

ЦЕНТР ПРИКЛАДНОЙ ЭТИКИ
ПРЕЗИДИУМА ТЮМЕНСКОГО
ЦЕНТРА СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЙ ФОНД
"Т Ю М Е Н Ъ Э Т Н О С "

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ "ЭТИКА ГРАЖДАНСКОГО
ОБЩЕСТВА"

В.И. БАКШТАНОВСКИЙ, Ю.В. СОГОМОНОВ

ЧЕСТНАЯ ИГРА:

нравственная философия и этика предпринимательства

Том 1

Игры рынка

V.I. Bakshtanovsky, Ju. V. Sogomonov

FAIR GAME:

moral phylosophy and business ethics

Volume 1

MARKET GAMES

ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
Томск - 1992

В.И. Бакштановский, Ю.В. Согомонов. Честная игра: нравственная философия и этика предпринимательства. Том 1. Игры рынка. - Томск: Изд-во Том. ун-та. 1992г. - 240 с. - 030170000.

Книга представляет собой результат первой в отечественной этике попытке исследования идеалов, ценностей и норм предпринимательской деятельности. В первом томе ("Игры рынка") рассматриваются этико-социологические и этико-философские предпосылки рефлексии по поводу предпринимательской деятельности. Второй том ("Торговец в Храме") отражает процесс и результат познания этики предпринимательства в его "советской версии". Особое место в книге занимают специальные подборки переводов из зарубежных исследований, впервые публикуемые в двух "Фрагментариумах", и заключительный раздел "Этика предпринимательства: неклассический случай" - экспертный практикум, с помощью которого авторы пытаются вместе с читателями отследить креативные процессы переходного периода в предпринимательском этосе.

Авторы стремились сбалансировать апологетику и критику, исходя из того, что ничто человеческое предпринимательству не чуждо.

Адресовано исследователям, преподавателям, самим предпринимателям и тем, кто еще только взвешивает для себя возможности выбора этой деятельности.

Спонсор издания: Акционерное общество "Тюмень-этнос-инвест"

ISBN 5 -7511- 0609 - 1

0301070000

Б ----- Без объявл.

177(012) - 92

ВВЕДЕНИЕ

Итак, нам предстоит разобраться в нравственной философии предпринимательства и исследовать его этику. Что бы это могло означать? Можно ли говорить о какой-то философии и к тому же нравственной в отношении столь прозаического занятия, как предпринимательство, а тем более об этике деятельности, которая, как будто, дальше лежит от этики, чем небо от земли? Не ошибочно ли поставлен вопрос или он просто неудачно сформулирован? Вначале хотелось бы внести некоторую определенность в словоупотребление: что представляет собой нравственная философия и этика предпринимательства в той традиции, где эти понятия зародились давным-давно, и что они могут означать в ином - отечественном - социокультурном контексте?

Первое, что может прийти на ум в данной связи, это выявление морального уровня (степени моральности) тех людей, коих именуют предпринимателями. Любопытно было бы выявить этот самый уровень в сравнении с другими профессиональными группами (если мы рискнем посчитать предпринимателей за особую профгруппу) или в сравнении с другими сословиями (для обозначения группы предпринимателей с недавних пор стали пользоваться этим, казалось, навсегда забытым словом), наконец, в сопоставлении данного "третьего" сословия, или же "среднего" класса, с другими классами (хотя, думается, обращение к этому понятию является наилучшим выходом из ситуации понятийной разболтанности, и у нас еще будут поводы вернуться к данной социологической классификации).

Если уж избирать путь сопоставлений, было бы совсем неплохо сначала уяснить для себя, что, собственно, означают выражения "моральный уровень" или "степень моральности". Они могли бы показывать меру соответствия моральных представлений данной группы идеалам и ценностям, доминирующим в общественной нравственности, уровень их практической реализации в поведении членов группы. Если не всех, то, по крайней мере, большинства членов группы. Различия между группами в этом отношении обычно вызываются множеством причин и обстоятельств (положение группы в том или ином социуме, ее престиж, источники пополнения, уровень как общей, так и нравственно-профессиональной культуры и т.п.), которые в ряде случаев удается даже зафиксировать в этико-социологических обследованиях.

Рассуждая в том же ключе, надлежит задать вопрос: не стягивает ли предпринимательский слой (профессия, сословие, класс) лучших людей общества или же люди хотя бы становятся лучше в процессе вовлечения в предпринимательскую деятельность? Допустим, что это именно так. Но интересно знать, какие именно положительные нравственные, нравственно-психологические качества (иначе, добродетели) или же какие выдающиеся моральные идеи процветают на благодатной ниве предпринимательства? Не будем торопиться с ответом. Ведь что, собственно говоря, мешает нам предположить, с той же долей вероятности, нечто прямо противоположное - данный слой мощным магнитом притягивает к себе как раз самых худших, соблазненных возможностями самоутвердиться, быстро разбогатеть, обрести власть над людьми. Или же вовлеченные в предпринимательство становятся таковыми, пестуя в себе самые отвратительные, самые мрачные человеческие качества, мерзкие пороки, без которых им не преуспеть, не удержаться на плаву, просто не выжить в джунглях рыночных отношений?

На все эти вопросы очень трудно немедленно предложить уверенные и

полноценные ответы, хотя дальше мы попытаемся высказать некоторые суждения по данному поводу. Дело в том, что нет таких эмпирических методов, которые позволяли бы производить надежные "этические измерения" крупномасштабного характера. А вот еще одна причина. В общественной нравственности различаются мировоззренческий, смысложизненный и нормативный, поведенческий ярусы, то есть высший, запредельный этаж и социально-ориентированный этаж обыденной нравственности, так сказать, уровень порядочности средней руки. Конечно, существуют деликвентные группы, преступные кланы (а не классы), характеризующиеся общепризнанной аморальностью поведения, люди, занятые уголовно наказуемым ремеслом (воровство как способ существования, мошенничество, рэкет и т.п.). Но даже простое предположение о тождестве в нравственном плане предпринимателей и лиц, занятых неблаговидным или преследуемым законом промыслом, вряд ли допустимо, если мы не хотим сразу же выйти за рамки элементарного приличия.

С другой стороны, скорее всего ни один класс, сословие, социопроф-группу нельзя оценивать в "прометеевском" духе, который требует признания его морального превосходства над другими, восприятия в качестве монопольного держателя Истины. К.Маркс и ряд других мыслителей систематически разрушали все построения апологетики буржуазии, третьего сословия, отдельных его фракций, в том числе аргументы относительного морального превосходства этого сословия. Но не имеет под собой оснований и апологетика в отношении пролетариата, который якобы является одновременно и страдающим, и борющимся за свое освобождение классом, объективно не заинтересованным в иллюзорных, ложноотчужденных представлениях о самом себе и о мире человеческих отношений в целом, а потому как инстинктивно революционном классе, берущем на себя основные тяготы по освобождению всех трудящихся и очищающим себя в ходе освободительной борьбы. Каждый класс, сословие, социальная общность и многие профессиональные группы обладают специфическими чертами морального сознания и нравственной жизни, но ни один из них не может состоять из одних только хороших, благочестивых, добродетельных людей или же плохих, порочных, сатаноидных людей по самому своему положению в обществе, "обреченных" правильно или же ошибочно понимать ценности жизни и культуры.

Рассуждая дальше, мы незаметно вовлекаемся в изнурительный и давний спор о моральной оценке если не класса, сословия, общности, то хотя бы рынка, частной собственности, предпринимательства, механизма конкуренции, ориентации на прибыль, на пользу. Скажем, ориентация на план и заработную плату обеспечивает себе - с точки зрения "социалистической морали" - так сказать, презумпцию нравственной непорочности, а вот ориентация на прибыль, на рынок, использование наемного труда и т.п. "предопределяет" отрицательный моральный вердикт, в лучшем случае это относится к сфере морально подозрительного, "нечистого". Создается впечатление, будто рынок порочен чуть ли ни генетически, обрекает всякого или на нечестную игру, надувательство, или же на проигрыш. Тем более, что у нас значительное число предпринимательских действий все еще подпадает под статьи даже уголовного кодекса, не говоря уже об осуждающих приговорах обывателя. Справедливо ли извлечение прибыли и присвоение результатов чужого труда? А рыночный механизм и активные действия главного его субъекта, основной фигуры рынка - свободного предпринимателя? Но если рынок всего-навсего "механизм", то уместны ли наши вопрошания, не говоря уже об обвинительных или же оправ-

дательных заключениях: любой согласится, что инструмент индифферентен в моральном смысле.

Но, во-первых, антропоцентристское и инструментальное понимание механизма как набора средств на службе у человека вызывает веские возражения эволюционистов, которые не без оснований считают, что механизмы и инструменты способны влиять на техноэволюцию "хомо сапиенс", искажая и изменяя его моральные ценности. Хотя рынок, как я любая техника, сам по себе не благо и не зло, но он обрушивает на "хомо сапиенс" необходимость выбора, так как в равной мере может способствовать его освобождению и угнетению: чтобы не попасть в западню техноцистской идеологии, он должен овладеть не столько рыночным инструментарием, сколько самим собой. Не так ли?! Во-вторых, - закрадывается законное сомнение - возможно, рынок не просто механизм или даже вовсе не механизм, а, допустим, социокультурный феномен. Тогда мы просто обязаны обратиться к проблемам нравственной философии предпринимательства и к этическим правилам рыночного поведения. Как же овладеть удивительным искусством (как сказал бы Евг. Замятин) невредимым проходить сквозь самые тесные парадоксы? Как объяснить взыскующему праведной жизни человеку соотношение Добра и Пользы, моральной правды и социальной эффективности?

Все эти и аналогичные им вопросы только для нас в новинку. На Западе они и сегодня продолжают беспокоить думающую публику, несмотря на то, что рыночные отношения там утвердились не вчера и не позавчера, успев обрести вполне добропорядочный вид. Проблемы их дальнейшего "приручения", как правило, инициируют социалистически или же неолиберально ориентированные авторы, которым противостоят их неоконсервативные оппоненты, в свою очередь, немало сделавшие для цивилизованной огранки рыночных отношений.

У нас совсем иная картина. Эти и подобные им вопросы обретают жесткость и невиданную остроту потому, что всплывают из вселенского перестроечного хаоса (а "перестройка" - не более чем стыдливое обозначение попыток как-то выбраться из тоталитарного котлована), из предлагаемых способов разрешения противоречий переходного периода, который сравнивают с жизнью на мосту от прошлого к будущему. Как будто, жребий уже брошен. После долгих колебаний выбор сделан в пользу рынка, предпринимательства, конкуренции, приватизации - события второй половины 1991 года почти что разминировали поле для реформ. Очевидно, что худо-бедно, но все же пошел и процесс реализации данного выбора, хотя мы вольны критиковать как предпочтение такого, а не иного варианта движения по избранному пути, так и темпы продвижения на этом самом пути, оспаривать его планируемую "стоимость". Экономические и технологические обстоятельства почти фатально предопределили основной вектор движения. Куда уж проще - "деваться некуда!" И хотя без труда, отыскиваются те, кто не в силах поступиться антирыночными и антипредпринимательскими принципами, по сути дела вопрос стоит не о рынке как таковом, а о вариантах перехода к нему и предполагаемом месте на нем различных социальных сил.

"Комрыночники" готовы допустить строго дозированные рыночные отношения с превалированием неогосударственной собственности, с узами для предпринимательства и, конечно, без подлинной демократии. Выбор варианта основательных, последовательных преобразований устоев общества требует совсем иного: общество должно признать данное решение достойным, а пото-

му желанным. Не смириться с ним, тяготясь новыми условиями, а самоопределившись по отношению к ним и к самому факту свободного выбора. Не подчиниться крутой воле автократов и веригам неизбежности, а духовно освоить ситуацию, открыть для себя аргументы метафизической и моральной оправданности, предпочтительности перехода в иные - забытые и неведомые - ценностные миры: выбор в пользу гражданского общества в качестве способа цивилизованного бытия человека, по определению, не может не быть свободным. Причем не в отрицательной, а именно в положительной форме свободы как возможности нравственно возвышенного пути развития.

Как же случилось, что *политическое решение* по вопросу социально-экономической целесообразности ("иначе не выжить!") опередило духовную решимость принять новый ценностный мир, морально санкционировать его? Очевидно, в отечественной истории, измеряемой не только десятилетиями, но и столетиями, можно отыскать резоны для обоснованного ответа на прозвучавший вопрос. Но не станем уже во введении заходить так далеко. Переживаемый нами переходный период становления рыночной экономики предстает перед взором простого смертного в довольно черном цвете: лекарство мнится (и, увы, во многом является!) горше самой болезни. В результате общественное мнение страны раскололось. Возросло экономическое просвещение народа и тяга к нему, расширился его политический опыт, выветрились многие идеологические заветы. Поэтому лучше осознается неизбежность рыночного "трансенсауса". Многочисленные социологические опросы свидетельствуют о постепенном изменении отношения к предприимчивым людям, к собственной готовности и способности заняться предпринимательством. Хотя эти возможности оцениваются безо всякой эйфории и в массе опрашиваемых не просматриваются завышенные ожидания, тем не менее многие люди чувствуют себя увереннее, работая в негоссекторе, нежели те, что заняты на государственных предприятиях; они готовы смириться с необходимым уровнем безработицы (этим излюбленным пугалом противников рыночной экономики), согласны работать на "рисковых" условиях у частного предпринимателя. Само это занятие стало более органически вписываться в господствующую систему ценностей, восприниматься как разновидность сложного, квалифицированного и высокоответственного труда. Понятно, что все эти мировоззренческие и психологические перемены касаются, прежде всего, молодых поколений. Все большее число людей одобряет политические решения органов власти, ведущих к рынку, а заодно и поведение тех политических лидеров, которые выдвигают и "проталкивают" в жизнь именно такие решения.

Но общественное мнение просто не может пройти мимо возникновения "питательного бульона" благоприятствия "пиратам рынка", спекулянтам, коррупционерам, бюрократам ("расхваталовка", "прихватизация") и тому подобной публике, на которой, как говорится, и креста нет. В этом плане сегодняшние реалии рынка способны разве что оскорбить нравственное чувство порядочного человека, лицезреющего или же соприкасающегося с ними. С горечью соглашаются с такой констатацией и самые азартные поборники перехода к рыночной экономике.

Более того, муки перехода затянулись, хотя и понять осторожность стоящих "у штурвала" государства было несложно: они-то как раз и принимали во внимание мощный отторгающий фактор нравственно-психологических антирыночных и антипредпринимательских фобий в общественном сознании страны, несмотря на все сдвиги, которые в нем успели произойти. Но еще мадам де

Сталь говорила, что понять - не значит простить! Осторожность у нас смешивалась с нерешительностью, опасениями задеть интересы значительной части старой правящей элиты. С другой стороны, тот факт, что рынок в том виде, каким он сегодня "дан нам в ощущении" (а его небезосновательно именуют не иначе как "дикий", "хамский", как царство "клептократов", что, кстати говоря, во многом зависит и от политики перехода, затяжных перестроечных пауз, от той непоследовательности, которые не позволяют сравнительно быстро миновать некоторые почти неотвратимые свойства стадии первоначального накопления рыночных отношений), обыгрывается неплохо срежиссированной кампанией идеологической идеосинкразии по отношению к нему, когда на словах принимается и приветствуется курс на рынок, на предпринимательство, на деле же - отнюдь не кулуарным шепотком, а во всеуслышание - его всячески поносят, стремясь дискредитировать в глазах общественного мнения страны, грозя социально направленным взрывом "народного" возмущения. В речах и статьях то и дело мелькают выражения типа "либерально-лавочный идеал", "интересы фарисеев, менял и торговцев", "класс предпринимателей - главный враг живущих на зарплату", "частный предприниматель-компрадор растленного Запада", "советская криминальная буржуазия" и т.п. Писатель в эмиграции Э.Лимонов считает, что после августа 91-го в стране происходит настоящая буржуазная революция, а класс, который рвется к власти, насчитывает 30-36 млн. человек - если был бы так велик этот слой предпринимателей! Ставка производится не на трудную работу индивидуального разума и совести, а на препоручение этой работы вышестоящим коллективным органам и на призыв к стадному инстинкту толпы, к ожиданиям маргинальных групп, подкрепленных угрозами капиталистических розг. За такой нетерпимостью в отношении к рынку и предпринимательству довольно легко просматриваются своекорыстные интересы (и старовверные воззрения) тех, кто занимался патерналистско-распределительными заботами и кому грядущий переход к рыночным отношениям, к гражданскому обществу и правовому государству не сулит ничего привлекательного, если даже не грозит личным крахом.

Что же представляет собой этика бизнеса, нравственное кредо предпринимательства, если мы отклонили предположение об особо высоком (или низком и пусть даже "среднем") уровне моральности самих предпринимателей? В поисках ответа опробуем еще одно предположение. Подобно тому, как иногда профессиональную этику выводят из интересов соответствующих групп, так и этику бизнеса мы смогли бы объяснить интересами бизнеса. Чтобы реализовать этот интерес, от бизнесменов, предпринимателей, коммерсантов требуется особый тип поведения. Регуляция и духовная ориентация такого поведения возникают на базе общезначимых принципов общественной нравственности, при этом так перестраивая ее требования, оценки и даже сферу идеалов, чтобы они минимизировали внутригрупповые противоречия (уничтожить их нельзя, да и не нужно, так как это привело бы к уничтожению конкуренции и статуса самих предпринимателей - вопрос может стоять только о смягчении этих противоречий, замене "жесткой" конкуренции на "мягкую", о подчинении индивидуальных интересов общегрупповым, сословным, классовым, когда это оказывается необходимым), обеспечивали бы максимальную солидарность каждого предпринимателя с интересами группы и лиц, ее составляющих. И по данному вопросу у нас еще появятся поводы для обстоятельного обсуждения, тем более, что обоснование моральных суждений представляет собой отдельную и труднейшую проблему для этической науки. Сейчас же достаточно сказать, что

требования солидарности в целом одинаковы для всех групп, сословий и даже классов, а разнообразие способов реализации интересов само по себе еще не создает особых норм поведения, которые поддерживаются системой ценностей, то есть этическим кодексом, над которым к тому же возвышается еще и какая-то нравственная философия. Нас интересуют такие условия деятельности предпринимателей, которые обуславливают возникновение *специфических* норм, правил, ценностей, что позволяет говорить о корпусе норм этического кодекса предпринимательства.

Происходит это в результате *приложения* норм, ценностей и оценок общественной нравственности, ее инвариантных общепризнанных принципов к необычайно своеобразной сфере деловых отношений и деятельности. Но что означает это "приложение" и как его можно осуществить, не впад при этом в страшную нравственную смуту? Очевидно, что имеется в виду не элементарная аппликация этих норм, принципов, правил, ценностей к различным ситуациям предпринимательской деятельности. И даже не детализация этих регулятивов или же ориентиров. Будь все так, исследовательская задача оказалась бы предельно облегченной и сводилась бы всего навсего к наложению двух понятий: морали (этики) и предпринимательства. Некогда Вольтер, великий мастер по части сарказмов, уверял, что нет ничего проще, чем выучить китайский язык: достаточно соединить взятые из энциклопедии слова "Китай" и "язык". Стоит, однако, только задуматься относительно трудностей и многоплановости определений этих двух слагаемых, как станет очевидной вся безнадежность задуманной процедуры по механическому наложению названных понятий.

Под "приложением" мы имеем в виду не появление какой-то "конкурентной" общественной нравственности, не возникновение "альтернативной морали", тем более "контрэтики", и не усердное и безустанное накопление регулятивно-ориентационных подробностей, а подлинное *развитие* непреходящих по своему значению норм и ценностей общечеловеческой нравственности на основе обобщения духовно-нравственного опыта в процессе их *конкретизации*. Если не принимать в расчет всего своеобразия предпринимательской деятельности, уподобляя ее обычным межличностным (коллегиальным, соседским, семейным, дружеским, компанейским и т.п.) отношениям, то придется навсегда распрощаться с надеждой раскрыть сущность предпринимательской этики - достаточно будет только провозгласить (в который раз!) всеобщий характер моральных требований, обязательств, ответственности и оценок "отвлеченной морали", тем и ограничиться.

Между тем процессы конкретизации в морали не в диковинку этической науке, когда той приходилось исследовать различные виды профессиональной морали, всевозможные этосы (труда, науки, религии, воспитания, административного дела, этноса т.п.). Анализ процессов конкретизации общественной нравственности был опробован как с точки зрения выделения особых социо-профессиональных групп, так и с точки зрения выделения специфических сфер деятельности. В них могут быть вовлечены и профессиональные группы (зона управления, правопорядка, армия т.п.), и непрофессиональные группы (воспитательная деятельность, например), и даже некоторые межгрупповые и неинституализированные общности (вроде публики, стаи фанатов и т.п.) различных ассоциаций.

Иногда полагают, что конкретизация общественной нравственности применительно к определенной деятельности заключается в обнаружении таких

особенностей и ситуаций, в которых требуется наложить мораторий на общие моральные повеления, и задача этики заключается не только в том, чтобы оправдать такие отступления, но и предельно их минимизировать до единичных случаев, до ранга исключений, квалифицируя не как благо, а как неизбежное зло.

С таким пониманием нам трудно согласиться. Но тут надо сказать о том, что же на самом деле происходит с нормами и ценностями общественной нравственности в ходе их приложения, в процессе конкретизации. Не то, чтоб моление одним богам (всеобщие моральные требования и оценки) сменяется на осененное призванностью истовое поклонение другим богам (частным, "конкретизированным" требованиям и оценкам), нет, поднимается исключительно важный в научном плане вопрос о развитии как содержания, так и формы морали в связи с ее применением в какой-то исторически изменчивой сфере человеческой деятельности.

При том результаты такого развития - это никак нельзя не подчеркнуть - не могут быть прямо извлечены из всеобщих принципов и представлений, вроде как дедуцирована из моральных аксиом, подобно геометрическим теоремам и леммам.

Происходит, *во-первых*, известное преобразование, переакцентировка, а в ряде случаев даже переосмысление содержания моральных представлений, норм, оценок, суждений, соответствующих нравственных чувств и эмоций, так как осуществление Абсолютов не проходит бесследно для их содержания и формы; *во-вторых*, новые артикулирования в способах сцепления (когеренции) норм, ценностей, поведенческих правил, санкций между собой и со всеми другими регулятивными и ориентационными средствами (правовыми, административными, религиозными, общекультурными и т.п.), с требованиями всевластного обычая - "деспота меж людей". Обнаруживается, *в-третьих*, изменение их места в иерархии предписаний и оценок, в конфигурации ценностных систем. Наконец, *в-четвертых*, такое развитие означает и возможность возникновения новых установок и запретов, положительных и отрицательных санкций, не имеющих приложения нигде больше, кроме как в данной сфере деятельности или в сопредельных сферах.

Нужно только помнить, что понятие "приложение" утрачивает смысл, если вопрос стоит об отдельном человеке, нравственность которого неделима (хотя и целостность ее может иметь различные уровни), так как она не сводима ни к каким "сторонам", "аспектам", нормам, правилам, заповедям. Не случайно в "Докторе Живаго" Пастернак напоминает нам о том, что Спаситель предпочитает говорить не с помощью правил, а притчами из быта, поясняя истину светом повседневности.

Книга, которая предложена читателю, обрела не совсем строгий структурный облик, обычно свойственный монографическим работам. Обусловлено это тем, что фактически мы писали не "Основы", а скорее лишь "Введение" в этику предпринимательства как новую отрасль этического знания, шаг за шагом осваивая планеты бесконечной вселенной прикладной этики¹.

Что же грозит читателю, ожидающему "руководство к действию", а получившему "информацию к размышлению"? Собственно этике предпринимательства посвящен лишь второй том - "Торговец в храме". Но мы полагали невоз-

можно обойтись без исследования вопросов, которым посвящен первый том - "Игры рынка". В нем рассматриваются этико-социологические и этико-философские предпосылки рефлексии по поводу предпринимательской деятельности.

Книга открывается главой, посвященной характеристике гражданского общества, в недрах которого и зарождается этика предпринимательства. Этический анализ этого общества составил содержание следующей главы. Критическим размышлениям об этике гражданского общества отведена третья глава. Специфика так называемого "русского пути" в гражданское общество и принятия ценностей его этики - таков сюжет, которым завершается первый раздел.

Затем наступает "перерыв непрерывности" - идет раздел, названный нами "Фрагментариумом". Его составляют специально отобранные тексты зарубежных авторов. Все они (кроме одного) представлены на русском языке впервые и трактуют проблемы нравственной философии рынка. Включение в структуру книги этого раздела - приглашение читателю к самостоятельной работе с оригинальными текстами.

Разделы III и IV служат как бы мостиком между общими проблемами этики гражданского общества и конкретными вопросами, которым еще предстоит стать самостоятельным предметом ("телом") неведомой пока еще нашей науке этической теории предпринимательства. Первый из них - этюд об этике успешной деятельности. Он вряд ли нуждается в оправдании с точки зрения его места в структуре книги. А второй - этюд об этике игры - хочется верить, тоже скоро не будет нуждаться в презентации: как только общество осознает, наконец, важность роли игровой культуры в развитии человека в целом, предпринимателя как "хомо люденс" в том числе.

Второй том - "Торговец в храме" - открывается главой о базовых ценностях и добродетелях в этике предпринимательства, раскрывая прежде всего их общечеловеческое содержание. За ней следуют главы, характеризующие процесс и результат познания этики предпринимательства в его "советской" версии, на стадии преднатального развития этой этики. Особое место в этом томе занимает заключительный раздел "Этика предпринимательства: неклассический случай". Это - экспертный практикум, с помощью которого авторы пытаются вместе с читателем отследить креативные процессы переходного периода в предпринимательском этосе.

Кто предназначен написать книгу о нравственной философии предпринимательства и его этике для отечественного читателя? Предприниматель или же философ-профессионал? Советские или западные авторы? На первый вопрос мы уже ответили фактуально: пока сотрудничество философов (моралистов, социологов) и предпринимателей еще только намечается, мы поспешили сделать первый шаг сами. Поспешили еще и потому, что если первую книгу написал бы сам предприниматель, то в ней доминировал бы апологетический мотив, стремление оправдать свое призвание и ремесло, возможно, превратить этику бизнеса в выгодный бизнес или представить его окутанным аурой романтизма. Мы же стремились сбалансировать апологетику и критику, делая упор на том, что ничто человеческое предпринимательству не чуждо. В какой мере нам удалось это сделать - судить читателю. Понимая специфику и предмета книги, и ее читателя, мы решили, что сегодня исследование и интерпретацию этоса советского предпринимательства лучше произвести "изнутри", а корректировка ограниченности такого видения может быть достигнута за счет широкого привлечения зарубежных источников.

