

АДАМ СМИТ, ПОСЛЕДНИЙ ИЗ СОЗДАТЕЛЕЙ ЭТИКИ ДОБРОДЕТЕЛИ

Дейдрэ Маккლოსки¹,

Университет штата Иллинойс в Чикаго
Академия Жизни, Девентер, Нидерланды

Смит был главным образом философом-этиком. В современной литературе, от Кнута Хааконссена (1981) до Чарльза Гризвольда (1999) и Самуэля Флайшэйкера (2004, с. xv, 48–54), говорится об этом в противовес мнению экономистов, считавших в течение длительного времени, что Смит был в основном экономистом в современном, антиэтическом смысле. «Изъятие» этики из работ Смита началось сразу после его смерти, в реакционную эпоху французской революции. Возможно, для того чтобы убедить британские власти и британское общественное мнение в том, что политическая экономия не была подрывной наукой, этика была опущена. Холодная война породила аналогичные «изъятия», и вполне возможно, что во время американских завоеваний в области экономической теории страх радикализма поддерживал антиэтическое «прочтение» Смита.

Но, несмотря на текстовые и биографические данные, еще одна причина, по которой эти утверждения экономистов принимались так долго, состоит в том, что Смит практиковал то, что впоследствии в течение долгого времени считалось устаревшим родом философии этики, известной как «этика добродетели». Этика добродетели таинственным образом исчезла из академических кругов после 6-го заключительного и существенно переработанного издания самой любимой Смитом из двух изданных им книг — *«Теории нравственных чувств»* (1759, 1790). С 1790 г. большая часть течений этической теории, которые практиковались на кафедре философии, были взяты вместо нее из двух других книг, изданных в то же время, одна — Иммануила Канта (1785, например: Франкфурт, 2004) и другая — Джереми Бентама (1789, например: Сингер, 1993). Третье течение и старые традиции естественного права, которые также повлияли на Смита посредством Локка и Пуфендорфа, в настоящее время находят признание среди консервативных и католических интеллектуалов (Лео Штраус, 1953; Джон Финнис, 1980; сравните с: Хонт и Игнатъефф, 1983; а затем см.: Флайшэйкер, 2004, с. 221–226). И новые теории общественного договора Руссо, Локка, Гоббса, которым Смит уделял мало внима-

¹ С благодарностью к Глории Вивенза из Университета Вероны за ее комментарии к предыдущему проекту. Джеффри Янг, редактор *Elgar Companion to Adam Smith* (книга издана в 2009 г. — *Прим. перев.*), помог и поддержал.

ния, представляют в наше время четвертое течение, связанное с этикой в паре с большой политической теорией (Бьюкенен и Галлок, 1962; Роулс, 1971; Ниссбаум, 2006).

Но пятое, и на сегодняшний день самое старое и широкое течение — добродетельно-этическое. Оно вытекло из учений Платона и Аристотеля, извиваясь, пронизало учение стоиков, было отражено Цицероном (44 г. до н.э.) и направлено в русло христианства Аквинским (в 1269–1272 гг.). Как я полагаю, в конце XVIII в. эта этика добродетели, рассматриваемая до сих пор большинством европейцев как единственный разумный способ думать о хороших и плохих качествах характера, «ушла в подполье», возникнув вновь, по крайней мере в академических теориях философов, только в 1958 г. (Анскомб, 1958; Фут, 1978; Макинтайр, 1981; вновь Ниссбаум, 1986; Хурстхаусе, 1999).

170-летнее правление новейших для эпохи Просвещения этических теорий продолжалось до тех пор, пока слабость логики без контекста не стала очевидна, к примеру, в поздних работах Витгенштейна и у многих других постпозитивистских мыслителей. До этого «представление о том, что математический метод может быть применен к этике, делая ее демонстративной наукой, — пишет святой отец Коплстон о распространении новых этических теорий к 1710 г., следуя примерам Гоббса и Спинозы, — было... общепринятым... отчасти из-за престижа математики вследствие ее успешного применения в физике и отчасти потому, что сложилось широко распространенное мнение, что этика раньше зависела от авторитета, и ей потребовались новые рациональные основы» (Коплстон, 1959, с. 251). К 1950 г. программа Просвещения в этом отношении выглядит устаревшей, хотя немало десятилетий прошло, прежде чем новости стали доходить до таких областей, как экономика или эволюционная биология. Как Исая Берлин отметил в своей самой последней работе по аналитической философии, «ни абстрактная, ни аналитическая строгость не возникает из максимально возможного родства с исторической индивидуальной мыслью... Каждая мысль не просто где-то существует, но принадлежит кому-то и находится в этом контексте на своем месте... которое не является просто формально описанным» (Берлин, 1950, цит. по: Игнатъевф, 1998, с. 88).

Хотя Иммануил Кант знал и ценил *«Теорию нравственных чувств»* издания 1759 г. в немецком переводе, Смит даже в 1790 г. ничего не знал о размышлениях Канта в далеком Кеннигсберге о необходимости следовать категорическому императиву. Д.Д. Рафаэль и А.Л. Макфи отметили, что «степень, в которой Смит был под влиянием других философ-моралистов своего времени», была «удивительно мала» (1976, с. 10). Но Смит знал и резко отвергал сведение вопроса о том, что же такое благо, к вопросу о причинах удовольствия, т.е. к утилитаризму, если даже не к форме «хаоса точных идей» во *«Фрагменте о правительстве»* и *«Введении в основания нравственности и законодательства»* Бентама, опубликованном за год до смерти Смита. Утилитаристское течение берет свое начало, бесспорно, задолго до Бен-

тама, например, в трудах хорошего друга Смита Дэвида Юма, впрочем, оно также имеет как древних предшественников в лице эпикурейцев, так и современников в лице фигуры вроде Бернарда Мандевиля (1714), в виде крайней формы «привилегии» или того, что Николо Макиавелли понимал под экстремальной формой *virtù* государя. Смит возражал против них. «По мнению [Эпикура, Юма, и других], — отметил он, — добродетель состоит в благоразумии» («Теория нравственных чувств», с. 267 [с. 261])². «Что касается системы, полагающей добродетель в одном только благоразумии, то, благосклонно относясь к привычке к осмотрительности, к трезвости, к благоразумной умеренности, она в равной мере унижает как кроткие добродетели [Хатчесон], так и добродетели, заслуживающие уважения [стоики], отнимает у первых часть их прелести, а у последних часть их величия» («Теория нравственных чувств», с. 307 [с. 296]).

Однако, начиная с Бентама и особенно с антиэтического переворота в экономической теории XX в. (который ассоциируется с Пигу, Роббинсом [на самом пике], Самуэльсоном и Фридманом), экономисты интерпретировали прославление Смитом добродетели благоразумия, только чтобы показать свое понимание добродетели, т.е.: вы делаете добро, *только* поступая хорошо. Как Фрэнк Найт писал в 1923 г.: «Утилитаризм девятнадцатого века — это, в сущности, просто этика власти, «прославляющая экономику». В итоге понятие добродетели сузили до понятия благоразумие (Найт, 1923, с. 62). Поворот к только-благоразумию, который был назван в 1930-е гг. «новой» экономикой благосостояния, пытающейся построить рассуждения об экономике на предположении, по которому добродетель является частью благоразумия, по справедливости может считаться «отклонением от курса». Если все это на пользу или может быть на пользу, тогда провозглашаемая политика хороша. Это все, что вы знаете и должны знать об этике (см.: Браун, 1994, с. 165–166 и сноски на «слишком экономические» прочтения «*Богатства народов*»; а также Эвенски, 2005, гл. 10 под названием: «Смит из Чикаго» vs. «Смит из Киркалди»).

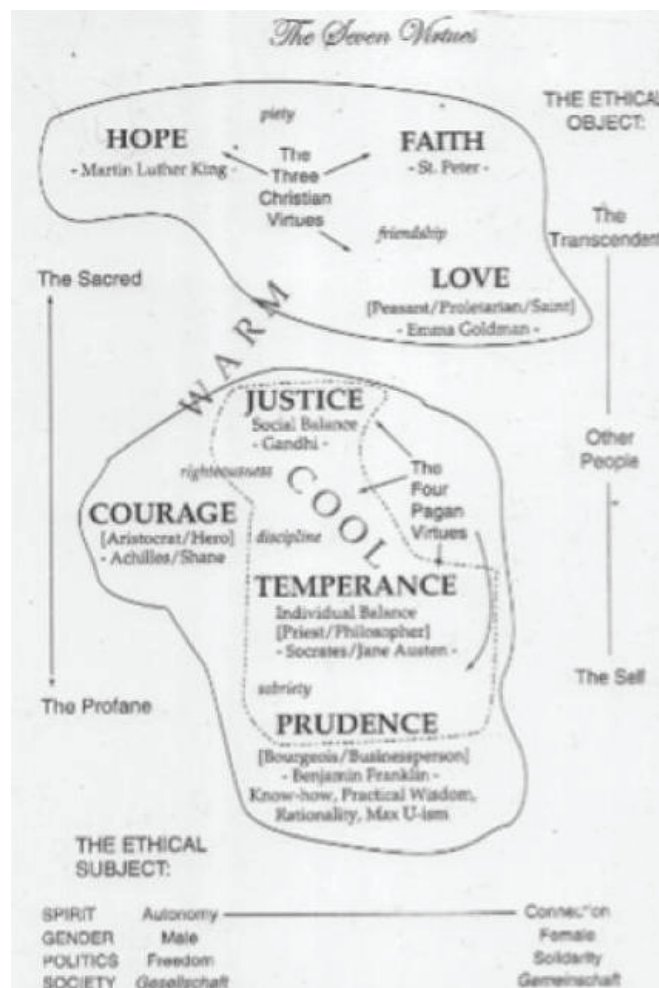
Смит особенно восхвалял благоразумие как добродетель в своей книге о благоразумии. Например: «То, что представляется разумным в образе действий любой частной семьи, вряд ли может оказаться неразумным для всего королевства» («*Богатство народов*», IV.ii, с. 457). Но в другой его опубликованной книге можно найти сотни страниц с восхвалениями также и других добродетелей, особенно умеренности; а в неопубликованных лекциях, взятых у его студентов в 1762–1763 гг. и 1766 г., можно встретить восхваление справедливости. И даже в «*Бо-*

² Здесь и далее перевод цитируемых Д. Макклоски фрагментов «Теории нравственных чувств» А. Смита приведен по: Смит А. Теория нравственных чувств. — М.: Республика, 1997. — 351 с. Номера страниц русскоязычного издания указаны в квадратных скобках вслед за приведенными автором статьи по: Smith A. The Theory of Moral Sentiments. — Oxford: Clarendon Press, First Published 1976. — 412 p. (Прим. перев.)

