985. Хоффман и Спитцер, а также Форсайт, Горовиц, Савин и Сефтон (*Fairness*, 1994) пытаются найти «рациональное зерно», то есть объяснение нравственных чувств с точки зрения чистого благоразумия. Смысл в том, что это им не удастся, как демонстрирует работа Экеля и Гроссмана (Eckel and Grossman, «Altruism», 1996).
11. Knight, «Economic Theory and Nationalism», 1934, pp. 306–307; Найт, 2009, с. 477.
12. White, *Justice as Translation*, 1989, p. 70.
13. Nye, «Thinking about the State», 1997, pp. 132–133.
14. Heilbroner, *The Worldly Philosophers*, 1953, p. 201. Хейлбронер, 2008, с. 255. Ср. p. 156, «будучи собственником-предпринимателем, ведущим бесконечную борьбу» с. 197 и т. п.
15. Weber, *Protestant Ethic, 1904–1905*, p. 53. Вебер, 1990, с. 75.
16. Weber, *Protestant Ethic, 1904–1905*, p. 51 (курсив мой). Вебер, 1990, с. 73.
17. Tronto, *Moral Boundaries*, 1993, p. 29.
18. Macfarlane, *Culture of Capitalism*, 1987, p. 226.
19. Smith, *Theory*, 1790, p. 173. Смит, 1997, с. 174.
20. Jones, *Increasing Returns*, 1933 — экономистам стоило бы лучше знать эту работу. Ученик Маршалла Джонс предвосхитил математику «остатка» (residual). Джонс умер молодым, и о его трудах помнят сейчас только те, кто занимается историей экономики.
21. Dworkin, «Is Wealth a Value?» 1980. Познер допускал эту мысль, но характерным для него образом, не позволил этому допуску изменить его собственную теорию или юридическую практику.
22. Aristotle, *Nich. Eth. 1.5.8* (Rackham trans.), курсив мой; Аристотель, 1983, с. 59.
23. Frank, *Passions within Reason*, 1988, p. 211.
24. Frank, *Passions within Reason*, 1988, p. 196ff. Боб, в этом уж ты мне поверь.
25. Frank, *Passions within Reason*, 1988, p. 256.
26. Frank, *Passions within Reason*, 1988, p. 258.

## Глава 39. Сакральные причины

1. Velthuis, «The Instrumental», 1996,
2. Schjeldahl, «Dealership», 2004, p. 41.
3. Velthuis, «The Instrumental», 1996, [82].
4. Velthuis, «The Instrumental», 1996, [90].
5. Velthuis, «The Instrumental», 1996, [96].
6. Schjeldahl, «Dealership», 2004, p. 41.
7. Из личной беседы с Арьо Кламером.
8. <http://www.doctorswithoutborders-usa.org/donate/>, read on January 4, 2005.
9. Цит. по: Pahl, Friendship, 2000, p. 62; ср. Gray, Isaiah Berlin, 1996, p. 63: «Мы не берем денег за то, что выслушиваем рассказы друзей об их бедах, а если бы брали, это означало бы смерть дружбы как практики, принятой среди людей».
10. Sen, Ethics and Economics, 1987, p. 19. Сен А. Об этике и экономике. С. 38.
11. Greenblatt, Will in the World, 2004, p. 112.
12. Mill, «Essay V», 1874, para. 39.
13. Hume, Principle of Morals, app. II, pp. 301–302. Юм, 1996, т. 2, с. 72.
14. Butler, Fifteen Sermons, 1725, preface, p. 351.
15. Cicero, De amicitia, 21.80; p. 189 of Falconer trans; Цицерон, 1993 (1974), с. 51.
16. Schmidt, «Reasons for Altruism», 1993, p. 168.
17. Frankfurt, Reasons of Love, 2004, pp. 16, 22.
18. Damasio, Descartes' Error, 1994.
19. Frijda 1994 and Bower 1992. Цит. по: Reddy, Navigation of Feeling, 2001, pp. 23–24.
20. Schmidt, «Reasons for Altruism», 1993, p. 167.
21. Emerson, «Napoleon», 1850, pp. 341, 351–352; Эмерсон, 2001, с. 332, 343–344.
22. Johnson, Napoleon, 2002, p. 9.

## Глава 40. Не Р единым

1. Novak, Business as a Calling, 1996, p. 4.
2. Ulrich, Martha Ballard, 1990, p. 203.
3. Если по каким-то причинам вы захотите произнести это таким образом, как это делают голландцы, то произнести гласную *ui* высоко в вашем рту, подобно *ou* в *out* как это говорят в регионе Онтарио; и произнесите *g* так, как шотландцы говорят *ch* в *loch*: *zou-nich*.
4. Из личной переписки, февраль 2005.
5. Schmidt, Jip and Janneke 3, 1956–1958, p. 95 (курсив автора).
6. McClelland, Achievement Society, 1961.
7. Lynn and Lynn, «National Values and Tipping», 2004, table 1, pp. 15–17 рукописной версии. Не вполне ясно, как следует толковать пропуски в таблице. Думаю, они означают «отсутствие часовых сверх обязательной прибавки к счету» (как, например, в Италии; 15 процентов во Франции меня озадачивают). Японии в таблице нет: я использую путеводители — точно так же поступали Линн и Линн, собирая данные.
8. Из личной переписки, февраль 2005 г.
9. На данный момент Майкл Линн, психолог в Школе гостиничного администрирования в Университете Корнелл и Офер Азар, экономист в Северо-Западном университете, по-видимому, активнее других изучают этот вопрос.
10. Frank, Passions within Reason, 1988, p. 18. Под «просто благоразумным» я понимаю «нерегулируемый утилитаризм», утилитаризм правил, о котором говорит Фрэнк.
11. Jones, Culture, forthcoming, chap. 1.
12. Jones, Culture, forthcoming, chap. 1.
13. Если вы хотите произнести *overleg*, как голландец, то произнесите последнее *g*, как *ch* в шотландском *loch*, или немецкое *ich*.
14. Van Staveren, Caring for Economics, 1999, p. 83.



15. Van Staveren, *Caring for Economics*, 1999, p. 88. Немного странно, что она здесь кратко излагает идеи Оливера Уильямсона и соглашается с ними. Удивляет, что подобные идеи выдвигает экономист самуэльсоновского толка, но он это делает.
16. Folbre, *Invisible Heart*, 2001, p. vii.
17. Hunt, *Character and Culture*, 1997, p. 211.

#### Глава 41. Миф о современной рациональности

1. Dougherty, *Who's Afraid of Adam Smith?*, 2002, p. 83.
2. Цит. по: Wood, *Broken Estate*, 1999, p. 262.
3. Flyvbjerg et al., «Cost Overruns», 2003. Благодарю Йенса Йоргенсена за то, что рассказал мне о работах Фливбьорга.
4. Flyvbjerg, «Megaprojects», 2004, p. 87. Но надо учесть и проклятие победителя.
5. За выражение «невидимый язык» спасибо Чаку Миддлтону.
6. Carruthers, «Trading», 1996.
7. Heckscher, *Mercantilism*, 1931, vol. 2, p. 137.
8. Higgs, «Regime Uncertainty», 1997.
9. Orr, «Darwinian Storytelling», 2003, p. 18.
10. Rorty, «Philosophy Envy», 2004, p. 21.
11. Medawar, *New York Review of Books*, Feb. 3, 1977, цит. по: Hearnshaw, Cyril Burt, 1979, p. 317.
12. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 1999, chap. 3, «The Intelligence of Dolphins».
13. Poole et al., «Animal Behavior», 2005.
14. Menand, «What Comes Naturally», 2002.
15. Turner, *Origins of Human Emotions*, 2000, pp. 52–59; ср.: Richerson and Boyd, *Not by Genes Alone*, 2004.
16. Seabright, *Company of Strangers*, 2004, p. 7.
17. Seabright, *Company of Strangers*, 2004, p. 7.
18. Fodor, «Trouble with Psychological Darwinism», 1998.

#### Глава 42. «Контракт» с богом

1. Marx and Engels, *Communist Manifesto* 1848, p. 77. Маркс, Энгельс, 1959, с. 449.
2. Ellsberg, *Introduction to Day*, *Selected Writings*, 1983, p. xxv.
3. Tillich and Wegener, «Answer», 1919.
4. Nelson, *Economics as Religion*, 2001, p. 331.
5. Chaudhuri, *Passage to England*, 1959, p. 178; ср. с главой 5, «Money and the Englishman».
6. Knott, *Hinduism*, 1998, p. 15. Ср. другой перевод Embree, ed. *Sources of Indian Tradition*, 1988, vol. 1, p. 9. Родство санскрита с латынью заметно в самом имени Агни — *ignis*, «очаг».
7. Dīgha Nikāya, 3.18off., репринт: Embree, ed., *Sources of Indian Tradition*, 1988, vol. 1, p. 120. Перевод с английского Дмитрия А. Ивахненко по переводу с пали Нарада Тхеры. <http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/DN-XXXI.htm>. — *Прим. пер.*
8. A. L. Basham, in Embree, ed., *Sources of Indian Tradition*, 1988, vol. 1, p. 151. <http://www.avesta.org/avesta.html>, at Afrinagan Dahman.
10. Цит. по: Sacks, *Dignity of Difference*, 2002, p. 87.
11. Обе цитаты — эпиграфы к главе 2 в Novak, *Business as a Calling*, 1996, p. 41.
12. Lawrence, 1901, p. 69.
13. Knight and Merriam, *Economic Order and Religion*, 1945, p. 36; совпадение номеров стихов настораживает, но в Евангелиях от Матфея и от Марка так оно и есть, буквально.
14. Stark, *One True God*, 2001, pp. 15, 19, 22 (курсив автора).
15. Epictetus, *Book of Epictetus*, с. AD 130, p. xxv.
16. Crossan, *Historical Jesus*, 1991, p. xiii.
17. Wilkinson, *Prayer of Jabez*, 2000.
18. Williams, *Morality*, 1972, p. 70.

## Глава 43. Необходимый избыток?

1. Horowitz, *Morality of Spending*, 1985, pp. 166–167.
2. Horowitz, *Morality of Spending*, 1985, p. 168.
3. Douglas and Isherwood, 1979, цит. по: van Staveren, *Caring for Economics*, 1999, p. 92.
4. Douglas, «Deciphering a Meal», 1972.
5. Chalfen, *Snapshot*, 1987.
6. Sahlins, *Stone Age Economics*, 1972, предисловие к изданию 2003 г. ed., p. ix. В рус. пер. (см.: Салинз, 1999) данное предисловие отсутствует. — *Прим. пер.*
7. Hinze, «What is Enough?» 2004, в особенности p. 179.
8. Hinze, «What is Enough?» 2004, p. 177.
9. Hinze, «What is Enough?» 2004, p. 179.
10. Bailey, «Of Gomi and Gaijin», 1999, p. 147.
11. Klemm, «Material Grace», 2004, p. 232.
12. Charry, «Happiness», 2004, p. 30.
13. Sayer, 1942, in Heath, ed., p. 432.
14. Pope, «Epistle to Burlington», 1732, строки 169–172. Перевод Г. Петухова.
15. Роберт Фогель приводит любопытные свидетельства взлета и падения стагнационизма в книге: Fogel, «Reconsidering Expectations», 2005.
16. <http://www.templetons.com/brad/billg.html>
17. Clark, «Society of the Future», 1901.
18. Smith, *Theory*, 1790, p. 184ff; Смит, 1997, с. 185. Предположение, что Смит здесь спорит с Руссо, принадлежит Эктону, о чем сообщают редакторы в примечании.
19. Smith, *Theory*, 1790, p. 180; Смит, 1997, с. 181.
20. Smith, *Theory*, 1790, p. 183; Смит, 1997, с. 184. Макинтайр в книге MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 1999, p. 2 критикует Смита на тех же основаниях.
21. Rousseau, *Origin of Inequality*, 1755, pt. 2, p. 65; Руссо, 1998, с. 114.
22. Blewhitt in Clark, ed., *Commerce, Culture*, 2003, p. 228.
23. Smith, *Theory*, 1790, p. 313; Смит, 1997, с. 302–303

## Глава 44. Хорошая работа

1. Hunnicutt, *Kellogg's Six-Hour Day*, 1996, p. 12.
2. Fogel, *Escape from Hunger*, 2004, pp. 70–71.
3. McNeill, *Venice*, 1974, p. 100.
4. Weber, *General Economic History*, 1923, p. 365. Вебер, 2001, с. 329. (пер. под ред. И. Гревса по изданию 1923 г.).
5. Little, *Religious Poverty*, 1978, p. 178, citing Le Goff, «Licit and Illicit Trades in the Medieval West», 1963 (trans. 1980).
6. Le Goff, «Licit and Illicit Trades», 1963, p. 61.
7. Le Goff, «Licit and Illicit Trades», 1963, p. 70.
8. Gerschenkron, *Europe in the Russian Mirror*, 1970, esp. chaps. 1 and 2; Гершенкрон, 2015, гл. 1 и 2.
9. Waterman, *Revolution, Economics, and Religion*, 1991, p. 14.
10. Ellsberg, «Introduction» to *Day, Selected Writings*, 1983, p. xvi.
11. Cosgel, «Religious Culture», 1993, об амишах и совместные труды, например, о шейкерах см.: Murray and Cosgel, «Between God and Market», 1999.
12. Knight and Merriam, *Economic Order and Religion*, 1945, pp. 29, 30, 31, 46.
13. См., например: Knight and Merriam, *Economic Order and Religion*, 1945, p. 48.
14. А именно послания *Quadragesimo Anno* Папы Пия; *Mater et Magistra* и *Pacem in Terris* Иоанна Павла; *Populorum Progressio* и *Octogesima Aveniensiens* Павла; *Laborem Exercens* и *Centesimus* Иоана Павла. Annus. Здесь я ориентируюсь на Новака: Michael Novak, *Catholic Social Thought*, 1984, chaps. 6–8.
15. Novak, *Catholic Social Thought*, 1984.

16. Leo XIII, 1891, *Rerum Novarum*, paragraph numbers given. See Aquinas *Summa Theologiae*, c. 1270, IIa, IIae, q. 66, quoted and discussed in Fleischacker, *A Short History*, 2004, p. 35 and note 40.
17. Hornby, *How to Be Good*, 2001, p. 210.
18. Knight and Merriam, *Economic Order and Religion*, 1945, p. 50.
19. Novak, *Catholic Social Thought*, 1984, p. xvi.
20. Из энциклики *Mater et Magistra*, 1961, цит. по: Novak, *Catholic Social Thought*, 1984, p. xxii.
21. Erasmus, *Adages*, 1500–1533, 1508 onward, 1.1.1, p. 29 of Barker, ed.
22. Hornby, *How to Be Good*, 2001, p. 218.

#### Глава 45. Зарплатное рабство

1. Novak, *Business as a Calling*, 1996, p. 13.1. Novak, *Business as a Calling*, 1996, p. 13.
2. Novak, *Business as a Calling*, 1996, p. 5.
3. Novak, *Business as a Calling*, 1996, p. 37.
4. Thus James Norwood Corbett, pp. 250–254, in Bowe, Bowe, and Streeter, *Gig*, 2000.
5. Maimonides, *Mishnah Torah*, c. 1200, цит. по: Sacks, *Dignity of Difference*, 2000, p. 95.
6. Csikszentmihalyi, *Finding Flow*, 1997, pp. 31, 30, 32.
7. Nussbaum, *Fragility of Goodness*, 1986, p. 6, note 2. «Эвдемонизм» переводится как «счастье», но буквально означает «наличие хорошего духа-покровителя».
8. Csikszentmihalyi, *Finding Flow*, 1997, pp. 2–3.
9. Shapin, *History of Truth*, 1994, p. 50.
10. Ricardo, *Principles of Political Economy*, 1817, p. 98; Рикардо, 1955, с. 67.
11. Frye, «Dickens», 1968, p. 230.
12. Knight, «Ethics of Competition», 1923, p. 51; Найт, 2009, с. 130.
13. Todorov, *Hope and Memory*, 2000, pp. 69–70, p. 48.
14. Terkel, *Working*.
15. Bowe, Bowe, and Streeter, *Gig*, 2000, p. xiii.
16. Auden, «*Horae Canonicae*», 1949–1954, sec. 3, Sext, 1, p. 477. В обычной жизни у Одена были вполне традиционные левацкие представления об отчуждении. Оден У. *Horae Canonicae*, пер. М. Фельдмана.
17. Le Guin, *Dispossessed*, 1974, p. 66 (курсив автора).
18. Lev, «The Great Migration of China», 2004, Dec. 27.
19. P. 38; ср. Knight, «Ethics of Competition», 1923, p. 54: i.
20. Lodge, *Home Truths*, 1999, pp. 26–27. Лодж Д. Горькая правда//Иностранная литература, №7, 2009, с. 81–145.
21. Seeger, «I'm Gonna be an Engineer» (1971) © 1976, 1979 by Stormking Music, Inc. All rights reserved.
22. Schuttner, *Basic Stairbuilding*, 1998, p. 67ff.

#### Глава 46. Богатые

1. Nozick, *Anarchy, State*, 1974, pp. 156–162; Нозик, 2008, с. 314–324 — доступное развенчание этой теории (На указанных автором страницах критика трудовой теории стоимости отсутствует. — *Прим. ред.*).
2. Tacitus, *Germania*, AD 98, 14, p. 114. Тацит. О происхождении и местоположении германцев, 14.
3. Gordon and Walton, «A Theory of Regenerative Growth», 1982.
4. White, *Justice as Translation*, 1989, p. 74.
5. Nozick, *Anarchy, State*, 1974, p. 238; Нозик, 2008, с. 297.
6. Nozick, *Anarchy, State*, 1974, p. 238; Нозик, 2008, с. 297.
7. Folbre, *Invisible Heart*, 2001, p. xiii.
8. McCloskey and Klamer, «One Quarter», 1995.
9. Mueller, *Capitalism, Democracy*, 1999, pp. 24–25; Мюллер, 2006, с. 21.