Пользуемся случаем, чтобы выразить благодарность рецензентам за отзывы и замечания и высказать чувство признательности за сотрудничество в процессе создания книги Г.С.Батыгину, Н.В.Колотовой, М.В.Логиновой, Д.И.Петросяну, Е.П.Потаповой, А.Ю.Согомонову, А.А.Чекушову.

¹ См.: Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Введение в политическую этику. Москва; Тюмень, 1990; Бакштановский В.И, Согомонов Ю.В., Потапова Е.П. Выбор будущего. К новой деонтологии воспитания. Томск, 1991; Бакштановский В.И.. Согомонов Ю.В. Правила игры. Политическая этика в гражданском обществе. М., 1991.

Раздел первый

ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО В НРАВСТВЕННО-СОЦИАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ

Глава первая. ЭСКИЗ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Цивилизация в стадийном разрезе

Открыть главу уместно напоминанием старинного гимназического анекдота. На вопрос учителя относительно географии Франции, школяр бодро отвечает, что прежде чем рассказать о географии Франции, он расскажет о географии Испании. Приходится и нам начать с погружения всей темы в некий пространственно-временной (но не событийный) континуум. Скорее всего понять природу, происхождение, назначение *этики предпринимательства* можно, рассматривая ее в качестве составной, возможно, наиболее существенной части *этики гражданского общества*. Но такое "отступление для разбега" само обязывает произвести предваряющий понятийный анализ, словом, придется начать с географии Испании.

Сам собой напрашивается первый вопрос: а что, это, собственно говоря, такое - гражданское общество? Хотя, казалось бы, семантика этого понятия делает его самопонятным, ненавязчиво предлагая согласиться с тавтологическим определением: общество граждан, когда остается размытым различие между гражданином - поданным государства и гражданином как частным лицом общества. Поскольку это понятие восходит к применяемому Аристотелем понятию "койной", то считают, что оно впервые было употреблено в XVI веке в комментарии к изданной "Политике" Аристотеля. Известно, что в социологической мысли Античности и Средневековья понятие "общество" практически отождествлялось с понятием "государство", хотя уже в трудах Платона и того же Аристотеля, в знаменитом противопоставлении Блаженным Августином "града божьего" "граду земному" содержались некоторые "заделы" для теоретического разлучения, разведения данных понятий с их последующей отдельной артикуляцией.

Ситуация же отождествления получает удовлетворительное разъяснение в факте сравнительно слабой дифференциации различных сфер общественной жизни и видов человеческой деятельности, гетерохронности, то есть в разновременности их возникновения, в аритмии обретения ими черт своей зрелости. Лишь на довольно поздних ступенях развития общественной жизни появилась возможность изучения этих сфер и видов деятельности как таковых - уже успевших отдрейфовать друг от друга и тем самым отвоевавших право на собственную историю.

Теория гражданского общества "вышла" из концепции естественного состояния и теории общественного договора (гражданское общество означает восхождение из естественного состояния, по Т.Гоббосу, или же есть результат грехопадения данного состояния в цивилизованное бытие, если пойти за Ж.-Ж.Руссо), на базе которых выстроился длинный ряд сменяющих друг друга концепций этико-идеалистического и экономико-реалистического типа¹.

По Гегелю, одному из первых и наиболее проникательных исследователей (а заодно и критиков) гражданского общества, это такая социальная система, что пребывает "посредине" между семьей и государством, хотя, сразу же

оговаривается классик, его развитие, его отслоение от публичной жизни и этического мира семьи наступает позднее, нежели возникает государство. И соотносится данное стратифицированное общество не просто с государством, а, строго говоря, только с государством особого типа ("минимальным", "незаметным" государством, что вовсе не означает его бессилия, а лишь самоограничение властных функций и подчиненность праву, закону), которое не стоит над этим обществом, но является его органом, ему подотчетным, всецело подчиненным"². Как арбитр между различными социальными силами, иногда даже между антагонистическими частными интересами, государство обязано было пристально и заинтересованно блюсти "правила рыночной игры"³, а в ряде случаев выступать в качестве чуть ли не самого сильного "игрока" маркизированного общества.

Гегель, который, как известно, был склонен к обожествлению государства и к принятию этатистских иллюзий, никак не мог примириться с таким униженным его положением вроде бы "прислуги" у прозаического гражданского общества - бескрылого, самодовольного, лишённого героических начал, с "фаустовским сознанием", что жаждет насладиться счастьем, но не творит его. Он постарался в проспективном аспекте подчинить это прозаическое и дисгармоничное (когда одни элементы готовы оттеснить и подавить другие) контрактное гражданское общество тотальному государству в ходе высшего - органического - их синтеза, когда этика публичной жизни согласуется с договорной этикой частной жизни, чем и завершается затяжная одиссея абсолютного духа. И такое отношение Гегеля к гражданскому обществу, по всей вероятности, перешло и К.Марксу, еще одному радикальному критику гражданского общества, хотя критический обстрел велся совсем с иных платформ. Впрочем, не станем забегать вперед и более подробно вернемся к данному сюжету несколько позднее.

Сейчас нам важно подчеркнуть, что понятием "гражданское общество" обозначают не *отдельную формацию* (не столь существенно на данный момент, какова она: общественно-экономическая или же общественно-политическая, хотя при употреблении немецкой лексики возникает кви про кво, поскольку "гражданское общество" переводится, как "буржуазное общество"), а некий *модус* существования общественных отношений. Надо признать правоту тех, кто считает невозможным постулировать какую-то законченную теорию гражданского общества, так как само это общество нигде не зафиксировано в каких-либо институциональных формах, не существует в каком-либо завершенном состоянии и продвигаться к его пониманию мыслимо, лишь осознавая исторический процесс в целом и притом отнюдь не в преддетерминистском духе⁴. Гражданское общество - это не только модус и даже не просто модус, но и одновременно *фаза* развития человеческой цивилизации. В последние несколько лет омертвляющему и схематичному формационному анализу, делающему акцент на прерывность исторического процесса, приходится потесниться в пользу анализа цивилизационного, который обращает внимание на непрерывность данного процесса, на его творческий характер, итог выбора и созидания человеком своей собственной истории, а потому оказывается в высшей степени уместным при рассмотрении исторической драмы становления гражданского общества. Тем более, что опять-таки семантически термины "гражданское общество" и "цивилизация" имеют общий корень: гражданство и цивилизованность восходят к самоназванию римского государства - "цивитис", к обозначению как его горожан, так и граждан.

Это обязывает нас уделить внимание тому, что же понимается под довольно расплывчатым выражением "человеческая цивилизация". Принято считать, что цивилизация является воплощением культурных "сверхначал", придающих ей устойчивость и определенность, воплощением своеобразия духовной культуры в материальном производстве, технологическом базисе и социальной организации, соответствующей в той или иной степени подобному социотехнологическому базису. При этом создаются нормы поведения и ценности, которые при всем их сословном, классовом, этническом разделении имеют все же общее значение и смысл для всех групп и слоев. Такое понимание предрасполагает к принятию популярных теорий сравнительно обособленных и (в ряде случаев) контактирующих друг с другом культурно-исторических типов региональных цивилизаций в духе схем историков Н.Я.Данилевского или Арн.Тойнби, философа О.Шпенглера, социолога П.А.Сорокина и др.

Ни в коей мере не оспаривая методологических и теоретико - эмпирических преимуществ такого рода понимания, обратим внимание на иной срез проблемы: цивилизации могут выделяться не только по автохтонному, культурно-региональному показателю, но и - сохраняя известные временные и пространственные показатели - в рамках теории универсального эволюционизма, единства всемирно-исторического процесса, сменяющих друг друга типов социальности, способов сложного взаимодействия "тела" и "духа" цивилизации, сцепления "тэх-нэ" и "софоса" в культуре и, наконец, как системы "социальных изобретений". Ведь даже традиции, по выражению видного английского историка Э.Хобсбоума, и те изобретаются, и этот процесс обретает массовый характер, начиная со времен промышленной революции, а главным "изобретением" может рассматриваться создание такого общества, которое дает максимальный простор творчеству, социальному "изобретательству" по всем азимутам, то есть создание демократических институтов и гражданского общества⁵.

Подобная типология позволяет обществоведению выделить первую *всеобщую* стадию в мировой цивилизации: *аграрный*, или *традиционный* тип цивилизации. Эту стадию (или первую волну, по О.Тоффлеру), несмотря на колоссальный разброс во времени и пространстве, прошли (или продолжают проходить) все народы, перешедшие от дикости к цивилизованному существованию. В каких терминах и, по возможности, избегая академической вязкости в рассуждениях, можно описать данную стадию, но чтобы при этом, по Б.Пастернаку, не впасть в неслыханную простоту?

Как социумы, в которых индивид, во-первых, связан с неорганическими, природными условиями производства, и это отношение, во-вторых, опосредовано как органичным, так и ограниченным коллективом (будь то сельская община, каста, цех, гильдия, корпорация, приход и т.п.). Подобные коллективы, микрокосмы поглощают своих членов до такой степени, что сами, как правило, и выступают наиндивидуальными субъектами социального действия. Традиционному, микрокосмогенному типу цивилизации, повторим, присущи рутинные методы производства, натуральное хозяйство, слитные локальные связи, простые, слаборасчлененные, с едва заметными перемещениями социальные структуры. Разве может кого-то удивить то, что в них преобладают "сплоченность, неформальные связи, всеобщий конформизм, сословно-иерархическая упорядоченность отношений, предопределенность норм человеческого общения, инерция укоренившихся видов деятельности. Здесь безраздельно царят на века установленные, тщательно регламентированные и столь же тщательно оберегаемые потребительские стандарты. Иначе говоря, это - стойкие, жизне-

способные общества с социокультурным гомеостазисом, деспотией наследуемого опыта, освященного обычаями, с раз и навсегда заданными системами социальных ролей, сакрализованными регулятивными правилами, со сбалансированностью желаний и нормативно-культурных образцов. Личность с качественной, интравертированной культурой, аффективным мировосприятием малоподвижна и пребывает в состоянии самоудовлетворения. Воспринимая условия своего существования как собственные, она почти не стремится их преобразовать, улучшить или как-то обновить. Кто-то сказал, что, умирая, эта личность оставляет мир таким, каким застает его при рождении. "Традиционная цивилизация", если прибегнуть к образному сравнению, похожа наobelisk, так архитектурно рассчитанный и возведенный, что "каждый индивидуум был в нем отдельным камнем, а все индивидуумы вместе поддерживали друг друга и составляли одно монументальное целое"⁶.

Несмотря на поразительную прочность этих "застывших" социумов⁷, когда, по Марксу, "...производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах"⁸, этого оказывается достаточным для подрыва, разложения порядка внутри данных социумов - приходит черед *второй стадии*, или волны общецивилизационного развития человечества, и вместе с ней нового типа детерминации. Это была *индустриально-урбанистическая* цивилизация, возникшая в формационной среде раннего капитализма, и переход к ней, по звонкой метафоре М.Вебера, означал "пролом традиционности".

Суммируя социологическую атрибуцию этой современной цивилизации, отметим, что здесь господствуют абстрактно-всеобщая форма общественного богатства, личная независимость индивидов, основанная на вещной зависимости, при которой - обратимся вновь к Марксу - образуется система всеобщего обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций⁹. Этой посттрадиционной цивилизации удалось оторваться от природной гравитации и открыть эпоху господства человека над природой со всеми вытекающими из этого отдаленными последствиями. Ей присущи глубоко эшелонированное промышленное развитие, использование научных технологий, ускорение темпов общественных изменений, либеральная многоукладная саморазвивающаяся (а не статичная) экономика, разложение старой социальности и утверждение новых типов социальных связей, что позволило разорвать узы циклического, по преимуществу, развития, сменив его на развитие поступательное.

Эти новые связи обслуживают высокоспециализированные социальные институты с разнообразными наборами социальных ролей и систем формализованных межличностных отношений. В такой цивилизации происходит известная (по ряду параметров) гомогенизация общественного сознания, ослабление межгрупповых перегородок, уменьшение социальных дистанций, по-другому строится процесс социализации, укореняется практика повторных социализаций. Преобладает социокультурный контроль над поведением, основанный не просто на "подчинении", а на "участии" (партиципации), на творческой инициативе автономного по отношению к группе индивида.

Именно в этой индустриально-урбанистической, техногенной цивилизации и зарождается гражданское общество. Но пора нам сделать два существенных отступления. Некоторые конструктивные элементы, а лучше сказать прообразы гражданского общества, начали складываться еще в античной и затем в средневековой европейской региональной цивилизации. В этой части света про-

изошло, так сказать, первоначальное накопление гражданского общества, случилась доиндустриальная "аграрная революция", и экономика стала выделяться в сравнительно независимую, законом оберегаемую от политического произвола сферу деятельности, а бесправные подданные начали превращаться в граждан-собственников. Начали откладываться "кирпичики" будущей хозяйственной этики, новой коллективности и духовности.

Видный идеолог либерализма А. де Токвиль полагал даже, что в средневековой Франции существовали сословные институты микроуровневого светского гражданского общества, которые лишь затем притеснил наступающий абсолютизм с его мощным бюрократическим аппаратом. К числу таких элементов можно было бы отнести дуализм светской и религиозной власти, прямые связи подданных граждан (бюргеров, буржуа, шире - членов городских коммун, муниципалитетов) и власти, особенно в региональном масштабе, автономизацию личности в качестве агента экономической, политической и религиозной жизни, рассекаемой на самостоятельные секторы, обособление личного и государственного. В рубрикации изменений отдельной строкой надо выделить повышение роли правового регулирования, укрепление общественного значения различных сословно-клановых ассоциаций граждан.

В Западной Европе, отмечает профессор Римского университета Лучано Пелликани, известная "феодалная анархия" сделала возможной институализацию диалектики "государство - гражданское общество". Это означало формирование системы других властных структур - дворянства, независимых городов, церкви - и, следовательно, создание социального пространства для меновой игры. "В этом пространстве предприниматели могли в условиях относительной свободы экспериментировать с теми техническими средствами, формами обмена и производства, благодаря которым поэтапно осуществлялся переход от экономики, регулируемой принципом удовлетворения потребностей, к экономике, регулируемой принципом неограниченного приобретательства... Не капитализм создал общество прав, а, напротив, как раз последнее сделало возможным капитализм, даже если справедливо то, что капитализм, в свою очередь, послужил питательной средой для роста ресурсов и жизненных шансов, усилив общество прав"¹⁰.

Социоантрополог К.Поланьи называет "Великой трансформацией" крутой поворот от "экономики пропитания" к собственно рыночной экономике, которая вышла на общественную авансцену, отслоилась от социальной структуры, функцией которой прежде была, и подчинила эту структуру себе. Произошла полная перестройка всей социетальной структуры общества. Изменился сам тип экономического поведения, ориентированный в традиционной цивилизации на реципрокацию, редистрибуцию и домашнее хозяйство, которым соответствовали определенные типы организации общества, возведенные соответственно на принципах симметрии, центричности и автаркии.

Новый тип экономического поведения руководствуется принципом частного интереса, пользы, что было в основном чуждо предшествующим типам экономического поведения, когда поддержка социальных уз, кодексов щедрости и престижа ставилась выше материального интереса (вопреки гипотезе Адама Смита относительно врожденного пристрастия примитивного человека к меновым сделкам и операциям обмена, к пользе, приносимой тем или иным занятием, гипотезе, которая лежала в основе множества экономических предположений XIX столетия). Человеческие страсти служили неэкономическим целям.

Иное дело, считает К.Поланьи, когда доминирование получил саморегулируемый рынок. Центр тяжести сместился с социальных отношений на экономические. Был изобретен такой рынок, который в отличие от всех предшествующих видов рынка опирался на национальную торговлю и превращение изолированных локальных рынков в единый внутренний рынок, на распространение идеи товарности с продуктов труда на так называемые воображаемые товары - землю, труд, деньги. Сложное общество, в свою очередь, изобретает ряд защитных механизмов по сопротивлению всеобщей рынкунизации - чисто рыночное общество невозможно в принципе. Если "экономика пропитания" в предельных типах ориентирует на азиатскую деспотию, то рыночная экономика, обмен деятельностью - на гражданское общество¹¹.

Все это легло в основание гражданского общества Нового времени, заблокировало продуктивную энергию общества, превратило Европу в "континент развития". Сама же европейская региональная цивилизация оказалась единственной докапиталистической цивилизацией, которая исторически была представлена, во-первых, двумя формациями, что позволяет ее рассматривать в качестве цивилизации вторичного типа, и, во-вторых, двумя культурно-религиозными традициями - античной и иудео-христианской, кроме того, она и не была исключительно аграрной, непромышленной, как это обычно представляют себе¹².

Следующее отступление тесно связано с только что сказанным. В определенном смысле индустриально-урбанистическая цивилизация является отрицанием региональных цивилизаций, цивилизационного плюрализма, уникальности каждой из региональных цивилизаций. Но в то же самое время она сама распадается, лучше сказать, изнутри дифференцируется, так как напластовывается на местные доиндустриальные традиционные цивилизации, сталкивается и соединяется со своеобразными культурными феноменами, произрастает на основе этнокультурных форм, испытывает на себе сильное влияние контактирующих цивилизаций. "Различные локальные цивилизации обладают своими неповторимыми чертами, но современная индустриальная выступает тем "эфиром", в котором все они получают свой "удельный вес", определенную траекторию исторического движения. Это порой оборачивается для них самих драматическими последствиями, а в других случаях, напротив, активизирует ранее скрытые в них потенции, порождая высокоэффективные соединения интернациональных тенденций и местных традиций"¹³. Несколько ниже мы еще обратимся к вопросу о множестве "этик" гражданского общества, различающихся не только по стадияльным, но и по локальным цивилизационным признакам.

Вернемся тем временем к семантике понятия "гражданское общество": она ни в коем случае не вводит в заблуждение, и речь действительно идет об общении граждан как независимых, юридически самостоятельных лиц. Прежде всего в экономической сфере, где они выступают - через рынок труда, товаров, капиталов - в качестве свободных работников и свободных потребителей. Ему сопутствуют механизмы, позволяющие выявить, зафиксировать и определенным образом согласовать интересы лиц и групп, четко сформулировать полномочия и функции различных социальных "институтов". В свою очередь, именно все это и позволяет данным лицам быть суверенными в политической жизни, располагая возможностями отстаивать в ней свои интересы. И здесь, если угодно, тоже функционирует рынок со своими законами, хотя и весьма своеобразный - рынок политических идей, концепций, программ, манифестов и т.п.

Наконец, надлежит сказать и о духовной сфере общественной жизни, где данные лица располагают свободой в общекультурном и конфессиональном плане.

Иногда гражданское общество определяют как область экономической, частной жизни и (по А.Грамуши) параобщественных организмов, как сумму всех неполитических отношений, которые существуют в обществе, то есть экономические, духовно-нравственные, религиозные, национальные и т.д. В принципе это верно, но, думается, не совсем точно. Гражданское общество - это и публичная сцена, на которой в качестве действующих лиц (иногда в качестве протгонистов) мы видим и политические партии, и политизированные движения. Вернее говорить об отношениях, что складываются без государственной регуляции, вне государственных институтов. Политологи обращают внимание и на латентные политические силы, таящиеся в недрах, боковых складках и маргиналиях (т.е. в пограничье) гражданского общества, способных при определенных обстоятельствах выйти из тени на сцену общественной жизни, воздействуя на государственную власть. Это готовые стать активной силой поддержки своего государства (когда тому угрожают какие-то деструктивные силы) различные элементы социально-классовой, социoproфессиональной, социодемографической, этнонациональной структуры, всевозможные элиты, группы давления, фронты, ассоциации и клубы, независимые профсоюзы, альтернативные движения и т.п.

Видный французский политолог Жан-Луи Кармонна полагает, что "... гражданское общество слагается из множественности межличностных отношений и социальных сил, которые объединяют составляющих данное общество мужчин и женщин без непосредственного вмешательства и помощи государства"¹⁴. По-другому: "*Это общество с развитыми экономическими, культурными, правовыми, политическими отношениями между самими индивидами, не опосредованными государством.* В таком обществе свободно развиваются ассоциативная жизнь, или, как ее называют, публичная сфера (в отличие от частной), сфера массовых движений, партий, группировок по интересам, убеждениям, любым другим признакам. Это общество добивается децентрализации власти государства за счет ее передачи самоуправлению, взаимодействия большинства и меньшинства на основе согласования позиций государственных институтов и общества. Достигается идентичность гражданских и профессиональных качеств человека, входящего как в то, так и в другое сообщество. Происходит обмен этими качествами; отсюда - *политичность гражданского общества* и гражданственность политического"¹⁵. Другие грани притягивают внимание К.С.Гаджиева: "Гражданское общество - это система обеспечения жизнедеятельности социальной, социокультурной и духовной сфер, их воспроизводства и передачи от поколения к поколению, система самостоятельных и независимых от государства общественных институтов и отношений, которые призваны обеспечить условия для самореализации отдельных индивидов и коллективов, реализации частных интересов и, потребностей, будь то индивидуальных или коллективных"¹⁶.

Имеет также смысл выделять "политическое общество" «все общественные институты, прежде всего государство - в трактовке раннего К.Маркса, - когда оно загружено собственно политическими, но не экономическими или культурно-просветительными функциями, весь мир профессиональной политики), которое вместе с гражданским обществом" образует подсистемы более широкой глобальной социальной общности - "общества обществ"¹⁷.

В этом пункте наших рассуждений с неопровержимой наглядностью является ограниченность теоретической позиции, которая без должной дифференциации отождествляет индустриально-урбанистическую цивилизацию и стожившееся в ее недрах гражданское общество с капитализмом. На это обстоятельство все чаще обращают внимание современные исследователи, подчеркивая дуализм механизмов детерминации этой цивилизации. Она, с одной стороны, наращивает свое материальное "тело" за счет того, что придает человеку отчуждающее инструментальное значение. Делая его простой функцией экономической эффективности, она тем самым внедряет в общественную жизнь социальное неравенство, антагонистические отношения господства - подчинения. С другой стороны, та же самая цивилизация рождает экономическую и политическую свободу, провоцирует инициативность, конкуренцию между человеческими достижениями во всех областях, созидает правовое государство, демократические институты, укрепляет права человека, что ведет к ослаблению антагонизмов, неравенства, повышению кооперативности в человеческой деятельности, улучшению качества жизни и, в конечном счете, к гуманизации всех сторон общественной жизни.

Цивилизация основывается на законах капиталистической экономики. Убережение ее от произвола со стороны старых социальных, политических и культурных институтов было в свое время огромным шагом вперед в истории развития человечества. Но затем возникшие на этой самой экономической основе новый тип социальности и человеческий менталитет оказались способными отделить (подчеркнем - не оказались "обреченными" на такое отделение, будучи подстрахованными "объективными законами", а лишь использовали возросший ресурс свободы и раздвинутые границы новых возможностей) политическую, юридическую, идеологическую, духовную надстройку от базиса, сделать ее в нарастающей степени сравнительно независимой от базиса, подчиненной законам собственного развития. В результате все общество гуманизируется и тем самым понижается уровень отчуждения человека от человека во всех его ключевых аспектах. Рожденный в лоне капитализма дух цивилизации выводит социальность за узкие преднатальные рамки. Не просто о смешанной экономике ведется речь, а о смешанной системе (но не гибридной, социокапиталистической, конвергированной, не на базе, как писал Ю.Черниченко, смешения молока и керосина, скрещенного ужа и ежа), об "обществе обществ", подсистемы которых имеют как внутренние, так и межсистемные противоречия. Они разрешаются не путем социально-политических революций и переворотов, не в ходе смены формации, а методом консенсуса и комплементарности, так как эти подсистемы оказываются хотя и разновекторными, но вместе с тем и равнозначными для общецивилизационного развития (органическая связь экономической эффективности, социальной целесообразности с возрастающим значением их же человеческого измерения с нравственным развитием, с возможностью открытого диалога культур различных локальных цивилизаций и т.п.).

О частной жизни и собственности

Но не является ли гражданское общество зловещим "царством", заповедником частных интересов и частной жизни? Мы вынуждены напомнить об исторически прогрессивной роли частной собственности. Заключается она в вытеснении ограниченных общинных форм человеческого бытия, не столь уж

невинных, как хотелось бы думать: не случайно отсутствие частной собственности, подобно той, что существовала в Европе, привело не только к соборности, но и к азиатскому способу производства, к застою, восточному деспотизму, поголовному рабству, суперэтатизму, отсутствию у людей сформированного статуса гражданина и гражданского сознания. Значение частной собственности состоит в том, что она - и только она - обеспечивала независимость собственников (капитала, знаний, рабочей силы, культурных достижений), содействуя тем самым их автономии в рамках гражданского общества, в создании мощных стимулов для развития человеческих потребностей, производительных сил и культуры. В ответ на хрестоматийно знаменитый пассаж Ж.-Ж. Руссо о человеке, первым заявившем "это - мое"¹⁸ и тем самым совершившем самое значительное в истории грехопадение, мы вправе сказать, что провозглашение данного принципа было необходимым для обеспечения личностного развития и открыло переход от дикости к цивилизации.

С частной собственностью связана - пусть и не всегда напрямую - убежденность всей сферы частной, непубличной, нерегламентируемой государством жизни. Строго говоря, в традиционных "социумах" почти нет частной жизни, как и не развита в них еще "частная собственность". Человек живет в большой семье, в городской коммуне, в общине, в нем слабо представлены личностные начала, он растворен в группе. Вот что писал по этому поводу видный французский культуролог Филипп Ариес: "Единый поток коллективной жизни охватывал все возрасты и состояния, не оставляя никому времени для одиночества и интимности. В этом слишком тесном и слишком коллективном существовании не было места для частной жизни"¹⁹.

При умалении и искоренении частной собственности, насаждении различных форм государственного коллективизма и опекуновства человек перестает быть настоящим хозяином самого себя, утрачивает священное право на распоряжение своим имуществом и собой, выбора своей судьбы, ограничиваются его предпочтения в кругу межличностного общения и в области потребительских предпочтений. У него сужается свобода выбора видов труда, профессии, места жительства, мировоззрений. Он прикрепляется к месту прописки, к роду занятий и даже к национальной общности. Некогда уже упомянутый А. де Токвиль ввел понятие "новое крепостничество". Третье его "издание" в зоне госсocialизма привело к регенерации прошедших этапов исторического развития морали (об этом развитии вспять нам предстоит еще разговор в последующем изложении), к своеобразному формационному атавизму.