гатстве народов», если не представлять своего воображаемого героя в виде предшественника «Денежного мешка» Карла Маркса или «Максимумы полезности» Пола Самуэльсона, можно найти много этических суждений более зрелых, чем «благоразумия достаточно» или «жадность — это хорошо».

Реальный Смит из Киркалди предполагает человека со всеми необходимыми добродетелями, которых, по его подсчетам, пять, а именно — любовь, храбрость, умеренность, справедливость, а также благоразумие. Начиная примерно с 400 г. до н.э. и до 1790 н.э. нравственная сфера была описана в Европе как состоящая из семи основных добродетелей, приводящих путем рекомбинации к сотне малых и частных добродетелей. Эти семь добродетелей – сделанная на скорую руку комбинация четырех «языческих» или «кардинальных», добродетелей (храбрость, умеренность, справедливость и благоразумие) и трех «христианских», или «теологических», добродетелей (три заповеди — вера, надежда и любовь).

Сделанное на скорую руку или нет, данное сочетание довольно хорошо подходит для философской психологии. Противоречия внутри семи добродетелей, а также их взаимодополняемость могут быть выражены диаграммой:



Второстепенные, хотя и не менее замечательные, добродетели, такие как бережливость, честность или чистота, могут быть описаны через сочетания первичных семи добродетелей. Порок — это заметное отсутствие одной или нескольких из них. Семь — в данном смысле — это основные цвета. Они не могут быть получены с помощью друг друга. Синий не может быть выведен из красного. Несмотря на различные попытки сделать это, начиная с Гоббса справедливость, например, не может быть выведена только из благоразумия. А второстепенные цвета могут быть выведены из основных. Вы не можете получить красный из темно-бордового и фиолетового. Но синий плюс красный дает фиолетовый, голубой плюс желтый дает зеленый. Воображаемая добродетель честности — это, например, справедливость плюс умеренность в вопросах свободы слова с примесью храбрости и чайной ложки верности.

Аквинский был мастером такого анализа достоинств и пороков. Он приводит множество примеров, показывающих, что семь добродетелей — первичны, или, согласно его высказываниям, «главные». «Кардинальные добродетели, — заявляет он, — названы главными не потому, что они более совершенны, чем все другие, а потому, что они наиболее применимы и чаще встречаются в человеческой жизни, и потому, что все другие добродетели могут быть построены на их основе» (*Спорные вопросы* [1267–1272], ст. 1, с. 112). Храбрость плюс благоразумие дают предприимчивость — добродетель, которой не сильно восхищался Адам Смит, рекомендовавший вместо этого безопасные инвестиции в сельское хозяйство в *«Богатстве народов»* (Браун, 1994, с. 7, 53, 177). Умеренность плюс справедливость дают смирение, занимающее значимое место в теоретических воззрениях Смита и в самом характере Смита, как утверждал Флайшэйкер, основываясь на его принципиальной скромности в социальной инженерии (Флайшэйкер, 2004, с. 34–35, 97, 99). Умеренность плюс благоразумие дают бережливость, которую Смит ошибочно считал источником экономического роста.

Вы можете разными способами убедиться, что семь добродетелей Аквинского — довольно хорошая философская психология. Например, вы можете «проэкзаменовать» каждую добродетель по очереди, отмечая ее значение для человеческого процветания (Макклоски, 2006). Платон сделал это, найдя четыре добродетели «сбалансированными» в хорошем человеке или хорошем полисе. «Его собственный особый вклад, — пишет классицист Хелен Норф,— это теория, где все добродетели зависят от упорядоченного расположения усилий в душе, состояния, достигнутого практикой *sōphrosynē*», т.е. умеренностью, как и в *«Теории нравственных чувств»*. Благоразумие — это функция исполняющей системы, и особенно тогда, когда только корыстные интересы могут рассматриваться как собственные интересы или рациональность в достижении целей. Справедливость — это ответ социального равновесия на равновесие личной умеренности. Таков подход Платона и традиция стоиков.

Храбрость — это типичное мужское преимущество, и поэтому неудивительно, что язычники поставили ее высоко в их четырех добродетелях. Христиане подняли любовь на уровень первичных добродетелей и соответственно истолковали ее как женскую. Другие христианские добродетели — надежда и вера на первый взгляд вызывают недоумение, но оно становится меньше и меньше, когда надежда понимается в миру как *перспективная* сила воображения, а вера — как *ретроспективная* сила воображения. Другими словами, надежда — добродетель человеческого проекта. Вера — добродетель человеческой идентичности. Они не должны быть телеологическими. Но они наряду с высшей формой любви (то, что греки называли *agape*) образуют «трансцендентность».

Или вы можете себе представить страдания человеческой жизни без одной из семи добродетелей: жизнь без храбрости, съездившись в углу; или жизнь без веры, без самопознания; или жизнь без надежды, внезапно прерванная во второй половине дня пулей в голову.

Или вы можете спросить людей, как они воспринимают и что они думают о добродетелях. Алан Вольф обнаружил в своем опросе и интервью об американских этических воззрениях в 1990-х гг., что «добродетель» в узком смысле мало что значит для простых американцев, за исключением того, что вызывает раздражение у консервативных церковников и их недавней одержимости сексом, сексом, сексом. Но для американцев, опрошенных Вольфом, конкретно названные добродетели многочисленны, имеют большое значение и, нарушая спокойствие, провоцируют обсуждения. Американцы восхищаются, например, лояльностью — смесью теологических и языческих добродетелей. И особенно они восхищаются честностью — смесью справедливости и умеренности с примесью храбрости и чайной ложкой веры. В более широком смысле «честность» используется для обозначения буржуазной смеси всех добродетелей (Вольф, 2002, с. 23ff).

Или вы можете отметить, что семь добродетелей — заметные фигуры в истории нашей культуры. Историк риторики Роберт Хариман утверждает, отвечая на вопрос, что должно быть сделано для того, чтобы вы могли стоять наравне с некоторыми из таких философов, как Кант или Бентам: необходимо «искать правила». Смит не любил такие своды правил. Или вы можете стоять наравне с Софоклом, Фукидидом, Адамом Смитом и софистами вплоть до Джейн Остин и Айрис Мердок, «искать примеры», т.е. человеческие модели благоразумия, справедливости или любви (Хариман, 2003, с. 7). Смит благоволил гуманистическому преподаванию этики. Например, Плутарх (большинство сохранившихся работ которого — этические теории) в «Жизнеописаниях» последовательно придерживался этических воззрений, вдохновивших жизнеописания средневековых святых и современную мифологию о национальных героях от Вильгельма Телля до благословенного Джона Фицджеральда Кеннеди. Мы все еще пишем о примерах добродетелей, снимая их на киноленты, воспевая их, пересказывая

истории и пуская сплетни в женском кругу или непрерывно повторяя среди мужчин. Как свидетельствует анализ Аквинского, храбрость — это не просто абстрактное понятие, которое формирует этическую традицию устойчивости к страху. Это конкретные истории о храбрости в наших конкретных моральных установках.

Или вновь вы можете сравнить семь добродетелей с добродетелями в других традициях, таких как конфуцианство. Характеристика, которую дал Брайан Ван Норден этической теории Мэн-цзы (372–289 до н.э.), «второго мудреца» в конфуцианской традиции, поразительно похожа на *«Теорию нравственных чувств»* Смита. Мэн-цзы противостоял утилитаризму, основываясь на утверждениях, идентичных Смиту: «Предположим, кто-то вдруг увидел, что ребенок вот-вот упадет в колодезь: каждый в такой ситуации испытывал бы чувство тревоги и сострадания не потому, что он стремится быть в хороших отношениях с родителями ребенка, и не потому, что он жаждет славы среди своих соседей и друзей, и не потому, что он, возможно, не любит плач ребенка» (Мэн-цзы, 2A6, цит. по: Ван Норден, 2004, с. 159). «Росток» такого чувства, если пользоваться словарем Мэн-цзы, будет «нравственным чувством» по Смиту. Нравственных чувств у Смита, как и «ростков» чувств у Мэн-цзы, немного, но они сильно влияют на генеративность сформировавшегося Беспристрастного наблюдателя. Ван Норден называет рост сформировавшегося этического характера «аффективным расширением» (с. 150) конфуцианского «ростка». «Росток» благожелательности в таком случае есть начало нравственного чувства благожелательности *a la* Смит. «Аффективное» расширение резко отличается от того, что Ван Норден называет «когнитивным расширением», которое можно было найти у Канта, Бентама и им подобных. Сосредоточенность на ощущениях, а не на познании я считаю характерной для Мэн-цзы по-шотландски. Опять же, «праведность» (*yi*) у Мэн-цзы — это то, «что является соответствующим», что поразительно похоже на определение «приличия» неостоиками и Цицероном, тщательно разработанное Смитом (Ван Норден, 2004, с. 150). В действительности «приличие» часто используют в паре с «праведностью» в переводе с китайского языка. И так далее. Это сильно отличается от взглядов Канта или утилитаристского подхода, но не сильно отличается от этики добродетели на Западе.

Также можно вновь предположить, что если семь добродетелей Аквинского хорошо подходят для философской психологии, то они должны появляться в работах психологов. Что, собственно, и происходит. В качестве примера можно привести книгу, недавно изданную под эгидой Американской психологической ассоциации под редакцией Кристофера Петерсона и Мартина Е.П. Селигмана, *«Характер сил и добродетелей: руководство и классификация»* (2004), которая придает эмпирическую значимость семи добродетелям, во всяком случае, в пределах европейской традиции, в которой они были сформулированы. То есть они, как сказал философ Петер Даниэльсон, есть «этический геном». На 644 текстовых страницах большого

формата с использованием 2300 ссылок на специальную литературу по клинической и социальной психологии и смежным областям, в 40 набросках глав (которые Петерсон и Селигман затем переписывали) представлено «руководство по здравомыслию», т.е. «позитивная психология» здоровых людей. Это не просто утверждения, это выводы, обобщение гигантской научной литературы, пусть даже литературы, посвященной главным образом современным европейцам и американцам, а не китайцам или банту.