10. Kirzner, *Competition*, 1973, pp. 35, 65; Кирцнер, 2001, с. 90, 134.
11. Цит. по: Muller, *Mind and Market*, 2002, p. 3.
12. Aristotle, *Politics*, с. 430 BC, 1257b35; Аристотель, 1983, с. 392–393
13. Little, *Religious Poverty*, 1978, p. 178.

#### *Глава 47. Хорошие бароны*

1. Moore, *Faithful Finances*, 2003, p. 50.
2. Fodor, «*Trouble with Psychological Darwinism*», 1998.
3. John, «*Rich Man's Mail*», 2004. По утверждению Джона, сейчас принято считать, что термин «бароны-грабители» придумали журналисты-иммигранты из Германии, вроде Карла Шурца, которые представляли себе замки на Рейне.
4. Novak, *Business as a Calling*, 1996, p. 59.
5. Maddison, *Monitoring*, 1995, p. 196; Мэддисон слегка подкорректировал эти цифры в: Maddison, *World Economy*, 2001.
6. «*Говорят*» и «*согласно анекдоту*», поскольку, по моим сведениям, единственное подтверждение этой истории можно найти в книге: Edmund Fuller, *2500 Anecdotes for All Occasions* (N.Y.: Crown, 1943) in Fadiman and Bernard, *Bartlett's Book of Anecdotes*, 1985, 2000.
7. Muller, *Mind and Market*, 2002, p. 54.
8. Carnegie, «*Wealth*», 1889, p. 64.
9. Dunne, *Mr. Dooley*, 1906, p. 112.
10. Strouse to Wall Street Books, at <http://www.cyberhaven.com/WallStreetBooks/morgan.html>.
11. Aquinas, *Summa Theologiae*, с. 1270, IIa, IIae, q. 117, art. 6; Фома Аквинский, 2013, вопр. 117.
12. Novak, *Business as a Calling*, 1996, p. 76.
13. «*Pudd'nhead Wilson's New Calendar*», in *Following the Equator* (1897). Cp. Nozick, *Anarchy, State*, 1974, p. 14; Нозик, 2008, с. 34–35: «Существует ли человек, который в поисках группы людей, достаточно мудрых и чувствительных, чтобы контролировать его для его же блага, выбрал бы группу, образующую состав обеих палат конгресса?»
14. DeLong, «*Robber Barons*», 1998.
15. Novak, *Business as a Calling*, 1996, pp. 61–62.
16. Heilbroner, *Worldly Philosophers*, 1953, pp. 216–217; Хейлбронер, 2008, с. 270–271.
17. DeLong, «*The Robber Barons*», 1998. Я не хочу сказать, будто Антермайер, активный борец с трестами и общественный деятель, действовал исключительно из вредности, лишь отчасти.
18. Inglehart et al., *Human Values*, 1998, таблица 166 на основании 31 000 ответов на опросы 1990–1993 гг.; хотя медиана на удивление высока: Исландия 85, Великобритания 78.
19. *Book of Common Prayer*, 1979, p. 259.

#### *Глава 47. Хорошие бароны*

1. Ostrom, Gardner, and Walker, *Rules, Games*, 1994, p. 320.
2. Feser, *On Nozick*, 2004, p. 14.
3. Feser, *On Nozick*, 2004, p. 13.
4. Сама Скляр называла свои представления «голым либерализмом». См.: Benhabib, «*Judith Shklar's Dystopic Liberalism*», 1994.
5. Hursthouse, *Virtue Ethics*, 1999, p. 6.
6. Skinner, «*Republican Ideal*», 1990, p. 309.
7. Little, *Religious Poverty*, 1978, p. 179.
8. Краткое изложение — во второй книге: Nelson, *Reaching for Heaven*, 2001, p. xxi.
9. McCloskey, *American Conservatism*, 1951, pp. 5–7.

10. Strauss, «Liberal Virtues», 1992, p. 197.
11. Strauss, «Liberal Virtues», 1992, pp. 201, 199.
12. См. у Мольера в «Мещанине во дворянстве», например, Журден замечает: «А будете ходить в мещанском платье — никто вам не скажет: «Ваша милость». Подмастерье портного, под влиянием часовых, начинает называть Журдена «ваше сиятельство», а затем даже «ваша светлость». Покупка почтительного отношения уже была тогда во Франции в ходу.
13. Smith, *Wealth*, 1776, p. 37; Смит, 2017, т. I, с. 24.
14. Правдивость этих фактов подтверждается долей труда, включая предпринимательский труд, в национальном доходе, которая в 1800 г. составляла примерно 33 процентов в месте, вроде Англии, а сегодня составляет около 90 процентов. То есть доход на физический капитал, и особенно на землю в виде доли национального дохода, снизился. Вместо этого 57 процентов (90 минус 33) перешли на новые навыки и профессии вдобавок к труду в чистом виде.
15. Кокка, «European Pattern», 1988, p. 35, note 18. The German word is Verbürgerlichung.
16. McCloskey, «Industrial Revolution», 1981, p. 110.
17. Marx-Engels Collected Works, vol. 40, p. 343, по ссылке [http://www.marxists.org/archive/marx/works/1858/letters/58\\_10\\_07.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1858/letters/58_10_07.htm); Энгельс, 1962, с. 293. «Самая буржуазная из наций»: Энгельс никогда не жил в США.
18. Rudolf Smend, цит. по: Кокка, «European Pattern», 1988, p. 36, note 26.
19. Novak, *Catholic Social Thought*, 1984, p. 179.
20. Novak, *Catholic Social Thought*, 1984, p. 179.
21. Oz, *Under This Blazing Light*, 1979, p. 45.
22. Mann, *Buddenbrooks*, 1901, p. 74.
23. Gay, *Savage Reprisals*, 2002, p. 130.
24. Mann, *Buddenbrooks*, 1901, pp. 113, 202–203, 66, 227.
25. Sartre, *Anti-Semite*, 1944, p. 90.
26. Benedict, *Chrysanthemum*, 1946, p. 12.
27. Aristotle, *Politics*, с. 330 BC, 1328b, p. 301; Аристотель, 1983, с. 604.

# Библиография цитируемых работ

## На английском языке

- Abbing, Hans. 2002. *Why Are Artists So Poor? The Exceptional Economy of the Arts*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Adams, Jeremy. 2000. *Thomas Aquinas: Angelic Doctor*. Chantilly, Va.: Teaching Company.
- Allison, C. FitzSimons. *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter*. New York: Seabury.
- Alschuler, Albert W. 2000. *Law without Values: The Life, Work, and Legacy of Justice Holmes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Andreu, Jean. 1987. *Banking and Business in the Roman World*. Trans. Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Ancombe, G. Elizabeth M. 1958. «Modern Moral Philosophy». *Philosophy* 33: 1–19. Pp. 26–44 in Crisp and Slote, eds., *Virtue Ethics*.
- Appiah, Kwame Anthony. 2005. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Aquinas, St. Thomas, c. 1259–1264. *Summa contra Gentiles*. An Annotated Translation (With some Abridgement) by Joseph Rickaby, S.J. London: Burns and Oates, 1905. Reprinted at Jacques Maritain Center Web site, <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/gc.htm>.
- Aquinas, St. Thomas. c. 1269–1273. *Disputed Questions on Virtue [Quaestio disputata de virtus in commune and Quaestio. . . cardinalibus]*. Trans. and preface by Ralph McInerny. South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 1999.
- Aquinas, St. Thomas. c. 1270. *Summa Theologica [Theologiae]*, entire, in English. Trans. Fathers of the English Dominican Province. 2nd ed., 1920. New Advent website: <http://www.newadvent.org/summa/315100.htm>.
- Aquinas, St. Thomas. c. 1270. *Treatise on the Virtues [Summa Theologiae, First Half of the Second Part, questions 49–67]*, Trans. and ed. John A. Oesterle. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
- Arce M., Daniel G. 2004. «Conspicuous by Its Absence: Ethics and Managerial Economics». *Journal of Business Ethics* 54: 261–277.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle. c. 350 BC. *The History of Animals*. Trans. D'Arcy Wentworth Thompson, 1910. Available at [http://classics.mit.edu/Aristotle/history\\_anim.html](http://classics.mit.edu/Aristotle/history_anim.html).
- Aristotle. c. 330 BC. *Nicomachean Ethics*. Trans. H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.
- Aristotle. c. 330 BC. *Politics*. Trans. Earnest Barker. Oxford: Oxford University Press, 1968 (orig. 1946).
- Aristotle. c. 350 BC. *Rhetoric*. Trans. George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Arnold, Matthew. 1880. «The Study of Poetry». Pp. 299–331 in Lionel Trilling, ed. *The Portable Matthew Arnold*. New York: Viking, 1949.
- Aron, Raymond. 1983. *Memoirs*. Trans. George Holloch, abridged edition. New York: Holmes and Meier, 1990.
- Auden, W. H. 1940. «New Year Letter (January 1)». Pp. 159–193 in E. Mendelson, ed., *W.H. Auden: Collected Poems*. New York: Random House, 1976.
- Auden, W. H. 1949–1954. «Horae Canonicae». Pp. 475–486 in E. Mendelson, ed., *W.H. Auden: Collected Poems*. New York: Random House, 1976.
- Augustine, St. AD398. *Confessions*. Trans. F.J. Sheed. New York: Sheed and Ward.

- Austen, Jane. 1818. *Persuasion*. Oxford: Oxford World Classics, 1930. London: Hamlyn, 1987.
- Baar, Dirk-Jan van, and Auke Kok. 1999. *De Millenium Top-40*. No place [Netherlands, Belgium]: HP-De Tijd.
- Bacon, Francis. 1625. *Essays*. 3rd ed. A. S. West, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1899.
- Baechler, Jean. 1971. *Les origines du capitalisme* (The origins of capitalism). Paris: Gallimard. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- Baier, Annette C. 1985. «What Do Women Want with a Moral Theory?» *Nous* 19:53–63. Reprinted as pp. 1–17 in her *Moral Prejudices*, 1994 and as pp. 263–277 in Crisp and Slote, eds., *Virtue Ethics*.
- Baier, Annette C. 1994. «Ethics in Many Different Voices». From her *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994. Reprinted as pp. 247–268 in Jane Adamson, R. Freedman, and David Parker, eds. *Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy, and Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Bailey, Steve. 1999. «Of Gomi and Gaijin». Pp. 147–149 in D. W. George and Amy G. Carlson, eds. *Japan: True Stories of Life on the Road*. San Francisco: Travelers' Tales.
- Barr, Stephen. 2003. *Modern Physics and Modern Faith*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Baudelaire, Charles. 1857. «Further Notes on Edgar Poe». Pp. 93–110 in J. Mayne, ed. and trans. *The Painter of Modern Life and Other Essays: Charles Baudelaire*. 2nd ed. 1995 (orig. 1964). London: Phaidon.
- Beck, Lewis White. 1979. *Mr. Boswell Dines with Professor Kant: Being a part of James Boswell's Journal, until now unknown, found in the Castle of Balmeanach on the Isle of Muck in the Inner Hebrides*. Edinburgh: Tragara Press. Bristol: Thoemmes Press, 1995. Also at [http://www.thoemmes.com/bos\\_kant.htm](http://www.thoemmes.com/bos_kant.htm).
- Becker, Gary S. 1974. «A Theory of Marriage». *Journal of Political Economy* July/August. Reprinted as pp. 205–250 in Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Becker, Gary, and Nigel Tomes. 1979. «An Equilibrium Theory of the Distribution of Income and Intergenerational Mobility». *Journal of Political Economy* 87: 1153–1189.
- Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Bellah, Robert. 2003. *Imagining Japan: The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation*. Berkeley: University of California Press.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Updated edition. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Bellow, Saul. 1994. *It All Adds Up: From the Dim Past to an Uncertain Future*. New York: Penguin.
- Benedict, Ruth. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1989.
- Benhabib, Selya. 1994. «Judith Shklar's Dystopic Liberalism». *Social Research* 61 (Summer): 477–488.
- Bennett, William J., ed. 1993. *The Book of Virtues: A Treasury of Great Moral Stories*. New York: Simon and Schuster.
- Bentham, Jeremy. 1789. *A Fragment on Government, with an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. W. Harrison, ed. Oxford: Basil Blackwell, 1948.
- Berlin, Isaiah. 1953. «The Originality of Machiavelli». Pp. 25–79 in *Against the Current*. First delivered to the British section of the Political Studies Association, 1953. First published in M. P. Gilmore, ed., *Studies in Machiavelli*, 1972.
- Berlin, Isaiah. 1965. *The Roots of Romanticism: The Mellon Lectures*. Henry Hardy, ed. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Berlin, Isaiah. 1975. «The Apotheosis of the Romantic Will». Pp. 207–237 in Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*. Henry Hardy, ed. London: John Murray, 1990. Fontana, 1991. First published in Italian.
- Berlin, Isaiah. 1979. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. H. Hardy, ed. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Berlin, Isaiah. 1981. *Personal Impressions*. H. Hardy, ed. New York: Viking Penguin.

- Berlin, Isaiah. 1996 (delivered 1960). «The Romantic Revolution: A Crisis in the History of Modern Thought». Pp. 168–193 in *The Sense of Reality*.
- Berlin, Isaiah. 1996 (delivered 1961). «Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality». Pp. 249–266 in Berlin, *The Sense of Reality*.
- Berlin, Isaiah. 1996 (delivered 1972). «Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism». Pp. 232–248 in Berlin, *The Sense of Reality*.
- Berlin, Isaiah. 1996. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*, H. Hardy, ed. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1997.
- Berlin, Isaiah. 1998. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. H. Hardy, ed. Princeton: Princeton University Press.
- Berman, Marshall. 1982. *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin.
- Blaug, Marc. 1980. *The Methodology of Economics: Or, How Economists Explain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bock, Gisela, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli, eds. 1990. *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonkovsky, H. L., E. E. Cable, J. W. Cable, S. E. Donohue, E. C. White, Y. Greene, et al. 1992. «Porphyrogenic properties of the terpenes camphor, pinene, and thujone (with a note on historic implications for absinthe and the illness of Vincent van Gogh)». *Biochemical Pharmacology* 43: 2359–2368.
- Book of Common Prayer*. 1979. Episcopal Church. New York: Church Hymnal Corporation.
- Book of Knowledge: The Children's Encyclopaedia*. 1911. New York: Grolier Society; London: Education Book Co.
- Booth, Wayne C. 1974. *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boswell, James. 1791. *The Life of Samuel Johnson, LL. D.* Everyman's Library, in two vols. Vol. 1. London: Dent, 1949.
- Boswell, John. 1980. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boswell, John. 1994. *Same Sex Unions in Pre-Modern Europe*. New York: Villard.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Trans. from the French ed. of 1979. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. With added preface.
- Bowe, John, Marisa Bowe, and Sabin Streeter, eds. 2000. *Gig: Americans Talk about Their Jobs*. New York: Crown (New York: Random House, 2001).
- Bradstreet, Anne. 1650, 1678. *The Works of Anne Bradstreet*. Jeannine Hensley, ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.
- Branca, Vittore. 1986. *Merchant Writers of the Italian Renaissance*. Trans. Murtha Baca. New York: Marsilio, 1999.
- Brands, H.W. 1997. *TR: The Last Romantic*. New York: Basic Books.
- Breit, William, and Barry T. Hirsch, eds. 2004. *Lives of the Laureates: Eighteen Nobel Economists*. 4th ed. Cambridge: MIT Press.
- Brinton, Howard H. 1964. *Friends for 300 Years*. Wallingford, Pa.: Pendle Hill Publications, 2002.
- Broadie, Sarah. 2002. «Philosophical Introduction». Pp. 9–91 in Broadie and Christopher Rowe (trans.), eds., *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Brodkey, Linda. 1994. «Writing on the Bias». *College English* 56 (Oct): 527–547.
- Broer, Lawrence R., and Gloria Holland, eds. 2002. *Hemingway and Women: Female Critics and the Female Voice*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Brown, Bill. 1997. «Reading the West: Cultural and Historical Background». Pp. 1–40 in Brown, *Reading the West*.
- Brown, Bill. 1997. *Reading the West: An Anthology of Dime Westerns*. Bedford Cultural edition. Boston: Bedford Books.
- Buchanan, James. 1987. «Lives of the Laureates: Buchanan». Pp. 137–151 in Breit and Hirsch, eds., *Lives*.
- Budziszewski, J. 1986. *The Resurrection of Nature: Political Theory and the Human Character*. Ithaca: Cornell University Press.