Восстанавливается в каких-то ее чертах сословная мораль, патриархально-общинные нравы, архаические, дохристианские способы идолопоклонничества лишенных средств производства рядовых перед "выдающимися", "неофеодалами", оживают кодексы ценностей персонифицированной верности и прислужничества "по вертикали", усиливается ритуализация поведения, его подвластность регламентам различных организаций (мы отдаем себе отчет в известной натянутости такого рода аналогий, в эфемерности самого метода правдоподобных традукций, но они "работают" на тему). Личность в этих условиях отдается под государственный вассалитет, опекуновство, самозабвенно действующих "верхов", которые денно и нощно пекутся о "малых мирах сего", а вот те, в свою очередь, "несознательно" хотят укрыться от этой заботы в скорлупе частного существования и потому, как писал Л.Троцкий, здесь "кто не виноватся, тот не ест". Опекаемой личности в стране просительства взамен принятия попечительства обещается внушение радостного ощущения честно

исполненного долга, беззаветного "служения" инстанциям, удовлетворенное сознание от собственной несгибаемости, готовности "не щая живота" отстаивать интересы "общества" и - как следствие - соглашаться с наготой, обнаженностью своего бытия.

Между тем *убережение непубличной жизни*, сохранение ее неунифицированности, нахождение оптимумов ее взаимодействия с жизнью общественной, согласование - на языке метафор - ориентации на Дом с ориентацией на Мир имеют общецивилизационное значение, и утверждение всей разветвленной системы прав на частную жизнь может быть записано в актив гражданского общества.

Все аспекты или структуры сложного и многослойного гражданского общества пребывают в причинно-следственной зависимости друг от друга. К. Маркс стремился выявить его базис-систему производственных, экономических отношений, которые "определяют" социальные отношения различных групп, классов, сообществ, обуславливают политическую сферу, надстройку и, понятно, задают жизненные позиции, статусы, интересы, ценностные ориентации "атомов" этого общества, его "робинзонов" ("экономикоцентризм"). Но на что Маркс и марксизм обратили незаслуженно меньшее внимание, так это на факт *свободного самоопределения* всех этих "агентов общественной жизни" в экономике, политике и особенно в культуре. Именно потому данный факт, столь существенный для понимания гражданского общества, имеет принципиальное значение, что вопрос стоит не только о детерминированности, но об ее двойственном характере и о свободе²⁰.

По мере обретения собственности (как в результате ее концентрации, так и в результате ее рассеивания), в том числе и на собственную рабочую силу и творческие потенции, различные автономизированные социальные группы осознают свои интересы, намеренно включаются в деятельность по удовлетворению этих групповых, а также индивидуальных интересов, включаются в деятельность, которая принимает как экономическую, так и политико-правовую и даже культурную форму. Только так они (группы, индивиды, организации) превращаются в субъектов гражданского общества, преследующих свои собственные (а не чужие или же неосознанные) интересы и благодаря этому дающих "энергопитание" вечному двигателю саморегуляции гражданского общества. Механизм "невидимой руки", считают М. и Р. Фридманы, действует не только в экономической деятельности. Есть много других сфер, "...когда в результате сотрудничества огромного числа людей, каждый из которых преследует свои интересы, стихийно возникает сложная и высокоорганизованная структура"²¹. В таком "конкурентном обществе", пишет Ф. фон Хайек, "...частная собственность является главной гарантией свободы, причем не только для тех, кто владеет этой собственностью, но и для тех, кто ею не владеет. Лишь потому, что контроль над средствами производства распределен между многими не связанными между собой собственниками, никто не имеет над нами безраздельной власти и мы как индивиды можем принимать решения и действовать самостоятельно... И кто станет отрицать, что мир, где богатые имеют власть, лучше, чем мир, где богаты лишь власть имущие"²².

Другим условием названного выше превращения в субъекты гражданского общества является освобождение сознания членов данных групп от "осколков" или - в терминах более привычной нам лексики - "пережитков" догражданского состояния, то есть от идей, образов, представлений, норм и поведенческих правил, общинных, сословно-корпоративных, "статусных" и прочих

естественно-исторических общностей и объединений. Оба эти условия как раз и открывают путь к созданию всевозможных организаций и ассоциаций - от предпринимательских союзов и клубов, благотворительных фондов до кооперативов, потребительских объединений, профессиональных и творческих союзов, от школ до церкви, религии, ставшей личным делом гражданина после перемещения ее из сферы государства в сферу частных интересов, а при выходе в сопряженную сферу - от политических прав предпартий и партий до различных фронтов и движений.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ПЕРВОЙ

- ¹ См.: Современная западная социология. Словарь. М., 1990. С. 234-236; Библер В. С. О гражданском обществе и общественном договоре // Через тернии. М., 1990; Гаджиев К. С. Концепция гражданского общества: идейные истоки и основные вехи формирования // Вопросы философии. 1991. N 7; Васильчук Ю. А. Гражданское общество эпохи НТР // Полис. 1991. № 4; Кравченко И. И. Концепция гражданского общества в философском развитии // Полис. 1991. № 5. В западной литературе до второй половины 70-х гг. интерес к проблематике гражданского общества был слабо выражен, так как господствовала идеология неолиберализма с доктриной "государства всеобщего благоденствия" и "общества потребления", которые узурпировали миссию теории гражданского общества. См., напр.: Keane J. Civil society and the state. L., 1988; Он же. Democracy and Civil Society. L., 1988; Cohen J. Class and Civil Society: the Limits of marxian critical Theory. -Amherst, 1983. Пул Р. А.(США). Человек и гражданское общество в истории социальной мысли // Социологические исследования. 1991. N 9.
- ² Вполне допустима идея "чистого" гражданского общества, не соотнесенного с государственной властью, как это было, скажем, в Исландии VII-XI вв. (см.: Славный Б. И. Проблема власти: новое измерение // Полис. 1991 N 5. С.48).
- ³ По мнению М.Фридмана, существование свободного рынка не снимает, разумеется, необходимости правительства. Напротив, правительство необходимо и как форум для определения "правил игры", и как арбитр, толкующий установленные правила и обеспечивающий их соблюдение. Рынок резко сужает круг вопросов, которые нужно решать политическими средствами, и таким образом сводит к минимуму необходимость прямого правительственного участия в игре" (Фридман и Хайек о свободе. Минск, 1990 С. 16-17).
- ⁴ См.: Кравченко И. И. Указ.соч. С. 128.
- ⁵ Цивилизации выделяют еще по очень существенному признаку первичности или вторичности, а также по их стационарности, адаптивности и динамичности. (См. Завадский С. А., Новикова Л. И. Искусство и цивилизация. М., 1986. С.137 -188».
- ⁶ Ван Гог. Письма. Л., 1966. С.552.
- ⁷ Некоторые социумы были и уязвимыми, ломкими, хрупкими ввиду сложности взаимодействия в системе "природа - человек", хозяйствующий на земле. (См.: Кульпин Э. С. Человек и природа в Китае. М., 1990).
- ⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.46. Ч.1. С.101.
- ⁹ Там же. С.100-101.
- ¹⁰ Пелликани Лучано. Предпосылки экономического развития: советский вариант // Полис. 1991. № 2. С.27.
- ¹¹ См.: Polany R. The Great Transformation: the political and economic origins of our Time. Boston, 1982.
- ¹² См.: Фурсов А. И. Возникновение капитализма и европейская цивилизация: социологические интерпретации // Социологические исследования. 1990. № 10. С.383-384.
- ¹³ Капустин Б. Кризис цивилизации и гуманистическая альтернатива // Коммунист. 1990. №16. С. 25.

- ¹⁴ Цит. по: Шмачкова Т. В. Из основ политологии Запада (характер режимов, гражданского общества и партийных систем при демократии) // Полис. 1991. № 2. С.138.
- ¹⁵ Кравченко И. И. Указ. соч. С. 136.
- ¹⁶ Гаджиев К. С. Указ. соч. С. 30.
- ¹⁷ См.: Пэнто Р., Гравиц М. Методы социальных наук. М., 1972. С.1122-140. Все это дало повод французскому автору словарного понятия "Гражданское общество" Доменику Кола с некоторой горечью по поводу терминологической смуты заметить: "Осмысливать общество - это означает отчасти осмысливать его неадекватность самому себе" (50/50: Опыт словаря нового мышления М., 1989. С. 453).
- ¹⁸ См.: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С.72.
- ¹⁹ Ариес Ф. Возрасты жизни // Философия и методология истории. М., 1977, С.239.
- ²⁰ См.: Библер В. С. Указ. соч. С.335-361.
- ²¹ Фридман и Хайек о свободе. С. 49.
- ²² Хайек Ф. Дорога к рабству // Вопросы философии 1990. N П. С.140.

Глава вторая. ЭТИКА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

В этических широтах

Теперь, когда мы располагаем некоторой суммой представлений о гражданском обществе, нам легче сделать следующий шаг: выявить и обсудить проблематику морали или этики данного общества (данный обозначающий термин предложен нами). Подойти к ней можно, перемещаясь и по оси пространства, и по оси времени. В первом случае мы вправе надеяться получить, так сказать, *топологическую картину этики* гражданского общества, фиксируя те "ниши" общественной нравственности, которые заняты сопредельными этике гражданского общества приложениями общественной нравственности. Во втором случае мы рассчитываем на воссоздание исторического полотна продвижения этой нравственности к своему наиболее существенному приложению.

Сначала несколько слов об *этике дружбы, семейно-бытовой морали и воспитательном этосе*. Ряд направлений в этических учениях (скептицизм, эпикурейство, стоицизм и др.) с большей или меньшей решительностью прокламировали необходимость отступления из загрязненной сферы публичной жизни в мир частного бытия, необходимость отказа от ненадежной, зыбкой и отчужденной общественной нравственности в пользу этики социального изоляционизма. Они выдвигали идеалы индивидуального самосовершенствования, внутренней гармонии, эзотерической цельности. Добро заключается не в активном сопротивлении общественным порокам в процессе социальных перемен, бунта или реформирования, а в "ускользающем" поведении, в эмиграции из общества и его нравственности как средстве самозащиты от растущей деморализации. Агонизирующей социальной действительности, предварительно развенчанной, предоставляется право идти своим путем к гибели или же к воскрешению: и то, и другое равно безразлично тому, кто занял позицию последовательного уклонизма.

Между тем ряд других не менее влиятельных направлений в этических учениях (платонизм, аристотелизм и др.) отклоняли такого рода эмигрантство, уход с площадей истории в узкую сферу частной жизни с обрубленными корневыми связями с жизнью публичной, на миру. Такой уход они клеймили как обывательщину, мещанство, как ориентацию на "человеческое, слишком человеческое" и призывали к добровольному подчинению личности велениям общественного долга, обязанностям перед государством и макрообщностями, звали ставить их превыше всех прочих обязанностей, чуть ли не идентифицировать себя с государством и этими общностями, черпать в служении им смысл жизни и совершать все это не в одних только кризисных, экстраординарных ситуациях отечественной истории.

С другого фланга этику гражданского общества подпирает *политическая мораль*. Обе эти этики возникли в Новое время практически одновременно и развивались взаимозависимо по параллельным линиям (ко-эволюция), а потому представления о политической этике помогают осмыслить и пути развития этики гражданского общества.

В этом пункте наших рассуждений приходится сделать несколько отступлений. Имеет место хождение суждения, согласно которому свобода экономическая и свобода политическая жестко связаны друг с другом: будто одно без другого просто не бывает. На самом деле двухсторонняя связь этих свобод но-

сит более гибкий и открытый характер, о чем свидетельствует опыт ряда стран (Веймарская Германия, ряд стран "народной демократии", Чили, Южная Корея, Тайвань и др.). "Нужно осознать, что демократия и развитие далеко не всегда идут рука об руку, напротив, они зачастую вступают в конфликт", - пишет видный французский социолог Ален Турен в статье "Тернистый путь демократии"¹, хотя, предупреждают нас экономисты (например, Я.Корнаи), ошибочна и другая теория, согласно которой авторитарные режимы эффективны в макрорегулировании и стабилизации. Но совсем невозможно согласиться со взглядами тех так называемых постмарксистов, которые впускают в социальное сознание чуть ли не обязательный "принцип несоответствия" экономики и политики.

Другое отступление связано с *происхождением* политической этики и этики гражданского общества. Видный специалист в области исторической психологии Жан-Пьер Вернан усматривал в возникновении греческой полисной системы подготовку к рождению правового общества и моральной рефлексии, связанной с политической активностью. Она вызывалась фактом свободного столкновения интересов различных социальных групп. Демократические институты как раз и стали средством "разрешения противоречивости этих интересов, стягивания их в единый узел, в целостный социум. Данные институты действовали в ходе столкновения мнений сравнительно равноправных и равно ответственных граждан. Тогда-то, наверное, и появился *эмбрион политической этики* в качестве совокупности неких правил, установлений и ограничений публичной агональности (сопоставительности) в реализации права на государственную власть, на отстаивание своих интересов и взглядов (гласность, если угодно) на базе обязательного уважения к интересам и мнениям других граждан.

Такого рода эмбрион примыкает поэтому к публичному праву, которое ограничивало произвол родовой аристократии, кодифицировало обычаи и способы их истолкования. Нормы политической деятельности имели отношение к искусству публичных выступлений, риторике, способам участия граждан в государственных делах, к свободе критики состояния этих дел, к характеру взаимодействия различных институтов власти (способы рассредоточения власти и уравнивания различных источников властной активности смог открыть и утвердить на практике не греческий полис, а только римский цивитас).

В известном смысле эти нормы должны были сдерживать взрывы эмоций толпы, калькулировать ее аффектацию, обеспечивать режим равновесия власти в полисе. Вопрос стоял о достижении взаимного доверия между гражданами, достижения общественного согласия, добровольного подчинения порядку. Эти нормы создавали и поддерживали образ идеального "политического существа или животного" (по известному определению человека, предложенному Аристотелем), озадаченного не столько индивидуальным благоразумием и совершенствованием, сколько тем, чтобы избегать гражданских распри в родном полисе. Нормы этой "демократии малых пространств" (А.И.Солженицын) ориентировали на умеренность, которая исключала как разнузданность морали "охлоса" (толпы), так и высокомерную спесь, надменность аристократического этоса социального управления. Они регулировали дружеские связи (филии, гетерии, гимназии, ксении и т.п.), вводили новые понятия о справедливости и социальной гармонии, а затем и патронально-клиентельные отношения, что, заметим, отнюдь не предполагало имущественного и даже правового равенства. Нравственная проблематика была мудрецами включена в политический контекст - "они выработали соответствующую этику и определили обстоятельства, позволяющие установить порядок в полисе"².

И все же понятие "политическая этика" употребляется здесь в весьма условном значении. Нельзя не согласиться с мнением тех историков и политологов, которые предупреждают против коварного искусства модернизации, советуют избегать отождествления норм политического поведения преимущественно прямой, плебисцитарной античной демократии с политической этикой представительной демократии Нового времени. Напомним, античность, в лучшем случае, смогла создать *протогражданское общество*. Оно не выделялось из государства, не было ограждено от посягательств с его стороны. Полисорганическая, нераздробленная триада: гражданский коллектив, государство и религиозная община (только в Римской Империи они стали сепарироваться друг от друга). Вместе с семьей вся эта троица без остатка растворяет в себе "политическое животное", не оставляя ему интимной, частной жизни, не предоставляя свободы выбора стратегии поведения. Потому политическая этика античности может рассматриваться всего лишь в качестве архетипа современной политической этики: обычай, традиции, организационно-процедурные моменты брали верх над автономным выбором, суверенитетом личности. Вопрос, скорее всего, можно ставить только в плоскости обнаружения преемственности, обсудить его с точки зрения истоков политической этики задолго до появления истоков этики экономического поведения.

Лишь средневековое христианство смогло "оголеть" индивида, партикуляризовав полисное "Мы", развивая чувство неповторимости, греховности, совестливости. Оно вырастает из обновления "ментального пейзажа" в ходе так называемой "феодалной революции", подъема городов, появления обычая покаяния, тайны исповеди, личной ответственности, шире - из персонализации нравственной жизни людей. Однако "...в феодальную эпоху полисный генотип не исчез, а расщепился на две своих составляющие. Буржуазное начало воплотилось в городских коммунах, несущих в себе все ту же протоплазму гражданского общества, отчужденного, однако, от структур феодальной власти. Вместе с тем снова возникает аристократический слой - феодалы, - проникнутые чувством личного достоинства, свободы и соревновательности. Участие городских общин в политической борьбе наряду с феодалами, превращение городов в субъекты политики и права приводят к проникновению в широкие слои городского населения идей личной свободы, полноценной правосубъектности и - как следствие - гражданского контроля над политической властью ... Итак, с конца средневековья по XIX в. мы вновь видим синтез, типологически воспроизводящий тот, который осуществился при становлении античного полиса, - слияние аристократической и буржуазной составляющих, приводящее к восстановлению полисного генотипа в его целостности"³.

Так что же представляет собой политическая этика или мораль? Некоторую совокупность ценностей и норм, правил и этикетов, которые ориентируют и регулируют действия не только политиков - профессионалов, но и вообще всех тех, кто - по своей воле или же невольно - оказались вовлеченными в орбиту политики в качестве активно действующих лиц. Морально оправданными оказываются при этом лишь те политические поступки и акции, когда принимаемые решения отражают волю большинства населения страны⁴. Однако это большинство действует не только в своих интересах (опасность тирании большинства), но и во имя меньшинства, которое, в свою очередь, признает решения большинства в качестве своих собственных, сохраняя за собой право "быть услышанным" в расчете на то, что в неопределенном будущем его мнения, его воля обретут свойства большинства. Принцип толерантности политическая

этика относит не только к множествам типа "большинство" или "меньшинство", но и к отдельным лицам. Она следует не правилу первосвященника Кайяфы, признающего морально оправданной жертву одним человеком ради блага народа (двумя, тремя и т.п. - где здесь предел, и вот уже в "Размышлениях о насилии" анархо-синдикалист Ж.Сорель счел допустимым лишение жизни троих ради спасения четырех!?), а максиме писателя А.Платонова, полагавшего, что "без меня одного народ не полный". Ценности этики обязывают последовательно придерживаться принципа делегирования власти снизу вверх и ее разделения, отстаивают требование, согласно которому законы лишь ограничивают политическую деятельность, но не определяют ее содержание. Политическая этика требует самоограничения власти, установления верховенства закона, определяет ценностные ориентации и нормы деятельности в "мегамашине" взаимодействия разных властей и политических институтов. Она освящает правила конфликтного поведения лиц, объединений, учреждений, разместившихся в многомерном политико-правовом пространстве.

Она, можно рискнуть предположением, сыграла при своем возникновении такую же роль в укреплении демократических институтов, какую исполнила созданная итальянским математиком XV века Лукой Пачоли двойная бухгалтерия в становлении рыночной экономики. Освящая правила конфликтного поведения лиц, групп, объединений в парламентах, муниципалитетах и в других учреждениях, размещенных в названном пространстве, она "обслуживала" бесперебойность протекания процессов в данном пространстве, регулировала моральными средствами отношения "лидеры - политократы - массы".

Это - этика социальной интеграции и одновременно легитимизации плюрализма идей и конфликта многообразных интересов, т.е. законной борьбы за завоевание власти, приход к ней (как удачно сказал мэр Москвы Г.Ч. Попов, обвинять политика в том, что он рвется к власти, все равно, что обвинять спортсмена, что тот рвется к рекорду), за удержание власти. Происходил столетиями вынашиваемый в Западной Европе переход от политической культуры патриархального типа (паройкиального) со стихийным участием масс в политике к культуре подданнического, патерналистского типа с полусознательным пониманием своих интересов и политических ролей, к партиципационной (т.е. с высоким и вполне сознательным уровнем участия масс в функционировании политической системы, в выработке и осуществлении политических решений) политической культуре, в рамках которой и возникает политическая этика. Она преодолевает общественную и в известном смысле культурную разобщенность, служит тому, чтобы поставить под неусыпный контроль гражданского общества государственную власть. Такой контроль осуществляется с помощью представительной демократии, реализации принципа разделения властей и их сбалансированности, утверждения рациональных механизмов узаконения плюрализма идей и конфликтов, исключения сверхконцентрации политико-правовой власти у какого-либо социального института или социальной группы. На этой основе возникает корпус *норм по правам человека, по депутатской этике* парламентского и внепарламентского политического соперничества и сотрудничества, *норм поведения электората* в сфере взаимодействия государства и гражданского общества, *этики партийной деятельности, норм и правил профессиональной* (политической, юридической и журналистской) *этики*.

Этические установления, развитые просветительской философией и этикой, отмечает социолог З.Ю. Соловьев, были нацелены на ограждение человека от государственного деспотизма и произвола, на поддержку принципов

безусловного предварительного доверия к каждому члену общества, разумного ограничения карательного насилия, на защиту свободы мысли, правила "все, что не запрещено, то и разрешено", на поддержку только той политической власти, которая признает непререкаемость верховенства закона, когда все три власти (законодательная, исполнительная и судебная) подчиняются тем же законам, которым они предлагают следовать всем гражданам. Идеи политико-правового равенства людей, отрицания сословных привилегий оказались неотрывными от моральных идей, так как в отрыве от этики сами политика и право не могут выработать действительную концепцию равенства, как, впрочем, и этика без политики и права не в силах обосновать просветительскую концепцию счастья и отчасти концепцию долга. Несмотря на классово ограниченные пристрастия, все названные права и нормативные установления были тем не менее одновременно и общедемократическими ценностями, выражали достижения юридического и нравственного гуманизма, веру в способность людей к самоконтролю и в изначальную доброту человека. Это потребовало отказа от этатистского запретительства в понимании права, определяя его как "волю господствующего класса, возведенную в закон"⁵.

Политическая этика формировалась не на пустом месте в виде кем-то устанавливаемых правил политической игры, а перерабатывая наличный духовный "материал". И таковым, скорее всего, служил сословный аристократический и бюрократический этосы управления абсолютистских монархий, а также этика романтизма, сентиментализма, дендизма, но прежде всего этика джентльментства⁶, тогда как на сопредельную этику гражданского общества, о чем еще будет сказано отдельно, повлиял главным образом утилитаризм как принцип практической морали. Поэтому, видимо, за государством сохранялась функция убережения этических основ общества - так называемый органический консерватизм. Он требовал исполнения идеи, восходящей еще к античному государству, к учениям Платона и Локка о роли правителей как носителей высокой нравственности и воспитателей народа, об особой миссии воспитания добродетелей в гражданах (или подданных), поддержке солидаризма, связанного со становлением национального патриотизма. В связи с этим и возник знаменитый вопрос, "кто вправе править, чья воля должна быть признана верховной?". Позднее он был переосмыслен и зарегистрирован в политологии в форме вопроса, "как должен править?" и, по мнению видного английского философа К.Поппера, звучать этот вопрос должен еще более спокойно и деловито, "как можно свести к минимуму вред, который способны нанести недостойные правители?". Но этические основы, органический консерватизм не могут в условиях демократии права человека подчинить верности интересам этноса, морально-политическому единству, эсхатологическим упованиям, идеалам всеобщего счастья" в светлом будущем, преданности вождям и т.п.

Сцена политической жизни - нечего лукавить! - дает мало поводов для ее восприятия в идиллических тонах. На этом ристалище противоборствуют рационально исчислимые интересы людей и бушуют их же иррациональные страсти. Игра без правил на этой "сцене" кажется делом вполне естественным. Но лишь тогда, когда действия направлены на разгром и уничтожение одного из участников ("лучший враг - мертвый враг"), они побуждаются идеологической и психологической нетерпимостью, патологической ненавистью к другому, непонятному, чужому. Подобная игра завораживает тех, кто охвачен зудом экстремизма, граничащего с уголовщиной даже тогда, когда щеголяют приличным платьем и джентльменскими манерами. Мы имеем дело с неуголимой аван-

тюрной жадой преступить запретность, "поиграть" в недозволенное - с судьбами людей, народов, территорий. Беспредел человеческой агрессивности заставляет не останавливаться в случае чего даже перед соблазном сыграть в поддавки собственной головой. Сродни тяге к такой игре готовность разыгрывать рискованную партию с политическим аморализмом, но по ее же "правилам", той самой власти, что "отвратительна, как руки брадобрея" (О.Мандельштам). Горький опыт неоспоримо свидетельствует об обреченности всякого, кто вознамерился перехитрить безнравственного партнера, действуя по его же логике и методике.

В цивилизованном сообществе при господстве партиципационной культуры политической деятельности поведенческие правила носят универсальный характер, так как исходят из признания приоритета общечеловеческих ценностей, норм родовой этики над всеми другими. Они не допускают превращения соперничества, конфликтности во враждебность и озлобление. И тогда выигрыш одних, хотя и может означать проигрыш других, но он не ведет к тотальному попранию интересов проигравших, поскольку само участие в игре по правилам политической этики, цементируя устои цивилизованного существования людей в целом, дает новые шансы для последующих выигрышей (когда, например, меньшинство избирателей и депутатов со временем может превратиться в большинство), выявляет дополнительные возможности продуктивного диалога, открывает новые, иногда даже неожиданные возможности стратегического свойства. Потому презумпция честной игры такова: принятие всеми участниками гуманистических ценностей не только в качестве побудителей к политической деятельности, но и в качестве ее же ограничителей, способность сбалансировать то и другое, а также понять, где и когда надлежит отказаться от применения правил целесообразности (в первую очередь, самого страшного из них - "по отношению к врагу дозволены все средства!") в пользу гармонизации с императивами Добра.

На этической долготе

Теперь от пространственной горизонтали переместимся на историческую *вертикаль*. Этика гражданского общества регулирует, вдохновляет и одновременно ограничивает действия людей в сфере экономики, то есть не просто в хозяйственной жизни, а именно в товарном производстве, в системе частно-собственнических отношений, где одной лишь неформальной, бытовой этики явно не хватает. В этом производстве люди выступают не как "политические существа", подданные или производители, а как граждане, которые действуют, определяя свои жизненные стратегии и тактики вполне самостоятельно. В этом занятии они оказались, как только что было сказано, надежно огражденными законами от вмешательства со стороны политических органов власти (при условии, само собой разумеется, что действия граждан как производителей и потребителей не нанесли бы ущерба другим гражданам или же населению страны в целом). Гегель предложил выразительную формулу императивности названной этики: "*Будь лицом и уважай другие лица!*" То есть будь совершающим поступки и понимающим чужие поступки. Она, ясно, не выражает духа этики любви и бескорыстия, но твердо указывает на необходимость предпосылочной части этого духа.