Наиболее значимым здесь является то, что 24 вида сил, которые они обнаружили, сгруппированы во всеобъемлющие понятия храбрости, гуманности, справедливости и т.д., то есть именно «добродетели... основные характеристики, которые ценятся [западными] философами и религиозными мыслителями» (Петерсон и Селигман, 2004, с. 13). Авторы рассматривают шесть, а не семь добродетелей в основном потому, что они объединяют надежду и веру в одну добродетель под названием трансцендентность, или «силы, которые приближают к большой вселенной и придают смысл» (с. 30). Пять добродетелей из их «великолепной шестерки» можно с легкостью разложить на классические семь добродетелей — трансцендентность (т.е. веру и надежду), храбрость, гуманность (т.е. любовь, которая появляется в их классификации как «символ силы» в качестве более широкой добродетели), справедливость и умеренность. Это очень похоже на рассуждения Смита.

Из семи основных добродетелей, говорю я, Адам Смит выбрал пять и особенно восхвалял их. Он выбрал все четыре языческие и стоические добродетели храбрости, умеренности, справедливости и благоразумия. К ним он добавил добродетель номер пять, отчасти христианскую добродетель, любовь, названную его учителем в Эдинбурге, Фрэнсисом Хатчесоном (1725, 1747) благожелательностью (хотя, надо признать, как указывает мне Глория Вивенза, то, что «лежало в основе благожелательности» Хатчесона, имеет трансцендентные черты по ту сторону *eros* и *philia*). Показывая систему Платона, например, Смит перечисляет четыре языческие добродетели: «главную добродетель благоразумия», «благородную» добродетель храбрости («*Теория нравственных чувств*», с. 268 [с. 263]), «добродетель [*sōphrosynē*], которая на языке греков называлась воздержанностью и которую лучше было бы назвать умеренностью, трезвостью или выдержкой ума», и «справедливость, последнюю и важнейшую из четырех главных добродетелей» («*Теория нравственных чувств*», с. 269 [с. 263–264]). Показывая стоицизм, он повторяет эти четыре добродетели, также с одобрением говоря о такой добродетели, как «поведение справедливое, благоразумное [что практически означает благоразумие: по-гречески — *phronesis*], воздержанное и мужественное [т.е. храбрость]» (с. 282 [с. 275]). И тогда триада благоразумия, благожелательности, справедливости звучит следующим образом: «Наше собственное благополучие побуждает нас к благоразумию; благополучие наших ближних побуждает нас к справедливости и человеколюбию», т.е. «первая из этих трех добродете-

лей изначально внушена нам любовью к самим себе, а другие две — нашим расположением к добру независимо от чувств других людей» (с. 262 [с. 256–257]). Беспристрастный наблюдатель восстает в груди и требует «от нас вечером отчета во всех ошибках и промахах, а упреки нередко пробуждают в нас тайный стыд за нерадение о собственном счастье и за чрезмерное равнодушие к счастью ближних» (с. 262 [с. 257]).

Смит особенно восхищался тем, что Юм называл «искусственными» добродетелями, на три из которых должно опираться любое общество, — в частности, умеренность, благоразумие и справедливость. Его восхищение вылилось в идею написания большой, толстой книги о каждой: умеренность — главная добродетель в *«Теории нравственных чувств»*, благоразумие — в *«Богатстве народов»*, а справедливость (в *«Теории нравственных чувств»*, с. 342, и не только в этой книге) должна была быть таковой в трактате по юриспруденции, но эта идея не осуществилась.

Двумя другими из пяти добродетелей Смита были храбрость, к примеру, в предпринимательстве, и любовь, к примеру, в семье. Они стоят в стороне от центральных интересов Смита — умеренности, благоразумия и справедливости. Вопреки тому, во что у Адама Смита верят мужчины в галстуках, Смит ненавидел акул капитализма, с их акцентом на отваге, опрометчивой храбрости. И, как по этому поводу заметили студенты-феминисты, Смит не сильно подчеркивал роль семейной любви. Хотя он и ожидал, что получит свой ужин, исходя из личных интересов мясника, пивовара или булочника, Смит забыл заметить, что он также ожидал его, исходя из любви миссис Смит к нему.

Смит достаточно ясно описал добродетельно-этический подход в своем творчестве в целом и особенно в *«Теории нравственных чувств»* издания 1759 г. Но он описал этот подход особенно хорошо уже в конце своей жизни, в IV части, добавленной спустя 31 год после первого издания книги. «Я добавил, — написал он 2 февраля 1789 г. своему издателю, извиняясь за задержку, — совершенно новую шестую часть, которая содержит практическую систему морали под названием «Символ добродетели» (Смит, *Переписка*, с. 320). Раздел I в новой части — это восхваление благоразумного человека, т.е. благоразумия. Раздел II — это анализ благожелательности, конечно, как было принято в то время, с мужской точки зрения, соответственно ограниченной светской формой любви.

А затем Смит переходит к заключению, к самому важному III разделу — «О самообладании», которое всегда было главной добродетелью в его книге. «Человек, соблюдающий правила благоразумия, строгой справедливости и человеколюбия [т.е. любви], может считаться вполне добродетельным» (с. 237 [с. 233]). Вышеперечисленное представляет собой три из семи основных добродетелей — благоразумие, справедливость и любовь. Но предположим, что человек знает, что он должен действовать в соответствии с благоразумием, справедливостью и

любовью, но не может сам это сделать? «Поэтому самые высокие правила нравственности нуждаются еще в самообладании, при содействии которого он только и может выполнять свои обязанности». Словно некую страсть, «почти всегда бывает трудно сдержать хоть на минуту сильный страх или жестокий гнев» (с. 238 [с. 233–234]). «Власть» над страхом и гневом древние моралисты называли «силою, геройством, душевным величием», которая, надо сказать, является важнейшей языческой добродетелью храбрости. «Склонность к удобствам жизни, любовь к удовольствию, жажд[а] к похвале... сразу отвлекают нас». Древние называли господство «приличия, умеренности, воздержания, скромности» важнейшей добродетелью умеренности, значительно возвышенной стоиками (с. 238–239 [с. 234]; сравните: с. 268f, 271).

Далее Смит конкретизирует достоинства храбрости (с. 238–240), умеренности (с. 240), объединенных храбрости и умеренности (опять же, самообладания, с. 241–243), любви (с. 243), трусости и снова храбрости (с. 243–246) и затем детально обсуждает абсолютное тщеславие по сравнению с надлежащим чувством собственного достоинства, неоднократно фигурирующим как умеренность в самооценке (с. 246–262). Он утверждает в начале абзаца, что «уважение наше к самим себе может быть или слишком сильно, или слишком слабо» (с. 246 [с. 241]), и завершает раздел прославлением «человек[а], оценивающ[его] себя настолько, сколько он действительно стоит и не больше» (с. 261 [с. 255]).

Такой анализ умеренности вовсе не является великим продвижением по отношению к золотой середине Аристотеля. Но Смит и не искал выдающейся оригинальности в своей теории этики. Он строил этику для промышленного общества на базе этической мысли Запада, а не на какой-либо новизне, полученной в 1710, 1785 или 1789 г. Главный вклад Смита в теорию этики, по его собственной оценке, заключался в понятии Беспристрастного наблюдателя: «Это разум, правила поведения, совесть, носимая нами в душе, которые являются судьей и верховным арбитром нашего поведения» («Теория нравственных чувств», с. 294, 137 [с. 142]). (Использование Смитом действующих театральных метафор, таких как «наблюдатель», между прочим, было подчеркнуто Дэвидом Маршаллом [1986] и особенно Чарльзом Гризвольдом [1999]). Довод проявляется в кратком содержании книги. Смит начинает со своей собственной теории в части I, «О приличии, свойственном нашим поступкам», по отношению к которой одобрение (часть II), долг (III), полезность (IV) и обычай (V) субординированы. Наблюдатель формируется сначала воспитанием и социальным давлением, но в итоге эволюционирует в совесть — то, что было намного позже названо «внутренним руководством».

Хотя и хорошо сформулированная, это была обычная часть этики добродетели. Альтернативные и новые системы «только благоразумия», «только любви» или «только чего-либо», как отметил Смит, не работали очень хорошо. Специализация теории этики вплоть до просто одного из семи достоинств — экономист, специализирующийся только на благоразу-

мии, например, или богослов только в любви — не делает этической работы. Смит сразу показывает свое понимание этой проблемы, действительно — в самом первом предложении своей книги. «Какую бы степень эгоизма мы ни предположили в человеке», — начинает он и затем продолжает показывать на последующих 330 страницах, что специализированной оценки, вроде той, что в настоящее время столь нравится экономистам и эволюционным психологам, недостаточно. На пятой странице он снова «нападает» на только-благоразумие: «Люди, принимающие себялюбие и утонченные его видоизменения за единственный источник всех наших чувствований, стараются объяснить себялюбием» симпатию. Воображаемый эгоист воодушевляется выражениями одобрения своих замыслов и подавлен выражениями неодобрения, «однако же в обоих случаях ощущения удовольствия или неудовольствия возникают в нем до того быстро и вызываются таким ничтожным поводом [например, в театре в отношении играемых персонажей, как он позже примечает; или в оценке некоторого смелого поступка в древние времена], что, по-видимому, ни те, ни другие не возбуждаются личными выгодами» («Теория нравственных чувств», с. 13–14 [с. 36]). И так неоднократно во многих местах.

Смит иногда рассматривается как стоик с характером Эпиктета (Фитцгиббонс, 1995; Рафаэль и Макфи, 1976, с. 5–10). Но такое представление, хотя и отчасти очень верное, имеет тенденцию специализировать его вплоть до только-умеренности. Рафаэль и Макфи выразили это так: «Этические доктрины Смита — это... комбинация стоических и христианских добродетелей, или, в философских терминах, комбинация стоицизма и Хатчесона... который свел все добродетели к... философской версии христианской этики любви» («Теория нравственных чувств», Введение, с. 6, и далее — курсивом). Смит, конечно, восхищался «мужественным» характером стоицизма, и он превосходно отметил в письме, что атеист Юм находился перед лицом смерти «с более реальным смирением... чем любой скулящий христианин, который когда-либо умирал с притворным смирением к воле Божьей» (*Переписка*, Письмо 163, 14 августа 1776 г.). И я уже сказала, что Смит потратил одну треть всех творческих усилий своей жизни, выясняя главную добродетель в «Теории нравственных чувств»: самообладание, или умеренность плюс храбрость, столь характерное для истинного стоика. В старой части VII «Теории нравственных чувств», относящейся к его лекциям 1750-х гг. и включенной в первое издание, где он исследует древнюю и очень малую часть из современных систем этики, он тратит всего лишь 4,5 страницы на Платона и Аристотеля, вместе взятых, 5 — на Хатчесона, положительно отзываясь только о благожелательности, 5,5 — на Эпикура (в действительности — на Юма) и 8 — на Мандевиля, положительно отзываясь только о благоразумии. Но он тратит 21 страницу на стоицизм Зенона, Эпиктета, Цицерона, Сенеки и Марка Аврелия, 9,5 из которых являются изучением стоического отношения к самоубийству и включены в 6-е издание, очевидно, в ответ на пресловутое эссе Юма.

