

ПРЕДИСЛОВИЕ*

Со стороны любого современного автора было бы крайне самонадеянно претендовать на какую-либо оригинальность в решении проблем, которые на протяжении 25 столетий занимали внимание самых глубоких умов человечества. Применительно к этике подобная претензия будет, вероятно, более самонадеянной, чем применительно к любому другому предмету, поскольку, как я отмечаю во Введении, любая этическая система, предлагающая «переоценку всех (традиционных) ценностей», почти наверняка окажется некорректной.

Тем не менее прогресс в сфере этической теории возможен — и возможен он в силу тех же самых причин, благодаря которым был достигнут в других областях познания и мышления. «Карлик видит дальше гиганта, если стоит у него на плечах»¹. Поскольку мы стоим на плечах наших великих предшественников и располагаем их идеями и решениями, есть основания надеяться, что по крайней мере для некоторых этических вопросов мы можем сформулировать более удовлетворительные ответы, чем те, которые удалось найти им. Вероятнее всего, этот прогресс будет заключаться в достижении большей ясности, точности, логической строгости, унификации и интеграции с другими дисциплинами.

Написать эту книгу меня подвигло убеждение, что современная экономическая наука нашла такие решения проблем индивидуальной и социальной ценности, которые, насколько можно судить, по-прежнему остаются вне поля зрения большинства современных теоретиков этики. Предложенные ответы не только проливают дополнительный свет на ряд ключевых проблем этики, но и позволяют нам представить сравнительные *моральные* достоинства капитализма, социализма и коммунизма лучше, чем это до сих пор удавалось специалистам по этике.

Однако, когда я решил взяться за книгу, начал размышлять об этических проблемах и изучать соответствующую литературу, меня все больше впечатляло также и то, сколь многое этическая

* На полях под чертой обозначено начало страницы по английскому оригиналу. См. Указатель.

теория должна была заимствовать из уже открытого в юриспруденции. Безусловно верно, что право вводит определенный «этический минимум» и что «право есть круг, имеющий один центр с этикой, но меньшую длину окружности». Но верно еще и то, что юриспруденция разработала такие методы и принципы решения правовых проблем, которые служат великолепным руководством при решении этических проблем. Правовой подход, помимо всего прочего, побуждает с полной отчетливостью признать огромную важность строгого соответствия действий установленным *общим правилам*. Я постарался представить здесь «единую теорию» права, морали и правил поведения.

Наконец, для меня становилась все более очевидной ложность столь распространенного среди этиков убеждения, что интересы индивидуума и интересы общества *противоположны*. Если рассматривать правильно понимаемые интересы индивидуума *в долгосрочной перспективе*, они оказываются в гармонии с долгосрочными интересами общества и *совпадают* с ними (пусть и не до полного тождества). Это, в свою очередь, заставляет нас признать склонность к *общественному сотрудничеству* главным критерием правильности действий, поскольку добровольное общественное сотрудничество — основное средство достижения не только наших коллективных, но и почти всех наших индивидуальных целей.

Если говорить о разочарованиях, то на меня произвело удручающее впечатление следующее обстоятельство: в подавляющем большинстве серьезных работ по этике последних 30 и даже 60 лет (если начать с «Принципов этики» Дж. Э. Мура) преобладает чисто лингвистический анализ. Я специально затронул этот вопрос (в параграфах 7 и 8 главы 23), чтобы показать, почему буквоедство и споры о словах приводят к отступлению от подлинных задач этики.

В таком испещренном многочисленными бороздами поле, как этика, интеллектуальный долг перед прежними авторами неизбежно вырастает до столь больших размеров, что выражение особой признательности будет казаться случайным и бессистемным. Однако я все же отмечу, что авторы, у которых я почерпнул больше всего, — это английские утилитаристы: прежде всего Юм, далее Адам Смит, Бентам, Милль и Сиджвик. Наиболее значителен из них Юм, и тем более удивительно, что почти все его преемники в ряду классических утилитаристов не обратили внимания на его настойчивое требование считать полезными действия, строго

соответствующие *общим правилам*. Многое из лучшего, что написано Адамом Смитом и Бентамом, — это, по сути, разработка идей, впервые ясно выраженных Юмом.