Если экономические аспекты поведения граждан как свободных производителей и свободных потребителей обычно не вызывают значительных не-

доумении, те этическая сторона дела до отказа загружена вопросами и сомнениями. В самом деле, тут есть в чем усомниться: ведь "уважаемые лица" преследуют частные цели, частные интересы и если даже они - допустим! - и не наносят урона другим претендентам или не притесняют интересы тех, кто и не помышлял стать претендентом, то какое, позвольте, все это имеет отношение к морали? К Добру, возвышенному, всеобщему, целому? Волей-неволей мы втягиваемся в теоретические дискуссии по труднейшим проблемам этики.

Легко, скажем, предположить, что мы с места в карьер уже заручились общим согласием хотя бы относительно того, что есть моральный феномен, которое воздвигается на самоочевидных и якобы азбучных представлениях. Предположить можно, что угодно. Но, увы, оно окажется чрезвычайно далеко от действительного положения дел. Как внутринаучные затруднения, так и изменившиеся социальные запросы властно побуждают - преодолевая исследовательскую "дремоту" - предпринять новые усилия по выработке согласованных систем понятий о моральном феномене, так как проводимые до сих пор операции с "размытыми" понятиями привлекательны только до определенных пределов⁷.

Так что такое мораль? Попытаемся синтезировать различные точки зрения по этому вопросу. Прежде всего надо сказать, что мы имеем дело с разнообразностью общественной дисциплины, формой социального контроля, видом регуляции человеческой активности. В отличие от других морали отводится верхняя ступенька в иерархии регулятивов: общество как бы отдает "на откуп" духовно развитой личности право самой выбирать для себя то, что ему, обществу, оказывается необходимым по историческому счету, вручая ей всю полноту возможной на данной ступени цивилизационного развития свободы, лишь корректируя общественным мнением. Такой механизм регуляции предполагает суверенность субъекта выбора поступков и всей линии поведения, который действует на основе нравственных убеждений (совесть, нравственное чувство, добрая воля).

Но тут же возникают недоуменные вопросы: не слишком ли, при таком понимании, преувеличены различия между моральным, бескорыстным и практически - утилитарным ("пруденциальным"), между добром и пользой, а стало быть, и между "подлинной" моралью Абсолютов, альтруизма, самоотверженности и "неподлинной", заземленной моралью повседневности, расчета, интереса? Чтобы разобраться с данными проблемами, постараемся вкратце сформулировать и последовательно рассмотреть несколько существенных аспектов изучения морального феномена.

Первый связан с гравитацией представлений относительно разделения морали на "подлинную", сущностную, онтологическую, "высокую" и "неподлинную", зыбкую, функциональную, "низкую", что присуще романтическому воззрению на нравственную жизнь. Метод конституирования "подлинной" морали у романтиков воспроизводит веками отшлифованную манеру моральной догматики. Теоретику эта манера вменяет в обязанность раньше всего уяснить тайну сущности человека. И затем, руководствуясь обретенной на этом тернистом пути Истиной, раскрыть сущность "подлинной", "высокой" морали. С разряженных мест абстрактных истин производится придирчивый "смотр" земной практики межличностных отношений грешного человечества. "Хорошая" практика решительно отсекается от "дурной", а вместе с ней сознание моральное - от сознания утилитарного. Первое всегда и везде предписывает альтруистическое, бескорыстное поведение, верность тому интересу, который признается за

"общественный", "коллективный".

Подобная операция по расчленению с безнадежной суровостью открывает довольно мрачную истину - трагическое несоответствие "подлинной" морали с моралью практикуемой. Человек не мог быть ни последовательным эгоистом, ни безудержным альтруистом. То он безоглядно устремлялся навстречу наслаждениям, то шел к целям, ввергшим его в пучину бедствий и мучений. Иногда он с готовностью принимал их, а иной раз горько проклинал судьбу. Был то сластолюбом, то мучеником. Рвался к богатству, власти, почету, услугам или же ревностно исполнял свой долг. Попеременно был и палачом и его жертвой, творцом и безынициативным исполнителем чужой воли, героем и жалким соглашателем. С постоянством пассатов исторические формы морали уводили человека в сторону от "совершенного" образца моральности, который столь удачно сложился в голове теоретика-идеолога. И это предопределяло вынесение истории безжалостного вердикта: не соответствует она сущности человека и "подлинной" морали. Необходим был трансисторический бросок или же признание истории "предысторией", после которой "подлинная" мораль наконец-то станет практической, и люди примутся жить по, скажем, "моральному кодексу строителей чего-нибудь". Исполнение велений такого кодекса доставит человека в безопасную гавань социального благополучия, куда прокладывают путь навигационные огни "подлинной" морали. Что же касается морали "неподлинной", то она оказывается в конечном счете чем-то вроде морали, ее тенью и, скорее всего, лишь респектабельным выражением аморализма. Зло, пороки, несчастья объяснялись "превратными толкованиями" (по саркастическому выражению М.Е.Салтыкова-Щедрина) сущности "истинной" морали, которой приходилось ютиться где-то на задворках истории вплоть до того момента, пока ее не вывели на историческую авансцену философские откровения теоретика-идеолога.

Согласимся, что метод моральной догматики будем объективны! - отражает некоторые реальные моменты функционирования морали, хотя и делает это в абстрактно-процеженном виде. Действительно, существуют известные различия между моралью благоразумия, повседневности, непосредственной социальной полезности и моралью подвига, подвижничества, раскованности, творчества. Истории нравственности присущи противоречия между идеалом и реальными нравами, новой сущностью человека, освободившегося от сословных пут, ставшего на путь универсального развития, и его же существованием в социуме, где нарастает тенденция к моральному отчуждению и подчас между практикуемой и прокламируемой моралью образуется пропасть (феномен маскового лицемерия).

Но в целом метод догматики проявляет полное бессилие, когда ему предстоит установить связи между целями жизнедеятельности людей и моральной ее регуляцией. Методологическая амуниция романтизма оказывается слабо приспособленной к ситуации морального отчуждений, когда мотивы поведения людей черпаются одновременно из "грязной", "торгашеской" практики и из сферы "абсолютно самостоятельных идей", когда рушится согласованность моральных обязательств человека и гражданина, несовместимыми оказываются целесообразность и моральность поведения, когда рост аморализма в определенном смысле оказывается - страшно вымолвить! - чуть ли не предпосылкой нравственного развития общества в целом. В такой ситуации гораздо легче в сектантском упоении вообще отрицать нравственное развитие, нежели признавать его "коварную" относительность и тягостную противоречивость, со-

вместимость с некоторыми кризисными процессами, утратами и тупиковыми отклонениями в духовном развитии человечества.

С обсуждаемой проблемой тесно связана другая: как при определении феномена морали избежать прегрешений односторонности, которые мы называем *гиперморальностью и гиперсоциальностью*. Последняя сводит мораль, добро и зло лишь к санкционированности поведения различными формами общественного авторитета. А потому она блокирует всякое должное, не сводимое к непосредственной социальной эффективности, пользе, к запросам личной социальности. Должное по сути дела сводится к сущему, а моральность утопает в пруденциальности, целесообразности. При таком истолковании морали исчезающе малыми становятся различия между моральными и неморальными («политико-правовыми, организационно-административными, опирающимися на обычай и т.п.) способами регуляции и ориентации поведения. Требование все время удерживать в уме родовое определение морали с точки зрения ее отличия от всех иных способов общественной дисциплины и социального контроле в этом случае не выполняется. Социологически ориентированная этическая наука редуцирует многообразие функций морали только к одной - социального контроля. Терминальные, конечные ценности остаются неразложимым остатком бытийного состава морали, который хотя и образует лейтмотивы поведения, но оказывается совершенно иррациональным фактором для научного анализа. Он обязывает проявлять скептическое воздержание от суждений тогда, когда ему предстоит объяснить историческое развитие морали, проинтерпретировать смену "больших" нормативно-ценностных систем, сложность, запутанность, противоречивость отражения в них запросов постоянно обновляющейся социальной практики. Проблема духовных исканий и поиска оснований для нравственного образа жизни упрощается до столкновения желаний выполнить предписание ("добро") или же уклониться от его исполнения ("зло"). Запрещается даже ставить вопрос о том, являются ли действительно социально необходимыми те предписания, которые превращаются с помощью социального контроля и социализации личности в индивидуально-желаемое, переходят из нормативного комплекса в мотивирующий. Отклоняются в качестве метафизических сомнения относительно того, не воплощает ли дух предписаний интересы "солидаризма", основанного на подмене общественного долга узкими, своекорыстными интересами вполне конкретных социальных организаций, что порождает "удобную" моральность. Идеалом становится конформность, законопослушание, верноподданничество. В такой "удобной" моральности утрачивается *предназначение морали* - "очеловечивать" социум и одновременно "социализировать" человека, продвигая их на все более высокие ступени свободы. При этом теряются различия между аморальностью и действиями, направленными на гуманизацию общественных отношений, искажается соотношение между нигилизмом и моральными инновациями. Ниже мы постараемся показать, что гиперсоциальный подход обосновывает "мораль" потребительства и технократическо-бюрократические подходы к нравственной жизни.

Теперь о крайностях гиперморализма. Он резко противопоставляет социально контролируемой, "канонической" морали бремени и повиновения социально неконтролируемую мораль свободы, любви, беспечности, самораскрытия, спонтанности, пророчества. Отсутствие связанных с "подлинной" моралью признаков или же части этих признаков в поступке, в поведении в целом позволяет категорически оценить их либо как неморальные, либо даже как

аморальные акты. Моральными признаются только совершенно бескорыстные мотивы, аскетические устремления, независимо от того, что в реальной нравственной жизни действует смешанная мотивация, возможна "бескорыстная недоброжелательность", эгоцентризм, что существует нравственная оправданность личного, частного интереса и гедонических устремлений, что есть противоречия альтруистически-индивидуалистических ориентаций. От субъекта действия требуется установить чуть ли не из самого себя представления о добре и зле, долге и "верности себе", которые принципиально не могут быть объективированы тем или иным способом, выверены логическими средствами.

Гиперморалисты ворчливо бранят прогресс, идею нравственного прогресса вообще не приемлют. Они катастрофически суживают сферу моральности, исключая из нее по разным основаниям труд, политику, культурную деятельность; они делают проблематичными все плоскости социальной детерминации нравственности. Резко отделяют они и должное от сущего, мораль от нравов, "производство" моральных представлений от их "потребления", по многим статьям преувеличивают различия между гетерогенными видами общественной дисциплины, регуляции массового поведения. Позиция гиперморализма обрекает на противопоставление дисциплины и свободы, контролируемости и добровольности, ответственности и энтузиазма. Эта позиция преувеличивает роль импульсивности и непосредственности, противопоставляя интуицию (даже если отказаться от дискредитирующей моральную интуицию представления о ней как о нерассуждающем следовании внутреннему голосу) разуму, дискурсивному этическому мышлению, взвешивающей стратегии морального выбора. Она абсолютизирует психологическую сторону морального творчества в ущерб его социально результативной стороне (консеквенциализму), ведет к чрезмерному негативизму в восприятии социальной реальности, культутофобии, технофобии и социофобии.

Размышляющий о природе морального феномена сможет благополучно проскочить мимо Сциллы гиперсоциальности и Харибды гиперморальности, если не только удержит в уме родовые признаки морали, но и в максимальной степени учтет исторический подход к самим этим признакам. Предстоит не просто зафиксировать качественное своеобразие исторических типов нравственности вообще, поскольку каждый тип, любая нормативно-ценностная система оказываются вместе с тем и определенным этапом в общем филогенезе нравственности. Нравственное развитие человечества нельзя изображать в виде механического, монотонного восхождения от одной ступени к другой, так как каждая такая ступень, несмотря на известную цикличность, обладает высоким уровнем своеобразия не только по отношению к предшествующей, но и с точки зрения взаимодействия со всем процессом исторического развития морали в целом. Каждая ступень (фаза) оказывается продуктом саморазвития морального феномена, достижения им зрелости и в этом смысле восхождения его - в терминах гегелевской философии - "к самому себе"⁸. При более скромной лексике надо говорить не о проявлениях телеологизма, как могло бы показаться с первого взгляда, а о движении от менее развитых структур морали, лишь начавших воплощать родовые признаки по их степени и даже по числу, к более развитым структурам, от сравнительно элементарных нравственных порядков, от нравственных начал к сложным, многоярусным нормативно-ценностным системам.

Можно ли *филогенез* нравственности резюмировать в становлении существенных свойств ее зрелости? Видимо, можно, и мы предлагаем описать их по

следующей группировке показателей: а) тех, что характеризуют формирование универсальных моральных предписаний; б) тех, что связаны с процессом складывания способности каждого субъекта трансформировать нравственный закон в самообязующее содержание мотивов и намерений; в) тех, наконец, что с разных сторон выявляют возникновение и закрепление у такого субъекта способности к суверенному выбору и сотворческому исполнению предписаний. Не следует со всей категоричностью настаивать именно на таком "наборе" показателей зрелости - вполне возможны его расширение, последующая детализация и даже уплотнение, агрегация. Важно только *исключить односторонние взгляды на природу морального феномена*, преувеличивающие какие-то отдельные его свойства то в духе гиперморальности, то в духе гиперсоциальности.

За интеграционный параметр становления развитой структуры морали здесь предлагается взять процесс концентрации в моральном сознании мировоззренческого содержания. Оно оказывается необходимым для того, чтобы принять предписания в качестве изнутри идущих повелений, самоопределиться по отношению к господствующим системам ценностей, чтобы сцепить отдельные поведенческие акты в самоуправляемую линию поведения, чтобы обрести известную цельность протекания внутриличностной нравственной жизни, оснастить выбор неформальными интерпретациями. Оно оказывается тем более необходимым, что все это предстоит личности сделать в обстановке усложнения как самой структуры поступка, так и способов "включения" его в линию поведения в условиях повышения динамизма протекания духовной жизни общества.

Прибегая к неизбежным в данном случае упрощениям, можно выделить *два основных этапа восхождения* морали к высшим ступеням зрелости: при возникновении первой - традиционной, аграрной, "священной" - универсальной цивилизации и при складывании второй - индустриально-универсальной цивилизации. Преобразование первобытных нравов в мораль традиционного общества согласно тщательно продуманным суждениям ряда исследователей "датируется" эпохой кризиса античного общества и начала катаклизмов, приведших к образованию феодализма. Именно в этот довольно длительный промежуток времени произошло такое качественное изменение, как становление цельного мировоззренческого яруса в моральном сознании масс, хотя элементы его, спору нет, уже складывались и исподволь накапливались на более ранних ступенях духовного развития человечества.

Что же произошло в указанном промежутке времени? В теологической этике проблема возникновения морального мировоззрения трактуется как чудо богоявления совести, то есть как акт божественного морального "прозрения". По мнению выдающегося немецкого философа-экзистенциалиста К.Ясперса, пробуждение у человечества интереса к предельным вопросам бытия связано с неким "осевым временем", когда протекала деятельность древнегреческих философов, иудейских пророков, основателей зороастризма, буддизма, джайнизма, конфуцианства и даосизма. Они-то, утверждал философ, и породили личностное самосознание, "вдохнули жизнь в дремавшую совесть человека, дали первотолчок ответственному поиску им смысла жизни и идеала, сместив, таким образом, всю "ось человеческого существования". Согласно этой концепции произошел тектонический сдвиг от "темноты" первобытного дицивилизационного сознания к мировоззренческой "просветленности" евразийской культуры.

Мы придерживаемся несколько иного взгляда на проблему, чтобы объяснить поворот этой самой "оси человеческого существования". Кризис античного общества смертельно поразил небольшие полисные формы организации общественной жизни, вытесняемые огромными и разноплеменными Космополисами (типа эллинистических царств или Римской империи), окруженными со всех сторон Барбарикумом. Рабство стало изживать себя в экономическом смысле. Личность оказалась "катапультированной" из устойчивых и хорошо знакомых ей отношений. Впервые начинает прочерчиваться глубокое различие между добродетелями гражданскими и человеческими, разверзлась чуть ли не пропасть между нормами публичной и частной жизни, деонтикой различных звеньев социальной организации (кодексы управления или кодексы профессиональной деятельности).

Непреложными обстоятельствами личность была подведена к осознанию себя как существа вселенского, представителя всечеловеческой, родовой общности, путем выявления - пусть еще только в эмбриональной форме - своего места в новом для нее мире, того, чем она стала, чем еще могла стать и чем должна быть, к чему призвана, и через это призвание она приобщалась к вечному. По выражению К.Маркса, она начинает относиться к роду как к своей собственной сущности, к себе же - как к родовому существу. Личность, безусловно, становится более зрелой по историческому счету, однако расплачивается за это утратой былого внутреннего равновесия, удовлетворенности, примитивной цельности. Встала проблема мучительного разлада человека с самим собой, выход из которого он начал усматривать в самостоятельном поиске таких "проектов" бытия, которые смогли бы оправдать и обосновать критицизм, мотивированную приверженность новым моральным установкам на самосовершенствование. В этом проявилась противоречивость нравственного прогресса, когда шаг вперед (начало универсализации морали, преодоление партикуляризма, снятие безсубъективности долженствования и т.п.) неминуемо сопровождался возникновением отчужденного, замкнутого на себя, герметически закупоренного самосознания. Моральное сознание, соответствующее хотя бы части показателей зрелости, становится достоянием массовых слоев населения только при распространении бунтарского духа раннехристианского движения. Превращение же этого сознания во всеобщее произошло одновременно со становлением развитой монотеистической религии.

Но *второй этап филогенеза морали* был связан с освобождением общества от "естественных связей" и становлением *гражданского общества и правового государства*. Именно здесь мораль достигает своей зрелости по всем показателям. Главное из них - автономизация как общественной нравственности, так и личности, которая оказалась вырванной из тисков мира, где была лишь "принадлежностью" определенного ограниченного человеческого конгломерата"⁹.

В невиданных прежде масштабах стала разворачиваться инициатива людей, ранее сурово "наказуемая" патерналистскими нормативно-ценностными системами. В индустриально-урбанистической цивилизации пали всевозможные ограничения в производстве, торговле, познании, общении. Мораль была ударной силой, бившей брешь в обветшалой системе норм и обычаев традиционной цивилизации, а затем и разрушившей ее. Она содействовала избавлению от различных видов зависимости, принуждения, ярма всевозможных регламентов, дала несравненно большую, чем в предшествующие эпохи, возможность распоряжаться собой. Эта мораль содействовала расширению гори-

зонта и усилению мощи мышления человека, пластичности его характера, разносторонности чувств, преодолевала то состояние, когда человек был подавлен однообразием жизненных процессов, их "изначальной" заданностью, готовила его к выбору стратегии своей собственной жизнедеятельности.

О моральном отчуждении

Чтобы не впасть в тяжкое прегрешение апологетики, следует обратить внимание по крайней мере на два в высшей степени существенных обстоятельства, заставляющие умерить пыл восторженного восприятия названного второго этапа филогенеза общественной нравственности. Дело в том, что индустриально-урбанистическая цивилизация утверждалась длительно и многофазно. Доминирование новой нравственности определялось в значительной мере не столько фактом ее распространенности и освоенности, сколько тем, что огромные массы населения только вовлекались - также через множество промежуточных стадий - в систему рыночных отношений, а потому в своем поведении и мировосприятии ориентировались еще на нравы и обычаи традиционной цивилизации. Достаточно сказать, что только в XX веке эта основная масса населения составила армию наемного труда, которая уже перестала социализироваться на базе традиционной народной культуры в общинах, которые не ведали систематического внутриличностного морального конфликта (такой конфликт с социализирующей личностью группой носил случайный характер и, естественно, не вызывал социальных потрясений), в начале нашего века, то есть совсем недавно, впервые лишь в Англии возник перевес городского населения над сельским, и, конечно, еще не существовало тогда массового предпринимательства.

Теперь еще более существенное обстоятельство. Именно на этом индустриально-урбанистическом этапе филогенеза морали развитие получил феномен *морального отчуждения*. Что он собой представляет? Во множестве ситуаций нормы и ценности этики гражданского общества и всей новой нравственности выступают как извне навязываемые предписания и оценки. Люди не могут не считаться с ними, но, будучи продуктом кумулятивного творчества, они предстают перед каждым в отдельности как лишённые духа творчества ограничители деятельности, его "естественных" влечений и устремлений. Неизбежная для любого социума взаимосвязь между интересами общества и интересами саморазвития личности предстает как деспотия социальной жизни над частной. Для значительного числа индивидов гражданского общества быть моральным - значит так или иначе жертвовать своими реальными потребностями и интересами, запросами и устремлениями в пользу процветания "целого", которое в этом случае кажется трансцендентным, чуть ли ни сатанинским началом. Закодированные в моральных предписаниях и оценках интересы социума безвозмездно экспроприируют, "выкачивают" духовные и физические силы личности, которая может сохранить и развить их только путем отказа от общественно одобренных предписаний морали и оценочных шаблонов (таков, заметим в скобках, тот фон, на котором процветают ригоризм, практика казенного морализирования, сетования о невыносимой тяжести долга и тому подобные явления нравственной жизни гражданского общества).

Романтическая (а затем и марксистская) критика этики гражданского общества зафиксировала целую серию исключительно важных по своим последствиям расколов нравственной жизни, которые, как сказано ранее, были знако-

мы традиционным социумам разве что в эмбриональном виде. Рушится, во-первых, согласованность прав и обязанностей личности и вся система требований к поведению, а его оценки делятся на официальные и неофициальные (двойной моральный стандарт, биморализм). Субъективное восприятие норм и оценок перестает соответствовать их объективному содержанию, когда внешнее значение поступков все больше не совпадает с их сокровенно-внутренним, интимным смыслом. Складывается и иное моральное раздвоение: "мораль аскетизма и долга" провозглашает достойным лишь то, что человек обязан сделать независимо от своего хотения, тогда как "мораль гедонизма и счастья" морально оправданным полагает лишь то, что человек желает в отрыве от всякого должностования. Увеличивается разрыв между скрытыми и декларируемыми побуждениями, "тайными и гласными молениями сердца". Становятся все более труднодостижимыми совместимость целесообразности и моральности поведения, требований общественного мнения и совести, единство оценки и самооценки.

Отчуждение, *во-вторых*, означает, что нравственные отношения "деперсонализируются", предстают как отношения вещные, в моральном смысле нейтральные. Человек, подобно вещи, становится предметом использования в функциональных отношениях, и его значение в них измеряется главным образом стоимостью оказываемых им услуг. А где этого нет, там либо обнаруживается ханжеская маскировка мотива услуги, либо фиксируется случайность такого отношения. Подпавшие под пяту отчуждения стремятся использовать не только друг друга, но в большей или меньшей мере и самих себя лишь как средство достижения отчужденных целей (так называемая "рыночная ориентация" личности).

Наиболее рельефно моральное отчуждение обнаруживается в производственной и управленческой сферах жизнедеятельности. Здесь личность почти не в силах сорвать с себя "экономические" и "политические" маски, не подчиниться продиктованным ей социальным ролям, функциональным предназначениям, технологическим правилам их исполнения. Иными словами, личность располагает здесь не моральной, а лишь экономической и политической свободой. У нее остается крохотное пространство для возможной моральности - частная сфера бытия, но и она весьма ненадежно защищена от нравов, царящих за ее пределами. Личность, таким образом, существует как бы в двух ценностных мирах, воплощая в каждом из них разные, а то и противоположные моральные качества, мотивы, устремления.

В результате она погружается в засасывающую топь противоречивых моральных отношений, позиций, требований и оценок, которые крайне усложняют проблему морального выбора, дезориентируют поведение, препятствуя достижению его последовательности, перерезывая пути, ведущие к нравственной целостности личности. И как бы эта личность ни воспринимала эту расколотость (как аномалию, дефективность или же как "естественность", обусловленную различиями в видах деятельности), в этом феномене выражена саморазорванность объективных условий ее существования; когда вся цивилизация выступает лишь как "система всеобщей полезности" (Маркс), мораль неминуемо начинает терять свою действенность, грозит стать бессильным принципом.

Однако романтическим и марксистским критикам этики гражданского общества не повредили бы некоторый скептицизм или - на крайний случай - хотя бы умеренность. Тенденция к моральному отчуждению - всего только тенден-

ция, которой противостоят и иные тенденции. Мораль отчуждения, напомним это еще раз, утвердилась в гражданском обществе на той стадии развития, когда вся общественная нравственность, собственно говоря, стала сама собой, "взошла к себе" в ходе долгого филогенетического развития. Формирование гражданского общества протекает одновременно не просто с маркетизацией экономики, но и с мучительным, неровным и замутненным процессом превращения экономики "дикого" рынка в рынок цивилизованный. В собственно экономическом плане эра "дикого" рынка, эра Клондайка характеризуется сильным влиянием паразитических, спекулятивно-грабительских тенденций с их беспардонной погоней за наживой, поиском прибыли не столько в продуктивной, производительной или посреднической сфере, сколько в сфере распределительных или перераспределительных отношений. Эти тенденции нелицеприятно критиковал еще апологет рыночной экономики и "отец этики бизнеса"¹⁰ Адам Смит, а заодно с ним многие другие экономисты и моралисты (в случае со Смитом мы видим личную унию этих двух как будто бы разнонаправленных профессиональных призваний). Такая рыночная экономика развивается сравнительно медленно, ей присуща "жесткая" конкуренция и безжалостная, хищническая эксплуатация наемного труда. Она навязывает значительной части населения аскетический образ жизни, так как весьма слабо зависит от высокой покупательной способности широких слоев народа и почти не зависит от снижения дифференциации в распределении доходов как основы для массового производства и потребления ("рынок нищих"). И уж совсем она не коррелируется с развитием творческого потенциала производителей, который определенным образом связан с уровнем зажиточности.

Вполне естественно, что в нравственном плане экономика "дикого" рынка оборачивается антигуманным отношением к производителю, безразличием к "человеческому фактору", широким применением насилия и жестокости, плодит пороки во всем их разнообразии и, разумеется, неотрывна от госта того, что мы анализировали как моральное отчуждение. Этим всем как раз и объясняется возникновение и последующий бурный расцвет моралистической критики нравов "дикого" рынка, а заодно и нравов гражданского общества в самом широком смысле этого понятия.

Выше, однако, было уже сказано, что критика преувеличивала силу и основательность тенденций, ведущих к моральному отчуждению, к с трудом была способна разглядеть контр - тенденции, факторы, которые минимизировали различные аспекты отчуждения и способствовали развитию социальной терапии. К тому же надо иметь в виду еще и то, что "... при любых, самых совершенных формах общественного устройства какая-то мера отчуждения все равно будет существовать", так как "у уникального и неповторимого человека не может не быть *уникальных и неповторимых* интересов, не совпадающих целиком и полностью с интересами любой социальной общности, в которую он включен. Кроме того, у индивидуальной жизни всегда свои циклы, свои временные "пределы, никогда полностью не совпадающие с циклами, временными рамками бытия и развития социальных общностей, начиная с малых коллективов и кончая государством и нациями. Жизненные ситуации, которые философы-экзистенциалисты называли "пограничными" - болезни и смерть человека, личные кризисы, - подчиняются иным механизмам, чем болезни, кризисы и распады тех или иных социальных общностей и организмов, хотя, конечно, эти болезни, кризисы, распады не могут не влиять на судьбы миллионов людей"¹¹.