То, что Смит главным образом взял от своей начитанности в области стоицизма, было системой добродетелей. То есть Смит был сторонником этики добродетели и морали, который выучился своей профессии в стоической школе (Флайшэйкер утверждает [2004, с. 112], что он закончил ее в 1759 г.; это контрастирует с утверждением Рафаэля и Макфи: «Смит [к 1790 г.] принял и даже стал еще более тепло относиться к стоицизму», с. 18). Его восхищенные страницы о стоицизме собраны в 6-м издании в главе из раздела VII, озаглавленной «О системах, полагающих добродетель в приличии», т.е. тех, которые, как и его собственная система, уделяют внимание *ряду* добродетелей вместо одной-единственной. И в разделе VI, добавленном в 1790 г., он приводит доводы против чрезмерной стоической невосприимчивости, или того, что мы бы теперь назвали буддистским отречением от мира. Он рекомендует вместо этого активную добродетель, «ту живую и деятельную внимательность, с которой мы следим за собственным поведением и которая составляет самую сущность добродетели» (с. 244 [с. 240]).

Человек, следующий моральным нормам, показывает в умеренных масштабах все основные добродетели. То есть можно сказать, он уравнивает их все, или выбирает подмножество, соответствующее случаю. И это не только-умеренность. Добродетели не являются монастырскими, они имеют место в *vita activa* (конкретных биографиях. — Прим. перев.). В церкви в воскресное утро добродетельный человек проявляет в основном благодетель духовной любви, на танцполе в субботнюю ночь — благодетель самоутверждающейся храбрости, на работе в банке с понедельника по пятницу — благодетель осторожного благоразумия.

Такова, я заявляю, была этически неоднородная тема самого последнего опубликованного письма Смита. Его самое первое письмо «В память о г-не Уильяме Кроуфорде, торговце из Глазго» превозносило «строгую бережливость, прямую честность и простоту манер, столь подходящих к его профессии, [которая] объединила любовь к изучению... благородство сердца... и великодушие, которое могло выдержать... наиболее мучительную боль тела, с неизменной жизнерадостностью характера, и без единого перерыва, даже в его последний час, самую мужественную и наиболее активную деятельность в огромном разнообразии бизнеса... объективного и проникательного, осмотрительного и правильного» (*Эссе на философские темы*, с. 262). Возможно, это — стоицизм, но в отчетливом добродетельно-этическом ключе, в восхищении бережливостью, честностью, простотой манер, любовью к изучению, благородством сердца, большой искренностью, стойкостью храбрости, жизнерадостностью, добротой, проникновенностью, осмотрительностью и откровенностью. Он вкратце прославляет буржуазные добродетели все вместе, взятые в системе, как это предлагают делать специалисты в области этики.

Вивьен Браун, которая поддерживает точку зрения о том, что Смит думает, как я говорю, в терминах благодетели в «*Теории нравственных чувств*», утверждает, что в «*Богатстве*

народов», наоборот, он не может вообще рассматриваться как человек, соблюдающий требования морали. Она особо провозглашает, что эта книга «не может быть прочитана как одобрение «либеральному капитализму» (1994, с. 53). Но она утверждает, что высоко «диалогический» характер «*Теории нравственных чувств*» делает ее этической работой (с. 188 (195)). Эти два текста рассматриваются как выделяющие два различных набора так называемых добродетелей с фактическим отрицанием истинной этичности иерархически нижнего набора. «Действительно моральные добродетели благодеяния и самообладания в «*Теории нравственных чувств*», — пишет Браун, — суть те, которые определяют морального индивида как вовлеченного в диалогическое столкновение с самим собой, в моральный процесс внутренних споров, которые представлены метафорой Беспристрастного наблюдателя». В ее прочтении «другие добродетели справедливости и благоразумия» — основные объекты «*Богатства народов*» в отличие от «*Теории нравственных чувств*» — «обозначены как добродетели второго порядка... [выявление] определенного уважения... [но не] по-настоящему моральные добродетели» (с. 208).

Именно Браун, а не Смит, я бы сказала, «обозначает» благоразумие и справедливость как добродетели второго порядка, в поддержку преуменьшения очевидного смитовского одобрения экономической части «либерального плана равенства, свободы и справедливости» («*Богатство народов*», с. 664). Изобретательное применение Браун Бахтинского противопоставления диалогического и монологического трактатов, разумеется, разъясняет риторику двух книг. Но говоря о риторике, «*Богатство народов*» было написано с целью влияния на политику, контролируемую людьми, которые видели себя, прежде всего, благоразумными. Чтобы быть риторически эффективной, книга должна была следовать собственному совету Смита о гневе и негодовании в «*Теории нравственных чувств*» — «негодование может показаться нам справедливым и уместным не иначе, как если оно будет сдержано и доведено до гораздо меньшей степени, чем какую получила бы эта страсть, естественно возбуждающая более всякой другой» («*Теория нравственных чувств*», с. 34 [с. 54]). Книга о «блюстителех» была бы таковой.

Тем не менее возмущение Смита регулярно вырывалось в «*Богатстве народов*», как признает Браун (Браун, 1994, с. 190). «*Богатство народов*», как (повсюду) утверждают Гризвольд (с. 260–261) и Флайшэйкер, является этической книгой. Можно согласиться с Браун, что этика зависит от «морального процесса внутренних споров». Но справедливость и благоразумие у Смита фактически не рассматриваются в недиалогическом ключе, как Браун все же утверждает. В обеих книгах Смит показывает сотни случаев Беспристрастного наблюдателя, осуществляющего внутренние дебаты даже по поводу этих добродетелей «второго порядка».

Я заметила возрождение этики добродетели после появления в 1958 г. эссе Элизабет Анскомб «*Современная философия морали*». (Возрождение, между прочим, возглавили женщины; этика является единственной частью академической философии главным образом с женским голосом, тем голосом, который с 1950-х гг. слышен все громче.) Возрождение направило внимание на желательность разговора непосредственно о ряде добродетелей, вместо того чтобы говорить в стиле Просвещения только об одном якобы универсальном принципе. «Это было бы великое усовершенствование, — написала Анскомб, — если, вместо «нравственно неправильного», можно было в разных случаях говорить «неправдивый», «распущенный», «несправедливый» (Анскомб [1958], 1997, с. 34).

Но где сделать остановку в перечислении добродетелей правдивости, целомудрия, справедливости и им подобных? Список, состоящий из 170 добродетелей, сколь широк, столь и бесполезен. Этот пункт здесь важно подчеркнуть, потому что определенные Смитом пять добродетелей и его акцент на их совместное культивирование Беспристрастным наблюдателем относят его целиком к более старой традиции этики добродетели. Кажется, что некоторые специалисты по этике и морали, выросшие в период после 1958 г., наоборот, не имеют никакого определенного списка в уме или имеют слишком длинный список, т.е. допускают ошибку, которой избежала классическая этика добродетели Платона, Аквинского и Смита.

У современной философии этики есть действительно две противоположные количественные ошибки. Первая состоит в том, что позволяет благодетелям распространяться, оставляя нас сражаться с этими 170 словами за «добродетели» в главных заголовках «Восьми классификаций аффектов» из *Тезауруса* Роже (издание 1962 г.). Это было бы чем-то вроде рекомендации в качестве этической системы 613 заповедей ортодоксального иудаизма, или перечня Хиллела. Изучение Канта и Бентама (или даже действительно Торы) налагает полезную епитимью на такое количественное увеличение. Так происходит в учениях Аквинского и остальной части добродетельно-этической традиции, которая сужает список к семи заповедям.

Но изучение Канта, Бентама или Локка ведет, увы, к другой количественной ошибке, признавая, что слишком *мало* добродетелей соответствует историям нашей жизни — например, только одна добродетель, добро, или категорический императив, или великое счастье, или договор за вуалью незнания. Можно выбрать одну заповедь из семи, такую как благоразумие, любовь или справедливость, чтобы обозначать ею все. Наиболее удачный план Смита состоит в том, чтобы остановиться, как это сделали Эпиктет или Аквинский, на списке, довольно точно охватывающем небольшое количество главных добродетелей. Пять или семь все же находится между $N = 1$ и $N = 170$ или 613, хоть и не является золотой серединой.

Интеллигенция в настоящее время рассматривает учение Аквинского как католическое вероучение и поэтому как что-то ненужное для нас, протестантских или антиклерикальных

интеллектуалов. Поэтому семерка Святого теолога не получает достойного места в светских дискуссиях, даже среди специалистов по этике добродетели. Их первооткрыватель Филиппа Фут, напротив, утверждала в 1978 г., что та самая «Сумма теологии» являет собой один из лучших источников, которые мы имеем в философии морали, и, кроме того... этические произведения св. Фомы столь же полезны как атеисту, так и... христианскому верующему» (1978, с. 2). Она и Аласдэйр Макинтайр принадлежат к горстке нравственных философов, которые стараются показать, насколько велика польза учения Аквинского, и доказать серьезность подсчета добродетелей, сделанного Аквинским. Фут, например, писала, что «никто не может значительно преуспеть, если испытывает недостаток храбрости и не имеет некоторой доли умеренности и мудрости [ее выражение того, что Смит и я называем благоразумием], в то время как сообщества, в которых не хватает справедливости и благотворительности [ее выражение — обращаясь к Библии короля Якова — того, что я называю мирской любовью и что Смит называет благожелательностью], склонны быть местами с жалким прозябанием народа, какой была Россия под сталинским террором, или Сицилия под контролем мафии» (1978, с. 2–3). Это есть пять из семи добродетелей, выводимые из основания диаграммы, — именно те самые пять, которые выбрал Смит.