- Budziszewski, J. 1992. «Religion and Civic Culture». Pp. 49–68 in Chapman and Galston, eds., *Virtue*.
- Budziszewski, J. 2003. «The Real Issue: Escape from Nihilism». Christian Leadership Ministries, <http://www.leaderu.com/real/r19801/budziszewski.html>.
- Butler, Joseph, Bishop. 1725. *Fifteen Sermons*. Pp. 335–528 in *The Analogy of Religion and Fifteen Sermons*. 1736. London: The Religious Tract Society.
- Byock, Jesse. 2001. *Viking Age Iceland*. London: Penguin.
- Calomiris, Charles. 2002. *A Globalist Manifesto for Public Policy*. London: Institute of Economic Affairs.
- Cannadine, David. 1990. *The Decline and Fall of the British Aristocracy*. New Haven: Yale University Press.
- Cannadine, David. 1994. *Aspects of Aristocracy*. London: Penguin ed., 1995.
- Cannadine, David. 1998. *Class in Britain*. New Haven: Yale University Press. (Penguin 2000).
- Carnegie, Andrew. 1889. «Wealth». *North American Review* 148 (June): 653–664. Text at <http://alpha.furman.edu/~benison/docs/carnegie.htm>.
- Carruthers, Bruce G. 1996. «Trading on the London Stock Market». Chap. 7 in Carruthers, *City of Capital: Politics and Markets in the English Financial Revolution*. Princeton: Princeton University Press. Reprinted as pp. 457–481 in Frank Dobbin, ed., *The New Economic Sociology: A Reader*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Casey, John. 1990. *Pagan Virtue: An Essay in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cates, Diana Fritz. 2002. «The Virtue of Temperance». Pp. 321–339 in Pope, ed., *The Ethics of Aquinas*.
- Cervantes, Miguel. 1604/1614. *The Adventures of Don Quixote*. Trans. J. M. Cohen. Harmondsworth: Penguin, 1950.
- Cessario, Romanus. 2002. «The Theological Virtue of Hope». Pp. 232–243 in Pope, ed., *The Ethics of Aquinas*.
- Chalfen, Richard. 1987. *Snapshot: Versions of a Life*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green University Press.
- Chapman, John W., and William A. Galston, eds. 1992. *Virtue: Nomos XXXIV*. New York: New York University Press.
- Chapman, R.W., ed. 1925. *The Works of Jane Austen*. 6 vols. London: Oxford University Press, 1954. Standard scholarly edition. All cites to this.
- Charry, Ellen T. 1997. *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine*. New York: Oxford University Press.
- Charry, Ellen T. 2004. «On Happiness». *Anglican Theological Review*. 86 (Winter): 19–33.
- Chase, Alston. 1986. *Playing God in Yellowstone: The Destruction of America's First National Park*. Boston: Atlantic Monthly Press.
- Chaudhuri, Nirad C. 1959. *A Passage to England*. London: Oxford University Press.
- Chauncey, George. 1994. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890–1940*. New York: Basic Books.
- Cicero, Marcus Tullius. 44 BC. *De amicitia* [Concerning Friendship]. Trans. W. A. Falconer. Loeb edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1938.
- Cicero, Marcus Tullius. 44 BC. *De officiis* [On Duties]. Trans. W. Miller. Loeb edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1913.
- Clark, Henry C., ed. 2003. *Commerce, Culture, and Liberty: Readings on Capitalism before Adam Smith*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Clark, John Bates. 1901. «The Society of the Future». *Independent* 53 (July 18): 1649–1651. Reprinted as pp. 77–80 in Gail Kennedy, ed., *Democracy and the Gospel of Wealth*. Boston: Heath, 1949.
- Coase, Ronald H. 1974. «The Lighthouse in Economics». *Journal of Law and Economics* 17 (2) (October): 357–376.
- Coase, Ronald. 1994. «Lives of the Laureates: Coase». Pp. 189–206 in Breit and Hirsch, eds., *Lives*.
- Cole, Robert. 2001. *Simone Weil: A Modern Pilgrimage*. Woodstock, Vt.: Skylight Paths.
- Coleridge, Samuel Taylor. 2003. *A Book I Value: Selected Marginalia*. Ed. H. J. Jackson. Princeton: Princeton University Press.

- Collins, Harry. 1990. *Artificial Experts: Social Knowledge and Intelligent Machines*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Comte-Sponville, Andre. 1996. *A Small Treatise on the Great Virtues*. Trans. Catherine Temerson. New York: Henry Holt, Metropolitan/Owl Books, 2001.
- Confucius. c. 497. *The Analects*. Trans. with an introduction by D. C. Lau. London: Penguin, 1979.
- Constant, Benjamin. 1814. *The Spirit of Conquest and Usurpation*. Trans. and ed. Biancamaria Fontana. Pp. 45–167 in *Benjamin Constant: Political Writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Constant, Benjamin. 1819. «The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns». Pp. 309–328 in *Benjamin Constant: Political Writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Coontz, Stephanie. 1992. *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*. New York: Basic Books. Paperback ed. 2000.
- Cosgel, Metin M. 1993. «Religious Culture and Economic Performance: Agricultural Productivity of the Amish, 1850–80». *Journal of Economic History* 53 (June): 319–331.
- Countryman, E., and E. von Heussen-Countryman. 1999. *Shane*. London: British Film Institute.
- Cox, Jeffrey. 2002. *Imperial Fault Lines: Christianity and Colonial Power in India, 1818–1940*. Stanford: Stanford University Press.
- Cox, W. Michael, and Richard Alm. 1999. *Myths of Rich and Poor: Why We're Better Off Than We Think*. New York: Basic.
- Crisp, Roger, and Michael Slote, eds. 1997. *Virtue Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cross, F. L., ed. 1957. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London: Oxford University Press.
- Crossan, John Dominic. 1991. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York: Harper Collins.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. 1997. *Finding Flow: The Psychology of Engagement with Everyday Life*. New York: Basic Books.
- D'Emilio, John, and Estelle B. Freedman. 1997. *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Dalton, Kathleen. 2002. *Theodore Roosevelt: A Strenuous Life*. New York: Knopf.
- Daly, Jonathan W. 1998. *Autocracy Under Siege: Security Police and Opposition in Russia, 1866–1905*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Daly, Jonathan W. 2004. *The Watchful State: Security Police and Opposition in Russia, 1906–1917*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Damasio, Antonio. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Grosset/Putnam.
- Davidoff, Leonore, and Catherine Hall. 1987. *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780–1850*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davis, Philip J., and Reuben Hersh. 1986. *Descartes' Dream: The World According to Mathematics*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Daviss, Bennett. 1999. «Profits from Principle: Corporations Are Finding That Social Responsibility Pays Off». *Futurist*, March, pp. 28–32. Reprinted as pp. 203–209 in John E. Richardson, ed., *Business Ethics*, 15th ed. Guildford, Conn.: McGraw Hill/Dushkin, 2004.
- Dawidoff, Nicholas. 2002. *The Fly Swatter: How My Grandfather Made His Way in the World*. New York: Pantheon.
- Day, Dorothy. 1983. *Selected Writings*. R. Ellsberg, ed. Maryknoll, N.Y.: Orbis ed.
- De Vries, Jan. 1984. *European Urbanization, 1500–1800*. London: Methuen.
- DeLong, J. Bradford. 1998. «The Robber Barons». University of California at Berkeley, and NBER. [http://econ161.berkeley.edu/Econ\\_Articles/carnegie/DeLong\\_Moscow\\_paper2.html](http://econ161.berkeley.edu/Econ_Articles/carnegie/DeLong_Moscow_paper2.html).
- Dennison, Tracy K., and A. W. Carus. 2003. «The Invention of the Russian Rural Commune: Haxthausen and the Evidence». *Historical Journal* 46 (3): 561–582.
- DePaul, Michael, and Linda Zagzebski, eds. 2003. *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Deursen, A. Th. van. 1999. «The Dutch Republic». Pp. 143–218 in J. C. H. Blom and E. Lamberts, eds. *History of the Low Countries*. New York: Berghahn Books.
- Dickens, Charles. 1848. *Dombey and Son*. London: Penguin, 1970, 1985.

- Dickens, Charles. 1854. *Hard Times*. Norton Critical Edition. G. Ford and S. Monod, eds., 2nd ed. New York: W. W. Norton, 1990.
- Donaldson, Thomas. 2000. «Adding Corporate Ethics to the Bottom Line». *Financial Times*, Nov 13. Reprinted as pp. 98–101 in J. E. Richardson, ed., *Business Ethics*, 15th ed. Guilford, Conn.: McGraw-Hill/Dushkin, 2003.
- Donnelly, John. 2004. «Over Half World's Homes Have Running Water, WHO Report Finds. But Progress Stalls on Sanitation Goal». *Boston Globe*, August 26.
- Doris, John M. 2002. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dougherty, Peter J. 2002. *Who's Afraid of Adam Smith? How the Market Got Its Soul*. New York: Wiley.
- Douglas, Mary. 1972. «Deciphering a Meal». Pp. 249–275 in Douglas, *Implicit Meanings*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Dreiser, Theodore. 1925. *An American Tragedy*. New York: Penguin Putnam, Library of America, 2003.
- Druik, Douglas W., and Peter Kort Zegers. 2001. *Van Gogh and Gauguin: The Studio of the South*. New York: Thames and Hudson.
- Duffy, Eamon. 2002. «The Cradle Will Rock». Reviews of three books on Medieval childhood. *New York Review of Books*, December 19, pp. 61–63.
- Dunne, Peter Finley. 1906. *Dissertations by Mr. Dooley*. New York: Harper & Bros.
- Dworkin, Ronald. 1980. «Is Wealth a Value?». *Journal of Legal Issues* 9: 191–226.
- Dwyer, June. 1989. *Jane Austen*. New York: Continuum.
- Dykstra, Robert R. 1968. *The Cattle Towns*. New York: Knopf.
- Easterlin, Richard A. 1999. «How Beneficent Is the Market? A Look at the Modern History of Mortality». *European Review of Economic History* 3.
- Eckel, Catherine C., and Philip J. Grossman. 1996. «Altruism in Anonymous Dictator Games». *Games and Economic Behavior* 16: 181–191. Reprinted at <http://www.econ.vt.edu/people/profiles/EckelGrossmanAltruism.pdf>.
- Eliade, Mircea. 1957. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Trans. from the French by W. R. Trask. New York: Knopf. New York: Harcourt, Brace & World, 1959.
- Ellis, Joseph J. 2000. *Founding Brothers: The Revolutionary Generation*. New York: Vintage/Random House.
- Ellsberg, Robert. 1983. Introduction. Pp. xv–xli in Dorothy Day, *Selected Writings*.
- Elshtain, Jean Bethke. 1987. *Women and War*. New York: Basic Books.
- Elshtain, Jean Bethke. 1995. «Adams, Jane». Pp. 14–16 in Fox and Kloppenberg, eds., *Companion*.
- Embree, Ainslee, ed. 1988. *Sources of Indian Tradition*. Vol. 1, *From the Beginning to 1800*. 2nd ed. New York: Columbia University Press. *Digha Nikaya*, 3.180ff, pp. 120, 123.
- Emerson, Ralph Waldo. 1850. «Napoleon; Or, the Man of the World». Pp. 337–359 in Emerson, *Selected Essays*. L. Ziff, ed. New York: Viking Penguin, 1982.
- Epictetus. c. AD 130. *The Book of Epictetus, Being the Enchiridion, together with Chapters from the Discourses and Selections from the Fragments of Epictetus*. T. W. Rolleston, ed.; trans. Elizabeth Carter. London: George G. Harrap & Co., n. d.
- Erasmus, Desiderius, of Rotterdam. 1500–1533. *The Adages of Erasmus*. Selected by William Barker. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- Evensky, Jerry. 1993. «Retrospectives: Ethics and the Invisible Hand». *Journal of Economic Perspectives* 7 (2): 197–205.
- Evensky, Jerry. 2001. «Adam Smith's Lost Legacy». *Southern Economic Journal* 6 (3): 497–517.
- Everitt, Anthony. 2003. *Cicero: The Life and Times of Rome's Greatest Politician*. New York: Random House.
- Fadiman, Clifton. 1942. Introduction to Readers Club ed. of Walter van Tilburg Clark, *The Ox-Bow Incident*, pp. vii–xi. New York: Readers Club.
- Fairbank, John K., Edwin O. Reischauer, and Albert M. Craig. 1989. *East Asia: Tradition and Transformation*. Boston: Houghton Mifflin.
- Feser, Edward. 2004. *On Nozick*. Belmont, Calif.: Wadsworth.
- Field, Alexander. 2003. *Altruistically Inclined? The Behavioral Sciences, Evolutionary Theory, and the Origins of Reciprocity*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Field, Alexander. 2005. Review of Douglass North, *Understanding the Process of Economic Change*. eh.net-review@eh.net. February 15.
- Fish, Stanley. 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fish, Stanley. 2001. *How Milton Works*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fleischacker, Samuel. 1999. *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*. Princeton: Princeton University Press.
- Fleischacker, Samuel. 2004. «Economics and the Ordinary Person: Re-reading Adam Smith». Library of Economics and Liberty, October 4. At <http://www.econlib.org/library/Columns/y2004/FleischackerSmith.html>.
- Fleischacker, Samuel. 2004. *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*. Princeton: Princeton University Press.
- Fleischacker, Samuel. 2004. *A Short History of Distributive Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Florida, Richard. 2002. *The Rise of the Creative Class: And How It's Transforming Work, Leisure, Community, and Everyday Life*. New York: Basic Books.
- Flyvbjerg, Bent. 2004. «Megaprojects: Misrepresentation Drives Projects». *Engineering News Record*. January 5, p. 87 only. Copy in <http://www.plan.aau.dk/~flyvbjerg/pub.htm>
- Flyvbjerg, Bent, Mette K. Skamris Holm, Soren L. Buhl. 2003. «How Common and How Large Are Cost Overruns in Transport Infrastructure Projects?» *Transport Reviews* 23 (1): 71–88. Copy in <http://www.plan.aau.dk/~flyvbjerg/pub.htm>.
- Fodor, Jerry. 1998. «The Trouble with Psychological Darwinism» Review of *How the Mind Works*, by Steven Pinker; and *Evolution in Mind*, by Henry Plotkin. *London Review of Books* 20 (2). Reprinted at <http://humanities.uchicago.edu/faculty/goldsmith/CogSciCourse/Fodor.htm> and at <http://www.homestead.com/flowstate/files/fodor.html>.
- Fogel, Robert W. 1999. *The Fourth Great Awakening and the Future of Egalitarianism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fogel, Robert W. 2004. *The Escape from Hunger and Premature Death, 1700–2100*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Fogel, Robert W. 2005. «Reconsidering Expectations of Economic Growth after World War II from the Perspective of 2004». National Bureau of Economic Research. Working paper no. W11125.
- Folbre, Nancy. 2001. *The Invisible Heart: Economics and Family Values*. New York: The New Press.
- Foot, Philippa. 1978. «Virtues and Vices». Pp. 1–18 in Foot, *Virtues and Vices*.
- Foot, Philippa. 1978. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Foot, Philippa. 2001. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- Fordyce, David. 1754. *The Element of Moral Philosophy*. Thomas D. Kennedy, ed. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- Forsythe, Robert, Joel L. Horowitz, N. Eugene Savin, and M. Sefton. 1994. «Fairness in Simple Bargaining Experiments». *Games and Economic Behavior* 6: 347–369.
- Fox, Richard Wightman, and James T. Kloppenberg, eds. 1995. *A Companion to American Thought*. Oxford: Blackwell.
- Frank, Robert. 1988. *Passions within Reason: The Strategic Role of the Emotions*. New York: W. W. Norton.
- Frank, Robert. 1999. *Luxury Fever*. New York: Free Press.
- Frank, Robert. 2004. *What Price the Moral High Ground? Ethical Dilemmas in Competitive Environments*. Princeton: Princeton University Press.
- Frank, Robert. 2005. «Motives and Self-interest». Pp. 369f in *The Blackwell Encyclopedia of Management.*, 2nd ed., vol. 2, *Business Ethics*. Patricia Werhane and R. E. Freeman, eds. Oxford: Blackwell.
- Frankfurt, Harry. 2004. *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Franklin, Benjamin. 1771–1774. *The Autobiography of Benjamin Franklin*. L. W. Larabee, R. L. Ketcham, H. C. Boatfield, and H. M. Fineman, eds. New Haven: Yale University Press, 1964.
- Frederick II, known as the Great. 1740. *Anti-Machiavel*. Trans. at <http://www.geocities.com/danielmacyan/antimac.html>.

- Freeman, Richard. 2003. «Not Your Father's (or Mum's) Union». Speech to the 32nd Conference of Economists, Canberra, Australia, 29 September-1 October.
- French, Peter A. 1997. *Cowboy Metaphysics: Ethics and Death in Westerns*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Frey, Bruno S. 1997. *Not Just For the Money: An Economic Theory of Personal Motivation*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Frey, Bruno S., and Alois Stutzer. 2002. *Happiness & Economics*. Princeton: Princeton University Press.
- Fried, Richard. 1990. *Nightmare in Red: The McCarthy Era in Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Fried, Richard. 2002. «'Operation Polecat': Tom Dewey and the Origins of the McCarthy Era». Talk to the Department of History, University of Illinois at Chicago, Dec. 4.
- Fried, Richard. 2003. «Voting Against the Hammer and Sickle: Communism as an Issue in American Politics». Pp. 99-127 in W. H. Chafe, ed., *The Achievement of American Liberalism: The New Deal and Its Legacies*. New York: Columbia University Press.
- Friedman, Milton. 1970. «The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits». *New York Times Sunday Magazine* (Sept. 13).
- Friedman Milton. 1985. «Lives of the Laureates: Friedman». Pp. 65-77 in Breit and Hirsch, eds., *Lives*.
- Frye, Northrop. 1968. «Dickens and the Comedy of Humors». Reprinted as pp. 218-240 in Frye, *The Stubborn Structure: Essays on Criticism and Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- Fuchs, R. H. 1978. *Dutch Painting*. London: Thames and Hudson.
- Fukuyama, Francis. 1999. *The Great Disruption*. New York: Touchstone (Simon and Schuster).
- Funk, Robert W., Roy W. Hoover, and the Jesus Seminar. 1993. *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. San Francisco: Harper Collins; paperback ed., 1997.
- Gadamer, Hans-Georg. 1965. *Truth and Method*. 2nd ed. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989.
- Gay, Peter. 2002. *Savage Reprisals: Bleak House, Madame Bovary, Buddenbrooks*. New York: Norton.
- Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives*. Stanford: Stanford University Press.
- George, David. 2004. *Preference Pollution: How Markets Create the Desires We Dislike*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gerschenkron, Alexander. 1970. *Europe in the Russian Mirror: Four Lectures in Economic History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geyl, Pieter. 1936. *The Netherlands in the Seventeenth Century, 1609-1648*. London: Phoenix Press, 2001.
- Gilman, Charlotte Perkins. 1898. *Women and Economics*. New York: Harper, 1966.
- Ginzburg, Carlo. N.d. «Diventare Machiavelli: Una nuova lettera dei Ghibibizzi al Soderni». Paper, Department of History, University of California, Los Angeles.
- Godin, Seth. 1996. *The Official Rules of Life*. New York: Simon and Schuster.
- Goody, Jack. 1996. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goossens, Eymert-Jan. 1996. *Treasure Wrought by Chisel and Brush: The Amsterdam Town Hall in the Golden Age*. Zwolle: Waanders/Royal Palace Amsterdam.
- Gopnik, Adam. 2001. «The First Comedian: Moliere's Middle-Class Manner». *New Yorker*, June 11, pp. 82-88.
- Gordon, Donald F., and Gary M. Walton. 1982. «A Theory of Regenerative Growth and the Experience of Post-World War II West Germany». Pp. 169-190 in R. Ransom, R. Sutch, and G. Walton, eds., *Explorations in the New Economic History: Essays in Honor of Douglass C. North*. New York: Academic Press.
- Gottschalk, Peter, and Sheldon Danziger. 1997. «Family Income Mobility: How Much Is There and Has It Changed?» Boston College, MS at <http://fmwww.bc.edu/EC-P/WP398.pdf>.
- Grampp, William D. 1973. «Classical Economics and Its Moral Critics». *History of Political Economy* 5.
- Grana, Cesar. 1964. *Bohemian versus Bourgeois: French Society and the French Man of Letters in the Nineteenth Century*. New York: Basic.