Очевидные издержки романтической критики гражданского общества вы-

являются не только тогда, когда ею выносится обвинительный вердикт всему индустриально-урбанистическому развитию, связанной с ним утилитаристской этике, но и тогда, когда она принимается защищать консервативные устремления, мораль органического солидаризма, когда она идеализирует традиционные уклады жизни, почвенничество, когда поэтизирует общинно - корпоративную, сословную нравственность, приписывая индивидуальной свободе неизбывное тяготение ко злу.

Романтическая и иная критика недостаточно принимает во внимание качественно своеобразные фазы развития гражданского общества и рыночной экономики. Ведь то, что относилось к так называемой эпохе первоначального накопления капитала и раннеиндустриальной цивилизации (а на идеализации этой эпохи было возвращено целое направление в западной историографии, представлявшей ее достижения как результат накопления добродетелей), стало постепенно отходить на задний план по мере достижения зрелости рыночной экономикой. "Дикий" рынок начал сменяться цивилизованным социальным рыночным хозяйством, что, собственно, и привело к кристаллизации норм и ценностей этики гражданского общества, к превращению - отважимся сказать и так - механизма рынка еще и в сложнейший организм, в культуру. Возникла, по Веберу, особая ментальность как совокупность установок к экономической активности и соответствующие им этические нормы и санкции, определяющие антитрадиционализм, рациональность, "призвание" или дух капитализма.

Один из лидеров американской социологии Т.Парсонс во "Введении" к фундаментальной работе М.Вебера "Хозяйство и общество" специально выделял названный мотивирующий момент: "На протяжении всей своей работы Вебер неоднократно подчеркивает, что современный бизнесмен отнюдь не является в своем сознании "стяжателем", а получение прибыли рассматривает как использование объективизированных возможностей, заложенных в нем. Главное отличие современной экономики как раз и заключается в расширительном и специфическом характере возможностей. И в этом смысле человек, задействованный в некапиталистическую структуру, подобно жителю индийской деревни, ни на йоту не менее "стяжатель", чем современный западный бизнесмен"¹².

Добавим к сказанному, что при трактовке эпохи первоначального капитала раздаются голоса, убеждающие выйти за пределы укоренившейся марксистской традиции представлять эту эпоху как потрясение всех основ, как аграрную революцию, массированное применение насилия в процессе экспроприации, ограбления большинства непосредственных производителей и концентрации средств производства в руках немногих предпринимателей. Исторические исследования показывают, что первоначальное накопление капитала может идти и в рамках эволюционного развития без превращения агроприации в экспроприацию и потому не следует абсолютизировать английский опыт, выдавая его за обязательную норму.

Конечно, рецидивы бескультурного, нецивилизованного рынка продолжали (и ныне продолжают) давать о себе знать, но обычно преимущественно лишь в каких-то экстраординарных ситуациях и чаще всего по, так сказать, фронту гражданского общества, по его боковинам, в его несистемных гранях или же в години тяжелых войн: абстрактно-идеального рынка не существует.

Приведем любопытные рассуждения публициста А.А.Нуйкина по поводу моральности рынка. Если у общества возникают потребности, не одобряемые общественной нравственностью, хотя и не запрещенные законодательно (в

наркотиках, оружии, продажной любви, азартных играх и т.п.), то деятельность, удовлетворяющая эти потребности, переходит в подполье, в экономику "теневую", которая отличается от легального бизнеса формальным показателем - неуплатой налогов. Частная собственность спокойно, без душевных судорог открывает ворота ко многому, что моралисты клеймят, запрещают или же ограничивают. "Но моралисты упускают одну деталь - корысть, выгода, открывая указанные двери, регулируют и их пропускную способность, чего моралистам никак не удастся добиться при самых сверхчеловеческих усилиях. И мистики тут никакой нет, есть просто жизнеспособная саморегулирующаяся общественная система... Простая неуплата налогов, тем паче сочетающаяся с преступным бизнесом, дает сверхприбыль. Конкуренция в теневой экономике ограничена, цены зачастую монопольны... Почему же эта сфера не разрастается стремительно в раковую опухоль? Потому, что и острота конкуренции, и норма прибыли в ней регулируются извне, всей экономикой в ее целостности. Подпольному бизнесу "совокупный капиталист" позволяет иметь сверхприбыль - он понимает: за риск надо доплачивать. И за неприятность выполняемой функции. Но если норма прибыли станет чрезмерной, в сферу устремятся новые инвесторы, конкуренция возрастет, доходы снизятся до уровня, негласно признаваемого всеми прочими предпринимателями как "разумного" (для этой сферы)... Иначе резко снизится норма прибыли в основных сферах экономики. А в таких случаях совокупный капиталист не менее беспощаден, чем мафия, когда она борется за сферы влияния". И публицист приходит к выводу, который верен только наполовину: "бизнес внеморален, но строг"¹³, о чем будет сказано дальше.

Значительную роль в цивилизующей обработке рынка сыграла государственная политика - только кажется, будто рыночная экономика и гражданское общество складывались совершенно стихийно, сами по себе и чуть ли не вопреки государственной власти. Один из признаков зрелости рынка заключается в его способности проникать в другие виды человеческой деятельности и отношения, делая их либо полностью, либо частично рыночными. Относится это и к сфере государственной власти, к политическим отношениям. Эта власть (в форме абсолютизма главным образом) содействовала становлению рыночных отношений, и после этого, исполнив свою созидательную миссию, государство смогло отойти (или же его отодвинули) "в тень". Оно трансформировалось в направлении к рационально-правовому государству, подчиненному закону, с политической культурой участия (партиципации) и с политической этикой. Мы вправе говорить о ко-эволюции этики гражданского общества и политической этики. Такое государство как выражение публичной власти гражданского общества "вышло из тени" и оказалось загруженным экономической деятельностью (ряд функций по развитию финансов, институциональных структур, антимонопольной деятельности, транспорт, связь, энергетика, охрана природы и др.) и обеспечением общественного правопорядка. Государство вводит рыночную стихию в определенное русло, ограничивая ее различными правилами, регламентами. Участвует оно и в цивилизации рынка через развитие образовательно-воспитательных систем, конфессиональную политику. Взаимодействуя с частной благотворительностью и другими формами негосударственной активности гражданского общества, государство содействует созданию нравственно-культурной среды.

В регулировании и окультуривании рынка, в превращении социальных конфликтов в контрактные взаимовыгодные отношения принимают участие не

только государство, но и общественные институты и организации гражданского общества, которые репрезентируют на рынке капиталов, товаров и труда интересы свободных производителей (предпринимательские ассоциации, профессиональные союзы, повышающие уровень равноправия трудовых отношений, и даже в чем-то творческие организации) и интересы свободных потребителей (через потребительские общества, различные кооперативы, общества взаимопомощи, интересы всех их вместе взятых как граждан), через различные политические союзы, клубы, партии, фронты, через "четвертую власть" - нецензурируемые средства массовой информации.

Этика свободы

Оконтуривая общий силуэт этики гражданского общества, следует сказать, что развитие в ней получили различные аспекты *предпринимательской* (а затем и менеджерской) *этики, трудовой и профессиональной морали, этосы потребления и досуга*. Все они базируются на корневой ценности гражданского общества - *на свободе личности*, в том числе и свободе ее морального выбора. Эта личность возвышается - по историческому счету - до такого уровня ответственности, который позволяет обществу, говоря условно, передоверить ей право на независимый поиск в запутанном лабиринте мира ценностей, предоставить ей возможность самостоятельного обнаружения добра и зла, а также выбора между ними. Естественно с последующим самовозложением долга и включенностью такого тончайшего по настройке "прибора" самоконтроля, как совесть. В этой этике на передний план выходят проблемы соотношения добра и пользы, свободы целеполагания и ценности самих целей, с одной стороны, рациональности и эффективности человеческой деятельности - с другой. Писатель Вас. Гроссман предложил очень выразительную и точную метафору для этой этики: *свободной близости и свободного антагонизма людей*.

Меньше всего нам хотелось бы сейчас идеализировать данную этику: отождествление добра и пользы недопустимо! Но тривиальность восприятия этики гражданского общества ведет к сосредоточению внимания на одних только уличающих мотивах своекорыстия, установки на наживу, на поддержку социально-экономической эффективности, как бы начисто исключаящие благородство, милосердие, самопожертвование, нравственное самосовершенствование. Такая зашоренность побуждает предлагать уermaющую оценку здравого смысла в морали, норм честности в деловых отношениях, ориентации на трудолюбие (вспомним уничижительное словечко "уокоголизм"), вкуса к конкурентной соревновательности, к достижениям производственного, организационного и культурного характера. По схеме "Никомаховой этики" Аристотеля надлежит отличать от добра внутреннего добро внешнее, инструментальное ("добро лишь в определенном отношении"), которое хотя и оценивается ниже первого, но фактически совпадает с понятием пользы, обретенной благодаря названным достижениям. Нельзя исходить из такой версии добра, которое обязательно противоречит выкладкам здравого смысла, а тем более, что якобы оно при всяком столкновении с реальностью обречено на поражение, несет в себе ген фатального страдания, роковую отторженность нравственного мотива от социально полезного результата, непременно оказывается антиподом жизненной удачи, победы, успеха.

Так или иначе, частное лицо в гражданском обществе, преследуя свои

цели, в каком-то одном отношении разъединяло общность (общество), но одновременно сплачивало его с другом (близость и антагонизм). Известная манчестерская формула, опирающаяся на учение Адама Смита, гласила: "... преследуя своекорыстный интерес, человек служит обществу лучше, чем нежелая он сознательно стремился к этому", то есть благо общества, где царит свобода, выступает как непредмеренный и непредсказуемый итог деятельности людей. Подчинение общему, благоволение ему здесь производится преимущественно (но не исключительно!) косвенным образом - через изменение условий жизнедеятельности людей. В подобной системе ценностных координат *побудительными правилами* этики гражданского общества охранялся *примат личного интереса* (не сводимого на карикатурный лад к элементарному своекорыстию или столь же элементарному гедонизму) над общественным, тогда как *ограничительными правилами* все той же самой этики оберегалось *моральное равенство* всех лиц, их добровольных объединений и организаций. Но в социальном, имущественном плане оберегалось лишь *равенство возможностей*, а отнюдь не *равенство в результатах* их деятельности. Данная этика содействовала и реализации очень важного для морали *принципа или правила эквивалентности воздаяния* ("ровно столько каждому денег, услуг, доверия, поддержки и т.п., сколько тот дал мне!"), который позволяет преодолевать допустимость неравенства между людьми по сословно-статусным параметрам.

Из сказанного видно, что гражданское общество даже отдаленно не смахивает на дистиллированное царство совершенства, святости и добродетели, где всяк непререкаемо подвластен доброй воле, а зло отошло в область отдаленных воспоминаний. Но в этом обществе ограничен произвол властей (патриархальных, тиранических, патерналистских и любых иных), тех самых властей, что всегда желают на свой лад "осчастливить" несмышленных подданных, а потому ограничивают и всячески подавляют их стремление к собственным образам или моделям счастья (усматривая его то в жизненном успехе, то в уклонении от него, то в перфекционистской, то в гедонической ориентации - не суть важно, в чем конкретно). Гражданское общество гарантирует каждому право на свое понимание личного интереса и счастья. И право на действия, ведущие к реализации выбранной модели, если, само собой разумеется, "счастьевладелец" не покушается при этом на аналогичные права своих ближних.

Мы увидим далее, что именно на этих основаниях формируются права человека и покоятся представления о социальной справедливости как формальной возможности достижения своих целей и как при этом осуществляется принцип эквивалентности воздаяния. Перед гражданином, надежно огражденным от произвола как властей, так и сограждан, открывается путь к свободе не только на уровне легальности, но и на уровне моральности, нравственного закона, самосовершенствования. Таким образом, нравственный образ жизни и нравственность каждого поступка не навязываются (коллективом, общностью, организацией, царями, вождями и иными опекунами, "воспитателями", которые безапелляционно берутся решать за граждан не только вопрос о счастье, но и что есть добро и зло, в чем заключается их долг, когда надлежит подавать голос их совести), а опосредуются стремлением граждан к свободе и, стало быть, оказываются итогом собственных нравственных исканий и автономного морального выбора, всего того, что называется духовным суверенитетом личности.

Ссылаясь на слова Канта о том, что "человек стремится к гармонии, но природа лучше знает, что хорошо для рода человеческого: она хочет дисгар-

монии", современный автор замечает, что это суждение не в меньшей мере верно для общества. Средством достижения высшей цели истории - полного развития человеческих сил (по Марксу) - природа избирает противоборство этих сил в обществе. Такое противостояние только условно может быть названо "антиобщественной" формой общения и общежития. "Человеку по самой своей природе присуще стремление жить в сообществе людей, но в то же время ему присуща склонность делать все по-своему. Естественно, что в этом отношении он встречает противодействие со стороны других индивидов, которые также стремятся делать все по-своему. Очевиден тот факт, что и гражданское общество, и государство, и важнейшие составляющие их институты создавались для достижения гармонии между различными социальными силами и интересами. Но это почти всегда оказывалось недостижимым идеалом, поскольку общество каждый раз не желало гармонии: как только разрешались одни, казавшиеся кардинальными, проблемы, составляющие основную причину всех неурядиц, противоречий, конфликтов, тут же на авансцене заявляли о себе другие, зачастую не менее серьезные, чем прежде, проблемы, способные взбудоражить общество"¹⁴.

В основе этики гражданского общества лежат *права человека*. Прежде всего право обладать собственностью - не только потребительской, но и производительной, не только коллективной, но и индивидуальной, отдельной, частной. Отсюда вытекает право беспрепятственного пользования этой собственностью, которое и называется экономической свободой. Личное благополучие собственника зависит от него самого, а не от "дарений", "пожалований", не от "опекунов" - такова основа трудовой и социальной активности самоутверждения личности, и это входит в корневую систему понятия ее духовного суверенитета.

"Пакет" прав обширен, и сумма их может приобретать как различные наборы приоритетов (о чем свидетельствует хотя бы "Всеобщая декларация прав человека"), так и различные их конфигурации. В любых вариантах "пакет" включает право на жизнь, свободу мысли, убеждений, право жить только по закону, которое нельзя элиминировать всяческими казуистическими дозволениями и ограничениями, право жить по совести, право определять место жительства, выбирать свою судьбу (то есть право на собственные решения), право давать направление власти и быть защищенным от произвола властей, право на свободу труда, на общественное признание при определенных обстоятельствах, право объединяться в организации и т.п.

Сумма прав человека, заметим по ходу обсуждения, не представляет собой идеала, конкретизированного по всем направлениям. "Надо подчеркнуть, - говорил недавно французский философ Андре Глюксманн в Москве, - что сама идея прав человека обретает свой определенный контур не потому, что мы знаем, каким должен быть идеальный человек, каким он должен быть по природе или каков совершенный человек, новый человек, человек будущего и т.п. Нет, идея прав человека обретает определенность именно потому, что мы очень хорошо представляем, чем человек не должен быть и чем он не является. Опыт бесчеловечности для нас гораздо более осязателен и понятен, чем опыт совершенной человечности"¹⁵.

Конечно, *либерализм* как стереоскопичное общественное движение и выпестованная им этика *гражданского общества* успели претерпеть значительные изменения, поскольку свобода включает в себя не топтание на месте, а неперемное продвижение к новым горизонтам освобождения. Если попы-

таться в нескольких словах передать характер этих изменений, то заключается он в обретении либерализмом "второго дыхания" за счет все большей демократизации. И - рискнем сказать - даже социализации. Еще в XIX веке этот процесс стимулировался, во-первых, теми же мотивами, что вообще порождали социальный реформизм с его политикой маленьких шажков по улучшению положения народных масс и закрепления их прав, по внедрению в общественное сознание морали "малых добрых дел" и этизации классово-борьбы¹⁶, что обуславливалось различными факторами (давление со стороны рабочего класса и прогрессивной интеллигенции, общедемократических и социалистических партий и их идеологий, революционных ситуаций и т.п.), а во-вторых, под воздействием внутренних пружин эволюции доктрин в процессе приспособления ее к меняющимся условиям. Некоторые авторы обращают внимание на частичную утрату классово обусловленного в либерализме и в этике гражданского общества и наращивания в них общечеловеческого содержания. Там, где либерализму сделать этого не удавалось, он оказывался неспособным политически и духовно привязать к себе широкие слои населения.

В XX веке произошли новые изменения в идеологии и морали либерализма. Прежде социалисты и непременно ленинцы резко, с пристрастием поносили либерализм. Особенно их бесило сладкозвучие либерального проповедничества. Доставалось при этом и этике гражданского общества в целом, и, конечно, ее сопредельным приложениям. Политической этике либерализма - завлечение к компромиссам, социальной эволюции и за абстрактный гуманизм; перепала и этике дружбы и семейной жизни за "мещанство", обывательщину, индивидуализм.

Историческая ситуация, однако, стала меняться и не только по причинам, изложенным выше. В наше время стала утверждаться кошмарная и коварная "четвертая идеология", объединяющая массы в "Мы" предельной упрощенностью своих идей, происками врагов, черным харизматизмом. Утверждалась она во всех ее нынешних ипостасях и модификациях: тоталитаризм, шовинизм, национал-популизм, анархо-терроризм, фундаментализм и т.п. И тогда общественная нравственность была пропущена "сквозь строй шпицрутенов" XX столетия, подверглась невиданному релятивистскому натиску (С. Мандельштам называл XX век веком релятивизма с чудовищной способностью к перевоплощениям), столкнулась с массовыми проявлениями политического и иного аморализма. Так вот: "Положение либерализма в этой новой системе координат не могло не измениться, как не могло не измениться положение Европы на карте мира после открытия Америки. Но это значит, что изменились судьбы всех идеологий: ведь они существуют только в поле взаимопритяжений и отталкиваний. В этом реальном сегодняшнем поле притяжение социализма к либерализму и наоборот неотделимо и необходимо"¹⁷. Уже идет процесс сближения либеральных (особенно - леволиберальных) и демократических ценностей, а в перспективе открывается возможность причудливого, "плавающего" симбиоза тех и других ценностей, идеалов как свободы, так и социального равенства. Обе системы ценностей дополняют друг друга таким образом, что одновременно и ограничивают друг друга. Подобный симбиоз не допускает тяжелых и резких кренов то в одну, то в другую сторону.

Дальнейшее продвижение нашей универсальной цивилизации в сторону свободы тормозится угрозами (и реалиями) социальной дифференциации, что чревато и ростом социальной напряженности (в пределе - революционными интенциями), тогда как продвижение в сторону социального равенства сдержи-

вается потребностями экономической эффективности и интеллектуальной свободы. Справедливо язвительное замечание писателя В.Максимова: "...когда человек выбирал в истории свободу, он обязательно имел хлеб. Когда выбирал хлеб, он терял и хлеб, и свободу" (парафраз известного выражения Б.Франклина "те, кто в главном отказываются от свободы во имя временной безопасности, не заслуживают ни свободы, ни безопасности"), чуть иначе использованное затем М. и Р.Фридманами в книге "Хозяева своей судьбы": "Общество, которое ставит равенство (в смысле равенства результатов) выше свободы, в результате утратит и равенство, и свободу"¹⁸. Иногда даже высказываются осторожные предположения о возможности примирения этико-политических теорий либерализма и социализма.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ВТОРОЙ

- ¹ Курьер ЮНЕСКО 1990. N 8. С.20.
- ² Вернар Ж.-П. Происхождение греческой мысли М . 1988. С.114
- ³ Драгунский Д. В., Цымбурский В. Л. Генотип европейской цивилизации // Полис. 1991. № 1. С. 13.
- ⁴ "Большинство может быть таким же тираническим как и меньшинство. Поэтому в демократическом обществе встает проблема защиты меньшинства. Определенный и единственный путь, пожалуй, еще не найден. Конституции и билли о правах, ограничивающие произвол большинства, могут сыграть свою положительную роль, так же как и независимая судебная система, обеспечивающая нерушимость законов, но рано или поздно приходится признать, что успеха не будет без определенного самоконтроля со стороны большинства. Хорошим выходом было бы создание общества, в котором не было бы четко выраженного большинства и меньшинства, но создать его крайне сложно". (Marty William R. The Search for Realism in Politics and Ethics: Reflections by a Political Scientist on a Christian Perspective // The Ethical Dimension of Political Life., Duke University Press, Durham, North Caroline, 1983. P.241.
- ⁵ См.: Соловьев Э. Ю. Личность и право // Вопросы философии, 1989. N 8. С.79.
- ⁶ Об этике джентльментства см.: Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987. С. 127-171.
- ⁷ Об этом свидетельствует выпуск внушительного по объему специального сборника работ под названием: "Что такое мораль?" (М., 1988), в котором достаточно полно представлены наработки этической мысли нашей страны на сегодняшний день.
- ⁸ "Предметы истинны, когда они суть то, чем они должны быть, т е. когда их реальность соответствует их понятию" (Гегель, Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т.1. С.401).
- ⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С.709.
- ¹⁰ Vries de P. Adam Smith's "Theory" of Justice: Business Ethics Themes //Wealth of Nations "Business x Professional Ethics Journal". N.Y., Troy.1989. Vol.8. №1. P.37.
- ¹¹ Замошкин Ю. А. Частная жизнь, частный интерес, частная собственность // Вопросы философии. 1991. N 1. С. 12. Кроме того, рыночные отношения в качестве "козла отпущения" при объяснении истоков морального зла лишь отчасти способны служить действительным объяснением. "Лют, опущенный в человека революционными идеологами для обнаружения глубины залегания в нем зла и несчастья, плавал по поверхности, по мелководью "общественно-политических причин" и условий среды - это нам теперь совершенно ясно, хотя бы потому, что мы уже апостериори". (Семенова Светлана. Диагнозы и пророчества // Литературная газета. 1991. 1 мая).
- ¹² Parsons T. Introduction. Weber M. The Theory of Social and Economic organization. N.Y., 1947, P.37.

- ¹³ Нуйкин А. А. Придет ли к власти "теневая экономика"? // Столица. 1991. N 15. С.3.
- ¹⁴ Гаджиев К. С. Указ.соч. С. 30-31.
- ¹⁵ Вопросы философии. 1991. N 3. С.86
- ¹⁶ В прошлом веке возникли этические движения, ассоциации и организации. Считается, что первое этическое общество возникло в 1867 г. в США из Свободной религиозной ассоциации. Затем оно перешло в Англию (1876г.), а оттуда в Австро-Венгрию (1904 г.). В Германии появились этические ферейны благодаря основанию Ф.В.Ферстером и Г. фон Гицким в 1892 г. в Берлине общества этической культуры, издававшего свой журнал. В теории проблематика ослабления классовых конфликтов и иных форм социального антагонизма, разрешения конфликтов на основе этических правил и превращения этики в социальную педагогику занимала сторонников этического социализма, которые ориентировались на марбургскую и неофрисландскую школы неокантианства (Пяуль Наторл, Леонард Нельсон, Рудольф Штаммлер, Карл Форлендер и др.). В том же ключе действовало общество бухманистов "Моральное разоружение" и всевозможные гуманистические общества в англоязычных странах. Этические ферейны действовали и на западной части территории Российской Империи. Сейчас было возрождено Литовское общество этической культуры "Этос" под руководством Винцентаса Жямайтиса.
- ¹⁷ 50/50: Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С.278-279. Но надо иметь в виду, что "...ориентация на либерализм не означает автоматического появления процветающего и демократического государства всеобщего благоденствия. Мировой опыт свидетельствует: практическая реализация идей социального либерализма требует определенного уровня развития производительных сил, определенной социальной структуры и определенных политических и культурных традиций. Ориентация на либерализм при их отсутствии или неразвитости чревата серьезными общественными катаклизмами, не торжеством либеральной демократии в политике и на производстве, а становлением тех или иных форм жесткой капиталистической эксплуатации и угнетения". (Краснов Ю. Восточная Европа, новый спектр политических сил // Коммунист. 1991. № 10. С. 101.)
- ¹⁸ Фридман и Хайек о свободе. Минск, 1990. С.99.

Глава третья. КРИТИКА ЭТИКИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Леворадикальная критика и этика революционности

Между тем нам необходимо вернуться к теме об отношении социалистического движения к гражданскому обществу и его этике. Якобинское крыло этого движения, грубый коммунизм воспринимали гражданское общество, которое по своей сути является *общецивилизационным достижением и межформационным образованием*, как атрибут капиталистической формации, и это предопределяло критическое отношение к нему. *Леворадикальная критика* ничтоже сумняшеся была готова пожертвовать им, отдав выпестованные этим обществом институты и взращенный им менталитет на "поток и разграбление". Субъектами критики оружием, социальным насилием выступали многочисленные "низы" индустриально-урбанистической цивилизации, униженные и оскорбленные ею, но и отпавшие от общественной нравственности полностью или частично, испытывающие неукротимую ненависть к частной собственности, частной жизни, "дикому" рынку, нормам предпринимательства и экономического повеления. "Они были настроены на тотальное отрицание всего мира культуры и цивилизации и способны - как мнилось самой критике - духовно очиститься, перевоспитаться не за счет спокойного, хотя и достаточно сложного процесса усвоения достижений, человеческой культуры (возможно, не в один присест, а в течение двух - трех поколений), а в борьбе, в "последнем и решительном бою". Как *нравы* этих "низов", отрицающих, согласно К.Марксу, повсюду личность человека, конституирующих как власть зависть, так и особая *этика* революционеров, стоящих на позиции защиты интересов данных слоев и испытывающих влияние названных нравов, становятся объектом восторженной идеализации. Именно они-то, унесенные ветрами революционной бури и готовые "штурмовать небо", противопоставляются значительной, подавляющей части норм и ценностей прозаической этики гражданского общества. "Дно" и "грядущий хам" ведь не столько высококвалифицированные фабрично-заводские рабочие, с готовностью осваивающие достижения цивилизации, возлагающие долю ответственности за свое положение не просто на "паршивое общество", но и на себя, стремящиеся "выйти в люди", сколько пауперизированные, обочинные слои общества и "четвертого сословия", продукты разложения культуры, босячество, чернь, охдос, те, "кто был никем", а рвется "стать всем".