Атоль Фитцгиббонс расценивает Смита как врага аристотелизма и фундаменталистской религии (которые Фитцгиббонс склонен соединять) и утверждает довольно справедливо, как я заметила, что Смит был «цицероновским стойком». Мое утверждение состоит в том, что Смит, если и был стойком, то был им волей-неволей, последним из традиции этики добродетели, идущей от Аристотеля, развитой Аквинским и примененной казуистами, кого Паскаль и другие теоретики единственной добродетели начали резко критиковать в XVII в. (Тоулмин и Джонсен, 1987). Один образ Смита подчеркивает его стоицизм. Другой подчеркивает более широкий метод этического плюрализма, интерпретация которого св. Фомой Аквинским, последователем Аристотеля, который, в свою очередь, был учеником Платона, отвечает изощренному вкусу. Обе характеристики могут быть верными.

Нельзя сказать, что Смит был близким учеником Аквинского или другого христианского мыслителя. Он, кажется, мало их читал. Относительно иезуитской казуистики он был язвитель в пассаже, добавленном в 1790 г.: «Сочинения казуистов вообще столь же бесполезны, как и скучны», потому что они не изменяют предрасположенностей людей. «...А на человека, пренебрегающего своими обязанностями, чтение подобных произведений вообще не окажет никакого благотворного влияния» («Теория нравственных чувств», с. 339 [с. 327–328]). Во времена Смита св. Фома не имел ничего того, что было бы подобно престижу, который он приобрел в неотомизме, признанном в конце XIX столетия Папой Римским Лео XIII. В 1759 г. в протестантской стране даже ученый уровня Смита был склонен полагать, что лишь немного

можно узнать от «схоластов», которых, конечно, в эпоху Просвещения так называли презрительно. Он высмеивает «схоластическую или техническую систему, состоящую из утонченных определений, разделений и подразделений, представляющих самое верное средство изгнать здравый смысл из любой философии и нравственности» (*«Теория нравственных чувств»*, с. 291 [с. 282]). Если бы Смит знал, что Аквинский в отличие от малых теоретиков «филантропической системы» придает полный вес также и светским, и языческим добродетелям, он мог бы это где-нибудь отметить, но он [Смит] этого не сделал (*«Теория нравственных чувств»*, с. 301). Он уходит — и явно не принимает во внимание Аквинского, который жил во времена Средневековья, родился спустя восемь столетий после смерти св. Августина, последнего из «древних отцов», последнего, во всяком случае, в Западном Христианском мире, — от права «многих древних отцов Христианской церкви» на Реформацию, в которой филантропическая система «была принята самыми учеными и религиозными людьми [протестантами]» и затем Хатчесоном, предоставившим «самое умное и самое философское ее развитие» (*«Теория нравственных чувств»*, с. 301 [с. 291]).

Смит, видимо, прочитал краткие изложения «учителей», как он наспех назвал их, например, используя в обсуждении храбрости и умеренности Аквинианское различие между «раздражительными» эмоциями (т.е. неистовыми, злыми эмоциями; *«Теория нравственных чувств»*, с. 268) и «сладоэмоциональными» (т.е. вызывающими желание; в недавних английских переводах Аквинского с латыни предпочитают использовать это выражение вместо слова «сладоэмоциональный»). Смит никогда не цитирует Аквинского и не ссылается на него или любого другого учителя с точным указанием имени, поэтому влияние доктрины не отслеживаемо. Сила таких доказательств, по общему признанию, низка, так как Смит вообще много никого не цитирует. Даже Дэвид Юм, чье доктринальное влияние очень ощутимо, фактически не цитируется у Смита, хотя у него часто можно видеть «реакцию» на Юма. Но так или иначе Смит вместе с некоторыми давешними авторами, которые в ту эпоху должны были, по всей вероятности, знать это лучше, перескакивает через Аквинского и более поздние христианские синтезы стоических и теологических добродетелей храбрости-умеренности-справедливости-благоразумия плюс вера-надежда-любовь, сводящихся к семерке. Смит даже не был, как мы говорим о признанном корне традиции Аквинского, самосознательным последователем Аристотеля. Как отмечает Флайшэйкер, например, эгалитаризм Смита и его слабое подобие философских экспертных узлов подразумевают добродетель смирения, которую Аристотель считал бы действительно очень странной (Флайшэйкер, 2004, с. 74). В краткой истории этики в *«Теории нравственных чувств»* у Смита философу отведены только две страницы, и они фокусируются не на отчасти путаном списке добродетелей Аристотеля, а на доктрине золотой середины, столь подходящей для Беспристрастного наблюдателя.

Я лишь утверждаю, что Смит в резком контрасте с его великими современниками по теоретизированию этики был добродетельным человеком, самосознающим себя как последователя Платона и Аристотеля, а затем и Аквинского, а также стоиков (хотя они, я повторяюсь, могут быть обвинены в монизме, основанном на рассмотрении явлений в свете только умеренности) в выделении системы *множественных* добродетелей, совершенно точно включающей пять из семи добродетелей Аквинского. То есть можно сказать, что он был в действительности последним из создателей этики добродетели. Смит помещает Платона (отчасти), Аристотеля, стоиков и неизвестных учителей в старую традицию «приличия» как противостоящую благоразумию для себя или любви к другим. «Если добродетель не состоит в приличии [которая, надо сказать, суть душевное равновесие, рекомендуемое Платоном, Аристотелем, некоторыми из стоиков, Аквинским и Смитом непосредственно], то она должна, следовательно, состоять в благоразумии [друг Смита Юм] или в благожелательности [учитель Смита Хатчесон] — кроме трех приведенных определений добродетели, нельзя придумать никакого другого» («*Теория нравственных чувств*», с. 267 [с. 262]). Вся этика у Смита была разделена на эти три составляющие: приличие, благоразумие и благожелательность/любовь. В выборе первой, множественных добродетелей пристойности, он решил остаться верным традиции Аристотеля, Эпиктета и Аквинского, выступив против монизма некоторых из стоических последователей Платона (сводящих справедливость, благоразумие, храбрость и умеренность к доброте), или Гоббса и раннего Юма (сводящих доброту только к благоразумию), или Хатчесона в последней и буквально сентиментальной трактовке христианства (сводящей все добродетели только к любви).

Смиту как специалисту по этике добродетели не понравились все эти редукции. «Относя все добродетели к одному только принципу — их приличию [именуемому «наиболее реальным приличием»] и естественности, — Эпикур увлекся свойственной всем, и в особенности философам, склонностью», — отметил Смит, говоря «о склонности выводить все существующие явления из возможно меньшего количества положений» («*Теория нравственных чувств*», с. 299 [с. 289]). Это Бритва Оккама, которой очень много философов мужского пола порезались при бритье. Бережливость, в конце концов, не единственная интеллектуальная добродетель. В самом своем методе Смит рекомендует равновесие добродетелей, историческую значимость, уравновешенную расчетливостью, и справедливость в резюмировании других философов, уравновешенную надеждой на выход за их пределы. И поэтому, по сути, он избегал утилитаристской ловушки, в которую наивно глядел Юм и в которую с энтузиазмом прыгнул Бентам, сведя все другие добродетели только к благоразумию.

Любовь была одной из добродетелей у Смита, но в балансе с плюрализмом. В «*Теории нравственных чувств*» «любезное» христианство Хатчесона было подвергнуто критике в ос-

новном, потому что оно склонялось к допущению, согласно которому «примесь личной выгоды, подобно примеси в фальшивой монете, уничтожает или по крайней мере уменьшает ее достоинство» («Теория нравственных чувств», с. 302 [с. 291]). Согласно системе только-любви, «себялюбие не может быть добродетелью, в какой бы степени оно ни проявлялось и какое бы направление ни придавало оно нашим поступкам» («Теория нравственных чувств», с. 303 [с. 292–293]). Такая специализированная трактовка христианской любви нарушила приличие уравновешенного набора добродетелей. Смит должен был бы уже знать, что Аристотель восхищался *philautia*, свойственной в отношении самого себя. И он обнаружил бы, изучив Аквинского, что только-любовь тоже нарушала христианскую ортодоксальность. Неверная аннотация Хатчесона, как отметил Смит, подразумевает, что «добродетель состоит исключительно в чистой и бескорыстной благожелательности» («Теория нравственных чувств», с. 302 [с. 292]). Та же самая ошибка заражает Канта в отношении справедливости, заменившей любовь. Смит был специалистом по этике добродетели, а не нравственным редукционистом, как многие из его современников.

Ограничение внимания Смита пятью добродетелями, таким образом, позволило избежать двойных количественных ошибок в новых этических взглядах — слишком много добродетелей или слишком мало. Две другие ошибки — качественная и объектная. Старомодная добродетельно-этическая система Смита избежала и их.

Самая распространенная ошибка — качественная, сведение этики к вкусу, «простому» вкусу, рассматриваемому аналогично вкусу шоколадного мороженого. Хотя и древняя, найденная, например, в некоторых платонических образах, в последнее время она была четко и очень настойчиво изложена логическими позитивистами и их последователями. Официально эта теория называется «эмотивизм», «доктрина, заключающаяся в том, что все оценочные суждения, а точнее, все моральные суждения есть *только* выражения предпочтений» (Макинтайр, 1981, с. 11, его курсив). Или, как написал Гоббс в 1651 г., «добро и зло — имена, которые показывают наши склонности и отвращения» (1651, I, гл. 15, с. 82; I, гл. 6, с. 24). В настоящее время большинство ученых и прочих интеллектуалов придерживаются эмотивизма, теории шоколадного мороженого, не придавая этому особого внимания. Они рассматривают нравственного человека как максимизирующего его функцию полезности в совершении благодеяний, так же, как и просто в поедании мороженого. Никакие обязанности, любовь, вера или убеждения не имеют значения. Тип человека любезного, казуистического, доказывающего, что добродетельно-этическая и риторическая традиция предлагает торговлю, как выразился литературный критик Уэйн Бут, «более или менее серьезными основаниями», такими как истории хороших или плохих людей во временных рамках от еврейской Библии и Плутарха до новейшего кинофильма, отвергается. Никакого убеждения, пожалуйста: мы — позитивисты.