Из ныне здравствующих авторов я более всего обязан Людвигу фон Мизесу (полагаю, бесспорным тому свидетельством станет количество цитат из его работ); к сожалению, этические замечания Мизеса не имеют развернутого характера и представляют собой спорадические вставки в главных его работах по экономической теории и «праксеологии». Что касается современных специалистов по этике, у которых я многое почерпнул (даже если не был с ними согласен), то я хочу выделить сэра Дэвида Росса, Стивена Тулмина, А. С. Юинга, Курта Байера, Ричарда Брандта, Дж. О. Армсона и Джона Хосперса. А в области соотношения между правом и этикой моими главными источниками были Роско Паунд, сэр Пол Виноградофф и Ф. Хайек.

Я глубоко признателен профессору Мизесу и профессору Хосперсу (в дополнение к тому, что я усвоил из их работ) за любезное согласие прочитать рукопись и высказать критические замечания. Какие бы упущения ни остались в моей книге и какими бы неудачными ни были мои попытки в полной мере оценить некоторые критические предложения фон Мизеса и Хосперса или внести соответствующие поправки, я уверен, что текст в настоящем его виде гораздо лучше, чем был бы без их великодушной помощи.

Вопрос, который может сразу же возникнуть у некоторых читателей и на определенном этапе работы непременно должен встать перед авторами, пишущими на темы этики, таков: каково *практическое применение* моральной философии? Человек может знать, как поступать правильно, но не делать этого. Он может знать, что поступает неправильно, и не иметь силы воли, чтобы удержаться от этого. В защиту этической теории я могу лишь повторить довод из «Автобиографии» Джона Стюарта Милля по поводу полезности его «Системы логики»: «Практическая ценность правильной теории в этом предмете может быть разной, но вряд ли можно преувеличить вред ложной».

Генри Хэзлит,
декабрь 1963 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

ХИ Я хочу выразить признательность Институту гуманитарных исследований, благодаря которому стало возможным это новое издание.

По сравнению с первым изданием 1964 г. текст не претерпел изменений; были лишь исправлены опечатки. Я не хочу сказать, что за прошедшие 9 лет мои этические идеи совершенно не изменились; просто эти изменения не настолько существенны, чтобы возникла необходимость переписывать книгу.

Философам, занимающимся этикой, свойственно пересматривать свои позиции. Идеи Бертрانا Рассела менялись столь часто и радикально, что в 1952 г. он написал двум составителям антологии (Селлерсу и Хосперсу), которые перепечатали его статью, опубликованную в 1910 г.: «Меня не удовлетворяет в полной мере ни одна система этических взглядов, доступная моему представлению. Поэтому я решил больше не писать по этому предмету». (Впоследствии он, однако, передумал.)

В моей позиции столь резких поворотов не происходит. Я не могу, например, представить ни одного существенного изменения моих взглядов, резюмированных в заключительной главе. Но если бы я все же решил писать книгу заново, я бы, несомненно, несколько иначе расставил акценты и внес мелкие уточнения. Говоря о конечной этической цели, я реже использовал бы слово «счастье» и чаще заменял бы его словами «удовлетворение», «благополучие» или даже просто словом «благо». Более того, я не стал бы тратить столько усилий, чтобы четко определить конечную цель морального поведения. Если общественное сотрудничество является главнейшим средством достижения почти всех наших индивидуальных целей, это средство само по себе может мыслиться как подлежащая достижению моральная цель.

Если бы хоть одно предложение из моей книги можно было истолковать в том смысле, что индивидуумы всегда руководствуются или должны руководствоваться только эгоистическими или эвдемонистическими мотивами, я бы изменил его или вообще убрал. Я более резко, чем это сделано в параграфе на с. 133–138, подчеркнул бы, что хотя идеальные нормы морали — это те, которые в долгосрочной перспективе наилучшим образом служат

интересам *каждого*, неизбежны ситуации, когда эти нормы требуют от индивида реально пожертвовать его ближайшими интересами; и когда такое требование выдвигается, жертва должна быть принесена, поскольку она диктуется безусловной необходимостью поддержания непреложности этих норм. Данный моральный принцип не отличается от универсально признанного правового принципа, согласно которому человек обязан соблюдать действующий договор, даже если это дорого ему обойдется. Нормы морали составляют неписанный общественный договор.