- Granovetter, Mark. 1985. «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness». *American Journal of Sociology* 91 (November): 481–510. Reprinted as pp. 51–74 in Granovetter and Swedberg, eds., *The Sociology of Economic Life*. Boulder: Westview.
- Gray, Francine Du Plessix. 2001. *Simone Weil*. New York: Viking Penguin.
- Gray, John. 1996. *Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press.
- Gray, John. 1997. *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*. Malden, Mass.: Polity Press, 1997.
- Gray, John. 1998. *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. New York: New Press.
- Greeley, Andrew. 2000. *The Catholic Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- Green, Joshua. 2003. «The Bookie of Virtue.» *Washington Monthly*, June. <http://www.Washingtonmonthly.com/features/2003/0306.green.html>.
- Greenblatt, Stephen J. 1997. Introduction. Pp. 1–76 in Greenblatt, ed., *Norton Shakespeare*.
- Greenblatt, Stephen J., ed. 1997. *The Norton Shakespeare, Based on the Oxford Edition*. New York: W. W. Norton.
- Greenblatt, Stephen J. 2004. *Will in the World: How Shakespeare Became Shakespeare*. New York: W. W. Norton.
- Greenspan, Alan. 1999. Commencement Address at Harvard University, June. Reproduced in the *Harvard Magazine*, July–August 1999, pp. 68–69.
- Gross, John. 2000. *The New Oxford Book of English Prose*. Oxford: Oxford University Press.
- Guest, Robert. 2004. *The Shacked Continent: Africa's Past, Present, and Future*. Basingstoke, UK: Macmillan.
- Gunther, Scott E. 1995. *La construction de l'identite homosexuelle dans les lois aux Etats-Unis et en France*. Memoire de DEA. Paris: Ecole Normale Superieure & Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. <http://homepages.nyu.edu/~seg9045/cv.htm>.
- Hagen, Everett E. 1962. *On the Theory of Social Change: How Economic Growth Began*. Home wood, Ill.: Dorsey Press.
- Halwani, Raja. 2003. *Virtuous Liaisons: Care, Love, Sex, and Virtue Ethics*. Chicago: Open Court.
- Hammett, Dashiell. 1929. *The Maltese Falcon*. New York: Knopf, Vintage ed. of 1984, with notes by James Dickey.
- Hampshire, Stuart. 1959. *Thought and Action*. New ed. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1982.
- Hampshire, Stuart. 1991. «Justice Is Strife». Presidential Address to the 65th Annual Pacific Division Meeting of the American Philosophical Association, San Francisco, March 29. Excerpted in <http://caae.phil.cmu.edu/Cavalier/Forum/meta/background/Hampshire.html>.
- Hanawalt, Barbara. 1979. *Crime and Conflict in English Communities, 1300–1348*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hanson, Victor Davis. 1989. *The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece*. New York: Knopf.
- Hanson, Victor Davis. 1996. «Land Warfare in Thucydides». Appendix F, pp. 603–607 in *The Landmark Thucydides*, ed. Robert B. Strassler, trans. R. Crawley. New York: Free Press.
- Hargreaves-Heap, Shaun, and Yanis Varoufakis. 2004. *Game Theory: A Critical Text*. 2nd ed. London: Routledge.
- Hariman, Robert. 1995. *Political Style: The Artistry of Power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hariman, Robert. 1999. «Radical Sociality and Christian Detachment in Erasmus' Praise of Folly». *World Order* 31: 9–23.
- Hariman, Robert. 2003. Preface. Pp. vii–ix in Hariman, ed. *Prudence*.
- Hariman, Robert. 2003. «Theory without Modernity». Pp. 1–32 in Hariman, ed. *Prudence*.
- Hariman, Robert, ed. 2003. *Prudence: Classical Virtue, Postmodern Practice*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Harre, Rom. 1986. *Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hartman, Geoffrey. 1954. *The Unmediated Vision: An Interpretation of Wordsworth, Hopkins, Rilke, and Valery*. New Haven: Yale University Press.
- Hartz, Louis. 1955. *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*. New York: Harcourt Brace.
- Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, Mass.: Blackwell.

- Haslam, Nick. 2004. «Prudence». Pp. 477–497 in Peterson and Seligman, *Character Strengths and Virtues*.
- Hausman, Daniel M., and Michael S. McPherson. 1996. *Economic Analysis and Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hearnshaw, L. S. 1979. *Cyril Burt: Psychologist*. Ithaca: Cornell University Press.
- Heckscher, Eli. F. 1931. *Mercantilism*. Trans. Mendel Shapiro. London: Allen and Unwin, 1934.
- Heilbroner, Robert. 1953. *The Worldly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of the Great Economic Thinkers*. 7th ed. New York: Simon and Schuster, 1999.
- Heinich, Nathalie. 1991. *The Glory of Van Gogh: An Anthology of Admiration*. Trans. from the French by Paul Leduc Browne. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Held, Virginia. 1993. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hemingway, Ernest. 1986. *The Garden of Eden*. Assembled by Thomas Jenks. New York: Scribner.
- Hemingway, Ernest. 1926. *The Sun Also Rises*. New York: Scribner. Reprinted Simon and Schuster, n. d.
- Henshall, Kenneth. 2004. *A History of Japan: From Stone Age to Superpower*. 2nd ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Herbert, Zbigniew. 1991. *Still Life with a Bridle: Essays and Apocryphas*. Trans. J. and Bogdana Carpenter. Hopewell, N.J.: Echo.
- Herlihy, David. «The Economy of Traditional Europe». *Journal of Economic History* 31 (1) (1971): 153–164.
- Hesiod. c. 700 BC. *Works and Days*. In H. G. Evelyn-White, trans., *Hesiod: The Homeric Hymns and Homeric*. Loeb Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Higgs, Robert. 1983. «Where Figures Fail: Measuring the Growth of Big Government». *The Freeman* 33 (3) (March 1983). At <http://www.libertyhaven.com/politicsandcurrentevents/governmentreformitsrealrole/figuresfail.html>.
- Higgs, Robert. 1987. *Crisis and Leviathan: Critical Episodes in the Growth of American Government*. New York: Oxford University Press.
- Higgs, Robert. 1997. «Regime Uncertainty: Why the Great Depression Lasted So Long and Why Prosperity Resumed after the War». *Independent Review* 1: 561–590.
- Higgs, Robert. 2004. *Against Leviathan: Government Power and a Free Society*. Oakland: The Independent Institute.
- Himmelfarb, Gertrude. 1977. «Social History and the Moral Imagination». Pp. 28–58 in Quentin Anderson, ed. *Art, Politics and Will—Essays in Honor of Lionel Trilling*. New York: Basic. Reprinted as pp. 248–270 in Neale 1983.
- Himmelfarb, Gertrude. 1984. *The Idea of Poverty*. New York: Knopf.
- Hinze, Christine Firer. 2004. «What Is Enough? Catholic Social Thought, Consumption, and Material Sufficiency». Pp. 162–188 in Schweiker and Mathewes, eds., *Having*.
- Hirschman, Albert O. 1970. *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hirschman, Albert O. 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- Hirschman, Albert O. 1981. *Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hitchens, Christopher. 2002. *Orwell's Victory*. London: Penguin (Allen Lane).
- Hobbes, Thomas. 1640. *The Elements of Law Natural and Politic*. Internet edition: [www.knuten.liu.se/~bjoch509/works/hobbes/elements.txt](http://www.knuten.liu.se/~bjoch509/works/hobbes/elements.txt).
- Hobbes, Thomas. 1651. *Leviathan*. Everyman edition. London: J. M. Dent: E. P. Dutton, 1914.
- Hobsbawm, Eric. 1988. «The Example of the». Pp. 127–150 in Kocka and Mitchell, eds., *Bourgeois Society*.
- Hodges, Andrew. 1983. *Alan Turing: The Enigma*. New York: Simon and Schuster.
- Hoffer, Eric. 1979. *Before the Sabbath*. New York: Harper and Row.
- Hoffman, Elizabeth, and Matthew Spitzer. 1985. «Entitlements, Rights, and Fairness: An Experimental Examination of Subjects' Concepts of Distributive Justice». *Journal of Legal Studies* 14: 259–298.
- Hollander, Anne. 1999. *Feeding the Eye*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

- Hollingsworth, T. H. 1957. «A Demographic Study of the British Ducal Families». *Population Studies* 11 (1): 4–26.
- Holmes, Oliver Wendell, Jr. 1895. From «An Address Delivered on Memorial Day, May 30». Pp. 263–270 in Joseph T. Cox, ed., *The Written Wars: American Prose through the Civil War*. North Haven, Conn.: Archon.
- Holmes, Oliver Wendell, Jr., and Sir Frederick Pollock. 1941. *Holmes-Pollock Letters*. M. D. Howe, ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Homer. c. 700 BC. *The Iliad*. Trans. Stanley Lombardo. Intro. Sheila Murnaghan. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.
- Homer. c. 700 BC. *The Iliad*. Trans. Robert Fagles. New York: Viking Penguin, 1990.
- Hont, Istvan, and Michael Ignatieff. 1983. *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hooker, Richard. 1593. *On the Laws of Ecclesiastical Polity*. Vol. 1 (Books 1–4). London: Dent (Everyman, 1907).
- Hornby, Nick. 2001. *How to Be Good*. New York: Penguin Putnam.
- Horowitz, Daniel. 1985. *The Morality of Spending: Attitudes toward the Consumer Society in America, 1875–1940*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Horst, Han van der. 1996. *The Low Sky: Understanding the Dutch*. Schiedam: Scriptum.
- Houser, R. E. 2002. «The Virtue of Courage». Pp. 304–320 in Pope, ed., *The Ethics of Aquinas*.
- Hoxby, Blair. 2002. *Mammon's Music: Literature and Economics in the Age of Milton*. New Haven: Yale University Press.
- Hugh of St. Victor. c. AD1125. *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*. Trans. Jerome Taylor. New York: Columbia University Press, 1961.
- Hughes, Robert. 1992. *Barcelona*. New York: Knopf.
- Huisken, Jacobine E. 1996. 's *Kongins Paleis op den Dam* [*The royal palace on the dam in a historical view*.] Abcoude, Netherlands: Uniepers.
- Huizinga, Johan H. 1935. «The Spirit of the Netherlands». Pp. 105–137 in Huizinga, *Dutch Civilization in the Seventeenth Century and Other Essays*, Pieter Geyl and F.W. N. Hugenholtz, eds.; A. J. Pomerans, trans. London: Collins, 1968.
- Huizinga, Johan H. 1941. «Dutch Civilization in the Seventeenth Century». Pp. 9–104 in Huizinga, *Dutch Civilization in the Seventeenth Century and Other Essays*, Pieter Geyl and F.W. N. Hugenholtz, eds.; A. J. Pomerans, trans. London: Collins, 1968.
- Hume, David. 1741–1742. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Rev. ed. Eugene F. Miller, ed. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, David. 1748. *An Inquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. L. A. Selby-Bigge. 3rd ed., revised by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Hume, David. 1751. *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1902.
- Hunnycutt, Benjamin Kline. 1988. *Work without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*. Philadelphia: Temple University Press.
- Hunnycutt, Benjamin Kline. 1996. *Kellogg's Six-Hour Day*. Philadelphia: Temple University Press.
- Hunt, Lester H. 1997. *Character and Culture*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Hursthouse, Rosalind. 1991. «Virtue Theory and Abortion». *Philosophy and Public Affairs* 20: 223–246. Reprinted as pp. 217–238 in Crisp and Slote, eds., *Virtue Ethics*.
- Hursthouse, Rosalind. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurston, Nora Zeale. 1937. *Their Eyes Were Watching God*. New York: Harper-Collins, 1990.
- Iannoccone, Lawrence R. 1998. «Introduction to the Economics of Religion». *Journal of Economic Literature* 36: 1465–1494.
- Ignatieff, Michael. 1984. *The Needs of Strangers*. New York: Viking Penguin Books. Picador ed., 2001.
- Ignatieff, Michael. 1998. *Isaiah Berlin: A Life*. New York: Henry Holt (Metropolitan).
- Ingalls, D. H. H., ed. c. 1100 AD. *An Anthology of Sanskrit Court Poetry*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965.



- Inglehart, Ronald, Miguel Basanez, and Alejandro Moreno. 1998. *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ingram, Paul, and Peter W. Roberts. 2000. «Friendship among Competitors in the Sydney Hotel Industry». *American Journal of Sociology* 16 (Sept): 387–423.
- Innes, Stephen. 1983. *Labor in a New Land: Economy and Society in Seventeenth-Century Springfield*. Princeton: Princeton University Press.
- Inoue, Kyoko. 1991. *MacArthur's Japanese Constitution: A Linguistic and Cultural Study of Its Making*. Chicago: University of Chicago Press.
- Inoue, Kyoko. 2001. *Individual Dignity in Modern Japanese Thought: The Evolution of the Concept of Jinkaku in Moral and Educational Discourse*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan Press.
- Inoue, Kyoko. 2002. «Individual Dignity and Human Rights: Why the Two Are Not Necessarily Linked in Japanese Democratic Thought». MS, Department of English, University of Illinois at Chicago.
- Isacson, Birgitta. 1997. «Sweden: Sterilization Policy Sparks Debate». *Militant* 61 (33) (September 28). Reproduced at [http://www.themilitant.com/1997/6133/6133\\_18.html](http://www.themilitant.com/1997/6133/6133_18.html).
- Iser, Wolfgang. 1980. «The Interaction between Text and Reader». Pp. 106–119 in S. R. Suleiman and I. Crosman, eds., *The Reader in the Text*. Princeton: Princeton University Press.
- Israel, Jonathan. 1995. *The Dutch Republic: Its Greatness, Rise, and Fall, 1477–1806*. Oxford: Clarendon Press.
- Ivanhoe, Philip J. 2000. *Confucian Moral Self Cultivation*. Indianapolis: Hackett.
- Jackson, Jennifer. 1996. *An Introduction to Business Ethics*. Oxford: Blackwell.
- James, William. 1907. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Reprinted, with pagination of the 1907 edition. New York: Longmans, Green, 1949.
- Jankelevitch, Vladimir. 1967. *Forgiveness*. Trans. Andrew Kelley. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Jankelevitch, Vladimir. 2003. *Music and the Ineffable*. Trans. Carolyn Abbate. Princeton: Princeton University Press.
- John, Richard. 2004. «Rich Man's Mail: Western Union's Gilded Age». Paper, Department of History, University of Illinois at Chicago. A chapter in his forthcoming book, tentatively entitled *Making Connections: The Advent of American Telecommunications*.
- John, Richard. Forthcoming. *Making Connections: The Advent of American Telecommunications*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Johnson, Luke Timothy. 2002. *Practical Philosophy: The Greco-Roman Moralists*. Chantilly, Va.: The Teaching Company.
- Johnson, Mark. 1993. *Moral Imagination: Implication of Cognitive Science for Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, Paul. 1988. *The Intellectuals*. New York: Harper and Row, 1990.
- Johnson, Paul. 1991. *The Birth of the Modern: World Society 1815–1830*. New York: Harper-Collins.
- Johnson, Paul. 2002. *Napoleon*. New York: Lipper/Viking/Penguin.
- Johnson, Samuel, and James Boswell. 1984. 1775, 1785. *A Journey to the Western Isles & The Journal of a Tour to the Hebrides*. Harmondsworth: Penguin.
- Johnston, Robert D. 2003. *The Radical Middle Class: Populist Democracy and the Question of Capitalism in Progressive Era Portland, Oregon*. Princeton: Princeton University Press.
- Jones, Eric L. 1987. *The European Miracle: Environments, Economics, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, Eric L. 2000. *Growth Recurring: Economic Change in World History*. Princeton: Princeton University Press.
- Jones, Eric L. Forthcoming. *Culture and the Price of Information*. Princeton: Princeton University Press.
- Jones, G. T. 1933. *Increasing Returns*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, Peter d'A. 1968. *The Christian Socialist Revival, 1877–1914*. Princeton: Princeton University Press.
- Jongh, Eddy de. 1991. «Some Notes on Interpretation». Pp. 119–136 in David Freedberg and Jan de Vries, eds. *Art in History, History in Art*. Santa Monica, Calif.: Getty Center for the History of Art and the Humanities, University of Chicago Press.