Экономисты после Смита, особенно в XX в., вели дискуссии со светскими научными кругами против проповедования добродетелей. Экономист Марк Блауг, например, во многих других отношениях удивительно здравомыслящий представитель своей профессии, утверждал в 1980 г., что «не существует... иных методов для того, чтобы примирить различные нормативные ценностные суждения, кроме политических выборов и расстрела на баррикадах» (1980, с. 132–133). Под «методами примирения» он, видимо, подразумевает неопровержимые доказательства, такие как теорема Пифагора, а не разумную беседу Беспристрастных наблюдателей, названную Смитом «даром речи», с помощью которого «каждый... практикует красноречие на других в течение всей жизни» («Богатство народов», с. 25; *Лекции по юриспруденции* (1762–1763), с. 352; «Теория нравственных чувств», с. 336). Венский и гарвардский экономист Джозеф Шумпетер ранее выразил философию этики и упрощение языка подобно Блаугу: «Мы можем, в самом деле, предпочесть мир современного диктаторского социализма миру Адама Смита, или наоборот, но любое такое предпочтение подпадает под ту же самую категорию субъективной оценки, как у Зомбарта, когда блондинки предпочитают брюнеткам». То же говорит и Лайонел Роббинс из Лондонской школы экономики: «Если мы расходимся во мнениях относительно результатов дела, то либо кровь за кровь, либо живи и дай жить другому, в зависимости от важности различий или относительной силы наших противников... Если мы будем спорить о нравственности интересов... то не будет места для аргументов» (Роббинс, 1932, с. 134).

Центральная догма модернизма Уэйна Бута — это «убеждение в том, что человек не может и в самом деле не должен позволять своим ценностям вторгаться в свою когнитивную жизнь, что мысли, знания и факты находятся на одной стороне, а подтверждения ценностей — на другой» (1974, с. 13). Бут приводит в пример Бертрانا Рассела как того, в ком «страстная приверженность потеряла свою связь с предоставлением веских причин (с. XI; глава 2). (Заметим, что самоопровержение воплощено в таком правиле, как то, что человек не *должен* говорить «должен». Как сам Рассел обнаружил в другой связи, самоопровержение приводит к внутренним противоречиям. «Все критяне — лжецы», — сказали критяне.)

Рассел утверждал, что не позволит ценностям вторгнуться в его когнитивную жизнь, что означает, что для вторжения ценностей нужны проверенные веские причины. И поэтому философ-математик не основывал свое мнение об этике, политике и экономике на стандартах. Его друг Сантаяна описывает Рассела во время великой войны, пользуясь своей хорошей памятью, не основанной на этических рассуждениях: «Эта информация, хоть и была точной, но лишь частичной, и была основана на фанатичных аргументах, он не мог знать, он отказывался знать все, так что его суждения, номинально основывающиеся на этой частичной информации, были действительно вдохновлены предубеждениями и всегда были несправедливыми, а ино-

гда и сумасшедшими. Он говорил, например, что епископы поддерживали войну, потому что они вкладывали деньги в боеприпасы» (Сантаяна, 1943–1953, с. 441).

Мы не можем вести разумную этическую жизнь, о которой говорят такие специалисты по этике, как Смит, если мы зависим только от узкого определения разума. «Но хотя разум, несомненно, является источником всех общих правил нравственности», отметил Смит без особого оптимизма, «общие правила» сами по себе стоят того, чтобы их иметь, и «всех суждений, формулируемых нами при содействии этих правил, нелепо и невозможно предположить» («*Теория нравственных чувств*», с. 320 [с. 309]). Такой вкус, однако, не является «простым» у Смита, чтобы он мог быть определен без подготовки или размышления. Это, скорее, обеспечение хороших причин, приводящее к тому, что «разум, правила поведения, совесть, носимая нами в душе... являются судьей и верховным арбитром нашего поведения» («*Теория нравственных чувств*», с. 137 [с. 142]).

Другой характерной современной ошибкой в понимании этики является объектная ошибка, связанная с выявлением объекта. Эта ошибка более техническая, чем только что описанная теория шоколадного мороженого, и присуща она в особенности философам-аналитикам, которые углубляются в этику. Она сводит этику к вопросу о том, как относиться к другим людям. Может показаться, что ошибки нет. Вы уверены, что в этике идет речь об альтруизме? Нет, это не так, или не только так. Вернитесь к диаграмме и отметьте свои этические объекты, этические объекты других и трансцендентного. Хорошая жизнь будет включать в себя все три. Тройное совершенство, можно сказать.

Например, философ Сьюзан Вольф в известном эссе «*Нравственные святые*», принимает исключительно общественное, социальное, альтруистическое определение «добродетели» (1982 [1997], «улучшение благосостояние других людей или общества в целом», с. 80, строка 7; во многих других местах — например, четыре раза на с. 80; на с. 81; в середине на с. 85, вверху на с. 93, но затем следует фраза: «Такой подход вряд ли покажется успешным»). Используя стиль многих англоязычных философов, она уходит от своекорыстного благоразумия как добродетели и поэтому позволяет нравственным святым вести себя плохо по отношению к себе. Цель Вольф — показать их плохие стороны через сведение к абсурду: нравственные святые являются нежелательными именно потому, что они ничего не делают для себя. «Если нравственные святые посвящают все свое время кормлению голодных, — пишет Вольф, — то очевидно они не читают викторианские романы, не играют на гобое и не улучшают свои левосторонние удары... Жизнь, в которой и один из этих возможных аспектов характера не разработан, может показаться странной и бесплодной» (Вольф [1982], 1997, с. 81).

Это есть принцип доброты еврейской матери: «О, не беспокойтесь, чтобы заменить лампочку. Я буду просто сидеть здесь в темноте». Но мать, в конце концов, — это творение

Божие, так же и ее благожелательность, следовательно, должна включать только благожелательность *к себе*. Будучи полностью альтруистичной, и без учета требований человека в комнате по имени Я, о потребностях которого сам Я обычно наиболее информирован, она делает ту же ошибку, что и всецело эгоистичный человек, не обращающий внимания на претензии человека по имени Другой. Смит, конечно, согласен. Характерная антипатерналистская особенность его мысли состоит в том, чтобы утверждать, что Я лучше информирован о своих потребностях. Флайшэйкер замечает: «То, что простые люди доверяют своим собственным решениям о том, что... потреблять, было одним из наименее приемлемых интеллигенцией и политиками того времени положений *«Богатства народов»* и в то же время одним из самых важных... Постольку, поскольку купцы грабились простым аргументом о государственном контроле» (2004, с. 89).

Игнорировать кого-то — это этическая ошибка. Странно, но самоотверженность — запомните это слово — несправедлива, неэгалитарна. «Существует явная небрежность в понимании истинного счастья человека и его интереса в современном мире», — сказал епископ Джозеф Батлер в 1725 г. Люди «так же часто несправедливы к себе, как и к другим» (Батлер, 1725, Проповедь I, с. 371).

Более оптимистичный граф Шефтсбери занял в 1713 г. эволюционную позицию, чтобы прийти к похвале такого благоразумия: «Привязанность к частному или собственному благу, какой бы эгоистичной она ни казалась, может быть уважаемой и на самом деле не только имеет отношение к общественному благу, но и в какой-то мере дополнять его... [Быть] на благо всего человечества... Быть ответственным в любом смысле... должно быть общепризнанно настолько, насколько это абсолютно необходимо, для того чтобы стать хорошим человеческим существом... Никто не будет сомневаться высказывать это, если увидит человека, который не собирается ни преодолевать преграды на своем пути, ни разборчиво относиться к питанию, диете, одежде или чему-то еще, связанному с его здоровьем и бытием» (Шефтсбери, *«Характеристики»*, 1713 (1732), Том II, с. 13f; сравните: «если привязанность есть...», Том II, с. 18).

Благоразумие в наборе культурных добродетелей не эгоцентрично.

Даже очень здравомыслящие философы сегодня хотят отрицать столь очевидную истину, сводя каждую добродетель к улучшению благосостояния других людей или общества в целом. В своей последней книге Роберт Нозик, который прославился попыткой привнести либертарианские идеи, отчасти прослеживающиеся у Смита, в политическую философию, пытался обосновать, что «этика существует, потому что хотя бы иногда можно скоординировать действия к взаимной выгоде» (2001, с. 244; следующие две цитаты, с. 246 и 256). Все, что должен знать экономист, — это новая экономика благосостояния 1930-х гг. Или: «Этика воз-

никает тогда, когда складываются чаще или оказываются важнее ситуации, обеспечивающие возможности для взаимной выгоды от скоординированной деятельности». А утилитарист, которым Нозик старается не быть, сказал бы, что «поскольку сотрудничество по обоюдной выгоде является функцией этики, единственное, что важно в этой связи, — это размер общественного пирога».

Но после тщательных аргументов на 64 страницах Нозик приходит к тому, что этика — это нечто большее. Причина, из-за которой у него возникают трудности, — характерная современная философская ошибка, состоящая в простом *определении* этики как «касающейся межличностных отношений» (2001, с. 248). Другими словами, в его главном аргументе нет места для добродетели самосовершенствования и преданности трансцендентному. Это этика среднего уровня, не стоящая ни на вершине трансцендентной веры-надежды-любви, ни лежащая на дне умеренности-корысти-храбрости, но направленная на концепцию только-справедливости, реализуемую с благоразумием. Это всецело относится к экономике; это говорится о «Парето-оптимальности», о взаимовыгодных сделках в среднем диапазоне. Этические объекты — это другие люди в сделке, но не сам ее участник или Бог.

Но я сказала, что Нозик был эмоциональным. И трудно представить себе более интеллектуально честного человека. Так, иногда он бросается восхвалять альтернативные этические объекты, как будто с трудом осознавая то, что его сосредоточения на благоразумно-процедурно-справедливых сделках недостаточно. Он выделяет четыре «уровня, или слоя, этики», ссылаясь на трактовку, приведенную в его относительно популярной книге 1989 г. «*Оглядываясь на жизнь*» (2001, с. 280; 1989, с. 212–215). Первым, или низшим, является взаимная выгода, Парето-оптимальность, этика уважения, на которые Нозик тратит большую часть своих аналитических усилий в книге 2001 г. Далее идет этика ответственности, обсуждаемая также в его книге 1981 г. «*Философские объяснения*» (с. 499–570). За ней следует этика заботы, версия любви у Нозика, хотя вновь это «забота» лишь о других людях, а не о себе или Боге. И четвертый, самый высокий уровень, — это этика света, «истины, добра, красоты, святости», или, другими словами, этика веры, надежды и трансцендентной любви (1989, р. 214f, выделено заглавными буквами).