Является ли представленная на этих страницах этическая система «утилитаристской» или не является? Если все нормы поведения мы оцениваем по их способности приводить к желательным, а не противоположным, социальным результатам, то в этом смысле любая рациональная этика должна быть утилитаристской. Но сам этот термин, насколько можно судить, чаще всего ассоциируется в представлении читателей со взглядами того или иного конкретного мыслителя XIX в. — если не просто с карикатурой на них. Я был неприятно поражен тем, что в одном так называемом научном журнале мои идеи называли «неприкрытым утилитаризмом» (что бы это ни означало). А ведь я специально отметил (с. 380) — правда, в несколько шутовском тоне, — что можно насчитать, наверное, больше тринадцати «утилитаризмов», и, во всяком случае, четко дистанцировался от «классического» ситуативного (*ad hoc*) утилитаризма, который проповедовали Бентам, Милль и Сиджвик. Я предпочел ему «утилитаризм правила», ранее предложенный Юмом. Рецензия, о которой я только что упомянул, лишь укрепила мое убеждение (высказанное на с. 381) в том, что термин «утилитаризм» начинает становиться бесполезным в дискуссиях по этическим проблемам. Свою собственную систему я назвал «кооператизмом»; этот термин, как мне представляется, достаточно точно передает ее смысл.

Генри Хэзлит,
август 1972 г.

ОТ АВТОРА

XIII Нижеперечисленные издательства любезно позволили мне цитировать следующие публикации: The Bobbs-Merrill Co., — «The Measure of Man», by Joseph Wood Krutch; The Clarendon Press at Oxford — «The Law of the Nations», by J.L. Brierly; Routledge & Kegan Paul, Ltd. of London — «The Common Sense of Political Economy», by Philip H. Wicksteed; Simon and Schuster, Inc. — «Human Nature in Ethics and Politics», by Bertrand Russell; The University of Chicago Press — «The Constitution of Liberty», by F.A. Hayek; Yale University Press — «Human Action», by Ludwig von Mises.

Я признателен распорядителю архива Морриса Рафаэля Коэна за разрешение цитировать работы последнего «Faith of a Liberal» и «A Preface to Logic» (обе выпущены издательством Henry Holt Co.).

Наконец, я хочу выразить благодарность издательству Curtis Publishing Co. за разрешение поместить в приложении передовицу за моей подписью «Johnny and the Tiger», опубликованную в «The Saturday Evening Post» 10 июня 1950 г.

Прочие выражения признательности будут приведены в примечаниях.

Г. Х.

ОСНОВАНИЯ
МОРАЛИ

Глава 1. ВВЕДЕНИЕ

1. Религия и моральный упадок

Как и многие другие авторы, Герберт Спенсер писал свою первую книгу о нравственности, «Научные основания этики», под влиянием ощущения неотложности этой задачи. В предисловии, которое датировано июнем 1879 г., он сообщил читателям, что отходит от первоначального плана работы над серией выпусков «Системы синтетической философии» по следующей причине: «Признаки, проявляющиеся в последние годы все чаще и отчетливее, показали мне, что мое здоровье может быть подорвано навсегда, — даже если жизнь еще не закончится, — прежде чем я приступлю к последней части задачи, которую себе наметил».

«Эту последнюю часть задачи, — продолжал Спенсер, — я считаю тем, по отношению к чему все предшествующие части играют вспомогательную роль». Далее он подчеркнул, что начиная с самой первой работы, «Размышления об истинной роли государства» (1843)¹, его «главная цель, возвышающаяся над всеми частичными замыслами, состояла в том, чтобы найти научное обоснование принципов правильного и неправильного в сфере поведения, рассмотренного максимально широко».