Сюда относятся деклассированные элементы, пролетаризирующиеся ремесленники, различные "выбросы" из села, плохо адаптированные в новых для них жизненных условиях урбанистического существования, так называемые "гулящие люди", оказавшиеся вне групповых связей и народной культуры, люди, активно отрекающиеся от общественных уз, занятые бродяжничеством или "грязной" работой, обитатели городских гетто, дискриминируемые меньшинства, которые во многом смирились со своим положением и вину за него с готовностью перекалдывают на чужие плечи (отдельных лиц, обстоятельства, организации или злополучное "паршивое общество" в целом). В западной исторической литературе они получили название "социального маргиналеза". Их существование, как и страдания всего эксплуатируемого рабочего класса, послужили веским морально-психологическим оправданием леворадикальной критики, ее непомерных мессианских притязаний, извращенно выраженных устремлений к свободе и человеческому достоинству.

Согласно особо почитаемым догмам левокоммунистического экстремизма и социокультурного утопизма именно эти слои располагают самым что ни на есть "истинным бытием", которое делает их предрасположенными к добру, а потому они не испытывают тяги к различным фетишистским иллюзиям по поводу этого своего "истинного бытия". Они якобы менее всего нуждаются в идеологических и иных поводах ("истинные революционеры", пророки и праведники, интерпретаторы священных текстов, вожди-практики). Они способны иметь "чистое пролетарское сознание", а стало быть, им не грозят моральное отчуждение, различные политические извращения, если только им удастся выдержать давление извне, со стороны враждебного им гражданского общества, которое спит и во сне видит, как бы ему подвергнуть это беспорочное сознание "обуржуазиванию" и деморализации, которое жаждет навязать превратные устремления, ложные ценностные ориентации. И чтобы они могли избежать этой участи, им надобны поводыри революционных мастей. Сами же эти экстремистские догматы о чудодейственном избранничестве "низов" выражают, нам думается, настроения традиционного общинного сознания в связи с развитием капиталистических отношений, наступлением городской цивилизации, разрушением привычного и уютного общинного образа жизни и "выбросом" людей в незнакомый и враждебный им мир. Они выражают упования разномастного - мужицкого, слободского, пролетарского, интеллигентского - люмпенства или полуюмпенства, надежды, как выразился один наш историк, "интеллектуально-нравственной голытьбы".

А.С.Панарин писал по этому поводу: "Руссо¹ положил начало искушению, зловещий смысл которого обнаружился только в XX веке: отбросить прошлое - то есть все приобретения цивилизации - со всеми его нормами и ценностями и во имя "нового будущего" начать историю с "чистой страницы". Вместо диалога человека и цивилизации ... антропоцентрический гуманизм выдвигает ложную дилемму: человек или цивилизация. Дилемма эта нередко принимает патологическую форму, когда предполагается, что социальные низы ничем не обязаны цивилизации, их дело не осваивать ее достижения, а просто-напросто "срыть" ее как нечто неадекватное массовым, "простым и ясным" мотивам и потребностям. Но всякое умаление опыта цивилизации, всякие попытки отбрасывания ее завоеваний в конечном счете оборачиваются против человека, ибо ослабление цивилизованного начала неизбежно открывает дорогу хаосу и произволу, лишает человека уже достигнутых социальных, политических и культурных приобретений.

Особо опасными последствиями критика цивилизации чревата в условиях, когда ее берут на вооружение разного рода маргиналы и люмпены - своего рода парии цивилизации, которых привлекает наиболее легкий способ разрешения ее противоречий: не совершенствовать и развивать, а покончить с ней разом, создав на развалинах "новый прекрасный мир" ...Экономическое люмпенство объединяет различные группы лиц, панически боящихся жестких требований рыночной экономики. Такие группы становятся особенно многочисленными во времена масштабных структурных сдвигов, например в эпоху индустриализации, когда масса людей вытесняется из традиционных секторов экономики. Значительная часть их при этом надолго оказывается как бы в промежуточном положении. С прежним укладом для них покончено, а в новый они по-настоящему еще не вошли. С одной стороны, они вдохнули воздух "городской свободы": опека общины, нормы патриархально-религиозной морали - все это осталось позади. С другой стороны, их пугают и отталкивают неумолимый ритм

промышленного труда, связанная с ним производственная и экономическая дисциплина, анонимность социальных связей и сопутствующая им социальная незащищенность, негарантированность существования... В области культуры система бюрократического опекуновства ориентируется на интеллектуальное люмпенство. Речь идет о людях, оторванных от традиционной народной культуры, от ее фольклорных истоков и норм, но и не перешедших по-настоящему к новому типу отношений в культуре, основанных на этике и нормах высокопрофессионального духовного производства"².

Теперь об *этике революционности*, революционизаторства, связанной с настроениями традиционного общинного сознания и люмпенства. Нельзя не согласиться с мнением Э.Ю.Соловьева, который писал по данному поводу: "Неправильно было бы утверждать, что Маркс и Энгельс потакали плебейскому эгалитаризму, зависти и мстительности. Речь скорее должна идти о том, что эти настроения оказались как бы в "слепом пятне" марксистского идеологического анализа и молчаливо им легитимировались. Для условий Западной Европы второй трети XIX в. это была не такая страшная беда, поскольку сами раннепролетарские иллюзии находились здесь в стадии естественного отмирания"³. В политической культуре антибуржуазного революционаризма (строго говоря, первые формы этики революционности возникли еще на антифеодальной основе пару столетий тому назад) было направление, вспоенное левокоммунистическим экстремизмом. Он ориентировал на мировой пожар, на сокрушение "извращенных" норм и ценностей этики гражданского общества, которая однозначно и непреклонно квалифицировалась как эксплуататорская и потому антигуманная, грешил прожектерскими представлениями о "новых ценностях" и способах их ускоренного "внедрения" в массовое пролетаризируемое сознание. Эти представления не до конца оторвались от ценностей аскетического общинного существования, неуместных в новых условиях, от эгалитаристских упований, аллергического неприятия мира цивилизации. Зато они импонировали люмпенской публике, "человеку дня", бесприютности и сиюминутности, "сироте истории", ее "падшим ангелам" с их утратой идентификации в традиционных структурах и потому склонных к анархизму, авантюризму, а вместе с тем и к холопству ("воля к подчинению"), что делало их легкой добычей льстивых предложений о консолидации на новой основе. В этой среде чаще всего и рождались яростные инвективы против фундаментальных норм порядочности и культуры, преданность которым лихо определялась как проявление буржуазности. Анархо-люмпенское своеволие преподносилось в качестве готовности к брутальному отрицанию капиталистической цивилизации, к ультрареволюционной борьбе с заклятой буржуазностью, частной собственностью и частнособственнической моралью.

Этика революционности опирается на два непреложных посыла: вера в бесконечные возможности Разума, способного якобы разработать некий теоретический Мегапроект, абстрактную модель идеального, совершенного общества, воплощающего финальный План истории, эсхатологическую перспективу (итог непреодоленных догм научного рационализма, социологического детерминизма, XVIII и XIX века), и беззаветная вера в то, что энергией и волей революционеров можно опрокинуть исчерпавшую себя западную цивилизацию и непосредственно претворить эту модель, этот благостный Проект в реальный общественный объект, т.е. осуществить, воплотить Утопию. Мессианизм был "заложен" в ряд исходных пунктов марксового учения о коммунизме как не просто историческом процессе, а как норме, "истинном бытии". Это означало воз-

вращение общественного человека к своей подлинности, к "истинной" нравственности, пройдя предварительно через Ад отчуждения его сущности в различных формах его же не подлинного существования - социальное неравенство, классовое и национальное порабощение, эксплуатацию, войны, каноническую мораль подчинения чуждым силам и т.п. Обращает на себя внимание сходство данных методологических посылок с рассмотренной в предыдущей главе схемой построения "подлинно человеческой морали", которой придерживался романтизм в своей критике этики гражданского общества.

Привлекая идеей социальной справедливости, ставкой на нетерпение, нравственным негодованием по поводу всевозможных пороков дореволюционного строя, этика революционности со временем начинает воплощать "параллакс" от общечеловеческих ценностей. Социальным субстратом этого "параллакса", как было только что сказано, оказываются маргинальные слои историей потрясенных социумов, их неприкаянные аутсайдеры. Значительную часть этих слоев манит дух цезаристского избранничества, что позволяет без особых затруднений преступать моральные запреты ("предрассудки человечности") как в политической, так и в частной жизни. Дух этот соблазняет инструментальным отношением к людям, но - упаси боже! - не по корыстным мотивам, а "только ради их же счастья", содержание которого доподлинно известно революционным благодетелям. Этот дух привлекал готовностью рассматривать людей как дешевое "топливо" для ненасытной мегамашины по миропереустройству в соответствии с заранее заготовленным Проектом или же по безответственным импровизациям. Их притягивает иезуитское оправдание самых варварских, бесчеловечных средств общественных преобразований ("мы за цену не стоим!"), целесредственная инверсия, установки на расправу с отступничеством в собственных рядах по не знающим пощады законам круговой поруки.

В силу всего этого неизбежно расширяется зона соприкосновения с преступностью, начиная с готовности к "эксам", поскольку если негодующая совесть и была первотолчком к бунтарству, "левизне", то в последующем эволюция бунтарства протекает без подобных толчков: стимулами служат не "проклятые вопросы" человеческого бытия, не "когтистый зверь" - зов потревоженной совести, не сострадание или милосердие, а все более укореняющийся моральный релятивизм. Он позволяет прямолинейно трактовать императив революционной морали ("нравственно все то, что содействует успеху революционного дела"), содействует садомазохистским комплексам, злобной расчетливости, как иногда пишут, "пакту с дьяволом" в пагубной надежде, подхлестнув зло, использовать его в благих целях, всепоглощающей ненависти ("огонь в умах", по выражению Ф.Достоевского), которую даже с натяжкой не назовешь священной.

В сознании приверженцев революционно-бурсаческой "морали" происходит малозаметное со стороны смещение вектора мышления и чувствований в направлении плоской рациональности, бессердечия, иссушения нравственных чувств. Это позволяет с удивительной легкостью преодолевать барьеры, запрещающие прибегать к насилию, тем более насыщать публичную жизнь насилием, приучать общество к нему как постоянному и вполне нормальному явлению по выкорчевыванию экономики и культуры как традиционного, так и гражданского общества. Признанные в групповой морали революционеров самоотверженность и чувство товарищества, но повязанные фанатизмом, который делает людей слепыми и глухими, к очевидным резонам рассудка, утратившими чувство меры⁴, легко трансформируются и неспособны приостановить спол-

знание в аморальную практику, прикрытую софизмами идеологизированной морали, приспособленной к скоротечным запросам столь же идеологизированной политики. Бездумное повиновение им и лишенный критики энтузиазм герметизированного и мистериозного сознания ведут к апологии пороков (жестокости, лживости, доносительству, жажде разрушений и т.п.), подчас даже и не пытаясь выдать эти пороки за добродетели не только для других, "на экспорт", но и для самих себя (наверное, это есть "презумпция революционной невинности" или революции как "праздника эксплуатируемых и угнетенных").

Этика реформизма

Отдельной строкой следует выделить иной - тоже левый, но уже не левацкий - тип критики гражданского общества и его этики. С некоторой долей условности его можно было бы определить как *умеренно-социалистический*. Он, очевидно, во многом также ориентируется марксизмом, что позволяет сделать предположение о существовании отнюдь не мифа о "двух Марксах", а реальности такого раздвоения в обеих ипостасях имеющих право претендовать на аутентичность. Поэтому вряд ли можно без оговорок принять суждение о том, будто "... труды Маркса не могут служить теоретической основой для возрождения гражданского общества"⁵, ибо существуют разные типы критики этого общества - от испепеляющей до развивающей.

Умеренно-социалистическая позиция отклоняет левозкстремистскую абстрактную критику цивилизации и стремится отправить в идеологический утиль идеи революционного мессианства⁶. Она опирается при этом на анализ тектонических по масштабам сдвигов, наступивших после того, как постепенно стала проходить в Европе затянувшаяся полоса революционных бурь. Принимая во внимание возрастающую опасность выхода всякого стихийно-революционного движения, социального взрыва - по темному своему происхождению будь они родом из вольницы городских площадей или же кочевнических инстинктов - за рамки цивилизационного развития, эта критика оказалась чувствительной к фундаментальным эволюционным переменам в обществе с рыночной экономикой. Она исходила из того, что "теперешнее общество не твердый кристалл, а организм, способный к превращениям и находящийся в постоянном процессе превращения"⁷, что уже в конце прошлого и в начале нынешнего столетия "...некоторые основные свойства капитализма стали превращаться в свою противоположность и возник даже "новый общественный порядок"⁸, не говоря уже о череде превращений (смягчение социальных антагонизмов и повсеместное усиление кооперативных начал, антикризисные программы и действия, подрыв крупнокапиталистической собственности, сближение отношений собственности и наемничества и т.п.) и о приспособительных усилиях во второй половине XX века. Критика опирается на столь же фундаментальные перемены в рабочем классе, на изменения в условиях его существования и борьбы за свои интересы, на достижение им социальной зрелости, на интеграцию его в гражданское общество и на соответствующее всем этим переменам "доразвитие" самого марксистского учения, в том числе и в процессе освоения им негативного опыта левокоммунистических доктрин, итогов растянутой чуть ли ни на целое столетие полемики с этими доктринами (две мировые войны в немалой степени содействовали этой затянутости).

Неортодоксальный тип критики гражданского общества и его этики исходит из идеи отказа от апостольской веры в необходимость массивного

применения социального насилия, революционных потрясений, диктатур и катастроф в целях родовспоможения "светлого будущего" и преодоления на этом тернистом и кровавом пути гражданского общества с его отчуждением людей друг от друга, индивидуализмом, "пользопоклонничеством", господством мертвого труда над живым, враждебностью некоторым видам духовного производства и прочими прелестями раннекапиталистического развития. Так, согласно Э.Бернштейну, вовсе не следует упразднить и даже преодолевать гражданское общество, систему его ценностей, Он достаточно высоко оценивал моральное здоровье предпринимателей. Надлежит не пролетаризировать членов этого общества, а, напротив, поднимать рабочего до уровня граждан и тем самым сделать гражданство всеобщим. Критику в этой связи больше всего интересует борьба за завоевание народного представительства в органах государственной власти, в муниципалитетах, борьба за выгодные условия продажи рабочей силы, за гарантии социальной защищенности, формирование благоприятных обстоятельств для духовно-нравственного развития людей труда.

Такое движение не нуждается в создании какой-то особой - "революционной" или же "пролетарской" - нравственности с намерением использовать оную, дабы "пришпорить" клячу истории⁹. Оно делает ставку не на историческую акселерацию, а на "пропитку" самого движения гуманистическими мотивами и ориентациями, на максимальное использование ценностей общественной нравственности, всего того в ней, что располагает достоинствами жизненной достоверности, что укрепляет этику свободной близости людей и их совершенства, этику компромиссов и ненасилия. Оно отказывается от нормативно-рецептурных подходов к будущему и стремится не воздвигнуть "новый мир", а пойти по пути такого противодействия эксплуатации всех видов наемного труда (салариата), всем формам угнетения, такого совершенствования существующего строя, которое приведет к постепенному его преобразованию на базе убережения всех "плодов цивилизации", сохранения "столпов" культуры.

Социализм при этом интерпретируется уже не как прогностическая модель какого-то особого - лучшего, наилучшего, совершенного, идеального - типа общественной посткапиталистической организации, для реализации которой требуется не эволюция, не серии реформ, осуществляющих принципиальные, структурные изменения в социуме, революционный захват власти. Новая власть расчистит "строительную площадку", чтобы изменить старый социум до полной его неузнаваемости ("в отличие от капитализма при социализме..."). Социализм в головах сторонников названного движения трактуется уже не как продукт безоглядных социальные экспериментов и "сладенького коммунистического вранья"¹⁰, а как мировой исторический эволюционный процесс, приводящий социум в особое состояние. Он способен адекватно выразить тенденции развития индустриально-урбанистической цивилизации, прежде всего тенденции ее перерастания в постиндустриальную фазу, тенденции преодоления отчужденности, податливости общества к планируемым переменам, к переходу к новому состоянию, данный процесс было бы неверно истолковывать в качестве целомудренного социалистического выбора, так как это определенным образом занизило бы объективность социалистических тенденций, придало бы им волюнтаристическую окраску ("возжелали..., выбрали..., отстояли выбор ... и т.д., а потому воплотили прогресс против всех тех, кто был прикован к несоциалистическому выбору). Действительная вариативность исторического процесса лишь содержит выбор, но отнюдь не сводится к нему.

Новое состояние общества, ориентированное совокупностью гуманистических ценностей, нельзя "сотворить" за 7 или даже за 500 дней. Вообще немислимо "выстроить" макрообъект такого уровня, подобно тому, как строят хрустальный дворец или "город-сад", поскольку связи между радикальными структурными преобразованиями и последующими состояниями общества носят в высшей степени неопределенный, нелинейный, вероятностный характер. Итог всегда будет непредсказуемым. Ответственность человека за судьбу общества и природы связана лишь с известной "намеренностью" (Р. Дарендорф), с тонкой "настройкой" (Н.Н.Моисеев), не более: "возможность планомерного развития общества - заблуждение, чреватое трагическими последствиями"¹¹, но мы вправе считать такую настройку Проектом, без которого трудно предъявить обществу Идеал или - с позиций социального плюрализма - гроздь Идеалов.

К сказанному надо добавить, что социализм как мировой процесс, как интенция реализуется самыми разнообразными способами и во множестве форм. Ни одна из них не может претендовать на почетное звание "единственно верная", но все они при этом должны оберегать и развивать такие достижения цивилизации, как социально регулируемая рыночная экономика, общедемократические ценности, правовое государство, институты представительной демократии, социальное партнерство и т.п.

В той мере, в какой данное движение обретает черты осуществленной реальности ("ползучий или функциональный социализм", по лексике неомарксизма) и все общество насыщается социалистическими тенденциями, открывается возможность сближения либеральных и демократических ценностей, а в перспективе - возможность "плавающего" их симбиоза, о чем уже было выше сказано. В известном смысле мы вправе допустить, что в сфере производства в принципе невозможно примирить эффективность экономической свободы либерализма с социальным равенством демократизма и развитие высоких технологий не требует создания нерыночной экономики. От обновляемого гражданского общества потребуются, наверное, обрести восполнение данной невозможности в сфере духа. И здесь социализм, понятый не как особое самостоятельное существование, а как идея, как постоянно возобновляемый свободный выбор, а не как повинность, способен ослабить негативизм, влияние иррациональных побуждений, способен укрепить естественные человеческие узы, свободу и достоинство личности, защищая ее интересы отнюдь не только сугубо материальными средствами. Вполне правдоподобно истолкование социалистической идеи в антропологическом духе - как своего рода "компенсаторный механизм", наподобие раннехристианской идеи, "призванный смягчить, сбалансировать, свести до минимума те дискомфортные и неизбежные несоответствия в жизни человеческих сообществ и отдельных индивидов, которые вызываются самой их природой"¹².

О моральном кризисе цивилизации

Разумеется, и в *этике гражданского общества современного типа произошли огромные перемены*. В нашей цивилизации не исчез индивидуализм, не обнаружены способы окончательного преодоления морального отчуждения, не ослабла установка и на преследование своекорыстного интереса, не прекратился, к сожалению, "откат" трудовой морали, не был купирован разбушевавшийся дух потребительства и "морали" развлечений, осталось так назы-

ваемое "общество двух третей". Не пресечены и многие другие негативные тенденции, в сумме своей позволяющие почти в один голос говорить о моральном кризисе цивилизации. Это - составная часть кризиса техногенной цивилизации, так как образует "процесс, затрагивающий ее субъективно-человеческое измерение, смысл жизни человека и общества. Кризис цивилизации означает кризис, обесмысливание тех мотивов, целей, которые сформировали ее целостность, явились движущей силой популяционного развития... Как ни парадоксально это звучит, кризис смысла порождается возросшей степенью человеческой свободы"¹³.

Напомним гегелевский императив этики гражданского общества - "быть лицом и уважать другие лица". Но что бы означало это "быть лицом" в современном обновляющемся гражданском обществе? И притом в ситуации глубокого морального кризиса индустриально-урбанистической цивилизации перед лицом опыта трагических потрясений XX века и нарастающих глобальных угроз? Философы, социологи, моралисты наперебой предлагают свои варианты решения данных проблем: невысказано представить читателю даже сокращенную панораму всех этих решений. Приведем, в качестве примера, только один из таких ответов: выводы немецкого мыслителя Романо Гвардини, изложенные в работе под выразительным названием "Конец нового времени" (1950 г.).

Начиная с возрожденческой экспансии техники как орудия овладения миром, которая положила начало индустриально-урбанистической цивилизации и гражданского общества, в человеке стало развиваться чувство индивидуума, сумевшего вырваться из средневековых пут и ставшего автономной личностью. Это обеспечивалось завоеванными экономическими, политическими и культурными свободами. В прошлом - разворачивает свою теорию названный автор - неповторимая высокоразвитая личность задавала ценностные образы и нормы, а люди, средние, ограниченные повседневностью, стремились создавать свою собственную жизнь. Теперь же возникли массы и говорить о личности в прежнем смысле нельзя. Это, конечно, не чернь, не охлос, но человек массы уже не стремится хранить самобытность и пытаться прожить жизнь по-своему. Скорее, напротив, он принимает формы жизни такими, какими их навязывают ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция. Свобода внешнего и внутреннего движения не представляет для него, по-видимому, изначальной ценности. "Человек без личности" естественно встраивается в организацию и повинуется программам, оставаясь анонимным, утратившим свою самобытность. В свою очередь, все чаще обращение с человеком как с объектом воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Подобные нарушения этики не появились бы в столь огромном масштабе и не воспринимались бы большинством как должное, если бы в основе всего происходящего не лежало структурное изменение в переживании собственного Я и своего отношения к другому Я. Человек становится "*лицом*", и слово это имеет почти стоический характер, так как указывает не на развитие, а на ограничение, не на нечто богатое и необычайное, а на нечто скромное и простое, что, однако, может быть сохранено и развито не в единицах, а в каждом человеческом индивидуе.

Вот что пишет по этому поводу Гвардини дальше: "На ту единственность и неповторимость, которая происходит не от особого предрасположения и благоприятных обстоятельств, но от того, что этот человек призван Богом; утверждать такую единственность и отстаивать ее - не прихоть и не привилегия, а верность кардинальному человеческому долгу. Здесь человек вооружается

против опасности, угрожающей ему со стороны массы и со стороны системы, чтобы спасти то последнее, самое малое, что только и позволяет ему еще оставаться человеком. Именно такое "лицо" может послужить опорой для нового завоевания бытия человеком во имя человечности, которое составляет задачу будущего...

В чем состоит прежде всего человеческое в человеке? В том, чтобы быть лицом. Быть призванным Богом; быть, следовательно, в состоянии отвечать за свои поступки и вступать в действительность, исходя из внутренних побудительных сил. Именно это делает каждого человека единственным... Шанс стать лицом - разве не есть это нечто безусловно хорошее, перед чем должны отступить все другие соображения? Здесь индивидуалисту нового времени волевым образом приходится отвечать самому себе на вопрос, насколько абсолютно неприкосновенными считает он определенные условия существования своей личности, защищать которые - его естественное право... Впрочем, на вопрос, каким образом и в массе остается открытой возможность сохранить лицо, не может быть дан ответ в понятиях и ценностях старой личностной культуры, но только в системе ценностей самой массы. И тогда, вероятно, обнаружится, что с отказом от богатой и свободной полноты личностной культуры то, что составляет в собственном смысле "лицо" - противостояние Богу, неотъемлемость достоинства, незаменимость в ответственности, - выступит на первый план с такой духовной решимостью, какая прежде была невозможна¹⁴.

Обсуждая перемены в этике гражданского общества, необходимо сказать об отступлении "в тень" традиционных форм "неорганизованного" и "дикого" индивидуализма не только эпохи первоначального накопления капитала и каменного века промышленности, но и эпохи свободной конкуренции, о подчинении деятельности личности институализированным целям и дисциплинарным нормативам организаций, их регламентам. Значительное развитие получила этика делового партнерства, а само предпринимательство обрело массовые масштабы, не говоря уже про собственничество (хотя венчурная деятельность оказывается все более предпочтительной по сравнению с обеспеченным доходом наемного человека). Этика всемерно поддерживает экономически активные элементы гражданского общества. Хищничество, по выражению Дж. Гэлбрейта, сменилось "социализированным бизнесом" (о чем подробный разговор еще впереди). Есть немало оснований для того, чтобы говорить и о социально-нравственной ответственности бизнеса, об укреплении этоса менеджериума. Отклоняя обветшалые стереотипы бездумной и небескорыстной апологии бизнеса, но и точно такие же стереотипы обвинительного свойства, следует признать все же, что корпоративная модель бизнеса действительно способствует преодолению хотя бы некоторых аспектов атомизированного существования, пусть сплошь и рядом даже за счет усиленной ритуализации поведения.

В казавшихся "естественными" принципах всеобщей полезности и безостановочной экономической экспансии позднего индустриализма и иудейско-христианской культуры покорения природы обнаружились зияющие бреши: встал вопрос о саморазрушении цивилизации. Это вызвало необычайно серьезные перемены как в целевых предпочтениях человеческой деятельности, так и в области применяемых при этом средств. В этическом плане видную роль сыграли ослабление отчуждения технологий от человека, возникновение экологического сознания и этики инвайроента, а также укрепление постматериальных ориентаций в потребительской деятельности. Стало ясно, что данные

изменения, мегатенденции не просто навязаны обстоятельствами, не терпящими возражений способами, но и являются результатом *свободного выбора* между различными альтернативными моделями дальнейшего развития. Выбор, который всегда присутствовал в прошлом, драматизировался в точках перелома исторического развития, но амплитуда которого необычайно возросла при исходе из одной цивилизации и вхождении в коридоры перехода в новую. Это, далее, означает трансформации в соотношении добра и пользы, в понимании индивидуального успеха, в новых взглядах на "человеческий фактор" в производственной и внепроизводственной деятельности, на наемнические отношения, на развитие свободной индивидуальности. Когда проходит "эпоха не-тотальных опасностей" (А.Гельман) и возникает духовное осмысление угрозы самоубийства, все более очевидной негарантированности будущего, тогда этика гражданского общества вовлекается и в соучастие поисков путей выживания человечества, что оказывается возможным только при достижении достойных человека образов жизни.