Нозик признается, что он не несет ответственности за то, как соотносятся данные уровни, или почему он должен всегда называть этику уважения «базовой», за исключением того, если это не является необоснованным политическим мотивом, что наименее противоречиво. Он не знает теоретиков этики добродетели. Они нигде не упомянуты этим самым этически одержимым из аналитических философов. Две ссылки на Бернарда Уильямса, которые он приводит в «*Инвариантности*» (2001), посвящены вопросам метафизики, а не этики. Аристотель как теоретик этики обсуждается лишь кратко; Аквинский не упоминается ни в одной ра-

боте Нозика; не упоминаются и никакие другие теоретики этики добродетели (1981, с. 515ff). Хотя он и считает, что его социальные идеи восходят к Смиту, он, похоже, не читал *«Теорию нравственных чувств»* внимательно. В его книге 2001 г. только в одном случае говорится о книге Смита как содержащей теорию «идеального зрителя», эта неправильная цитата в кавычках, дорогой Роберт, есть фраза «беспристрастный наблюдатель». (Обратите внимание на смысловой сдвиг, заключенный в ошибке, от гуманистической театральной метафоры к антигуманистической метафоре науки, основанной на наблюдении.) Весь пассаж истолковывает смысл работы Смита как книги о «нравственных» вопросах, связанных с отношениями с другими людьми, а не личной умеренностью, которая является главной темой в *«Теории нравственных чувств»* (2001, с. 288).

Джеймс Оттесон попытался поместить Смита в эволюционную рамку, версию только благоразумия в соответствии со строками Нозика, в которых говорится, что «с течением времени люди считают, что они могут лучше удовлетворить свои интересы, если они будут сотрудничать в определенных направлениях» (2002, с. 295). «Правила приличия и договора – это и есть то, что удовлетворяет интересы человека наиболее эффективно» (с. 296). «Цель, достижение которой эти упражнения делают более вероятным, есть взаимная симпатия чувств» (с. 294). Это производит впечатление движения по неправильному пути. Нравственная симпатия по Смиту — это исходный фактор, а не результирующий, как можно судить по структуре *«Теории нравственных чувств»*: она начинается с симпатии, резко отличающейся от эгоизма. Результат — это этическая личность для ее же собственной улады, а не ради «лучшего удовлетворения своих интересов». Интересы — это хорошо, говорит Смит, а бедность — плохо, и это было, безусловно, частью проекта Смита по «детоксикации погони за богатством», как выразился Гризвольт (1999, с. 265). Но в *«Теории нравственных чувств»* и (даже) в *«Богатстве народов»* Смит резко критикует лучшее удовлетворение интересов в качестве конечной цели жизни.

Смит также очень ожесточен против правил и максим, даже правил «относительно приличия и договоров», если только речь не идет о строгих правилах процессуальной справедливости, как будто он *знал* о теоретизировании профессора Канта в далеком Кенигсберге и был невысокого мнения о нем. Я отметила его нападки на казуистику, которую он понимал как дарование правил (Тулмин и Джонсен придают этому более благосклонное прочтение, 1987). Он говорит в другом месте, что «общие правила почти для всех добродетелей... смутны и неопределенны: они допускают столько отклонений и исключений, что с трудом могут служить действительными правилами для нашего поведения» (*«Теория нравственных чувств»*, с. 174 [с. 175]).

Это напоминает (об этом также говорит Оттесон, с. 268) самых экстремальных эволюционных психологов нашего времени, таких как Стивен Пинкер. Вот что написал Пинкер в 1997 г. о рациональности дружбы: «Теперь, когда вы цените человека, он должен ценить вас даже еще больше... из-за вашего вклада в его спасение в трудные времена... Этот неконтролируемый процесс мы называем дружбой» (Пинкер, 1997 (цитируется Фодором, 1998)).

Нет, Стивен, это то, что мы называем самопоглощением. Когнитивный философ Джерри Фодор приводит замечание по поводу однофакторной теории Пинкера: «Забота о передаче собственных генов рационализировала бы действия по повышению благосостояния своих детей, но тогда выгода будет заключаться в благосостоянии детей. В конце концов, не каждый из мотивов может быть инструментальным; должны быть некоторые вещи, о которых человек заботится только для собственной пользы. Почему, действительно, не может быть несколько таких вещей? Почему дети не могут быть среди них?» (Фодор, 1998).

Он использует эволюционное объяснение Пинкера в отношении того, почему мы, люди, любим истории, а именно, потому, что они дают полезные советы для жизни, как, например, в Гамлете: «Какие у меня варианты выбора, если я подозреваю, что мой дядя убил моего отца, занял его место и женился на моей матери? Хороший вопрос». Поразительно, Пинкер не шутит здесь. Это есть забавная «научная» попытка обойтись без чистой любви, чистой храбрости или эстетического удовольствия в историях, бросающих тень на веру и надежду. Результатом, как я говорю, является этический герой, человек с совестью, внутренний мир человека, а не удовольствия или интересы, которые могли бы удовлетворить кошку.

Все в порядке. Смит анализирует хорошее и плохое не как приспособленное к конкретным условиям благоразумие, справедливость или умеренность, а как правильный баланс между пятью из семи добродетелей Аквинского. Мы не будем акцентироваться на его аргументах и настоятельно выкладывать их на кантианскую, утилитаристскую, свойственную природе человека или даже социально-договорную основу, как долгое время пытались сделать аналитические философы, как любители, так и профессионалы. Смит был теоретиком этики добродетели, первым и последним.

Однако чего-то не хватает. При выборе своих *пяти* добродетелей Смит опускает две трансцендентные добродетели надежды и веры, а также трансцендентную версию любви, выходящую за пределы любви к людям, *agape*, как противопоставление *eros* и *philia* в греческом языке. Несомненно, Смит понимал, что он делает. Он прекрасно понимал, что надежда, вера и *agape* были основными добродетелями христианской мысли — это было ясно даже во вторичном описании схоластической мысли — хотя, как я сказала, у него, возможно, не было прямого понимания роли Аквинского в этой конструкции. Но если кому-то не хватает «силы, чтобы найти контакты с большой вселенной и обрести смысл», по словам Петерсона и Селигмана,

тот не имеет полноценной человеческой жизни. То вновь кошка. Или, как англиканский богослов Ричард Хукер сказал в 1593 г., «человек ищет тройное совершенство: во-первых, чувственное... затем — интеллектуальное... Человек не остается удовлетворенным... Даже если бы красота, богатство, честь, науки, добродетели [здесь имеется в виду «сила»] и совершенство всех живых людей принадлежали одному, он бы искал и искренне жаждал чего-то еще вовне и над всем этим (Первая книга, IX, 4, с. 205–206).

Причина, по которой Смит пренебрегает надеждой, верой и *agape*, не скрыта. Он разделил с просветителями, такими как Юм и Вольтер, отвращение к любой предполагаемой «добродетели», которая может быть рассмотрена как религиозно общепринятая. Надежда и вера рассматривались передовыми мыслителями XVIII в. крайне религиозные понятия и в любом случае несущественные. «Давайте построим новый мир, свободный от религиозных предрассудков, — восклицали они, — свободный от войн сект, свободный от вмешательства священников и пасторов. Давайте избавимся от «надежды» и «веры» и установим новую... э... веру... в... э... упования на разум и приличие».

Христианством, которому противостоял Смит, был жесткий кальвинизм, еще влиятельный в то время в Шотландии, уже не господствующий, но способный (с некоторой помощью благожелательного Фрэнсиса Хатчесона) удержать атеистов вроде Юма вне университетов. Он также противостоит католицизму, из-за которого во Франции был выдан ордер на арест протестанта Жана Каласа, который, по якобы имеющимся доказательствам, в 1762 г. убил своего суицидального сына, чтобы предотвратить обращение сына в католицизм. Такие религиозные фанатики, с которыми Шотландия в то время имела большой опыт знакомства, вменяют в вину «злобные свои предрассудки самому Богу и воображают, что и ему присущи те же неукротимые страсти. Поэтому смуты и фанатизм суть самые могущественные причины, искажающие наши нравственные чувства» («Теория нравственных чувств», с. 156 [с. 158]). Смит хотел, как делали в этом случае и Юм, и Кант, и Бентам, и Локк, спустить этику с небес на землю: «Самые возвышенные созерцания философа ни в коем случае не могут вознаградить за нерадивость или за забвение малейшей обязанности, лежащей на человеке» («Теория нравственных чувств», с. 237 [с. 233]). В звучании фразы «возвышенные созерцания философа» можно услышать то, как он трактует богословов и других защитников трансцендентного. Сравните ее с такими насмешками Юма, как «божественность или школа метафизики» и «монашеские добродетели». Итак, Гоббс без Бога, Спиноза без Бога, Вико без Бога, Юм без Бога, Кант без Бога. Нет монашеских добродетелей надежды и веры, радуйтесь: мы — философы Просвещения.

В своем официальном христианском облачении надежда и вера часто были нежелательными в клубах и салонах *философов* и, позднее, особенно после 1848 г., в студиях и уни-

верситетах Европы, в особенности у континентальной интеллигенции. И так до сих пор. Даже блистательная Розалинд Хурстхаусе выглядит смущенной трансцендентной парочкой. В алфавитном указателе ее четкого изложения этики добродетели 1999 г. добродетель любви упоминается 90 раз под разными названиями: благожелательность, милосердие, сострадание, щедрость, доброта, верность, дружба (Хурстхаусе. *Этика добродетели*, 1999, алфавитный указатель; я считаю сразу по несколько страниц: например, «благожелательность, Юм, 99–102» считается как четыре страницы в сумме). Верность и дружба, возможно, имеют в себе элемент веры, однако в них отмечается отсутствие трансцендентной части самой любви, *agape*. Добродетель справедливости, мужскую философскую одержимость, она упоминает 28 раз. Умеренность (и самоконтроль) — 18 раз. Храбрость — 24 раза (мужская одержимость упоминается больше). Нравственная мудрость, то есть *phronēsis*, или благоразумие, которое у Аквинского лежит в основе анализа всех добродетелей, — 26 раз. Типичная для современных и буржуазных философов добродетель честности (без справедливости, умеренности, храбрости и веры) — 22 раза. Это покрывает Смитову пентаду.

Но где же две другие, священная надежда и священная вера, а также трансцендентная часть любви? Хурстхаусе завершает свою книгу с призывом «хранить надежду». Единственное другое упоминание надежды и веры находится на странице, где она нападает на так называемую добродетель благочестия, которая объединяет их как нечто иррациональное, нехарактерное для человека, «основанное на абсолютной иллюзии», с точки зрения атеиста (Хурстхаусе, 1999, с. 232f; сравните: «Но что могло бы быть этим пятым в конце?», с. 218). Можно только гадать тем не менее: является ли набожность физика, который на самом деле атеист и верит в упорядоченность природы, которую Смит, Юм и Кант похоронили в своем магическом прилагательном «естественное» и которую Хурстхаусе считает важной для научного мировоззрения, также «иррациональной»? Тогда наука, как и религиозная вера, по ее мнению, «основывается на полной иллюзии»? Собственный проект Хурстхаусе, — основанный на надежде набожного на то, что добродетели могут быть оправданы поэтапно в пределах их культурного ряда, — словно подрубили.