Кроме того, Спенсер считал утверждение норм правильного поведения на научном основании «неотложной необходимостью». Теперь, когда нравственные предписания теряют авторитет, приданный им их якобы священным происхождением, секуляризация нравственности становится императивом. Если уже не работающая регулятивная система разрушится и погибнет раньше, чем на смену ей придет другая, более пригодная регулятивная система, то вряд ли что может быть опаснее этого. Большинство тех, кто отвергает нынешнее религиозное мировоззрение, по-видимому, убеждены, что созданную им контрольную инстанцию можно спокойно отбросить и не ставить на опустевшее место какую-либо иную контрольную инстанцию. А те, кто привержен религиозному мировоззрению, утверждают, что в отсутствие руководства, которое оно предоставляет, вообще никакого руководства быть не может: божественные заповеди они считают единственно мыслимыми предписаниями».

Опасения, высказанные Спенсером более 80 лет назад, во многом оправдались, и произошло это, как минимум отчасти, именно по той причине, которую он указал. Со времен Спенсера упадку религиозной веры сопутствовал упадок нравственности. Практически по всему миру это проявляется в росте преступности, в том числе среди несовершеннолетних, в участвующем применении силы для решения внутриэкономических и внутриполитических конфликтов, в упадке власти и дисциплины. Но более всего и в самой крайней форме кризис нравственности проявляется в подъеме коммунизма, этой «религии безнравственности»¹, выступающей и в облике доктрины, и в облике мировой политической силы.

Есть все основания считать, что происходящий сейчас упадок нравственности по крайней мере отчасти является результатом упадка религии. Наверное, многие миллионы людей думают, как Иван Карамазов у Достоевского, что при атеизме «все дозволено». И многие даже с готовностью повторяют слова Смердякова, который воспроизвел мысль своего сводного брата с трагическим буквализмом: «Ибо коли Бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе». Марксизм — не просто носитель воинствующего атеизма; он стремится уничтожить религию именно потому, что считает ее «опиумом народа», т.е. потому, что она служит интересам «буржуазной» морали, осуждающей систематический обман, ложь, предательство, беззаконие, конфискацию, насилие, гражданскую войну и убийство — все средства, которые коммунисты считают необходимыми для свержения или уничтожения капитализма.

О том, в какой мере религиозная вера может служить необходимым основанием этики, мы поговорим ниже. Сейчас я хочу лишь подчеркнуть, что как минимум исторически значительная часть этических норм и обычаев всегда имела внерелигиозную основу. И это относится не только к моральным обычаям, но и к философским этическим теориям. Чтобы убедиться в справедливости данного утверждения, достаточно вспомнить таких дохристианских моралистов, как Конфуций, Пифагор, Гераклит, Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель, стоики и эпикурейцы. Да и средневековые церковные авторы, образцовым представителем которых является Фома Аквинский, в своем этическом теоретизировании больше заимствовали у Аристотеля, чем у Августина.

2. Практическая проблема

Можно считать несомненным, что моральный обычай и моральная теория могут иметь автономное или частично автономное основание, не зависящее ни от какой конкретной религии. Но каково это основание и как его найти? В этом и заключается центральная проблема философской этики. Шопенгауэр сформулировал ее так: «Проповедовать мораль легко, трудно дать ей обоснование».

Действительно, эта задача столь трудна, что представляет почти неразрешимой. Настроение, близкое к отчаянию, великолепно выразил один из величайших моральных авторитетов нашего столетия Альберт Швейцер: «Есть ли, однако, смысл в том, чтобы в тысячу второй раз перепахивать поле, уже вспаханное тысячу один раз? Разве все, что вообще можно сказать об этике, уже не сказали Лаоцзы, Конфуций, Будда и Заратустра; Амос и Исая; Сократ, Платон и Аристотель; Эпикур и стоики; Иисус и Павел; мыслители эпохи Возрождения, Просвещения и рационализма; Локк, Шефтсбери и Юм; Спиноза и Кант; Фихте и Гегель; Шопенгауэр, Ницше и другие? Можно ли возвыситься над всеми этими противоречащими друг другу мыслями прошлого до новых убеждений, способных оказать более сильное и долговечное влияние? Можно ли свести этическое ядро размышлений всех этих людей к единой идее этического, способной совместить все энергии, которые ими двигали? Мы должны надеяться на это, если не хотим отчаяться в участи рода человеческого»². Перед лицом столь великих имен было верхом самонадеянности писать еще одну книгу по этике, если бы не два соображения: во-первых, этика — это, по сути, *практическая* проблема; во-вторых, это проблема, которая до сих пор не получила удовлетворительного решения.