Собственно говоря, в своей критической направленности эта этика содействует углублению демократических, самоуправленческих процессов и "социализации" общественных отношений в посткапиталистическом мире (демократию, заметим в скобках, в высшей степени ошибочно трактовать в инструментальном духе как некий путь к социализму, так как она и является путем самого социализма), а также содействует укоренению норм и правил политической морали. Она повышает степень цивилизованности в политических и межличностных отношениях, обеспечивает надежность расширения прав человека. Содействуя преодолению всякой застойности, тенденций к простому воспроизводству устаревающих общественных отношений, она в этом своём качестве не противостоит ценностям культуры, а включается в ее центральные, сокровенные структуры, репрезентируется в мире общечеловеческих ценностей. В них она выступает как этика уважения многообразия мира, гуманизации всех сторон жизнедеятельности людей, как этика конфликтного поведения и ненасилия¹⁵.

В постиндустриальную эру, скорее всего, произойдет не преодоление гражданского общества и его этики заодно с государственностью, когда предполагается их уничтожение или же диалектическое "снятие" в синтезе, а преодоление односторонности, то есть такое преодоление, которое не содержит гегелевского "снятия". Оно сохраняет различные формы несинтезируемой человеческой деятельности в новой конфигурации форм на основе взаимной дополнительности (комплементарности), баланса, равновесности отношений, отчасти и компромисса, когда разнонаправленные антиномичные тенденции в то же время равнозначимы для общецивилизационного развития¹⁶.

Именно в этом смысле мы полагаем возможным, обращаясь к футуриям и тщательно подбирая выражения, говорить *об обновленном, неоклассическом варианте гражданского общества* и соответственно его этике как духовной основе глобальной цивилизации, единого человечества, действующего в социуме культуроцентристского типа при нарастающем многообразии социальных и культурных образцов, признания принципиальной недуалистичности форм духовностей (добро или польза, этос героизма или этос повседневности, индивидуализм или коллективизм, свобода или равенство, право или нравственность, научность или религиозность и т.п.)¹⁷.

Неоклассическое гражданское общество готово защищать все виды ответственности, включая и частную, принцип максимальной прибыли на основе

экономической рациональности. Такая соизмеримость целей и средств хозяйственной деятельности оберегается от вмешательства со стороны государства, которое ограничено в своих притязаниях правом, чем, понятно, не умаляется регулятивная функция самого государства.

Новое общество дает прочные политико-правовые гарантии свобод. Это общество вырастает при новом мировом порядке без силового противоборства и идеологической непримиримости. Утверждается и новый тип социального прогресса, когда его противостояние регрессу исходит из приоритета общечеловеческих ценностей и эволюционных форм развития, партнерского, доверительного взаимодействия различных общественно-системных тенденций, а потому носит ненасильственный этицированный характер. Утверждается новое соотношение между материальными и духовными, культурными факторами и ценностями в рамках грядущей единой информно-экологической цивилизации.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ТРЕТЬЕЙ

- ¹ Мотив неприязни к этому мыслителю за ненависть к обществу, к людям и самому себе, за вытекающее отсюда чувство вины и исповедально-параноидальное восприятие мира лег в основу романа З.Зинника "Русофобка и фунгофил". Б.Рассел писал о Руссо, что его учение, "хотя оно на словах превозносило демократию, имело тенденцию к оправданию тоталитарного государства" (Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С.712).
- ² Панарин А. С. Диалектика гуманизма // Коммунист. 1989. № 5. С 46,49.
- ³ Умер ли марксизм? // Вопросы философии. 1990. № 10. С.28.
- ⁴ "Для фаната не существует многообразного мира. Это человек, одержимый одним. У него беспощадное и злое отношение ко всему и всем, кроме одного. Психологически фанатизм связан с идеей спасения или гибели. Именно эта идея фанатизирует душу. Есть единое, которое спасает, все остальное губит. Поэтому нужно целиком отдаться этому единому и беспощадно истреблять все остальное, весь множественный мир, грозящий погибелью... Верующий, бескорыстный, идейный человек может быть изувером, совершать величайшие жестокости. Отдать себя без остатка Боту или идее, заменяющей Бога, минуя человека, превратить человека в средство и орудие для славы Божьей или для реализации идеи значит стать фанатиком-изувером и даже извергом. ...Фанатик знает лишь идею, но не знает человека, не знает человека и тогда, когда борется за идею человека. Но он не воспринимает и мира идей иных, чем его собственные, не способен войти в общение идей" (Бердяев Н. О. О фанатизме, ортодоксии и истине // Философские науки. 1991. N 8. С.124,128). Этот подход побуждает припомнить известное изречение: революции готовят утописты, совершают - фанатики, а их плодами пользуются негодяи. Вместе с тем никто иной как Н.Бердяев полагал, что понять ложь большевизма можно, только поняв его правду.
- ⁵ Фиш Стивен. Теория ассоциаций у Маркса // Общественные науки и современность. 1991. №2. С.104.
- ⁶ Эта критика восходит к идеям "отцов-основателей" социализма, которые полагали неразлучность установок на социальную защищенность и свободу деятельности, в том числе и экономическую - ни одна из них не должна быть воплощена за счет другой. Они небезосновательно полагали, что к социалистической идее люди приходят через свободный выбор, а не под воздействием социальных обстоятельств. Отклоняли они левокоммунистическую эгалитаристскую традицию с ее грубоплебейским допущением якобинства как самого надежного и скорого способа достижения социального равенства - ценой множества человеческих жертв и снижения эффективности общественного производства. Поэтому "отцы-основатели" убе-

регали общественную нравственность с ее собственными законами развития, ставкой на совесть удачливых, филантропию, христианский гуманизм, на утонченную культуру цивилизованности, социализацию личности, способной обуздать ее некультурные устремления, на глубокие перемены в образе жизни людей (см.: Ципко А. Был ли Маркс социалистом? // Социум. 1991. N 1. С.75 -79).

- ⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. С.11. См.: Буртин Ю. Ахиллесова пята экономической теории Маркса // Октябрь. 1989. № 11-12.
- ⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 27. С.385, 320-321.
- ⁹ См.: Троцкий Л. Их мораль и наша // Вопросы философии. 1990. №5; Гусейнов А.А. Мораль и насилие. Там же.
- ¹⁰ Ленин В. И. Полн.собр.соч. Т.45. С 93.
- ¹¹ Моисеев Н. Н. Универсальный эволюционизм // Вопросы философии. 1991. N 3. С.20. Вот что писал по этому поводу пятьдесят лет назад Хайек: "...планирование и конкуренция соединимы лишь на пути планирования во имя конкуренции, но не на пути планирования против конкуренции... Редко услышишь сегодня, что планирование является желательным. В большинстве случаев нам говорят, что у нас просто нет выбора, что обстоятельства, над которыми мы не властны, заставляют заменять конкуренцию планированием... Но интеллектуальная история последних шестидесяти-восьмидесяти лет может служить блестящей иллюстрацией к тезису, что в общественном развитии нет ничего "неизбежного" и только мышление делает его таковым... И если разделение общественного труда достигло уровня, делающего возможным существование современной цивилизации, этим мы обязаны только тому, что оно было не сознательно спланировано, а создано методом, такое планирование исключаящим" (Хайек Ф. Указ.соч. // Вопросы философии. 1990. N 10. С. 136,139-140).
- ¹² Тишков В. А. Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Вопросы философии. 1990. N 12. С.7.
- ¹³ Дилигенский Г. Г. "Конец истории" или смена цивилизаций? // Вопросы философии. 1991. N 3. С.37.
- ¹⁴ Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. N 4. С. 145-146.
- ¹⁵ См.: Этика ненасилия. М., 1991; Антология ненасилия. М.-Бостон, 1991; Принципы ненасилия: классическое наследие. М., 1991.
- ¹⁶ См.: Стоянович Светозар. От марксизма к постмарксизму // Вопросы философии. 1990. N 1. С. 148; Замошкин Ю. А. Указ.соч. С.6. Трактую вопросы экуменизма, Ю.А.Шрейдер обращает внимание на *слабую версию единства* как равно приемлемого для всех христиан учения путем усреднения и компромисса, как объединяющего синтеза или доминирования лучшего, передового, прогрессивного. Он выделяет принцип нераздельности и неслиянности как *сильную версию единства*: "...полнокровные горизонтальные связи обеспечиваются лишь движением по вертикали, ибо усваивать духовное богатство в разнообразии исторических и культурных форм способна лишь духовно развитая личность" (Вопросы философии. 1991. N 5 . С.94).
- ¹⁷ См.: Библер В. С. От наукоучения - к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.

Глава четвертая. "РУССКИЙ ПУТЬ"

Российский вариант

Как же протекали рассмотренные выше процессы формирования этики гражданского общества, как в ее рамках шло формирование этики предпринимательства в нашей обладающей уникальной геополитической диспозицией евроазиатской, "известовой" стране? В поисках ответа на этот все еще полный загадок вопрос мы испытываем массу затруднений ввиду неустойчивости знаний историко-этического профиля, быстроты развала многих старых концепций и явного отставания в отработке новых, а потому можем сейчас предложить лишь либретто - схему и жесткий контур проблемы.

Россия, несмотря на петровскую европеизацию (вероятно, точнее было бы сказать - пруссизацию, так как шло выборочное заимствование, и недоверие к Западу в социальном и духовном плане на экзистенциальном уровне отнюдь не было преодолено) оставалась в пределах традиционной цивилизации. Хотя в общекультурном плане Россия была уже обществом и государством не восточного, но западного типа, располагала европейской пропиской и в рамках целостной христианской цивилизации. Очевидно, что до революции в стране "запаздывающего" (метафора, предложенная в 1872г. историком С. Соловьевым) перехода от традиционной, аграрной цивилизации к раннеиндустриальной, в стране догоняющего, "периферийного", второго эшелона капиталистического развития гражданское общество только-только начало сепарироваться от сословно-статусного строя.

Вполне правдоподобно предположение, что в России, как и в странах Западной Европы, прообразы гражданского общества складывались еще чуть ли не в феодальную эпоху, находились на микроуровне в первичном "аморфном состоянии" (А.Грамши). Ряд исследователей обращают внимание на элементы сословной самостоятельности (но только элементы, так как в допетровской Руси общество и государство было трудно разграничить - напомним слова Ван Гога: "Это был монументальный обелиск"), на помещное дворянство, которое было единственным сословием, способным осознать свои отличные от государства интересы, ограничить безмерные притязания абсолютистского государства и быть внеэтатистским "мотором" социальных изменений (историко-государственники не случайно говорили: "В Европе все делалось снизу, а у нас сверху"). Вехами на этом голгофном пути можно считать манифест о вольности дворянства, жалованные грамоты не только дворянству, но и городским сословиям, земельную, городскую, судебную и образовательную реформы 60-х гг. Медленно, но все же неуклонно шло укрепление частной собственности и всего строя приватной жизни, укрытой от государственного надзора. Этот процесс форсировали столыпинские реформы. Известную роль играла казачья вольница. В 1765 г. Екатерина II дозволила 15 гражданам объединиться в Вольное экономическое общество - видимо, с этого события начиналась, как говорят юристы, история разрешительного, но не регистрационного нормативного режима в России. Все гражданские движения за пределами такого режима вольноневольного оказывались оппозиционными по отношению к государственной власти. Это роковым образом воздействовало на дух эпохи, когда лояльность к власти и социальное творчество подданных размещались по разные стороны труднопреодолимого барьера. Лишь во время первой революции губернским

присутствиям взамен права на дозволение было предоставлено право на регистрацию самодельных объединений граждан.

Сравнительно быстро в конце прошлого века стала укрепляться рыночная экономика за счет вытеснения полуфеодальной общинно-артельной экономики, становления суверенного предпринимательства, необходимой для его деятельности инфраструктуры, со скрипом идущего обуржуазивания монархии, возникновения учреждений представительной демократии, элементов правового государства, затвердения прав человека, личностных свобод. Соответственно стало складываться и рыночное сознание, в это же время встает на ноги продуктивно ориентированный "экономический человек". Это был человек, готовый конкурировать внутри страны и вне ее на хорошо отлаженных рынках не путем различных плутовских манипуляций, а предъявлением деловых, трудовых и интеллектуальных достижений, опираясь на свое призвание по использованию возможностей динамического развития. Преодолевая мощную инерцию общинно-уравнительного, локалистского, сословно-корпоративного морального сознания, но и удерживая некоторые его положительные моменты, начал формироваться этос труда, деловых отношений, профессиональной деятельности, сразу же по ряду пунктов занимая продвинутые - по мировому счету - позиции.

И все же, чтобы не допустить недосмотра и не впасть в суетную гордыню, необходимо соблюдать величайшую осторожность в оценке степени продвижения по пути модернизации (условно говоря, европеизации, а шире - вестернизации, хотя и не о "западничестве" стоял вопрос, как и не об уходе с Востока, деориентализации, а об использовании достижений современной цивилизации, общечеловеческих ценностей).

В самом деле, с одной стороны, страна далеко продвинулась в этом направлении, и уже в конце прошлого столетия темпы ее продвижения рекордным образом возросли. Но, с другой стороны, вопреки тем историкам и публицистам, кто сегодня предпочитает не замечать фундаментальных обстоятельств, искусственно подтягивая страну на уровень высокоразвитого капитализма с полнокровной рыночной системой (а по сей неверной дорожке норовит зайти дальше всех и обыватель, когда творит миф о прекрасной жизни в дореволюционной России, вот-вот готовый выйти на самые передовые рубежи), крайне опасно преувеличивать основательность, глубину и масштабность модернизации.

Надо видеть скромный, во многом просто поверхностный, оборванный и незавершенный характер преобразований в направлении к гражданскому обществу. Полуархаическая Россия отставала по технике производства, по уровню производительности труда, по видам и качеству продукции, по развитию кооперации и специализации, по уровню грамотности населения, по степени преодоления неравномерностей регионального развития.

Нельзя не замечать и того, что многие трудящиеся и предприниматели добивались материального благополучия отнюдь не через рыночные отношения, механизмы и институты, а благодаря земельным наделам в деревне, семейным фермам с самопотреблением и самонаймом, что были лишь чуть-чуть поколеблены патерналистские отношения, протекционизм (в данной связи употребляют даже термин "политический капитализм"), ограничения конкуренции, которые, понятно, снижали творческий потенциал, и технологическую подвижность экономической системы¹. "Третье" и "четвертое" сословия, "средний класс" и собственническое крестьянство еще не доминировали в экономиче-

ской, политической и культурной жизни, только начали вырабатывать "эспри де кор", чувство общности интересов, чувство социальной чести, статусной солидарности, деловой честности и ответственности.

Этика гражданского общества, собственно экономическая этика тоже еще не успели пустить корни в плохо взрыхленную для этого почву и подпочву народной жизни. В известном письме Г.В.Плеханову Ф.Энгельс отмечал, что в стране, "...где современная крупная промышленность привита к первобытной крестьянской общине ... одновременно представлены все промежуточные стадии цивилизации"².

За небольшим исключением Россия была заселена вовсе не свободными гражданами, которые в экономике и политике руководствовались бы правилом "все, что не запрещено, то разрешено", были бы исполнены ответственности перед собой, корпорацией и Родиной, а подданными, подчиненными игу всеильной и бесконтрольной государственной администрации и "вечно благодарными" служилому государству за сам факт своего существования. Она оставалась земледельческой страной по преимуществу. После разгрома вольных русских городов Северо-запада, прежде всего Новгорода (не города, а "великого северного государства", по мысли Г.П.Федотова) Иваном Грозным, городам страны не удалось достичь статуса автономных общин и господства над своей огромной и рассеянной деревней "...скорее она двигала ими, чем они навязывали свою волю исключительно сильному в биологическом отношении крестьянскому миру, пусть нищему, беспокойному и постоянно подвижному... Не было значительного деревенского избыточного продукта; следовательно, не было и настоящих городов. Не было у городов России и тех второстепенных городов, которые бы их обслуживали и которые были одной из характерных черт Запада и его оживленных торговых потоков"³.

Крестьянин нашей огромной страны, за небольшими исключениями, не был товаропроизводителем (хотя он и втягивался в товарное обращение), не был агентом рыночных отношений; фермером-предпринимателем не был даже кулак. Все это не позволяет считать старую Россию страной, где уже сложилось гражданское общество. Основного производителя интересовал продукт в натуральной форме, а не как источник экономического дохода. "Мышление, психология товарного производителя - нечто совсем иное, чем мышление крестьянина, занятого натуральным производством. Одно дело видеть в хлебе - каравай, в корове - Зорьку, в козе - Машку; совсем другое - видеть в них еще и стоимость, измеренную денежными знаками. Для крестьянина важно, конечно, чувствовать свою близость к природе, почитать и любить землю как свою матушку-кормилицу (о чем с городским умилением пишут наши писатели-деревенщики"), но с экономической точки зрения важно еще видеть в земле своеобразный банк, в который вложены деньги, приносящие доход (ренту). И такое меркантильное, прагматическое, расчетливое отношение к земле намного полезнее для той же земли, чем простое чувство естественной сращенности с ней, якобы генетически присущее каждому крестьянину. Выработка экономического сознания - целый культурный переворот в истории каждого народа. И не все из них смогли преодолеть тот барьер, который отделяет натуральное хозяйство от товарного"⁴. И еще цитата: "Закон жизни отсталых государств или народов среди опередивших: нужда реформ назревает раньше, чем народ созревает для реформы"⁵.

Почему в России не сложилась экономическая этика?

По многим причинам в России не возникла и протестантская этика (или же какой-то близкий эквивалент такой этики) как сильнейший фактор становления "экономического человека", с моралью трудового, предпринимательского призвания. Сейчас в рамках оживленной дискуссии о "русской идее" или "пути" идут споры и о "православной этике". Не вовлекаясь в них прямо, заметим только, что и у нас в стране были, так сказать, немалые заделы в создании экономической этики делового, профессионального и трудового призвания. По взвешенному суждению социолога Ю.Н.Давыдова, "быть может главная историческая трагедия России заключается в том, что мы пережили слишком много революций, не пережив ни одной реформации", которая дает нравственно-религиозное освещение предпринимательского и производительного труда как аскезы в мире. Задолго до всех революций "...назревало у нас нечто аналогичное немецкой Реформации, призванной пересмотреть традиционную этику, выработать форму этического сознания, адекватную радикально менявшемуся обществу. В назревшей российской Реформации Достоевскому была предназначена роль Лютера, Толстому - Кальвина. Но, как принято теперь выражаться, "история распорядилась иначе". Не без помощи первой мировой войны и не без подсказки нашей вечно бунтующей интеллигенции вместо Реформации мы получили революцию. Религиозная же энергия народа просто подвергалась эксплуатации. Ведь революция "катализировала" энергию назревшей религиозной реформации. Была у такой "религиозности" и одна весьма существенная особенность, отличавшая ее от нравственно-ориентированных мировых религий: ницшеанская переоценка общечеловеческих этических ценностей. Общечеловеческое начало нравственности исчезало. Человек уходил к партикулярной, "государственной", классовой, узконациональной и т.д., а точнее - языческой этике"⁶.

Нам представляется, что "реформаторская тоска" несколько преувеличивает конфессиональную составляющую этики как фактора становления и тем более последующего развития гражданского общества, и аргументы в ее пользу не могут восприниматься как "неотбойные". В предреволюционной России еще с конца XIX века, пожалуй, как нигде более в Европе, возник огромный, агрессивный, взрывоопасный массив "охлоса", "босяков", как выражался в "Окаянных днях" Иван Бунин, - в виде крестьянской бедноты, предпролетариата городов и слобод, различных люмпенских и маргинальных слоев населения. Его позиции усилила война, февральская революция, колебания и раздоры правящих элит (что с необычайной выразительностью представлено в повествованиях А.И.Солженицына "Октябрь шестнадцатого" и "Март семнадцатого"), а левокоммунистическая партия встала на острие этого движения и одновременно пошла на поводу у инстинктов охлоса, его сознания, пропитанного духом ненависти к культуре "бар". Считают, будто была возможность еще большего радикалистского разгула и именно большевизм спас страну от него, хотя бы и отчасти. Не станем оспаривать достоинства такого предположительного утверждения. Тем более, по словам патриарха Алексия II, тяжелая болезнь в обличье коммунизма, может быть "...была подпущена нам, чтобы избавить от какой-либо более страшной" грозившей нам чумы"⁷.

Но была у нас и принципиально иная и, оказывается, вполне реальная возможность: раннего блока либерализма и социализма, свободы и равенства, вместо отвержения либерализма и отклонения политической и экономической

свободы в пользу одного только равенства. Была возможность блока идей демократического преобразования государственности, предложенных программой кадетской партии, и радикальных социальных реформ, представленных в эсеровских проектах решения крестьянского вопроса. "Трагедия 1917 года состояла в разъединении и диссонансе этих программ", в результате чего произошел "прорыв к власти именно той партии, которая сделала ставку на агрессивное поведение озлобленных низов как на высшую форму исторического творчества... Миф об историческом выборе камуфлировал травму неудачного, бездарного ответа на вызов истории"¹.

Еще раз - рискуя повториться - зададимся мучительными вопросами: отчего же в России произошло переключение аккумулированной реформистской энергии масс в революционную деструктивную энергию, почему Реформация у нас так и не состоялась и была подменена трагической Революцией, почему не укоренилось здесь нечто вроде восточноевропейского варианта протестантской этики или же в силу каких причин православная этика так и не смогла исполнить миссию нравственного обоснования предпринимательства и производительного труда как мирской аскезы, а вместо всего этого воцарилась идеологизированная этика революционного насилия, благополучно обращенная затем в государственный этос победившего социализма?

Различные авторы (но не из числа тех, кто суетным образом облегчает себе задачу поисками чужой вины, кто хочет выяснить - по чьему такому наущению произошла катастрофа) ссылаются при этом на нравственно-психологический "московский" тип русского человека, предстающий в описании такого вдумчивого исследователя, как Г.П.Федотов, в качестве сплава северного великоросса с кочевым степняком, обладающего необычайной выносливостью, высокой силой сопротивления, готовностью к "пассивному героизму", с упрощенным мировоззрением, с религией, отдающей предпочтение обряду (обрядоверие) перед догматом, с приверженностью к страшно требовательному и морально эффективному ритуализму. "В своем обряде, как еврей в законе, москвич находит опору для жертвенного подвига. Обряд служит для конденсации моральной и социальной энергии... Ясно, что в этом мире не могло быть места свободе. Послушание в школе Иосифа было высшей монашеской добродетелью. Отсюда его распространение через Домострой в жизнь мирянского общества. Свобода для москвича - понятие отрицательное: синоним распущенности, "ненаказанности", безобразия"². Культурное единство всех слоев общества, различающихся лишь количественно по этому показателю, сообщало огромную устойчивость московскому типу, и потому он в глубине народного сознания сохранился до самой революции.

Философ-богослов Г.П.Федотов в данной связи предлагает отличать волю и свободу. Если воля есть возможность жить, не стесняясь никакими социальными узами и - в идеале - реализуется она во власти, в насилии над людьми, притом не в культурном общежитии, а в культе пустынночества, кочевничества, разбойничества, как в тирании, так и в бунте против нее, то в отличие от воли свобода немыслима без уважения к чужой свободе. Такая свобода с соответствующим моральным кодексом проникала с Запада вместе с культурой, наукой, новым бытом и активно - творчески осваивалась, во-первых, в форме раскрепощения быта, что вначале было привилегией лишь немногих и только после реформ 1861 г. она стала расширяться, а во-вторых, - в виде нарастающего политического освободительного движения. Но трагический парадокс заключался в том, что политическая свобода была исключительной при-

вилегией дворянства и европеизированных слоев населения - "народ в ней не нуждался, более того, ее боится, ибо видит в самодержавии лучшую защиту от притеснения господ"¹⁰, а потому революционное движение пошло-покатилось по антилиберальной дорожке, не превращая свободу в привлекательный идеал, воздвигая тем самым дамбу на пути слияния либерализма и демократии: идеал равенства говорил сердцам революционеров куда больше идеала свободы!

Другие авторы выбирают иной способ объяснения, отмечая некоторые особенности православия, которое после упразднения при Петре I патриаршества, учреждения Синода и подчинения церкви абсолютизму было более ориентировано не на гражданское общество с его свободами, не на ограничение, минимизацию государственной власти, а напротив - на безоглядную охранительную поддержку гипертрофированной державности во всех ее устремлениях (имперский центризм, внешняя экспансия, патернализм, укрепление общинной и сословно-гильдейской морали соборного, а не личностного свойства), что в значительно меньшей степени относится к старообрядчеству и сектантству¹¹). Интеграция церкви в государственную машину отрицательно сказалось на ней как вероучительском институте, который в гражданском обществе должен был превратиться во внесударственный институт. Реформистские устремления против отождествления государства и общества, государства и национального начала были довольно сильны и потому на передовой линии реформизма мы обнаруживаем самые колоритные фигуры русской философско-этической мысли, главным образом веховского направления (Н.Бердяев, С.Булгаков, П.Струве, С.Франк и др.), которая была на уровне лучших достижений западной мысли.

Но трудным препятствием на пути реализации реформаторских устремлений были два очень существенных обстоятельства в российском менталитете, о которых частично уже шла речь. *Во-первых*, это дух державности, который доводил почти до полного слияния государство и общество, притом придавал государственности нравственно-метафизическую интерпретацию. Дух, который превращал каждого - через экзальтированную жертвенность, подвижничество, этноколлективизм, занижение ценностей повседневного (профанного, "мирского", "буржуазного", "мещанского") благополучия - в послушного исполнителя предначертаний богоизбранничества, едва ли не вселенского спасителя. В таком духе и усматривалось воплощение гражданственности. Этим можно объяснить чрезмерную настороженность, неприязнь ко всему иноземному, инакокровному, чужому и чуждому, к общецивилизационным достижениям - в первую очередь рыночным ориентациям, "экономическому человеку", демократическим институтам, западному просвещению, этике гражданского общества во всех ее приложениях. Они отождествляются с европейским обликом этих институтов и этой этики, а потому отклоняются как жестокое заблуждение, едва ли ни как попытка сатанинского совращения с пути истинного, православного, как отпадение от благодати, забвение христианских заповедей любви к ближнему. Этика либерализма и утилитаризма с ее "вексельной честностью" (К.Н.Леонтьев) и договорным фетишизмом, "скромная этика контракта" (С.С.Аверинцев) и даже этика самореализации, которые были - и остаются - связаны с предпринимательством самым непосредственным образом, казались греховными, если вообще не кощунственными. Деловой успех подлежал замаливанию как прегрешение¹². Рационализм воспринимался как торжество бессердечия, безлюбья, вроде моральной арифметики вместо душевности, как крохоборческий

эволюционизм в общественной и нравственной жизни, наглядно представленный в институтах земства с его доктриной "малого добра" в практике филантропии.