- Jonsen, Albert R., and Stephen Toulmin. 1988. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press.
- Jullien, Francois. 1996. *A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking*. Trans. Janet Lloyd. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.
- Justinian [by Tribonian and Dorotheus]. AD533. *Institutes*. Trans. P. Birks and G. McLeod. With the Latin text of P. Krueger. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- Kahn-Leavitt, Laurie, Richard P. Rogers, and Laurel Thatcher Ulrich. 1997. Transcript of *A Midwife's Tale*. Blueberry Hill Productions, PBS Home Video, at <http://www.pbs.org/wgbh/amex/midwife/index.html>.
- Kamin, Blair. 2003. «Monuments to Mediocrity». *Chicago Tribune*, August 10, sec. 7, pp. 1, 6, 7.
- Kant, Immanuel. 1785. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Trans. James Ellington. Indianapolis: Hackett, 1993.
- Kant, Immanuel. 1788. *The Critique of Practical Reason*. Trans. Thomas Kingsmill Abbott, editions 1889–1913. Reprinted at <http://eserver.org/philosophy/kant/critique-of-practical-reaso.txt>.
- Keegan, John. 1976. *The Face of Battle: A Study of Agincourt, Waterloo, and the Somme*. New York: Viking. Penguin ed. 1978.
- Keeley, Lawrence H. 1996. *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*. Oxford: Oxford University Press.
- Keller, Rudi. 1990. *On Language Change: The Invisible Hand in Language*. London: Taylor and Francis, 1994.
- Keynes, John Maynard. 1924. «Alfred Marshall». Pp. 125–217 in Keynes, *Essays in Biography*. New York: Horizon Press, 1951. Reprinted New York: W. W. Norton, 1963.
- Kirsch, Adam. 2004. «Get Happy». *New Yorker*, Nov 22.
- Kirzner, Israel. 1973. *Competition and Entrepreneurship*. Chicago: University of Chicago Press.
- Klemm, David. 2004. «Material Grace: The Paradox of Property and Possession». Pp. 222–245 in Schweiker and Mathewes, eds. *Having*.
- Knight, Frank H. 1922. «Ethics and the Economic Interpretation». *Quarterly Journal of Economics* 36 (3) (May): 454–481. Reprinted as pp. 11–32 in Knight, *The Ethics of Competition*, 1935.
- Knight, Frank H. 1923. «The Ethics of Competition». *Quarterly Journal of Economics*. Reprinted as pp. 33–67 in Knight, *The Ethics of Competition*, 1935.
- Knight, Frank H. 1934. «Economic Theory and Nationalism». Pp. 268–351 in Knight, *The Ethics of Competition*, 1935.
- Knight, Frank H. 1935. *The Ethics of Competition*. With a new introduction by Richard Boyd. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1997.
- Knight, Frank H., and T. W. Merriam. 1945. *The Economic Order and Religion*. New York: Harper and Bros.
- Kocka, Jurgen. 1988. «The European Pattern and the German Case». Pp. 3–39 in Kocka and Mitchell, eds., *Bourgeois Society*.
- Kocka, Jurgen, and Allan Mitchell, eds. 1988. *Bourgeois Society in Nineteenth-Century Europe*. Translated from the German edition. Oxford: Berg, 1993.
- Koehn, Daryl. 2005. «Virtue Ethics». Pp. 535–538 in *The Blackwell Encyclopedia of Management*, 2nd ed., vol. 2, *Business Ethics*. Patricia Werhane and R. E. Freeman, eds. Oxford: Blackwell.
- Kolakowski, Leszek. 1978. *Main Currents of Marxism*. Vol. 2, *The Golden Age*. Oxford: Oxford University Press.
- Kors, Allan. 1998. *The Birth of the Modern Mind: An Intellectual History of the 17th and 18th Centuries*. Chantilly, Va.: Teaching Company.
- Kraaij, Harry J. 1997. *The Royal Palace in Amsterdam: A Brief History of the Building and Its Uses*. Amsterdam: Stichting Koninklijk Paleis te Amsterdam.
- Kropotkin, P. A., Prince. 1901. «Modern Science and Anarchism». Trans. 1903. Reprinted as pp. 57–93 in E. Capouya and K. Tompkins, eds., *The Essential Kropotkin*. New York: Liveright, 1975.
- Kropotkin, P. A., Prince. 1902. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. New York: New York University Press, 1972.
- Kuehn, Manfred. 2001. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kukathas, Chandran. 1996. «What's the Big Idea?» *Reason* (November)
- Lacy, Norris J., and Geoffrey Ashe. 1997. *The Arthurian Handbook*. 2nd ed. New York: Garland.

- Lakoff, George. 1996. *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. Chicago: University of Chicago Press. 2nd ed., 2002.
- Langford, Paul. 1992. *A Polite and Commercial People: England 1727–1783*. Oxford: Oxford University Press.
- Lanham, Richard. 1976. *Motives of Eloquence: Literary Rhetoric in the Renaissance*. New Haven: Yale University Press.
- Lanham, Richard A. 1993. *The Electronic Word: Democracy, Technology, and the Arts*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lasch, Christopher. 1979. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton (Warner Book paper).
- Lavoie, Don C. 1990. Introduction. Pp. 1–18 in Lavoie, ed. *Economics and Hermeneutics*.
- Lavoie, Don, ed. 1991. *Economics and Hermeneutics*. London: Routledge.
- Lawrence, D. H. 1936. «Morality and the Novel». From *Phoenix I*. Reprinted as pp. 127–131 in David Lodge, ed., *20th Century Literary Criticism: A Reader*. London: Longman, 1972.
- Le Goff, Jacques. 1963. «Licit and Illicit Trades in the Medieval West». Trans. A. Goldhammer. Pp. 58–70 in Le Goff, *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Le Guin, Ursula K. 1969. *The Left Hand of Darkness*. New York: Ace Books.
- Le Guin, Ursula K. 1974. *The Dispossessed*. New York: Harper and Row, Avon Book edition.
- Ledbetter, Huddie «Leadbelly». 1937. «The Bourgeois Blues». P. 77 in J. A. Lomax and A. Lomax, eds., *Leadbelly: A Collection of World-Famous Songs*. New York: Folkways Music Publishers, 1959.
- Leighton, John, ed. 2002. *100 Masterpieces of the Van Gogh Museum*. Text by Denise Willemstein. Amsterdam: Van Gogh Museum Enterprises.
- Lendvai, Paul. 1999. *The Hungarians: A Thousand Years of Victory in Defeat*. Trans. from the German by Ann Major. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Leo XIII. 1891. *Rerum Novarum (On the Condition of the Working Classes)*. Encyclical Letter issued on May 15. English translation at Archdiocese of St. Paul and Minneapolis, Office for Social Justice, at <http://www.osjspm.org/cst/rn.htm>.
- Leopardi, Giacomo. 1845. *Pensieri: A Bilingual Edition*. Trans. W. S. Di Piero. New York: Oxford University Press, 1984.
- Lev, Michael A. 2004. «The Great Migration of China». *Chicago Tribune*, Dec. 27, 28, 29.
- Lewis, C. S. c. 1941–1942. «On Ethics». First published in *Christian Reflections*, W. Hooper, ed. London: Bles, 1967. New York: Harper Collins, 1981.
- Lewis, C. S. 1942. «Satan». From his *A Preface to «Paradise Lost»*. Reprinted as pp. 196–204 in Arthur E. Barjer, ed. *Milton: Modern Essays in Criticism*. New York: Oxford University Press, 1965.
- Lewis, C. S. 1943. *The Screwtape Letters, and Screwtape Proposes a Toast*. London: Macmillan, 1961.
- Lewis, C. S. 1943–1945. *Mere Christianity*. London: Macmillan, 1952. Touchstone Book, 1996.
- Lewis, C. S. 1960. *The Four Loves*. New York: Harcourt, Brace.
- Lewis, Sinclair. 1922. *Babbitt*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Lindert, Peter H. 1978. *Fertility and Scarcity in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Lindert, Peter H. 2003. «Voice and Growth: Was Churchill Right?» *Journal of Economic History* 63 (June): 315–350.
- Lisska, Anthony. 1996. *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Oxford: Oxford University Press.
- Little, Lester K. 1978. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lodge, David. 1988. *Nice Work*. Harmondsworth: Penguin, 1990.
- Lodge, David. 1999. *Home Truths: A Novella*. London: Penguin, 2000.
- Lodge, David. 2001. *Thinks*. . . London: Penguin.
- Loftus, L. S., and W. N. Arnold. 1991. «Vincent van Gogh's Illness: Acute Intermittent Porphyria?» *British Medical Journal* 303: 1589–1591.
- Lomasky, Loren. 1987. *Persons, Rights, and the Moral Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Lomax, John A. 1910. *Cowboys Songs and Other Frontier Ballads*. New York: Sturgis & Walton.
- Lombardo, Paul. N. d. «Eugenic Sterilization Laws». MS, University of Virginia Medical School. At <http://www.eugenicsarchive.org/html/eugenics/essay8text.html>.

- London, Jack. 1904. *The Sea Wolf*. New York: Modern Library ed., 2000.
- Long, Jason, and Joseph Ferrie. 2005. «A Tale of Two Labor Markets: Intergenerational Occupational Mobility in Britain and the U.S. since 1850». Working paper 11253. Cambridge: National Bureau of Economic Research.
- Luban, David. 1992. «Justice Holmes and Judicial Virtue». Pp. 235–264 in Chapman and Galston, eds., *Virtue*.
- Lynn, Michael, and Ann Lynn. 2004. «National Values and Tipping Customs: A Replication and Extension». *Journal of Hospitality and Tourist Research* 28: 356–364, in MS at [http://www.people.cornell.edu/pages/wml3/working\\_papers.htm](http://www.people.cornell.edu/pages/wml3/working_papers.htm).
- Macaulay, Stewart. 1963. «Non-Contractual Relations in Business: A Preliminary Study». *American Sociological Review* 28: 55–67. Reprinted as pp. 191–205 in Granovetter and Swedberg, 2001.
- Macaulay, T. B. 1830. «Southey's Colloquies on Society». *Edinburgh Review*, Jan. Reprinted in *Critical, Historical, and Miscellaneous Essays by Lord Macaulay*. Boston, 1860 (1881 ed.), vol. 2, pp. 132–187.
- Macaulay, T. B. 1837. «Lord Bacon. » *Edinburgh Review*, July. Reprinted in *Essays*, vol. 3, pp. 336–495.
- Macaulay, T. B. 1842. «Frederic the Great». *Edinburgh Review*, April. Reprinted in *Essays*, vol. 5, pp. 148–247.
- Macaulay, T. B. 1842. «Horatius at the Bridge». From *Lays of Ancient Rome*. Pp. 807–824 in G. M. Young, ed. *Macaulay*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952 [1967].
- MacFarlane, Alan. 1987. *The Culture of Capitalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- MacFarlane, Alan. 2000. *The Riddle of the Modern World: Of Liberty, Wealth, and Equality*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave.
- MacFarquhar, Larissa. 2001. «The Bench Burner». *New Yorker*, Dec. 10, pp. 78–89.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Whose Rationality?* London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago, Ill.: Open Court.
- Maddison, Angus. 1995. *Monitoring the World Economy, 1820–1992*. Paris: Organization for Economic Cooperation and Development.
- Maddison, Angus. 2001. *The World Economy: A Millennial Perspective*. Paris: Organization for Economic Cooperation and Development.
- Mailer, Norman. 1948. *The Naked and the Dead*. New York: Random House (Modern Library ed.).
- Mailer, Norman. 1997. *The Gospel According to the Son*. New York: Random House Abacus Book.
- Mailer, Norman. 2002. «Birds and Lions: Writing from the Inside Out». *New Yorker*, Dec. 23 and 30, pp. 76–84.
- Malthus, T. R. 1798. *An Essay on the Principle of Population*. Reprinted in Wrigley and Souden 1986.
- Mann, Thomas. 1901. *Buddenbrooks*. Trans. H. T. Lowe-Porter. New York: Vintage, 1952.
- Mann, Thomas. 1912. *Death in Venice*. Trans. (1930) H. T. Lowe-Porter. In Mann, *Death in Venice and Seven Other Stories*. New York: Vintage Books, n. d.
- Mansfield, Harvey C. 1966. *Machiavelli's Virtue*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mansfield, Harvey C. 2003. «Liberty and Virtue in the American Founding». Pp. 3–28 in Peter Berkowitz, ed. *Never a Matter of Indifference: Sustaining Virtue in a Free Republic*. Stanford, Calif.: Hoover Institution Press. Reprinted at <http://www-hoover.stanford.edu/publications/books/fulltext/virtue/3.pdf>.
- Mansfield, Harvey C., and Nathan Tarcov, trans. and eds. 1996. Introduction. Machiavelli, *Discourses on Livy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Margo, Robert. 2000. «The Labor Force in the Nineteenth Century». Pp. 207–243 in S. L. Engerman and R. E. Gallman, eds., *The Cambridge Economic History of the United States*, vol. 2, *The Long Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Margolis, Howard. 1982. *Selfishness, Altruism, and Rationality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Marshall, Alfred. 1890. *Principles of Economics*. 8th ed. London: Macmillan, 1920.

- Marx, Karl. 1867. *Capital: A Critique of Political Economy*. Trans. E. Undermann from the 4th German ed., F. Engels ed. Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1906. New York: Modern Library (Random House), n. d.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1848. *The Communist Manifesto*. Trans., with additional notes and introduction, F. L. Bender, 1888. Norton Critical Edition. New York: W. W. Norton, 1988.
- Masson, Jeffrey Moussaieff. 1990. *Final Analysis: The Making and Unmaking of a Psychoanalyst*. New York: Simon and Schuster, Pocket Books.
- Maus, Katharine Eisaman. 1997. «Introduction to *Richard II*». Pp. 943–951 in S. Greenblatt et al., eds. *The Norton Shakespeare*. New York: W. W. Norton.
- Mazzini, Giuseppe. 1830–1872. *Selected Writings*. N. Gangulee, ed. London: Lindsay Drummond, 1945.
- McClay, Wilfred. 1993. «The Strange Career of *The Lonely Crowd*; or, The Antinomies of Autonomy». Pp. 397–440 in T. L. Haskell and R. F. Teichgraber III, eds., *The Culture of the Market: Historical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McClelland, David C. 1961. *The Achievement Society*. Princeton: Van Nostrand.
- McCloskey, Deirdre N. 1981. «The Industrial Revolution, 1780–1860: A Survey». Chap. 6 in Floud and McCloskey eds., *The Economic History of Britain, 1700–Present*, vol. 1, pp. 103–127. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCloskey, Deirdre N. 1985. *The Applied Theory of Price*, 2nd ed. New York: Macmillan.
- McCloskey, Deirdre. 1985. *The Rhetoric of Economics*. Madison: University of Wisconsin Press.
- McCloskey, Deirdre N. 1990. *If You're So Smart: The Narrative of Economic Expertise*. Chicago: University of Chicago Press.
- McCloskey, Deirdre N. 1991. «The Essential Rhetoric of Law, Literature, and Liberty». Review of Posner's *Law as Literature*, Fish's *Doing What Comes Naturally*, and White's *Justice as Translation*. *Critical Review* 5 (1) (Spring): 203–223.
- McCloskey, Deirdre N. 1994. «Bourgeois Virtue». *American Scholar* 63 (2, Spring): 177–191.
- McCloskey, Deirdre N. 1994. *Knowledge and Persuasion in Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCloskey, Deirdre N., ed. 1993. *Second Thoughts: Myths and Morals of U. S. Economic History*. New York: Oxford University Press.
- McCloskey, Deirdre N., and Arjo Klamer. 1995. «One Quarter of GDP Is Persuasion». *American Economic Review* 85 (May): 191–195.
- McCloskey, Helen S. 2003. *The Strain of Roots: A Collection of Poems*. Lunenburg, Vt.: Stinehour Press.
- McCloskey, Robert G. 1951. *American Conservatism in the Age of Enterprise: A Study of William Graham Sumner, Stephen J. Field, and Andrew Carnegie*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McCracken, Grant. 1997. *Plenitude*. Toronto: Periph.: Fluide.
- McDowell, John. 1979. «Virtue and Reason». *Monist* 62: 331–350. Reprinted as pp. 141–162 in Crisp and Slote, eds., *Virtue Ethics*.
- McInerny, Ralph. 1999. Preface to his edition of Aquinas, *Disputed Questions on Virtue*. South Bend, IN: St. Augustine Press.
- McNeill, William H. 1974. *Venice: The Hinge of Europe, 1081–1797*. Chicago: University of Chicago Press.
- McNeill, William H. 1980. *The Human Condition: An Ecological and Historical View*. Princeton: Princeton University Press.
- McNeill, William H. 1982. *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000*. Chicago: University of Chicago Press.
- McPherson, James M. 2003. «A Confederate Guerrilla». Review of T. J. Stiles, *Jesse James*. *New York Review of Books*, Feb. 27, pp. 21–22.
- Menand, Louis. 2002. «What Comes Naturally: Does Evolution Explain Who We Are?» Review of S. Pinker, *The Blank Slate*. *New Yorker*, Nov 25. Posted at [http://www.newyorker.com/critics/books/?o21125crbo\\_books](http://www.newyorker.com/critics/books/?o21125crbo_books).
- Mencken, H. L. 1916. «Theodore Dreiser». From *A Book of Prefaces*. Reprinted as pp. 35–56 in A. Cooke, ed., *The Vintage Mencken*. New York: Vintage, 1956.
- Mencken, H. L. 1919. «Professor Veblen». In *Prejudices*, 1st ser. Reprinted as pp. 200–210 in H. Cairns, ed., H. L. Mencken, *The American Scene: A Reader*. New York: Knopf, 1965.