Честно признать, что этические проблемы имеют прежде всего практическое значение, отнюдь не значит принизить этику. Если бы они не были практическими, нам не обязательно было бы их решать. Даже Кант, один из самых отвлеченных теоретиков среди всех теоретиков, отразил преимущественно практический характер этического мышления в названии главного своего труда по этике «Критика практического разума». Если мы упустим из виду эту практическую цель, нам в первую очередь грозит опасность утонуть в вопросах, не имеющих ответа: зачем мы здесь? в чем смысл существования мироздания? каково конечное

предназначение человечества? Вторая опасность в том, что мы можем опуститься до тривиальности и дилетантизма и закончить выводами, которые предлагает, например, Ч. Д. Бруд: «Научиться поступать правильно, обращаясь к этической теории правильного действия, мы можем не больше, чем научиться хорошо играть в гольф с помощью математической теории движения мячика для гольфа. Таким образом, интерес этики почти исключительно теоретический, равно как и интерес математической теории игры в гольф или на бильярде... Но теоретическое решение — это еще не все. А пытаться хотя бы примерно представить, что и как будет конкретно решаться по ходу дела, — это хорошее развлечение для тех, кто любит подобные задачки»³.

Подобная позиция чревата полным бесплодием. Она побуждает считать ложные проблемы самыми важными и не дает критерия для оценки работоспособности выводов. Именно потому, что очень многие теоретики этики занимали похожую позицию, они и погрязали столь часто в чисто вербальных проблемах и столь часто удовлетворялись чисто формальными решениями. Можно представить, как мало продвижения было в таких областях, как реформа законодательства, юриспруденция или экономика, если бы они представлялись источником чисто теоретических проблем, служащих «хорошим развлечением для тех, кто любит подобные задачки».

Модное ныне уничижительное отношение к «чистой практической целесообразности» не разделял Иммануил Кант. По его словам, «удовлетворять всякой любознательности и ставить пределы нашей жажде познания только там, где начинается невозможное, — вот старание, которое подобает учености. Но из всех бесчисленных задач, которые сами собой возникают [перед человеком], избрать именно те, разрешение которых важно для него, — это заслуга *мудрости*»⁴.

Однако прогресс философской этики разочаровывает не только потому, что очень многие авторы утратили из вида ее конечные практические цели. Его замедляли и чрезмерно опрометчивые попытки некоторых ведущих авторов быть «оригинальными» и переделать всю этику одним махом. Они хотели стать новыми законодателями, не уступающими Моисею, «переоценить все ценности», подобно Ницше, или, как Бентам, ограничиться единичными упрощенными критериями — удовольствия и неудовольствия или Величайшего счастья, — а потом решительно

и без разбора применять их ко всем традиционным моральным суждениям и без раздумий отбрасывать все, что, на первый взгляд, не согласно с Новым Откровением.

3. Является ли этика наукой?

Думаю, мы сможем добиться более серьезного успеха, если с самого начала не будем спешить и замахиваться на слишком уж многое. В этой книге я не намерен долго обсуждать весьма спорный 5 вопрос о том, является ли этика «наукой» и может ли ею быть. В данном случае достаточно сказать, что сегодня термин «наука» имеет широкий спектр значений и борьба за приложение его к какой-либо отрасли исследования или теории — это прежде всего борьба за престиж и попытка придать статус точности и законченности частным выводам. Я, со своей стороны, удовлетворюсь пока следующим. Этика не есть наука в том смысле, в каком этот термин применяется к естественным наукам: она не способна констатировать объективные факты или формулировать научные законы, на основании которых можно делать точные предсказания. Но этика имеет право называться наукой, если под последней мы понимаем систематическое исследование, проводящееся по рациональным правилам. Это не чистый хаос. Это не просто дело вкуса, когда одно мнение не менее предпочтительно, чем другое, а одно утверждение столь же истинно, ложно, «безразлично» или неverifiedуемо, как и любое другое. Это не та сфера, в которой ни рациональная индукция или дедукция, ни принципы исследования, ни логика не играют никакой роли. Иными словами, если под наукой мы понимаем лишь рациональное исследование, нацеленное на создание унифицированного и систематически выстроенного комплекса умозаключений и выводов, тогда этика — это наука.