Мы, люди, не можем обойтись без трансцендентности, которая дает веру в прошлое, надежду на будущее, любовь к идеалу, оправданную при рассмотрении свыше. Если у нас нет веры, надежды и любви к Богу, мы заменим искусство или науку или национальное образование. Если у нас нет искусства, или науки, или национального образования, или англиканства, мы заменим фундаментализм или концепцию Вознесения. Если у нас нет фундаментализма или концепции Вознесения, или местного прихода Св. Вацлава, мы заменим наши семьи или отремонтированный старинный автомобиль. Вера, надежда и трансцендентная любовь явля-

ются следствиями человеческой способности символизировать, фиксацией нашей философской психологии.

Мы могли бы также признать трансцендентность в том, как мы говорим и думаем об этике, если только следить за ней и предохранять ее от причинения вреда, как это произошло когда-то с российской надеждой на социалистическую революцию и как это происходит сейчас в Саудовской Аравии с верой в исламское прошлое. Спустя век после Смита и в продолжение рыцарских романов, добродетели надежды, веры и трансцендентности вернулись в западные дискуссии с отщипением в форме перспективной надежды на социализм и в форме ретроспективной веры в национализм, оправданных жертвой собственной любви и любви других к трансцендентному. Отсюда 1914 и 1917 гг., и национал-социализм, и все наше горе. Болгарско-французский критик Цветан Тодоров предупреждает, что «демократия ставит свое собственное существование под угрозу, если она пренебрегает человеческой потребностью в трансцендентности» (2000, с. 32). Михаил Игнатъевф выразился так: «Вопрос о том... могут ли потребности, которые мы когда-то называли религиозными, погибнуть без последствий... остается центральным для понимания характерной особенности счастья современного человека» (1984, с. 21). Очевидно, что ответ отрицательный. Последствия есть, и их станет больше. Это не повод вернуться к старым гарантиям, несмотря на то что я очень сильно рекомендую прогрессивное епископство. Но это есть повод серьезно внести трансцендентность в нашу жизнь. Ошибка Адама Смита была ошибкой, и слава Просвещению, пытавшемуся освободить нас от трансцендентности.

Но в любом случае надежда, вера и трансцендентная любовь возвращают нас обратно к Смиуту, а также к Канту и ко всем остальным, хоть они и скрыты за забытыми дверьми. «Беспристрастный наблюдатель», «кантианец» или даже Бентамов «эквивалент» являются не только поведенческими наблюдениями за тем, как люди развиваются этически. Они являются рекомендациями. Рекомендации зависят от веры, надежды и трансцендентной любви, сочлененных личностью жителя города Эдинбурга, например: надеяться на в значительной степени лучшее общество, взлелеянный восхитительно прекрасный воображаемый результат. Как Флайшэйкер отмечает: «Когда мы смотрим на «природу» человеческого бытия, мы ищем то, что человеческие существа «действительно» хотят, под поверхностными атрибутами... Человеческая природа всегда включает то, к чему люди стремятся, согласно Смиуту; это не может быть сведено [как в экономической версии утилитаризма] к желаниям, которые им просто посчастливилось иметь» (2004, с. 61, 63).

И как эта верная и любящая надежда, это стремление к полному гуманизму были достигнуты? Через культивирование семи добродетелей или пяти добродетелей Смита, с надеждой, верой и трансцендентной любовью, тихонько стучащими в заднюю дверь.

Список литературы

Anscombe, G. Elizabeth M. (1958), «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, 33, 1–19, reprinted as pp. 26–44 in Crisp and Slote (eds) (1997), *Virtue Ethics*.

Aquinas, St. Thomas (c. 1269-1272), *Disputed Questions on Virtue [Quaestio disputata de virtibus in commune and Quaestio. . . cardinalibus]*, Translation and preface Ralph.

McInerney (ed.) (1999), South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.

Aquinas, St. Thomas. (c. 1270), *Treatise on the Virtues [Summa Theologiae, First Half of the Second Part, questions 49–67]*, John A. Oesterle (ed.) (1984), Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Aristotle (c. 330 BC), *Nicomachean Ethics*, H. Rackham (ed.) (1934), Cambridge: Harvard University Press.

Bentham, Jeremy (1789), *A Fragment on Government, with an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, W. Harrison (ed.) (1948), Oxford: Basil Blackwell.

Blaug, Mark (1980), *The Methodology of Economics: Or, How Economists Explain*, Cambridge: Cambridge University Press.

Booth, Wayne C. (1974), *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*, Chicago: University of Chicago Press.

Brown, Vivienne (1994), *Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce, and Conscience*, London: Routledge.

Buchanan, James and Gordon Tullock (1962), *The Calculus of Consent*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Butler, Joseph, Bishop (1725, 1736), *Fifteen Sermons*, pp. 335–528 in *The Analogy of Religion and Fifteen Sermons*, reprinted (n.d.), London: The Religious Tract Society.

Cicero, Marcus Tullius (44 BC), *De officiis* (Concerning Duties), W. Miller (trans.) (1913), Cambridge: Harvard University Press.

Copleston, Frederick (1959), *A History of Philosophy*, Vol. V, *Modern Philosophy: The British Philosophers from Hobbes to Hume*, London: Burns and Oates.

Crisp, Roger and Michael Slote (eds) (1997), *Virtue Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Evensky, Jerry (2005), *Adam Smith's Moral Philosophy: A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics, and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

Finnis, John M. (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press.

Fitzgibbons, Athol (1995), *Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue: The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations*, Oxford: Clarendon Press.

Fleischacker, Samuel (2004), *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*, Princeton: Princeton University Press.

Foot, Philippa (1978), «Virtues and Vices», pp. 1–18 in Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Frankfurt, Harry (2004), *The Reasons of Love*, Princeton: Princeton University Press.

Griswold, Charles L., Jr. (1999), *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.

Haakonssen, Knut (1981), *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press.

Hariman, Robert (2003), «Theory without Modernity», pp. 1–32 in Hariman (ed.), *Prudence: Classical Virtue, Postmodern Practice*, University Park: Pennsylvania State University Press.

Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan*, Everyman Edition (1914), London: J. M. Dent and New York: E. P. Dutton.

Hont, Istvan and Michael Ignatieff (1983), «Needs and Justice in the *Wealth of Nations*», in Hont and Ignatieff (eds), *Wealth and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hooker, Richard (1593), *On the Laws of Ecclesiastical Polity*, Vol. I (Books I–IV), Everyman Edition (1907), London: J. M. Dent.

Hursthouse, Rosalind (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press.

Hutcheson, Francis (1725), *Inquiry into the Origins of our Ideas of Beauty and Virtue*, in *Two Treatises*, A. Garrett (ed.) (2002), Indianapolis: Liberty Fund.

Hutcheson, Francis (1747), *A Short Introduction to Moral Philosophy in Three Books, containing the Elements of Ethics and the Law of Nature*, W. Leidhold (ed.) (2004), Indianapolis: Liberty Fund.

Ignatieff, Michael (1984), *The Needs of Strangers*, reprint (2001), New York and London: Viking Penguin Books.

Ignatieff, Michael (1998), *Isaiah Berlin: A Life*, New York: Metropolitan.

Kant, Immanuel (1785), *Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. James Ellington (1993), Indianapolis: Hackett.

Knight, Frank (1923), «The Ethics of Competition», *Quarterly Journal of Economics*, reprinted as pp. 33–67 in Knight (1935) *The Ethics of Competition*, reprinted (1997) New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Mandeville, Bernard (1705, 1714, 1723, 1728), *The Fable of the Bees*, F. B. Fay (ed.) (1924), reprint (1988), Indianapolis: Liberty Fund.

Marshall, David (1986), *The Figure of Theater: Shaftesbury, Defoe, Adam Smith, and George Eliot*, New York: Columbia University Press.

McCloskey, Deirdre N. (2006), *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, Chicago: University of Chicago Press.

North, Helen F. (1973-74), «Temperance (*Sōphrosynē*) and the Canon of the Cardinal Virtues», pp. 365-378 in Vol. 4 of P. P. Wiener (ed.), *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, New York: Charles Scribner's Sons, New York.

Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.

Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge: 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: Harvard University Press,

Nussbaum, Martha C. (2006), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press

Orwell, George (1940), «Charles Dickens», reprinted as pp. 135–185 in Orwell, *Essays*, John Carey (ed.) (2002), New York: Knopf.

Otteson, James R. (2002), *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge: Cambridge University Press.

Peterson, Christopher and Martin E. P. Seligman (2004), *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Oxford: Oxford University Press.

Raphael, D. D. and A. L. Macfie (1976), «Introduction», Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Glasgow Edition, Raphael and Macfie, eds. Indianapolis: Liberty Classics, 1976, 1982.

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.

Robbins, Lionel (1932), *The Nature and Significance of Economic Science*, London: Macmillan.

Rothschild, Emma (2001), *Economic Sentiments: Adams Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge: Harvard University Press.

Santayana, George (1943–1953), *Persons and Places*, Vol. 1 of *The Works of George Santayana* (1986), Cambridge, Mass.: MIT Press.

- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl, (1713, 1732), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 6th 1732, D. Den Uyl. (ed.) (2001) Indianapolis: Liberty Fund.
- Singer, Peter (1993), *Practical Ethics*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- Stigler, George (1975), «Smith's Travels on the Ship of State», in A. Skinner and T. Wilson (eds), *Essays on Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, Strauss, Leo (1953), *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press.
- Todorov, Tzvetan (2000), *Hope and Memory: Lessons from the Twentieth Century*, trans. David Bellos (2003), Princeton: Princeton University Press.
- Toulmin, Stephen and Albert Jonsen (1987), *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Van Norden, Bryan W. (2004), «The Virtue of Righteousness in Mencius», pp. 148–182 in Kwong-Loi Shun and David B. Wong (eds), *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Winch, Donald (1978), *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, Susan (1982), «Moral Saints», *Journal of Philosophy* 79: 419–439, reprinted as pp. 79–98 in Crisp and Slote (1997), *Virtue Ethics*.