- Mencken, H. L. 1922. «Beethoven». *Baltimore Sun and American Mercury*. Reprinted in *Prejudices*, 5th ser., 1926, and as pp. 424–428 in H. L. Mencken, *The American Scene: A Reader*, H. Cairns, ed. New York: Knopf, 1965.
- Mencken, H. L. 1922. «On Being an American». In *Prejudices*, 3rd ser. Reprinted as pp. 6–38 in Mencken, *The American Scene: A Reader*. H. Cairns, ed. New York: Knopf, 1965.
- Mencken, H. L. 1922. *Prejudices*. 3rd ser. New York: Knopf.
- Mencken, H. L. 1922. «Types of Men». In *Prejudices*, 3rd ser. New York: Knopf.
- Merton, Thomas. 1956. *Thoughts in Solitude*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Merton, Thomas. 1962. *New Seeds of Contemplation*. New York: New Directions, 1972.
- Midgley, Mary. 1984. *Wickedness: A Philosophical Essay*. London: Routledge.
- Mill, John Stuart. 1838. «The Mind and Character of Jeremy Bentham». *Westminster Review*. Excerpted pp. 316–318 in Dickens, *Hard Times*, Norton Critical Edition.
- Mill, John Stuart. 1869. *On the Subjection of Women*. Sue Mansfield, ed. Croft Classics. Arlington Heights, Ill.: Harlan Davidson, 1980.
- Mill, John Stuart. 1871. *Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy*. London: Longmans, Green, 1909.
- Mill, John Stuart. 1874 [1844]. «Essay V». In his *Essays on Some Unsettled Issues in Political Economy*. 2nd ed. London.
- Miller, Arthur. 1949. *Death of a Salesman*. In Gerald Weales, ed., *Death of a Salesman: Text and Criticism*. New York: Viking Press, 1967.
- Miller, Arthur. 1957. Introduction to *Collected Plays*. Reprinted pp. 155–171 in Gerald Weales, ed., *Death of a Salesman: Text and Criticism*. New York: Viking Press, 1967.
- Miller, Arthur. 1959. «Morality and Modern Drama: Interview with Phillip Gelb». *Educational Theatre Journal*, Oct. Reprinted as pp. 172–186 in Gerald Weales, ed., *Death of a Salesman: Text and Criticism*. New York: Viking Press, 1967.
- Miller, Donald L. 1996. *City of the Century: The Epic of Chicago and the Making of America*. New York: Simon and Schuster. Trade paperback, 2003.
- Milton, John. 1667. *Paradise Lost*. Alastair Fowler, ed. 2nd ed. London: Longman, 1998.
- Milton, John. 1671. *Paradise Regained*. Pp. 407–462 in Milton, *The Complete Poems*. John Leonard, ed. London: Penguin, 1998.
- Mokyr, Joel. 2002. *The Gifts of Athena: Historical Origins of the Knowledge Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Moliere, J. B. P. 1670. *Le bourgeois gentilhomme*. Trans. A. R. Waller as *The Citizen Turn'd Gentleman*, vol. 7. Edinburgh: John Grant, 1926.
- Moore, Gary. 2003. *Faithful Finances 101*. West Conshohocken, Pa.: Templeton Foundation Press.
- Morse, Jennifer Roback. 2001. *Love and Economics: Why the Laissez Faire Family Doesn't Work*. Dallas: Spence.
- Mueller, John. 1999. *Capitalism, Democracy, and Ralph's Pretty Good Grocery*. Princeton: Princeton University Press.
- Muller, Jerry. 2002. *The Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought*. New York: Knopf.
- Munro, Alice. 2003. *Hateship, Friendship, Courtship, Loveship, Marriage: Stories*. New York: Vintage.
- Murdoch, Iris. 1967. «The Sovereignty of Good over Other Concepts». Leslie Stephen Lecture. Pp. 77–104 in Murdoch, *The Sovereignty of Good*. London: Routledge, 1970, 1985.
- Murdoch, Iris. 1969. «On 'God' and 'Good.' » From *The Anatomy of Knowledge*, republished as pp. 46–76 in Murdoch, *The Sovereignty of Good*. London: Routledge, 1970, 1985.
- Murdoch, Iris. 1992. *Metaphysics as a Guide to Morals*. Based on the 1982 Gifford Lecture. University of Edinburgh. London: Penguin.
- Murphy, Sean. 2004. «American Presidents with Irish Ancestors». Bray, Co. Wicklow, Ireland: Centre for Irish Genealogical and Historical Studies. <http://homepage.eircom.net/~sean-jmurfhy/dir/pres.htm>.
- Murray, Gilbert. 1915. *The Stoic Philosophy*. London: Allen and Unwin.
- Murray, John E., and Metin M. Cosgel. 1999. «Between God and Market: Influences of Economy and Spirit on Shaker Communal Dairying, 1830–1875». *Social Science History* 23 (Spring): 41–65.

- Mussolini, Benito, and Giovanni Gentile. 1932. «La dottrina del fascismo» [The doctrine of Fascism]. *Enciclopedia Italiana*, trans. at <http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Germany/mussolini.htm>.
- Najita, Tetsuo. 1987. *Visions of Virtue in Togugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Nakane, Chie. 1990. Introduction. Pp. 3–9 in Nakane and S. Oishi, eds. *Tokugawa Japan: The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie. April 10, 2002. «Srebrenica: A Safe Area». «Presentation Speech». At [http://www.srebrenica.nl/en/a\\_index.htm](http://www.srebrenica.nl/en/a_index.htm).
- Nelson, Julie A. 1996. *Feminism, Objectivity, and Economics*. London: Routledge.
- Nelson, Robert H. 1991. *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Nelson, Robert H. 2001. *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*. University Park: Pennsylvania State University Press. *Njal's Saga*. c. AD1275. Trans. with an introduction by Magnus Magnusson and Hermann Palsson. London: Penguin, 1960.
- Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Novak, Michael. 1984. *Catholic Social Thought and Liberal Institutions: Freedom with Justice*. 2nd ed. New Brunswick: Transaction, 1989.
- Novak, Michael. 1996. *Business as a Calling: Work and the Examined Life*. New York: Free Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Nozick, Robert. 1989. *The Examined Life: Philosophical Meditations*. New York: Simon and Schuster.
- Nozick, Robert. 2001. *Invariances: The Structure of the Objective World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nye, John V. C. 1997. «Thinking about the State: Property Rights, Trade, and Changing Contractual Arrangements in a World with Coercion». Pp. 121–142 in John Drobak and John Nye, eds. *The Frontiers of the New Institutional Economics*. New York: Academic Press.
- Oeppen, Jim, and James W. Vaupel. 2002. «Broken Limits to Life Expectancy». *Science* 296 (May): 1028–1029.
- Orr, H. Allen. 2003. «Darwinian Storytelling». Review of Steven Pinker, *The Blank Slate*. *New York Review of Books* Feb. 27, pp. 17–18.
- Orwell, George. 1940. «Charles Dickens». Pp. 135–185 in Orwell, *Essays*, 2002.
- Orwell, George. 1944. «As I Please 37». *Tribune*, August 11. Pp. 705–708 in Orwell, *Essays*.
- Orwell, George. 1944. Review of *The Edge of the Abyss* by Alfred Noyes. *Observer*, February 27. Pp. 549–552 in Orwell, *Essays*.
- Orwell, George. 1949. «Reflections on Gandhi». *Partisan Review*, Jan. Pp. 1349–1357 in Orwell, *Essays*, 2002.
- Orwell, George. 2002. *Essays*. John Carey, ed. Everyman Library. New York: Knopf.
- Ostrom, Elinor, Roy Gardner, and James Walker. 1994. *Rules, Games, and Common-Pool Resources*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Oz, Amos. 1979. *Under This Blazing Light*. Trans. Nicolas de Lange. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Page, R. I. 1995. *Chronicles of the Vikings: Records, Memorials, and Myths*. London: British Museum Press.
- Pahl, Ray. 2000. *On Friendship*. Cambridge: Polity.
- Parker, Geoffrey. 1996. *The Military Revolution.: Military Innovation and the Rise of the West, 1500–1800*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parks, Tim. 2002. «The Cosimos». Review of Kent, *Cosimo de' Medici*; and of Luchinat and others, *The Medici*. *New York Review of Books*, December 19, pp. 75–77.
- Pascoe, Robin, and Christopher Catling. 1995. *Eyewitness Travel Guide to Amsterdam*. London: Dorling Kindersley.
- Peterson, Christopher, and Martin E. P. Seligman. 2004. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Oxford: Oxford University Press.

- Pierpont, Claudia Roth. 2002. «Tough Guy: The Mystery of Dashiell Hammett». *New Yorker*, Feb. 11, 66–81.
- Pincoffs, Edmund. 1986. *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*. Lawrence: University of Kansas Press.
- Pinker, Steven. 1997. *How the Mind Works*. New York: Norton.
- Plato. c. 360 BC. *The Republic*. Trans. G. M. A. Grube; rev. ed. C. D. C. Reeve. Pp. 971–1223 in J. M. Cooper, ed., *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
- Plato. c. 350 BC. *Definitions*. Trans. D. S. Hutchinson. Pp. 1677–1686 in J. M. Cooper, ed., *Plato: Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.
- Pluhar, Werner S. 1987. Translator's Introduction. Pp. xxiii–cix in Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, 1790, trans. Pluhar. Indianapolis: Hackett.
- Pocock, J. G. A. 1983. «Cambridge Paradigms and Scottish Philosophers». Pp. 235–252 in Hont and Ignatieff.
- Poe, Edgar Allan. 1849. «Fifty Suggestions». *Graham's Magazine*, May, pp. 317–319.
- Polanyi, Michael. 1951. *The Logic of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pool, Robert. 1989. «Strange Bedfellows». *Science* 245 (18 Aug.): 700–703.
- Poole, Joyce H., P. L. Tyack, Angela S. Stoeger-Horwathm, and Stephanie Watwood. 2005. «Animal Behavior: Elephants Are Capable of Vocal Learning». *Nature* 434 (24 March): 455–456.
- Pope, Alexander. 1731. «Epistle IV to Richard Boyle, Earl of Burlington». Pp. 314–321 in *Pope: Poetical Works*, H. Davis, ed. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- Pope, Stephen J. 2002. «Overview of the Ethics of St. Thomas Aquinas». Pp. 30–53 in Pope, ed., *The Ethics of Aquinas*.
- Pope, Stephen J., ed. 2002. *The Ethics of Aquinas*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Popkin, Samuel L. 1979. *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press.
- Posner, Richard. 1992. *Economic Analysis of Law*. 4th ed. Boston: Little, Brown.
- Prindle, David. 2003. *The Search for Democratic Capitalism: Politics and Economics in American Thought*. MS, Department of Government, University of Texas at Austin. Forthcoming 2006, Johns Hopkins University Press.
- Pufendorf, Samuel. 1673. *On the Duty of Man and Citizen*. James Tilly, ed.; trans. Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Putnam, Hilary. 1990. *Realism with a Human Face*. J. Conant, ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary. 2002. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy, and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quinn, D. Michael. 1996. *Same-Sex Dynamics among Nineteenth-Century Americans: A Mormon Example*. Urbana: University of Illinois Press.
- Rachels, James. 1999. *The Elements of Moral Philosophy*. 3rd ed. New York: McGraw-Hill.
- Raftis, J. Ambrose. 1964. *Tenure and Mobility: Studies in the Social History of the Medieval English Village*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Read, Herbert. 1931. *The Meaning of Art*. New edition. New York: Praeger, 1969.
- Reddy, William. 2001. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reich, Robert. 1991. *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism*. New York: Knopf.
- Reich, Robert. 2003. *I'll Be Short: Essentials for a Decent Working Society*. Boston: Beacon.
- Ricardo, David. 1817. *Principles of Political Economy and Taxation*. R. M. Hartwell, ed. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- Richerson, Peter J., and Robert Boyd. 2004. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ridley, Matt. 1996. *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*. New York: Penguin.
- Riley, James. 2001. *Rising Life Expectancy: A Global History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, Lionel. 1932. *The Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan.
- Roberts, Russell. 2001. *The Invisible Heart: An Economic Romance*. Cambridge: MIT Press.



- Roget, Peter Mark. 1962. *Roget's International Thesaurus*. 3rd ed. New York: Crowell.
- Rorty, Amelie Oksenberg. 1980. «The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*». Pp. 377–394 in Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics*. Los Angeles: University of California Press.
- Rorty, Amelie Oksenberg. 1983. «Experiments in Philosophic Genre: Descartes' Meditations». *Critical Inquiry* 9 (March): 545–565.
- Rorty, Richard. 1987. «Science as Solidarity». Pp. 38–52 in John Nelson, Allan Megill, and Deirdre McCloskey, eds., *The Rhetoric of the Human Science: Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Rorty, Richard. 2004. «Philosophy Envy». *Daedalus* (Fall): 18–24. Reprinted at <http://www.amacad.org/publications/fall2004/rorty.pdf>.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard. 1982. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard. 1985. «Postmodernist Bourgeois Liberalism». Pp. 214–221 in Robert Hollinger, ed. *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Rorty, Richard. 1994. «Ethics without Principles». Reprinted in *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin, 1999. Available at <http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/cmt/EWOP.html>.
- Rosand, David. 2001. *Myths of Venice: The Figuration of a State*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rosc, Mary Beth. 2002. *Gender and Heroism in Early Modern English Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ross, Dorothy. 1995. «American Exceptionalism». Pp. 22–23 in Fox and Kloppenberg, eds., *Companion*. Rotella, Guy. 2001. «Synonymous with Kept: Frost and Economics». Pp. 241–260 in Robert Faggen, ed., *The Cambridge Companion to Robert Frost*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1755. *Discourse on the Origin of Inequality*. Pp. 25–109 in D. A. Cress, trans. and ed., *Jean-Jacques Rousseau: Basic Political Writings*. Indianapolis: Hackett, 1987.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1755. *Discourse on Political Economy*. Pp. 111–138 in D. A. Cress, trans. and ed., *Jean-Jacques Rousseau: Basic Political Writings*. Indianapolis: Hackett, 1987.
- Ruskin, John. 1851–1853. *The Stones of Venice*. New York: Peter Fenelon Collier, 1900.
- Russell, Bertrand. 1903. «A Free Man's Worship». *Independent Review*. Reprinted in *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subject*. New York: Simon and Schuster, 1957.
- Ryan, Alan. 1987. «Human Nature». in Janet Coleman, William Connolly, Alan Ryan, eds., *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*. London: Blackwell Reference.
- Sacks, Jonathan. 2002. *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. London: Continuum.
- Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. New ed. London: Routledge, 2003.
- Saiving, Valerie. 1960. «The Human Situation: A Feminine View». *Journal of Religion* 40 (April): 100–112.
- Sali-I–Martin, X. 2002. «The Disturbing 'Rise' of Global Income Inequality.» National Bureau of Economic Research, working paper no. 8904.
- Santayana, George. 1943–1953. *Persons and Places*. Vol. 1 of *The Works of George Santayana*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986.
- Santoni, Ronald E. 1995. *Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sartre, Jean-Paul. 1944. *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate*. Trans. G. L. Becker, 1948, with a new preface by Michael Walzer. New York: Schocken, 1995.
- Sayre, Anne. 1975. *Rosalind Franklin and DNA*. New York: Norton.
- Schaefer, Jack. 1949. *Shane*. Boston: Houghton Mifflin. *The Critical Edition*. J. C. Work, ed. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.
- Schama, Simon. 1987. *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. Berkeley: University of California Press.

- Scherer, F. M. 2003. *Quarter Notes and Bank Notes: The Economics of Music Composition in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Princeton: Princeton University Press.
- Schjeldahl, Peter. 2004. «Dealership: How Marian Goodman Quietly Changed the Contemporary Art Market». *New Yorker*, Feb. 2: 36–41.
- Schmidt, Annie M. G. 1954–1956. *Jip en Janneke 2*. Amsterdam and Antwerp: Querido, 1964, 1984.
- Schmidt, Annie M. G. 1956–1958. *Jip and Janneke 3*. Amsterdam: Querido, 1964.
- Schmidtz, David. 1993. «Reasons for Altruism». Pp. 52–68 in Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, and Jeffrey Paul, eds., *Altruism*. Cambridge: Cambridge University Press. Re printed as pp. 164–175 in Aafke E. Komter, éd. *The Gift: An Interdisciplinary Perspective*. Amsterdam: University of Amsterdam Press, 1996.
- Schmidtz, David. 1995. *Rational Choice and Moral Agency*. Princeton: Princeton University Press.
- Schockenhoff, Eberhard. 2002. «The Theological Virtue of Charity». Pp. 244–258 in Pope, ed., *The Ethics of Aquinas*.
- Schumpeter, Joseph A. 1912. *The Theory of Economic Development*. Trans. R. Opie. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.
- Schumpeter, Joseph A. 1942. *Capitalism, Socialism and Democracy*. 3rd. ed. New York: Harper and Row, 1950. Harper Torchbook ed. 1962.
- Schumpeter, Joseph A. 1954. *History of Economic Analysis*. Elizabeth B. Schumpeter, ed. New York: Oxford University Press.
- Schuttner, Scott. 1998. *Basic Stairbuilding*. Newtown, Conn.: Taunton Press.
- Schweiker, William. 2004. *Theological Ethics and Global Dynamics in the Time of Many Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Schweiker, William, and Charles Mathewes, eds. 2004. *Having: Property and Possession in Religious and Social Life*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Seabright, Paul. 2004. *The Company of Strangers: A Natural History of Economic Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Searle, John. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Selznick, Philip. 1992. *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*. Berkeley: University of California Press.
- Sen, Amartya. 1977. «Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory». *Philosophy and Public Affairs* 6 (4): 317–344.
- Sen, Amartya. 1987. *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell.
- Sen, Amartya. 2000. *Development as Freedom*. New York: Knopf.
- Seneca, Lucius Annaeus. Before 65 BC. *De Tranquillitate Animi*. [On the tranquility of the mind.] Trans. William Bell Langsdorf (1900), revised and edited by Michael S. Russo. Sophia Project. <http://www.molloy.edu/academic/philosophy/sophia/Seneca/tranquility.htm>.
- Sennett, Richard. 1998. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: Norton.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of. 1713. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. 6th edition, 1732, introduced by D. Den Uyl. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.
- Shalhope, Robert. 1995. «American Revolution». Pp. 23–26 in Fox and Kloppenberg, eds., *Companion*.
- Shapin, Steven. 1994. *A History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-century England*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shaw, George Bernard. 1912. *Introduction to Hard Times* (London: Waverly), portion reprinted as pp. 333–340 in G. Ford and S. Monod, eds. *Charles Dickens, Hard Times*. Norton Critical Edition, 2nd ed. New York: W. W. Norton, 1990.
- Shields, Carol. 2000. *Dressing Up for the Carnival*. London: Fourth Estate.
- Shklar, Judith. 1990. «Montesquieu and the New Republicanism». Pp. 265–279 in Gisela Bock et al., eds., *Machiavelli and Republicanism*.
- Silver, Allan. 1990. «Friendship in Commercial Society: Eighteenth Century Social Theory and Modern Sociology». *American Journal of Sociology* 95: 1474–1504.
- Sinfeld, Alan. 1994. *The Wilde Century: Effeminacy, Oscar Wilde, and the Queer Movement*. New York: Columbia University Press.