Этика находится в том же отношении к психологии и праксологии (общей теории человеческой деятельности), в каком медицина — к физиологии и патологии, а инженерное дело — к физике и механике. И неважно, называем мы медицину, инженерное дело и этику прикладными науками, нормативными науками или научными дисциплинами. Каждая из них систематически занимается определенным классом проблем, которые нужно решать.

Как следует из сказанного выше, называть или не называть этику наукой — это прежде всего вопрос словоупотребления: мы

можем повысить или понизить статус этики и, соответственно, уровень доверия к ней. Но ответ на этот вопрос подразумевает важные практические последствия. Те, кто настаивает на праве этики называться «наукой» и берет этот термин в узком его значении, склонны не только претендовать на неопровержимую правоту и точность своих выводов, но и пользоваться псевдонаучными методами в попытке подражать физике. Те же, кто считает, что этика ни в каком смысле не является наукой, склоняются к одному из двух (или уже пришли к определенному мнению): либо этические проблемы лишены смысла и неразрешимы, а «кто силен, тот и прав», либо все решения этих проблем уже подсказаны «интуицией», «нравственным чувством» или непосредственно божественным откровением.

Примем пока в качестве допущения, что этика — во всяком случае, одна из «моральных наук» (в том смысле, какой придавал этому термину Джон Стюарт Милль) и что если она не является «наукой» в точном и узком значении, то, по крайней мере, является «дисциплиной». Это, во всяком случае, отрасль систематического знания или исследования, т.е. то, что немцы обозначают термином *Wissenschaft*⁵.

Так какова же цель этой науки? Какая задача стоит перед нами? На какие вопросы мы пытаемся ответить?

Начнем с задач более скромных и будем постепенно продвигаться к более амбициозным. Самая скромная наша задача — выявить, каков *в действительности* наш неписанный моральный кодекс, что *на самом деле* представляют собой наши традиционные, «стихийные», или определяемые «здравым смыслом», моральные суждения. Следующая наша задача — установить, в какой мере эти суждения образуют единое целое. В тех случаях, когда они явно или предположительно не согласуются, мы должны найти принцип или критерий, позволяющий совместить их или сделать выбор между ними. Оглядываясь на предшествующие 25 веков и тысячи книг, мы приходим к практически неизбежному выводу, что никакую совершенно «оригинальную» теорию этики сейчас создать уже нереально. Вероятно, все главнейшие принципы были, как минимум, намечены. Поэтому прогресс этической теории может, видимо, состоять лишь в большей определенности, точности и ясности, в гармонизации, в большей степени обобщения и унификации.

Таким образом, «система» этики будет сводом или совокупностью принципов, образующих единое, связанное и завершенное

целое. Но чтобы добиться этой внутренней цельности, нам нужно найти конечный критерий, с помощью которого оценивались или должны оцениваться поступки или правила действия. К этой цели мы неизбежно пойдем просто за счет того, что будем выявлять то, что ранее лишь подразумевалось, согласовывать прежде разрозненные правила, определять и уточнять расплывчатые и нечеткие правила и суждения, связывать разобщенное и дополнять неполное.

А когда и если мы обнаружим этот основополагающий моральный критерий, это мерило правого и неправого, мы, по всей видимости, действительно окажемся перед необходимостью пересмотреть по крайней мере некоторые наши моральные суждения и переоценить по крайней мере некоторые наши ценности.

Глава 2. ЗАГАДКИ НРАВСТВЕННОСТИ

⁷ Все мы выросли в мире, где уже существуют моральные суждения. Эти суждения все люди ежедневно выносят по поводу поведения других людей. Мы не просто одобряем или не одобряем чужое поведение; мы одобряем или не одобряем конкретные поступки и даже определенные *правила* или *принципы* действия, причем совершенно независимо от того, какие чувства вызывают у нас люди, совершающие эти поступки или следующие этим правилам. Потребность выносить подобные оценки столь глубока, что почти каждый из нас применяет их к собственному поведению: мы одобряем или не одобряем свое поведение в той мере, в какой, по нашему суждению, оно соответствует принципам или стандартам, по которым мы оцениваем других. Если мы, по нашему собственному представлению, отступаем от морального кодекса, который привычно применяем к другим, мы чувствуем себя «виноватыми»; в нас говорит «совесть».

Наши личные моральные стандарты могут не быть точно такими же во всех отношениях, как у наших друзей, соседей или соотечественников, но они в любом случае очень похожи. Более значительные отличия выявляются, когда мы сравниваем наши «национальные» стандарты со стандартами других стран, а еще более заметную разницу мы находим, когда сравниваем их с моральными стандартами людей далекого прошлого. Но несмотря на эти довольно существенные различия, мы в большинстве случаев обнаруживаем устойчивую сердцевину сходства, обнаруживаем постоянство в осуждении таких качеств, как жестокость, трусость, вероломство, и таких поступков, как ложь, воровство и убийство.

Ни один человек не может точно вспомнить, когда впервые начал выносить суждения морального одобрения и неодобрения. С младенчества мы получаем такие оценки от родителей — «хороший» ребенок, «плохой» ребенок — и с самого раннего детства даем их без всякого разбора людям, животным и неодушевленным вещам: «хороший» товарищ или «плохой» товарищ, «хорошая» собака или «плохая» собака и даже «плохая» дверная ручка (если случилось стукнуться об нее головой). Лишь со временем

мы начинаем отличать одобрение или неодобрение на собственно *моральном* основании от одобрения или неодобрения на других основаниях.

Неформальные своды моральных правил существовали, вероятно, за много веков до появления их кодифицированных версий — десяти заповедей, законов Ману или кодекса Хаммурапи. И лишь через долгое время после того, как они впервые были четко сформулированы (устно или письменно), люди начали размышлять о них, начали целенаправленно искать общее объяснение или разумное обоснование.

И тогда они столкнулись с величайшей загадкой. Как возник такой свод нравственных правил? Почему он содержит именно такие предписания, а не другие? Почему он запрещает именно такие действия? И почему *только эти* действия? Почему он предписывает или повелевает другие? И откуда люди *знают*, какие действия «правильные», а какие «неправильные»?

Первая гипотеза была такой: «правильными» или «неправильными» действия считаются потому, что так решили Бог или боги. Одни действия угодны Богу (или богам), а другие неуютны. Одни действия будут вознаграждены Богом в этой жизни или после нее, а другие подобным же образом будут наказаны.

Эта теория или вера господствовала многие столетия и, вероятно, до сих пор преобладает в простонародном религиозном сознании. Но у философов и даже у раннехристианских мыслителей она вызвала два больших вопроса. Первый сводился к следующему. Не был ли этот моральный кодекс совершенно произвольным? Считались ли одни действия правильными, а другие неправильными только потому, что так пожелал Бог? Или, напротив, тут в чистом виде жесткая причинная связь: божественная природа может желать только хорошего, но ничего плохого? Тогда Бог мог повелеть только то, что правильно, но ничего неправильно. Но в таком случае добро и зло, правое и неправое существуют независимо от божественной воли и предшествуют ей.

Вставал и другой вопрос. Даже если добро и зло, правое и неправое определены божественной волей, то как нам, смертным, узнать эту волю? Достаточно простой ответ предложили древние евреи: Бог самолично продиктовал Десять заповедей (а также сотни других законов и повелений) Моисею на горе Синай. Более того, Он собственным перстом начертал Десять заповедей на каменных скрижалях.