- Skinner, Quentin. 1990. «The Republican Ideal of Political Liberty». Pp. 293–309 in Gisela Bock et al., eds., *Machiavelli and Republicanism*.
- Slivinski, Stephen. 2001. «The Corporate Welfare Budget Bigger Than Ever». Cato Policy Analysis no. 415, October 10. <http://www.cato.org/pubs/pas/pa-415es.html>.
- Sluiter, Eric J. 1991. «Didactic and Disguised Meanings». Pp. 175–207 in David Freedberg and Jan de Vries, eds. *Art in History, History in Art*. Santa Monica, Calif.: Getty Center for the History of Art and the Humanities, University of Chicago Press.
- Smith, Adam. 1759, 1790. *The Theory of Moral Sentiments*. Glasgow edition. D. D. Raphael and A. L. Macfie, eds. Indianapolis: Liberty Classics, 1976, 1982.
- Smith, Adam. 1762–1763, 1766. *Lectures on Jurisprudence*. R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein, eds. Glasgow edition. Oxford: Oxford University Press, 1978, 1982.
- Smith, Adam. 1776. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Glasgow edition. Campbell, Skinner, and Todd, eds. 2 vols. Indianapolis: Liberty Classics, 1976, 1981.
- Smith, Adam. 1977. *Correspondence of Adam Smith*. E. C. Mossner and I. S. Ross, eds. Glasgow edition. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Adam. 1980. *Essays on Philosophical Subjects*. W. P. D. Wightman and J. J. Bryce, eds. Glasgow edition. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Vernon. 2005. Letter to Frans B. M. de Waal. April 9. Submitted to *Scientific American*.
- Snyder, Don J. 1995. «Winter Work». *Harper's Magazine* (November). Reprinted as pp. 67–89 in Kathryn Rhett, ed. *Survival Stories: Memoirs of Crisis*. New York: Anchor, 1997.
- Solomon, Robert. 1992. *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*. New York: Oxford University Press.
- Solomon, Robert. 2004. «Sympathy for Adam Smith: Some Contemporary Philosophical and Psychological Considerations». Paper, University of Texas at Austin.
- Sophocles. c. 409 BC. *Philoctetes*. Trans. D. Grene. Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- Stark, Rodney. 2001. *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton: Princeton University Press.
- Staveren, Irene van. 1999. *Caring for Economics: An Aristotelian Perspective*. Proefschrift [Ph.D. diss.], Erasmus Universiteit Rotterdam. Delft: Eburon Academische Uitverij.
- Staveren, Irene van. 2001. *The Values of Economics: An Aristotelian Perspective*. London: Routledge.
- Stein, Susan Alyson, ed. 1986. *Van Gogh: A Retrospective*. No place: Beaux Arts editions.
- Stiglitz, Joseph. 2002. *Globalization and Its Discontents*. London: Penguin.
- Stocker, Michael. 1976. «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories». *Journal of Philosophy* 73: 453–466. Reprinted as pp. 66–78 in Crisp and Slote, eds., *Virtue Ethics*.
- Strachey, Lytton. 1918. *Eminent Victorians*. Illustrated edition. London: Albion Press, 1988.
- Strauss, David A. 1992. «The Liberal Virtues». Pp. 197–203 in Chapman and Galston, eds., *Virtue*.
- Strauss, Leo. 1958. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sugden, Robert. 1993. «Thinking as a Team: Towards an Explanation of Non-Selfish Behavior». *Social Philosophy and Policy* 10: 69–89.
- Sweeney, Eileen. 2002. «Vice and Sin». Pp. 151–168 in Pope, ed., *The Ethics of Aquinas*.
- Sykes, Bryan. 2001. *The Seven Daughters of Eve*. New York: Norton.
- Tacitus, Cornelius. AD98. *Germania*. D. R. Stuart, ed. New York: Macmillan, 1916.
- Tacitus, Cornelius. AD98 *The Agricola and the Germania*. Trans. H. Mattingly, S. A. Handford. Harmondsworth: Penguin, 1948, 1970.
- Taka, Iwao. 1997. «Business Ethics in Japan». Pp. 80–86 in *The Blackwell Encyclopedia of Management*, 2nd ed., vol. 2, *Business Ethics*. Patricia Werhane and R. E. Freeman, eds. Oxford: Blackwell.
- Temple, Sir William. 1673. *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*. G. Clark, ed. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Thompson, Victoria E. 2000. *The Virtuous Marketplace: Women and Men, Money and Politics in Paris, 1830–1870*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Throckmorton, Burton H. 1992. *Gospel Parallels: A Comparison of the Synoptic Gospels*. Nashville: Thomas Nelson.
- Thucydides. c. 404 BC. *Peloponnesian War*. Trans. R. Crawley. In Robert B. Strassler, ed., *The Landmark Thucydides*. New York: Free Press, 1996.
- Thurber, James. 1939. «The Secret Life of Walter Mitty». *New Yorker*, March 18.

- Tillich, Paul. 1933. *Die sozialistische Entscheidung*. Potsdam: Protte, 1933. Trans. as *The Socialist Decision*, trans. Franklin Sherman. New York: Harper & Row, 1977.
- Tillich, Paul. 1952. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press. 2nd ed. Introduction by P. J. Gomes, 2000.
- Tillich, Paul, and Carl Richard Wegener. 1919. «Answer to an Inquiry of the Protestant Consistory of Brandenburg».
- Tilly, Charles. 1990. *Coercion, Capital, and European States, AD990–1900*. Oxford: Blackwell.
- Tocqueville, Alexis de. 1840. *Democracy in America*. Vol. 2. Trans. Phillips Bradley. New York: Knopf, 1945 (Vintage edition 1954).
- Todorov, Tzvetan. 2000. *Hope and Memory: Lessons from the Twentieth Century*. David Bellos, trans. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Tompkins, Jane. 1987. «Me and My Shadow» *New Literary History* 19. Reprinted as pp. 2129–2143 in *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, ed. Vincent B. Leitch. New York: W. W. Norton, 2001.
- Tompkins, Jane. 1992. *West of Everything: The Inner Life of Westerns*. New York: Oxford University Press.
- Totman, Conrad. 1993. *Early Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Toulmin, Stephen. 1972. *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*. Princeton: Princeton University Press.
- Tronto, Joan C. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*. New York: Routledge.
- Tuck, Richard. 1987. «Hobbes». Pp. 210–213 in J. Coleman, W. Connolly, and A. Ryan, eds., *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- Turner, Jonathan H. 2000. *On the Origins of Human Emotions*. Princeton: Princeton University Press.
- Ulrich, Laurel Thatcher. 1990. *A Midwife's Tale: The Life of Martha Ballard, Based on Her Diary, 1785–1812*. New York: Vintage/Random House.
- U. S. Bureau of the Census. 1992. *Statistical Abstract of the United States, 1981–82*. 103rd ed. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Upchurch, Carl. 1996. *Convicted in the Womb: One Man's Journey from Prison to Peacemaker*. New York: Bantam, paperback, 1997.
- Uzzi, Brian. 1999. «Embeddedness in the Making of Capital». *American Journal of Sociology* 64: 481–505.
- van Gogh, Vincent. 1883–1890. *The Letters of Vincent van Gogh*. Ronald de Leeuw, ed.; trans. A. Pomerans. London: Penguin, 1996, 1997.
- van Gogh, Vincent. 1883–1890. *Verzamelde Brieven van* [Collected letters from] *Vincent van Gogh*. 1953. Derde deel [3rd vol.] (1883–1890). Amsterdam: Wereld bibliotheek.
- Vargas Llosa, Mario. 2001. «The Culture of Liberty.» *Foreign Policy* (Jan-Feb). Internet version at <http://www.globalpolicy.org/globaliz/cultural/llosa.htm>.
- Veblen, Thorstein. 1898. «Why Is Economics Not an Evolutionary Science?» *Quarterly Journal of Economics* 12: 373–397. Available on line at <http://cepa.newschool.edu/het/pro files/veblen.htm>.
- Velthuis, Olav. 1996. «The Instrumental and the Intrinsic». Paper, Kunsten Cultuurwetenschappen, Erasmus University of Rotterdam.
- Velthuis, Olav. 2005. *Talking Prices: Meanings of Prices on the Market for Contemporary Art*. Princeton: Princeton University Press.
- Vimalakirti Sutra*. AD406. Trans. Burton Watson. New York: Columbia University Press, 1997.
- Vinen, Richard. 2000. *A History in Fragments: Europe in the Twentieth Century*. Boston: Little, Brown.
- Voltaire. 1733, 1734. *Philosophical Letters*. E. Dilworth, ed. and trans. 1956. New York: Modern Library ed. 1992.
- Wagner-Martin, Linda. 2002. «The Romance of Desire in Hemingway's Fiction». Pp. 54–69 in Broer and Holland, eds., *Hemingway and Women*.
- Walton, Gary. 1991. *Beyond Winning: The Timeless Wisdom of Great Philosopher Coaches*. Champaign, Ill.: Human Kinetics Publishers.
- Waterman, A. M. C. 1991. *Revolution, Economics, and Religion: Christian Political Economy, 1798–1833*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Weber, Max. 1904–1905. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. T. Parsons, 1930, from the 1920 German edition. New York: Scribner's, 1958.
- Weber, Max. 1923. *General Economic History* [*Wirtschaftsgeschichte*]. Trans. Frank Knight (Greenberg, 1927). New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1981.
- Weil, Simone. 1940. «The *Iliad*, or, The Poem of Force». Trans. Mary McCarthy. *Politics* (Nov. 1945). Reprinted as pp. 162–195 in *Simone Weil: An Anthology*, ed. Sian Miles. London: Weidenfeld and Nicolson, 1986.
- Weil, Simone. 1947. *Gravity and Grace*. [*La pesanteur et la grace*]. Trans. Emma Crawford and Marion von der Ruhr. London: Routledge & Kegan Paul, 1952 (London: Routledge Classics 2002).
- Weil, Simone. 1943. *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind* [*L'engagement*, 1949]. Trans. Arthur Wills, with a preface by T. S. Eliot. London: Routledge & Kegan Paul, 1952. London: Routledge Classics, 2002.
- Weil, Simone. *Waiting for God*. 1950. [*L'attente de Dieu*]. Trans. Emma Crauford. New York: G. P. Putnam, 1951 (Harper Colophon 1973).
- Weinstein, Arnold. 1997. *Classics of American Literature*. Chantilly, Va.: Teaching Company.
- Weinstein, Arnold. 1998. *20th-Century American Fiction*. Chantilly, Va.: Teaching Company.
- Wells, Spencer. 2002. *The Journey of Man: A Genetic Odyssey*. Princeton: Princeton University Press.
- Wheeler, Edward L. 1877. *Deadwood Dick, The Prince of the Road; or, The Black Rider of the Black Hills*. Pp. 173–358 in Brown, *Reading the West*.
- White, James Boyd. 1984. *Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*. Madison: University of Wisconsin Press.
- White, James Boyd. 1990. *Justice as Translation: An Essay in Cultural and Legal Criticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- White, Mark D. 2003. «Kantian Dignity and Social Economics». *Forum for Social Economics* 32 (Spring): 1–11.
- White, Mark D. 2004. «Multiple Utilities and Weakness of Will: A Kantian Analysis». MS, Department of Political Science, Economics and Philosophy, College of Staten Island. Forthcoming, *Review of Social Economy*.
- White, Mark D. 2005. «A Kantian Critique of Neoclassical Law and Economics». MS, Department of Political Science, Economics, and Philosophy, College of Staten Island. Forthcoming, *Review of Political Economy*.
- Whitehead, Alfred North. 1938. *Modes of Thought*. New York: Macmillan (ed. of 1968, Free Press).
- Wilbur, Richard. 1988. *New and Collected Poems*. New York: Harcourt Brace.
- Wilkinson, Bruce. 2000. *The Prayer of Jabez: Breaking Through to the Blessed Life*. Sister, Ore.: Multnomah.
- Wiley, Basil. 1964. *English Moralists*. London: Chatto & Windus.
- Williams, Bernard. 1972. *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. Canto ed., 1993.
- Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, H. H. 1910–1911. «Ethics» (in part). *The Encyclopaedia Britannica*. London: Encyclopaedia Britannica.
- Williams, Joan. 1995. «Virtue». Pp. 706–709 in Fox and Kloppenberg, eds., *Companion*.
- Williams, Ted, and John Underwood. 1970. *The Science of Hitting*. Revised and updated edition. New York: Simon and Schuster, 1986.
- Willingham, Kathy G. 2002. «The Sun Hasn't Set Yet: Brett Ashley and the Hero Code Debate». Pp. 34–53 in Broer and Holland, eds., *Hemingway and Women*.
- Wilson, A. N. 1999. *God's Funeral: A Biography of Faith and Doubt in Western Civilization*. New York: Ballantine.
- Wilson, James Q. 1993. *The Moral Sense*. New York: Free Press.
- Winters, Anne. 2004. *The Displaced of Capital*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolf, Susan. 1982. «Moral Saints». *Journal of Philosophy* 79: 419–439. Reprinted as pp. 79–98 in Crisp and Slote, eds., *Virtue Ethics*.
- Wolfe, Alan. 2001. *Moral Freedom: The Search for Virtue in a World of Choice*. New York: Norton.

- Wollstonecraft, Mary. 1792. *A Vindication of the Rights of Woman*. Norton Critical Edition, Carol E. Poston, ed. New York: Norton, 1975.
- Wood, James. 1999. *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief*. New York: Random House.
- Woolf, Virginia. 1925. «Jane Austen». In *The Common Reader*, 1st ser. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1953.
- Wrigley, E. A., and Roger Schofield. 1981. *The Population History of England, 1540–1871*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yeats, William Butler. 1909. *Estrangement: Extracts from a Diary Kept in 1909*. Reprinted in *The Autobiography of William Butler Yeats*. London: Macmillan, 1965.
- Yuengert, Andrew. 2004. *The Boundaries of Technique: Ordering Positive and Normative Concerns in Economic Research*. Lanham, Md.: Lexington Books.

### На русском языке

- Августин А. О бессмертии души. М.: АСТ, 2004.
- Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни/пер. с нем. и англ. В. В. Библихина; под ред. Д. М. Носова. СПб.: Алетейя, 2000.
- Аристотель. История животных/пер. В. П. Карпова. М.: Издательский центр РГГУ, 1997.
- Аристотель. Никомахова этика//Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
- Аристотель. Политика//Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
- Аристотель. Риторика/пер. с древнегреч. Н. Н. Платоновер. М.: Изд-во АСТ, 2017.
- Арон Р. Мемуары: 50 лет размышлений о политике/пер. с фр. Г. А. Абрамова, Л. Г. Ларионовой; вступ. ст. С. В. Трофимова. М.: Ладомир, 2002.
- Бenedикт Р. Хризантема и меч. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
- Бентам И. Введение в основы нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.
- Берлин Й. Подлинная цель познания: Избранные эссе/пер. с англ. и коммент. В. В. Сапова. М.: Канон+, 2002.
- Блаженный Августин. Исповедь/пер. с лат. М. Е. Сергеевко. СПб.: Наука, 2013.
- Блауг М. Методология экономической науки, или Как экономисты объясняют/науч. ред. и вступ. статья В. С. Автономова. М.: НП «Журнала Вопросы экономики», 2004.
- Бодлер Ш. Эдгар Эленъ-Пое\*. Северо-американский поэт//Пантеон. 1852. № 9.
- Босуэлл Д. Жизнь Сэмюэля Джонсона: Отрывки из кн.: С прил. избр. произведений Сэмюэля Джонсона. М.: Текст, 2003.
- Бэкон Ф. Собрание сочинений. Ч. 2. СПб.: Типография И. И. Глазунова, 1874.
- Ван Гог В. Письма: в 2 т. М.: Терра, 1994.
- Варгас Л. М. Культура свободы/пер. Г. Вайнштейн//Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. 15.08.2006. <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/465>.
- Вебер М. История хозяйства. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма//Избранные произведения: пер. с нем./сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990.
- Веблен Т. Почему экономическая наука не является эволюционной дисциплиной?//Истоки: из опыта изучения экономики как структуры и процесса. М.: Изд. Дом ГУ ВШЭ, 2006. С. 10–32.
- Вейль С. Тяжесть и благодать/пер. с фр., предисл., коммент. Н. В. Ликвинцевой. М.: Русский путь, 2008.
- Вулф В. Джейн Остин. М.: Клуб «Литературные забавы», 2004.
- Вольтер Ф. М. Философские повести. Философские письма. Статья из «Философского словаря»: [сборник]/пер. с фр. Н. Дмитриева и др. М.: АСТ Астрель, 2011.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод/пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
- Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические особенности. М.: Московская школа политических исследований, 2004.

\* В современном написании — Эдгар Аллан По. — Прим. ред.

- Гесиод. Работы и дни; Теогония; Щит Геракла/пер. с древнегреч., вступ. и примеч. Г. К. Властова. 3-е изд. М.: URSS ЛИБРОКОМ, 2014.
- Гершенкрон А. Европа в российском зеркале//Гершенкрон А. Экономическая отсталость в исторической перспективе/пер. с англ. А. В. Белых. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2015.
- Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
- Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
- Гомер. Илиада/пер. с древнегреч. Н. И. Гнедича. СПб: Искусство-СПб, 2005.
- Джеймс У. Прагматический взгляд на истину и его неверные толкования//Воля к вере. М.: Республика, 1997.
- Диккенс Ч. Торговый дом Домби и Сын. Торговля оптом, в розницу и на экспорт/пер. с англ. А. В. Кривцовой М.: Худож. лит., 1989.
- Диккенс Ч. Тяжелые времена/пер. с англ. В. Топер. М.: АСТ; Астрель, 2012.
- Древнеанглийская поэзия: [Сборник]. М.: Наука, 1982.
- Драйзер Т. Американская трагедия/пер. с англ. З. Вершининой и Н. Галь. М.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2016.
- Кант И. Критика практического разума//Собрание сочинений: в 8 т./под общ. ред. А. В. Гулыги. Т. 4. М.: Чоро, 1994.
- Кант И. Основы метафизики нравов//Собрание сочинений: в 8 т./под общ. ред. А. В. Гулыги. Т. 4. М.: Чоро, 1994.
- Кейнс Дж. М. Альфред Маршалл//Маршалл А. Принципы экономической науки. Т. 1. М.: Прогресс, 1993. С. 5–44.
- Кирцнер И. М. Конкуренция и предпринимательство. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001.
- Кольридж С. Т. Избранные труды: [Перевод]. М.: Искусство, 1987.
- Конфуций. Суждения и беседы/пер. П. С. Попова. Ростов-н/Д: Феникс, 2004.
- Констан Б. Об узурпации//О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995. С. 198–247.
- Констан Б. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей. Политические исследования. 1993. № 2. С. 97–106.
- Коуз Р. Маяк в экономической теории//Коуз Р. Фирмы, рынок и право. М.: Новое издательство, 2007. С. 177–201.
- Кропоткин П. А. Взаимопомощь как фактор эволюции. М.: Редакция журнала «Самообразование», 2007.
- Кропоткин П. А. Современная наука и анархизм. М.: Кн-во И. Д. Иванова, 1906.
- Лев XIII. Regum Novarum. О положении трудящихся. [http://www.pseudology.org/Documets/Lio13\\_enciclika.htm](http://www.pseudology.org/Documets/Lio13_enciclika.htm).
- Леопарди Дж. Избранные произведения: пер. с итал. М.: Худож. лит., 1989.
- Лодж Д. Горькая правда//Иностранная литература. 2009. № 7.
- Лодж Д. Думают.../пер. с англ. Д. Кротовой. М.: Эксмо, 2003.
- Лодж Д. Хорошая работа/пер. с англ. М. Ворсановой. М.: Независимая газета, 2004.
- Лондон Д. Морской волк/пер. с англ. З. Вершининой. М.: АСТ, 2013.
- Льюис К. С. Любовь/пер. с англ. Н. Л. Трауберг. М.: Эксмо, 2012.
- Льюис К. С. Письма баламута; Баламут предлагает тост/пер. с англ. Наталии Трауберг. М.: Дом надежды, 2009.
- Льюис К. С. Просто христианство/пер. с англ. Н. Л. Трауберг. М.: Дом надежды, 2009.
- Льюис С. Беббит/пер. А. Г. и Г. А. Зуккау. Л.: Мысль, 1928.
- Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали/пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
- Маккроски Д. Риторика экономической науки/пер. с англ. О. Якименко; науч. ред. перевода Д. Расков. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара, Изд-во «Международные отношения», Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2015.
- Маколей Т. Б. Полное собрание сочинений. Т. 2. СПб.: Н. Тиблен, 1861.
- Маколей Т. Б. Полное собрание сочинений. Т. 3. СПб.: Н. Тиблен, 1862.
- Маколей Т. Б. Полное собрание сочинений. Т. 14. СПб.: Н. Тиблен, 1865.
- Мальтус Т. Р. Опыт о законе народонаселения. Петрозаводск: Петроком, 1993.
- Манн Т. Будденброки/пер. с нем. Н. Ман. М.: АСТ, 2009.

- Манн Т. Смерть в Венеции: новеллы / пер. с нем. Т. Исаевой и др. СПб: Азбука-классика, 2008.
- Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23. М.: Госполитиздат, 1960.
- Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 24. М.: Госполитиздат, 1961.
- Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 25 (ч. 1). М.: Госполитиздат, 1961.
- Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 25 (ч. 11). М.: Госполитиздат, 1962.
- Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1959. С. 419–459.
- Маршалл А. Принципы экономической науки, т. 1–III. М.: Прогресс, 1993.
- Мейлер Н. Евангелие от сына Божия / пер. с англ. О. Варшавер. СПб.: Амфора, 2008.
- Мейлер Н. Нагие и мертвые. Роман: в 2 кн. М.: Вече и др., 1994.
- Мердок А. Суверенность блага // Логос. 2008. № 1.
- Мертон Т. Семена созерцания / пер. Андрея Кириленкова и др. М.: Общедоступный православный университет, 2005.
- Мертон Т. Философия одиночества / пер. Андрея Кириленкова. М.: Общедоступный православный университет, 2007.
- Миллер А. Пьесы: [Избр.: пер. с англ.]. М.: Гудьял-Пресс, 1999.
- Миль Д. С. Основы политической экономии / общ. ред. А. Г. Милейковского. М.: Прогресс, 1980.
- Миль Д. С. О подчинении женщины / пер. с англ. М. Лялиной. СПб.: В. И. Губинский, 1896.
- Милтон Д. Потерянный рай; Возвращенный рай: поэмы / прозаич. пер. А. Шульговская. М.: Эксмо, 2010.
- Мокир Дж. Дары Афины. Исторические потоки экономики знаний / пер. с англ. Н. Эдельмана. М.: Изд. Института Гайдара, 2012.
- Мольер Ж.-Б. Тартюф. Мещанин во дворянстве. Скупой: [Пьесы: Пер. с франц.]. Л.: Лениздат, 1977.
- Мюллер Д. Капитализм, демократия и удобная бакалейная лавка Ральфа / пер. с англ. А. Столяров. М.: Олимп-Бизнес, 2006.
- Найт Ф. Х. Этика конкуренции: пер. с англ. М.: ЭКОМ Паблишерз, 2009.
- Нозик Р. Анархия, государство и утопия: пер. с англ. М.: ИРИСЭН, 2008.
- Оруэлл Д. Скотный двор. Эссе / пер. с англ. Л. Беспаловой и др. М.: АСТ [и др.], 2010а.
- Оруэлл Дж. Размышления о Ганди // Памяти Каталонии. Эссе. М.: АСТ; Астрель, 2010б.
- Оруэлл Дж. Эссе, статьи, рецензии. Том II. Пермь: КАПИК, 1992.
- Остен Дж. Любовь и дружба: [сборник: перевод с английского]. М.: Эксмо, 2014.
- Платон. Государство Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3 / пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1994.
- Познер Р. А. Экономический анализ права: в 2 т. / пер. с англ. под ред. В. Л. Тамбовцева. СПб.: Экономическая школа, 2004.
- Поучения Вималакирти. Сутра «Поучения Вималакирти»: [перевод на русский язык тибетской версии сутры (Вималакиртинирдеша-сутра)] / пер. с тибет. А. М. Донца. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.
- Поэзия США: пер. с англ./сост., вступит. ст., коммент. А. Зверева. М.: Худож. лит., 1982.
- Пуфендорф С. фон. О должности человека и гражданина по закону естественному: русский перевод 1726 года: [в 2 т.]. СПб: Нестор-История, 2011.
- Рассел Б. Поклонение свободному человеку // Рассел Б. Почему я не христианин: Избранные атеистические произведения. М.: Политиздат, 1987.
- Рикардо Д. Сочинения. Том 1. Начала политической экономии и налогового обложения. М.: Госполитиздат, 1955.
- Ридли М. Происхождение альтруизма и добродетели: от инстинктов к сотрудничеству / пер. с англ. А. Чечиной. М.: Эксмо, Москва, 2016.



- Роббинс Л. Предмет экономической науки\*//THESIS. 1993. Т. 1. Вып. 1. С. 10–23.
- Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм//Логос. 1999. № 9.
- Рорти Р. Философия и зеркало природы/науч. ред. В. В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
- Руссо Ж.-Ж. О политической экономии//Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998.
- Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми//Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998.
- Сакс Д. Достоинство различия: как избежать столкновения цивилизаций/пер. с англ.: Б. Дынин. М.; Иерусалим: Мосты культуры Гешарим, 2008.
- Салинз М. Экономика каменного века. М.: ОГИ, 1999.
- Сартр Ж.-П. Портрет антисемита/пер. с фр. Г. Ноткина. СПб.: Азбука-классика, 2006.
- Сеннет Р. Коррозия характера/пер. В. И. Супруна. Н.: ФСПИ «Тренды», 2004.
- Сервантес С. М. де. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский/пер. с исп. Н. М. Любимова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.
- Сен А. Об этике и экономике.: [пер. с англ.]. М.: Наука, 1996.
- Сен А. Развитие как свобода/под ред. и с послеслов. Р. М. Нуреева. М.: Фонд «Либеральная миссия»; Новое изд-во, 2004.
- Сенека. О безмятежности духа//Труды кафедры древних языков. Вып. 1. (К 50-летию кафедры). Труды Исторического ф-та МГУ. Вып. 15. Сер. III. СПб.: Алетейя, 2000.
- Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов: в 2 т.: пер с англ. М.: ЛЕНАНД, 2017.
- Смит А. Теория нравственных чувств./пер. и вступит. ст. В. В. Мееровского. М.: Республика, 1997.
- Софокл. Трагедии/пер. с древнегреч. С. В. Шервинского. М.: Худож. лит., 1988.
- Стиглиц Д. Ю. Глобализация: тревожные тенденции. М.: Мысль, Нац. обществен.-науч. фонд, 2003.
- Тацит К. Анналы. Малые произведения/пер. с лат. А. С. Бобовича. М.: АСТ Астрель, 2010.
- Тилли Ч. Принуждение, капитал и европейские государства, 990–1992 гг./пер. с англ. Т. Б. Менской. М.: Территория будущего, 2009.
- Тиллих П. Мужество быть. М.: Модерн, 2011.
- Токвиль А. Ш. А. де Демократия в Америке: пер. с фр. М.: Прогресс, 1994.
- Троцкий Л. Д. Терроризм и коммунизм//Сочинения. М.—Л.: Госиздат, 1926.
- Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее/пер. с англ. А. Константинов. М.: Классика-XXI Арт-транзит, 2007.
- Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. I и II. М.: Институт философии, теологии истории св. Фомы, 2004.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 44–73. Киев: Издательство Эльга, Ника-Центр, 2003.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 48–89/под ред. С. И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2008.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–II. Вопросы 47–122/под ред. С. И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2013.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–II. Вопросы 123–189/под ред. С. И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2014.
- Франклин Б. Моя автобиография. Совет молодому торговцу. М.: АСТ, 2015.
- Фридрих. Наставление о военном искусстве к своим генералам; Анти-Макиавелли/пер. с нем.: А. Нартов, Я. Хорошкович. М.: Эксмо, 2014.
- Фукидид. История Пелопонесской войны в восьми книгах. Т. 1./пер. с греч. Ф. Г. Мищенко. СПб.: 1887.

\* Данная работа Лайонелла Роббинса представляет собой главу I его книги *An Essay on the Nature and Significance Of Economic Science* («Заметки о природе и значении экономической науки»), на которую ссылается Макклоски. — *Прим. ред.*

- Фукидид. История Пелопонесской войны в восьми книгах. Т. 2./пер. с греч. Ф. Г. Мищенко. СПб.: 1888.
- Фукуяма Ф. Великий разрыв/пер. с англ. под общ. ред. А. В. Александровой. М.: АСТ, 2008.
- Хейзинга Й. Культура Нидерландов в XVII веке. Эразм. Избранные письма. Рисунки/сост. и пер. [с нидерланд.] Д. В. Сильвестрова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.
- Хейлбронер Р. А. Философы от мира сего/пер. с англ. И. Файбисовича. М.: КоЛибри, 2008.
- Хемингуэй Э. Фиеста (И восходит солнце)/пер. с англ. В. Топер. СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Хемингуэй Э. Райский сад/пер. с англ., коммент.: Виктора Погостина. СПб.: Продолжение Жизни, 2003.
- Хиршман А. О. Выход, голос и верность: реакция на упадок фирм, организаций и государств/пер. с англ.: Борис Пинскер. М.: Фонд Либеральная миссия Новое издательство, 2009.
- Хиршман А. О. Страсти и интересы: политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа/пер. с англ. Дмитрия Узланера. М.: Изд-во Института Гайдара, 2012.
- Хорнби Н. Как стать добрым/пер. с англ.: С. И. Фроленок. СПб: RedFish Амфора, 2004.
- Хьюз Р. Барселона. История города. М.: Мидгард, Эксмо, 2008.
- Хэммет Д. Мальтийский сокол. М.: АСТ, 2004.
- Шумпетер Й. А. История экономического анализа: в 3 т./под ред. В. С. Автономова. СПб.: Экон. шк. и др., 2001.
- Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия/предисл. и общ. ред. В. С. Автономова. М.: Экономика, 1995.
- Шумпетер Й. А. Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия/пер. с нем. и англ. В. С. Автономова и др. М.: Эксмо, 2007.
- Цицерон Марк Туллий. Философские трактаты. Об обязанностях. Книга I. М.: Наука 1993 (1974).
- Элиаде М. Священное и мирское/пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Эмерсон Р. Наполеон или человек мира сего//Эмерсон Р. Нравственная философия. Минск.: АСТ, Харвест, 2001.
- Энгельс Ф. Энгельс Марксу, 7 октября 1858 года//Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 29. М.: Госполитиздат, 1962.
- Эник Н. Слава Ван Гога. Опыт антропологии восхищения. М.: V-A-C Press, 2014.
- Эпиктет. Беседы Эпиктета = Epicteti diatribae/пер. с древнегреч. и прим. Г. А. Тароняна. М.: Ладомир, 1997.
- Эпиктет. В чем наше благо?: Избр. мысли рим. мудреца Эпиктета. Кн. 1-4. М.: Посредник, 1904.
- Эразм Роттердамский. Похвала Глупости: [рассказы, легенды, сказки]/пер. с лат. П. Губера и др. М.: ЭКСМО, 2006.
- Юм Д. Сочинения: в 2 т./пер с англ. С. И. Церетели и др. Т. 2. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996.
- Янкевич В. Ирония; Прощение/пер. с фр. и послесл. В. В. Большакова, Б. М. Скуратова. М.: Республика, 2004.

*Научное издание*

ДЕЙДРА МАККЛОСКИ  
БУРЖУАЗНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ  
Этика для века коммерции

Главный редактор издательства ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ  
Научный редактор издательства АРТЕМ СМИРНОВ  
Выпускающий редактор ЕЛЕНА ПОПОВА  
Художественное оформление серии ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ  
Верстка СЕРГЕЙ ЗИНОВЬЕВ  
Корректор ОЛЬГА ЧЕРКАСОВА

Издательство Института Гайдара  
125993, Москва, Газетный пер., д. 3-5, стр. 1



Подписано в печать 17.07.18.  
Формат 70×100/16. Тираж 1000 экз. Заказ 6487  
Отпечатано в филиале «Чеховский печатный двор»  
ОАО «Первая образцовая типография». [www.chpd.ru](http://www.chpd.ru)  
Факс (496) 726-54-10, (495) 988-63-87  
142300, Чехов, ул. Полиграфистов, 1



## ДЕЙДРА МАККЛОСКИ БУРЖУАЗНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

«Немодный, идущий против течения и убедительный манифест Дейдры Маккლოსки во имя того, что она называет буржуазными добродетелями, начинается с бескомпромиссной «апологии» того, что частная собственность, свободная торговля и благоразумный расчет являются источниками большинства этических благ в современном обществе, а не моральной угрозой для него... Маккლოსки замечательно хорошо читается. Она может вытянуть специальную цитату не только из ее героев, таких как Адам Смит и Фома Аквинский, но также из Фукидида и Макиавелли, или из антрополога Руфь Бенедикт и современного философа Алистера Макинтайера, или (по случаю) из фильмов «День сурка» и «Шейн». И более того, она пишет с удивительной легкостью. У нее разговорный и живой стиль, иногда даже дерзкий, так что даже сложнейшие концепции кажутся приятными».

*Мэтт Ридли, The Wall Street Journal*

«Впечатляющая коллекция сокровищ».

*Алан Райан, New York Review of Books*

«Буржуазные добродетели» — это наиболее всеобъемлющая попытка из когда-либо опубликованных показать, что добродетели воскресного дня и понедельника совместимы и дополняют друг друга. Понимание Дейдрой Маккლოსки истории, философии, социальных наук и не-христианских религий делает трактовку классических добродетелей насыщенной и глубокой».

*Джеймс Халтеман, Christian Century*

«Значительный вклад в изучение морального основания экономической жизни и мысли. Маккლოსки сплела вместе много источников и ряд традиций с тем, чтобы обеспечить изначальные аргументы и дискуссию о роли добродетелей в экономической жизни. Ее подход пересекается и вместе с тем бросает вызов продолжающемуся потоку исследований в таких областях, как поведенческая экономика и социальная, культурологическая и институциональная экономическая теория. И ее видение — оригинально».

*Джонатан С. Фейнштейн, Journal of Economic Literature*

«Это восхитительный старт смелого проекта. Читатели найдут обширное цитирование из литературы, искусства и истории занимательным и информативным, а размах исследования должен обеспечить пищу для размышлений над широким диапазоном тем. Что наиболее важно, так это то, что книга освещает вопрос, находящийся в гуще современных дебатов о рыночной системе и о том, как она влияет на людей».

*Джон Д. Ларриви, Journal of Markets & Morality*

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
ИНСТИТУТА  
ГАЙДАРА