Однако сколь бы многочисленны ни были заповеди и предписания, они не объясняли четко, насколько убийство по степени греховности отличается от работы в субботный день. Они не были и не могли быть в полном объеме приемлемы для христиан. Христиане не признавали правил питания, установленных Богом Моисея. Бог Моисея требовал «глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх 21, 24–25). Иисус же требовал: «Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф 5, 39); «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благодотворите ненавидящих вас» (Мф 5, 44); «заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин 13, 34).

Таким образом, проблема остается: как мы можем отличить и как на деле отличаем правое от неправого? Другой ответ, к которому до сих пор склоняются многие теоретики этики, таков: нам помогает особое «нравственное чувство», или непосредственная «интуиция». Трудность здесь не только в том, что нравственное чувство, или интуиция, одного человека предлагает иные решения, чем нравственное чувство другого, но и в том, что нравственное чувство или интуиция часто не дают четкого ответа, когда к ним обращаются.

Третий ответ гласит, что наш моральный кодекс — это такой же продукт общественной эволюции, как язык, нормы поведения или общее право и, подобно им, возник и развивался ради удовлетворения потребности в мире, порядке и общественном сотрудничестве.

Четвертый ответ сводится к простому этическому скептицизму или нигилизму, который склонен третировать все моральные правила или суждения как продукт беспочвенного суеверия. Но этот нигилизм никогда не бывает вполне последовательным и редко бывает искренним. Если человека, который его проповедует, свалят с ног, избыбют и ограбят, он будет ощущать нечто предельно близкое к нравственному негодованию и выразит свои чувства в форме, вряд ли отличимой от морального осуждения.

Впрочем, есть менее болезненный способ переубедить морального нигилиста. Достаточно попросить его представить общество, в котором нет никаких нравственных норм или же они прямо противоположны тем, с которыми мы привыкли иметь дело. Пусть он подумает, долго ли сможет преуспевать или даже просто существовать общество (или составляющие его индивидуумы), где нормами

являются дурные манеры, вероломство, ложь, мошенничество, воровство, грабеж, физическая расправа, применение оружия, неблагодарность, неверность, предательство, насилие и в конечном счете хаос, — причем эти нормы почитаются столь же или даже более высоко, чем их противоположности: добрые нравы, верность слову, правдивость, честность, справедливость, верность, забота о других, мир, порядок и общественное сотрудничество.

Ниже мы рассмотрим каждый из этих четырех ответов более подробно.

Но вообще число ошибочных этических теорий и число возможных ошибок в этике почти безгранично. Мы можем рассмотреть лишь несколько самых крупных заблуждений, которые оказались исторически устойчивыми или до сих пор разделяются многими. Будет невыгодно и непродуктивно разбирать в деталях ошибочность или неадекватность каждой ложной теории, если мы не постараемся сначала выявить истинные основания нравственности и создать достаточно удовлетворительный общий план этической системы. Если мы найдем правильный ответ, нам будет гораздо легче понять и объяснить, почему другие ответы неправильны или, как минимум, не вполне правильны. Тогда мы сможем анализировать ошибки с большей ясностью и меньшими затратами времени, а результаты анализа использовать для углубления и уточнения нашей положительной теории.

Для формулирования теории этики в нашем распоряжении есть два основных метода. Первый можно было бы назвать (не столько из соображений терминологической точности, сколько из потребности как-то его обозначить) *индуктивным*, или *апостериорным*. Он состоит в следующем: мы выясняем, что в действительности представляют собой наши моральные оценки различных поступков или качеств, а затем пытаемся выяснить, образуют ли эти оценки единое целое и на каком общем принципе или критерии (если он вообще есть) они строятся. Второй метод — *априорный*, или *дедуктивный*. Мы не принимаем во внимание наличные моральные суждения, а спрашиваем себя, служит ли моральный кодекс какой-либо цели и если да, то какой именно цели; затем, когда мы определим эту цель, мы спрашиваем себя, какой принцип, критерий или свод норм будет способствовать достижению этой цели. Иными словами, мы пытаемся сначала *создать* систему морали, а потом тестируем имеющиеся моральные суждения с помощью критерия, который получили дедуктивным путем.

Конец ознакомительного фрагмента.
Приобрести книгу можно
в интернет-магазине
«Электронный универс»
e-Univers.ru