Дух державности, по всей видимости, был сильнейшим препятствием для слитного нравственно-правового восприятия власти, он позволял, согласно В.О.Ключевскому, чтобы Россией не управляли, а владели как наследуемой собственностью, проводя в ней свой династический, а не государственный интерес (патримониальное или вотчинное государство, суррогат государства). Не потому ли нас продолжают удивлять не навязываемые сверху, а - подобно испарениям - идущие снизу нравственные оправдания нестесненного деспотизма, произвола нерегламентированного правами человека державной власти с ее полицейским режимом и казарменными порядками, с "распоряжениями, носившими наружность и названия законов" (В.О.Ключевский).

Здесь вряд ли были бы уместны панегирики высоким нравственным качествам русского народа, свойствам его национального характера - они общеизвестны и общепризнанны. Но следует учитывать и их амбивалентность, возможность оборотничества (что относится и ко всем другим народам). Когда, скажем, всемирная отзывчивость была способна при определенных обстоятельствах обернуться столь же всемирной спесью, нарциссизмом, грехом избранничества, надменности в отношении к соседям и малым народам. Или же страстью их осчастливливания на свой манер ("цивилизовать", "водить за помочи", "освободить", "кормить", "приобщать к свету истинного учения" и т.п.), исходя из непререкаемой презумпции собственной моральной правоты. Или когда поиск самобытности оборачивается отверженностью и изоляционизмом, а художественность как специфическое свойство русского национального сознания - неприязнью к рациональным началам жизни, готовностью пострадать ради иррациональной веры в нечто великое; способность к всепрощению - "сонностью" этого самого сознания; терпеливость - смирением по отношению к унижениям, угнетению и с отказом от терпимости; сострадание, жажда полной правды жизни могут разрешиться отклонением "постепенства" и формальной справедливости как равенства возможностей и равенства перед законом, покорность властям - неприятием личностной автономии и индивидуальной ответственности и т.п.¹³. Но давно было подмечено, что изоляционистский тезис "мы лучше всех", идеологема самопревозношения по сути дела мало чем отличаются от антитезиса "мы - хуже всех", "мы - нация неудачников", от исторической идеологемы национальной неполноценности, тогда как важнее всего быть именно такими, как все, быть нормальным народом, а сверх того добродетельно относиться к России и, по словам критика А.Архангельского, молиться об ее воскресении.

Социолог Э.Ю.Соловьев писал о давнем и остром *дефиците правосознания* и о правовом нигилизме, что в ситуациях социокультурных кризисов губило, случалось, и лучшие нравственные порывы и свойства, а этому явлению к тому же "...соответствовал дефицит правопонимания в отечественной философии, тесно связанный с ее этикоцентризмом и проповедью *абсолютного нравственного подхода к жизни*" и там, где она утверждается в своих излюбленных сюжетах, "...феномен права ступшевывается и превращается в периферийную и прикладную этическую тему"¹⁴. Правовая регуляция отрывалась у нас от гражданских свобод и неминуемо обретала запретительную трактовку (право как инструмент "окончательного решения" по выкорчевыванию зла и искоренению человеческих пороков), подчас рассматривалось просто в качестве низ-

шей разновидности регуляции нравственной. Праву предписывалось лишь обслуживание державной воли (вертикальная направленность права) и ничего сколько-нибудь похожего на общественный договор между властью и народом, державой и подданными (горизонтальная направленность права), т.е. существование права до государственной власти и стоящего над ней, оно и не предполагало - речь, понятно, идет только о господствующей тенденции - "моралистического антилегализма" - не более.

Приведем, не вынося его в сноску, пример контртенденции, связанный с русским либерализмом (она восходит к А.Н.Радищеву, М.М.Сперанскому и П.Я.Чаадаеву). Вот что писал видный русский юрист и социолог Б.А.Кистяковский: "Хотя право не может быть поставлено рядом с такими духовными ценностями, как научная истина, нравственное совершенство, личная святость, тем не менее, социальная дисциплина создается только правом, содержание которого составляет обусловленная общественной средой свобода". Между тем "русская интеллигенция никогда не уважала права, никогда не видела в нем ценности; из всех культурных ценностей право находилось у нее в наибольшем заго-не", а в нашей литературе "нет ни одного трактата, ни одного этюда о праве, которые имели бы общественное, значение" и "в идейном развитии нашей интеллигенции, поскольку оно отразилось в литературе, не участвовала ни одна правовая идея". "Где наш "Дух законов", наш "Общественный договор"? - вопрошал Кистяковский. "Притупленность правосознания русской интеллигенции и отсутствие интереса к правовым идеям являются результатом нашего застарелого зла - отсутствия какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа". Не удивительно, что духовные вожди русской интеллигенции неоднократно или совершенно игнорировали *правовые* интересы личности, или выказывали к ним даже прямо враждебность!¹⁵ Сходные взгляды высказывали В.С.Соловьев, П.М.Новгородцев, Б.Н.Чичерин, Л.И.Петражицкий, И.А.Покровский, С.И.Гессен, П.Б.Струве и др.¹⁶

Мы уже говорили о патернализме, который "отеческими" отношениями снимал даже одну только постановку вопроса о подзаконности, правомочности самой державной власти. Лишь попытка задуматься над этим незамедлительно квалифицировалась (нередко даже лучшими умами) как покушение на безусловное верховенство духовно-нравственных начал перед любыми законоуложениями, перед всякими там "писанными конституциями", правовыми гарантиями, да контрактными отношениями. Многие наблюдатели распознавали в ментальности "россионизма" сильнейшую струю неуважительного отношения к суду, даже к самому факту обращения в судебные инстанции как горестному свидетельству социальной беспомощности и неприкаянности ходатая, как желание, чтоб сажали "по совести" власть предержавших, а вовсе не "по закону". То есть, чтобы поступали бы так, как это делается в большой патриархальной семье. Высшая моральная Правда, абсолюты Добра, дистанцирование от пруденциальных соображений, очищенных от замутняющих их экономической, политической и тем более абстрактно-формальной юридической мотиваций, предпочтительнее низшей, "внешней" правды, судебной справедливости, так как именно она и является залогом добродетелей, гарантом правильной жизни, шире - ручательством богоизбранничества, преемственности божественной благодати, которая сильнее любого закона.

А это предполагает признание неравенства прав и обязанностей по линии "отец - сын", "старший - младший", "вышестоящий - нижестоящий", безусловного приятия власти старших членов семьи и - по аналогии - более высоких

лиц в государственно-бюрократической иерархии как воплощенной "вечной правды", идеократических начал, неразделенности власти, ее духовной связи с подвластными. Как знать, возможно, стране был нужен не только русский М.Лютер (или Ж.Кальвин), но и Н.Макиавелли, который сумел бы зафиксировать и обосновать разъединение религии, морали и государственной политики, хотя, очевидно, еще больше была нужна развернутая философия права. Ведь даже революционная интеллигенция куда больше пеклась о народо-власти, нежели о гражданских правах отдельных лиц, а герои русской классики были, как правило, святыми или же ересиархами и бунтарями, но отнюдь не поборниками прав человека или утверждения рациональных принципов в межличностных отношениях. Патерналистские предпочтения создавали устойчивый каркас для привычных ценностных суждений, определяли трафареты оценок, весь моральный "код" общения и вообще нормативную коммуникацию всего сословно-статусного устройства жизни¹⁷. При таком мирозерцании оставалось очень мало места для исключительно важного Союза морального и правового порядка ("этики справедливости" и "этики добродетели", как сказал бы Кант), недопустимости восприятия этих порядков в терминах "лучше - хуже", "передовое - отсталое" или даже "прогрессивное - революционное", для принятия хотя бы доктрины права как "минимума морали", не говоря уж об объединенной нравственно-правовой защите личностных свобод, их легитимации, а не народной и религиозной традицией, не "подлинностью".

Теперь о *втором* моменте. Реформация в России не состоялась еще и потому, что "...жаждущих получить готовые ответы, а не искать их было значительно больше. Потому, что в России от идеологии отворачиваются не тогда, когда она узурпирует свободу духа, давая на все готовые ответы, а напротив, как раз тогда, когда ее посещает "методологическое сомнение", когда она готова сознаться в дефиците "патентованных средств"... Если учение не дает на все готовых ответов, значит, это - лжеучение, и следует отыскать новое, "подлинное". Именно в рамках такого типа ментальности произошел переход от православия к господству атеистического марксизма"¹⁸.

Причем те, кто олицетворял реформистские устремления, как говорилось выше, сами не решались открыто и последовательно перейти на позиции либерализма (часть их затем перешла к идеологии модернистского евразийства¹⁹). С другой стороны, именно в России с особой, не грех сказать, вызывающей силой всякой умеренно-социалистической, реформистской критике гражданского общества и его этических ценностей (свободы личности, терпимости, склонности к соглашениям и т.п.) противостояла радикалистская критика. Она подчас самым непосредственным образом отражала эгалитаристские настроения, бунтовщические упования "низов" (но вовсе не народа в целом, как, увлекшись, утверждают некоторые современные авторы) и многократно усиливала их, оснащала упрощенными идеологемами и слегка их "цивилизывала". Почти все рассуждающие на данную тему обращают внимание на ситуацию 200-летнего раскола власти и духовной самоизбранной элиты, интеллигенции (отчасти объяснимого глубоким расколом культурной жизни в послепетровской России, не имеющим подобия в странах Запада даже по отношению к их люмпен-интеллигентским слоям, ко всякого рода богеме, а по своим последствиям воздействия на ход истории страны не уступающим результатам классовой дифференциации общества). Последняя в своей противодержавности, отделенности от власти и народа (а это лишь одна ее ипостась, одна сторона ее бытия, тогда как другая сторона привязывала ее к власти нечистой сове-

стью, не столько соглашательством, сколько "заказничеством", травматическим ощущением собственного бессилия, приверженностью к хоровому единомыслию и отказу от личной, а не коллективной ответственности) была готова не только не перечить, но и покорно плестись на привязи у настроений "низов", в чем-то даже потакать им, сгущать их, освящать фанатичную ненависть, экстремизм и максимализм, нравы черни с помощью совращающих лозунгов, социальных миражей, наваждений и химер идеологического (общинного, анархического, бланкистского, левокоммунистического и т.п.) утопизма и его обещаниями близкого счастья всех трудящихся. Готовность поддакивать всепокрушающему социальному смерчу позволяет понять три наши революции не только в терминах классовой борьбы, но и как конфликтов, имеющих множество самых разнообразных измерений (цивилизационных, социокультурных, этнонациональных и т.п.).

Все слова критики ни в коей мере не имеют антихристианской направленности (равно как инвективы против большевизма не нацелены непременно против социалистической идеи и движения как таковых) и не ставят перед собой задачу подрыва традиционных ценностей русского, российского менталитета, как, впрочем, и других народов нашей страны, их законного стремления к национальному возрождению. Констатируя те или иные специфические черты менталитета, мы тем самым не становимся на точку зрения провиденциализма: иное течение истории, мол, было просто невозможным! Могло быть и иначе. И вовсе не обязательно советский период истории объяснять в духе социальной инерции, которая влечет страну по отлаженной траектории силой развития этого самого менталитета, некими ее "историческими навыками", традицией сочетания свободы и соборности, превращения "белого" царя в царя "красного" и, наконец, неопределенного отторжения поведенческих норм и ценностей этики гражданского общества. Существовали варианты и такого развития, когда те же самые особенности менталитета, те же его свойства смогли бы оказать содействие и плавной эволюции в направлении к Реформации, а вовсе не к Революции, облегчили бы формы перехода от традиционно-аграрной цивилизации к современной индустриально-урбанистической цивилизации. Россия, не цепляясь за идею "особости", но и не отрекаясь от свойств своей ментальности, смогла бы использовать "закон преимущества опоздавших"²⁰. Такой закон позволял - минуя затяжные инкубационные этапы развития - переносить чуть ли ни на архаическую почву машинный способ производства, механизмы обмена, институты рыночной экономики, даже некоторые формы духовного производства, как минимум созвучные такой экономике.

И совсем не обязательно подобный переход должен был протекать в его европейской (тем более - в английской) версии, даже просто и не мог так протекать, а пошел бы в каком-то еще не ведомом миру облике, наподобие паразитарных форм общецивилизационного развития Японии (или "азиатских тигров"): единый путь развития обязывает принять такой переход, но не обязывает отключать идею о множестве способов его происхождения! Не станем гадать, но и не стоит застревать на позиции "предрешенчества": умом Россию можно вполне понять, но зачем же аршином общим мерить? Кстати, этой скараментальной фразе о России Ю.Лотман дает такое объяснение: историческое своеобразие ее культуры, в частности, заключается в перевесе непредсказуемых процессов над предсказуемыми²¹. В общем, поиск специфики продвижения страны по универсальному цивилизационному пути благотворен, если только он не является зацепкой, благовидным прикрытием для проволочек,

попыткой увильнуть с этого пути, дабы увековечить произвол слегка обновляющихся правящих элит и рабство народа²².

Настало время сказать в порядке историософического отступления о том, что у стран задержавшегося трансенса в индустриально - урбанистическую цивилизацию был благотворный культурно-нравственный фон развития. Дело в том, что в аграрно - традиционных цивилизациях о некоей единой, свойственной всем ее культурно-региональным типам нравственности мы вынуждены говорить не просто с большой осторожностью, но и в значительной мере условно. Нет слов, синкретизм общественной жизни и общественного сознания, слабая выделенность отдельных сфер и форм обеспечивают известное единообразие нормативно-ценностной регуляции поведения "традиционного человека". Но в то же время пестрота структуры сословно-статусных социумов, мозаика из различных и замкнутых каст, общин, корпораций, этноконфессиональных общностей сегментируют их нравственную жизнь, дробят ее за счет детализации, подробностей местных обычаев, нравов, церемоний, традиций. И все это при высокой степени включенности каждого индивида в органические локальные коллективы и при низкой автономности всех этих индивидов.

Но при "исходе" из застойных традиционных форм социальной жизни и расшатывании коллективистского диктата начинает доминировать тенденция к универсализму. И тогда повышается удельный вес значений "современности", а затем и "постмодернистских" ценностей во всем огромном резервуаре всех наличных культурных значений и норм. Мы далеки от мысли, будто под тяжким герметическим "саркофагом" этой самой современности оказались навеки погребенными полные своеобразия, а подчас и нравственной силы традиционные структуры потребностей, древних инстинктов, чувственности и способы их регуляции. В них содержится социально-организующая сила, и этот пласт сознания, собственно говоря, и не может быть вытеснен, разрушен до основания²³. Но вместе с тем он и не может остаться незатронутым; пришлось ему потесниться, отступить в партикулярные сферы человеческого мировосприятия и поведения, сместиться на периферию сознания. В индустриально - урбанистической, рыночной, товарной цивилизации определенное сходство в технологическом базисе и образе жизни, в целевых установках, социальных структурах и мотивации активности неминуемо приводит к доминированию тенденции к универсализации норм и ценностей, к известному смягчению цивилизованного плюрализма в культуре. Все чаще "малые" нормативно-ценностные системы оказываются всего лишь итогом последующей конкретизации норм, оценок, моральных идей "большой" системы и функционируют в качестве множества ее определенным образом связанных подсистем. Они удерживаются в ее орбите, препятствуя раздроблению общественной нравственности, превращению ее в конгломерат разномастных "приватных этик". Этот процесс, так сказать, попутным ветром был переброшен и на процесс становления этики гражданского общества в России со всеми ее "подсистемами", расчищая дорогу, облегчая и ускоряя продвижения по ней.

Но можно рассуждать и от обратного: закрепление гражданского общества и его этики (со всеми "приватными этиками") с ее понятиями нравственной свободы и ответственности, морального выбора, долга и достоинства, порядочности, доверия и честности оказывается мощным фактором универсализации норм и ценностей общественной нравственности. И еще одно соображение. Некоторые культурологи полагают, что одним из обязательных условий создания гражданского общества и его нормативно-ценностной системы явля-

ется синтез традиционных и современных культур на основе новой их иерархии, а также комплементарность этих культур²⁴. Если страны Западной Европы смогли достичь его в нескольких измерениях (христианство и язычество, сословные ценности и ценности индустриализма, этос рыцарства и этос буржуазности), то в России такой синтез, по мнению веховцев, не удалось реализовать, и энергетический потенциал доцивилизованных состояний сработал как деструктивный фактор в революционную и послереволюционную эру (языческие формы поклонения вождям, суеверное отношение к Богу, вера в спасение через насилие, слабое укоренение чувства неприкосновенности частной собственности, коллективное, а не индивидуальное чувство вины и образы спасения, оправдание мстительности и т.п.).

На этих обстоятельствах, приходится признать, у нас пестуется слегка обновленная концепция "третьего пути" вопреки тупиковым путям "красного беса" и "желтого дьявола". Строится она на отождествлении Запада с современной цивилизацией, этой последней - с формационным образом капитализма, и, напротив, на противопоставлении космополитической, рациональной и безнравственной цивилизации национально-региональным культурам, демократических институтов - патернализму с общинно-семейным самоуправлением. России якобы угрожает путь в несколько столетий по дороге капиталистического прогресса со всеми прелестями жесточайшей эксплуатации "серой скотинки", по своей беспощадной безжалостности вполне сопоставимой с лагерным социализмом²⁵. Вспоминаются все прегрешения капитализма - преследование индейцев, рабство в США, восточноевропейское крепостничество XVIII века, колониализм; подавление естественной тяги народа к творческой целесообразности деятельности, деградация масс, грабеж природных ресурсов и т.п. России поэтому в который раз предлагают не ориентироваться на трафаретный западный путь, так как Европу ожидает скорый закат, сползание к социализму, мировому Госплану, угасанию предпринимательства, стандартизации социокультурных форм жизни, эволюция в направлении к тоталитаризму. Будущее остается за Востоком: Япония "являет нормальное традиционное общество, самобытным путем осуществившее агропромышленную модернизацию"²⁶. У России есть для всего этого предпосылки - полиэтническая общность, православная основа общероссийской культуры, заветы крестьянско - ремесленной трудовой этики. Весь предыдущий материал нашей работы дает необходимые соображения против такой концепции, особенно по противоречиям индустриальной цивилизации, по абсорбации ею традиционных институтов и ценностей по переходу к новому гражданскому обществу, к неоклассической его этике, хотя особый интерес представляет и психоаналитический подход к данной концепции²⁷.

Заметим, что известны различные варианты даже самой этики гражданского общества: фактически везде "история распорядилась иначе"! Скажем тут коротко. В одних разновидностях этой этики больший крен делался в сторону индивидуализма, тогда как в других - на интересы общности. Многие подчеркивают удивительное сходство религиозной морали у разных народов и в разных регионах. Неустаревающие заповеди Лао-цзы, Христа, Кришны и др. по духу своему кажутся написанными одним пером и изреченными одними устами. Ведь это - неразрывный остаток начала начал нравственной жизни. Но эта жизнь не замирает на одних только началах, а потому не станем закрывать глаза и на различия. В данном случае крен в сторону индивидуализма был в рамках культуры, возвращенной на протестантизм в странах, испытавших ре-

формацию, а крен на интересы общности произошел в рамках культуры, ориентированной католицизмом и православием (при всем различии между этими последними).

Для некоторых направлений характерен акцент на дисциплине труда, на отказе от эвдомонистических мотивов и избыточного потребления. Между тем как в других - на "хозяйственные добродетели", на ощущение удовлетворенности от исполненного долга в границах профессионального призвания, экономической самореализации работников и предпринимателей как самостоятельной жизненной ценности. Но при всей вариантности и даже при сохранении части традиционных ценностей мы все же имеем дело с одной и той же гражданской этикой!

В одних случаях (если прислушаться к убедительным суждениям на этот счет немецко-американского политолога Ханна Аренд относительно отличий между французской и американской революциями XVIII века) субъектом этики был, скорее, человек, нежели гражданин, свобода которого основывалась на его правах и на публичном счастье (а это неминуемо вело к "якобинизации революционности"), в других случаях субъектом этики оказывался, скорее, гражданин, нежели простой человек, и свобода его покоилась на принципе участия в общественной жизни и на защите личного счастья, что играло существенную роль в блокировании насилия, террора, в "деякобинизации революционности".

И в первом случае наблюдалось последующее снижение значимости стремления к экономическому (индивидуальному или групповому) риску, к различного рода инновациям, к гражданской самостоятельности. Они ограничивались централизованной политической властью, идеологическими инициативами по части "служения" общественному (государственному) благу на воинском, бюрократическом или религиозном поприще. Во втором случае механизм гражданских инициатив, ответственности, риска, конкуренции запускался на полные обороты, где только было возможно преодолевалось регламентационное иго государственного и церковного чиновничества. Можно смело предположить, что именно в результате названных различий в этике протестантизма и католицизма (в латинских странах) оказались столь различными темпы хозяйственного развития Северной и Южной Европы, вероятно, это же стало причиной различия уровня развития Северной и Латинской Америки, что нашло отражение и в вариантах этики этих территорий. И только теперь, буквально на наших глазах данные различия - где быстрее, где медленнее - стали преодолеваются под воздействием интеграционных процессов как на европейском, так и на американском континентах.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ЧЕТВЕРТОЙ

¹ См.: Харрисон М. Об экономическом росте до революции и после нее // Коммунист. 1991. N 9. С.119-120.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.39. С.344. Заслуживает внимания мысль о том, что динамика России оставалась замкнутой между двумя цивилизациями и надо говорить "...о ней как об особой промежуточной цивилизации, где система ценностей является собой неорганическое сочетание ценностей двух основных цивилизаций, где комбинируются два разных типа воспроизводства. Две основные цивилизации, между которыми Россия оказалась словно распятой, фантастически переплелись в теле и душе общества... Движение России между двумя основными цивилизациями приобрело конфликтный, неорганический характер, выражающийся в феномене раскола... Для раскола характерен своеобразный заколдованный круг, когда активиза-

- ция позитивных ценностей в одной из двух частей расколотого общества приводит в действие силы другой его части, отрицающие эти ценности. Например, активизация ценностей прогресса и развития в деятельности модернизаторской правящей элиты может активизировать статичные, традиционалистские ценности определенной части народа, а вместе с тем активизация ценностей традиционализма толкает часть общества к ценностям просветительства, прогресса. Имеет место как бы непрерывный двойной эффект бумеранга" (Ахиезер А. С. Социокультурная динамика России. К методологии исследования // Полис. 1991. N 5. С.54-55).
- ³ Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986. С.555.
- ⁴ Межуев В. М. Национальная культура и современная цивилизация // Освобождение духа. М., 1991. С.263.
- ⁵ Ключевский В. О. Сочинения. Т.IX. М., 1990. С.361.
- ⁶ Гомо экономикус // Диалог. 1990. N 14. С.97-98.
- ⁷ Московские новости. 1991. N 43. 27 октября. С.3.
- ⁸ Драгунский Д., Цымбурский В. Рынок и государственная идея (Октябрьский невроз) // Век XX и мир. 1901. С. 57-58.
- ⁹ Федотов Г. П. Россия и свобода // Знамя. 1989. N 12. С.204.
- ¹⁰ Федотов Г. П. Указ.соч. С.208.
- ¹¹ Старообрядчество, "...будучи русским из русских, так сказать, русским в квадрате, вело постоянную борьбу с духом государственно-религиозного насилия", ооразуя силу, "...безусловно самобытную и глубоко народную, оказывающую упорное противодействие тоталитарным тенденциям русской истории" (Антонов Л. В. Старообрядчество и новое мышление // На пути к свободе совести. М., 1989. С.319). Раскольники были хранителями зародыша гражданского общества. "Раскольники - эти своеобразные русские протестанты - выработали, подобно их западным собратьям, демократические структуры самоуправления, религиозные идеологические установки, в рамках которых основной ценностью был труд. Фактически речь идет о русском варианте известной протестантской этики, заложившей, по мнению многих исследователей Запада, идеологические основы капитализма. Материальной основой послужила совершенно иная организация общества. По сравнению с остальной Россией, примирившейся с крепостничеством, община раскольников базировалась на собственности, приближающейся к частной (отдельное подворье) и связана была - в отличие от основной территории России - с демократическим самоуправлением, а не с круговой порукой" (Криворотов В. Русский путь // Знамя. 1990. N 8. С. 142). Об их трудовой этике пишет Н.Н.Покровский в очерке "За страницей "Архипелага Гулага" (Новый мир. 1991. N 9). Подробнее об этике старообрядчества см.: BussAndreas. The Economic Ethics of Russian-Orthodox Christianity // International Sociology. 1989. Vol. 4. N 3. P.235-258; N 4. P.447-472.
- ¹² В этом была и своя положительная сторона, так как всемерно поощрялась традиция предпринимательской благотворительности во внушительных размерах. Огромных масштабов достигала частная благотворительность и в США, но там она имела несколько иную нравственно-психологическую мотивацию.
- ¹³ По словам академика Д.С.Лихачева, который выделял стремление русских к воле и во всем достигать последнего предела, "...черт русского национального характера очень много. Существование их не просто доказать. Особенно если каждой черте противостоят как некие противовесы и другие черты... Но, по счастью, реальной национальной черте противостоит по большей части призрачная, которая особенно заметна на фоне первой - настоящей и определяющей историческое бытие" (Лихачев Д. С. О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. N 4. С.5).
- ¹⁴ Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас // Очерки по истории философии и культуры. М., 1991 С.231.
- ¹⁵ Кистяковский Б. А. В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России. М., 1991. С.109-110, 113,114,115.
- ¹⁶ См. подробнее о позициях некоторых из названных авторов в статье польско-

американского исследователя Анджея Балицкого "Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX-начала XX века" (Вопросы философии. 1991. N 8). Валицкий смягчает масштабы правового нигелизма и объясняет его тем, что XIX век в Европе был скорее веком разочарования в правовых идеалах, чем восхищения ими, "либерализм пока не научился убедительно защищать себя от обвинений в буржуазности. Монополия на "истинную прогрессивность" принадлежала уже социализму... Это преждевременное увлечение социализмом и оказалось впоследствии одной из главных помех на пути развития правовой культуры в России" (Валицкий А. Указ.соч. С.28).

¹⁷ См.: Марксистская этика. М., 1986. С.74-75.

¹⁸ Панарина А. Революция и реформация // Знамя. 1991. N 6. С.214.

¹⁹ Подробнее о так называемой "туранской этике" евразийцев см.: Исаев И. Евразийство: миф или традиция // Коммунист. 1991. N 12.

²⁰ Мец И. Будущее христианства // Вопросы философии. 1990. N 9. С. 126.

²¹ См.: Лотман Ю. В точке поворота // Литературная газета. 1991. 12 июня.

²² Небезызвестный С.Е.Кургинян, например, считает преступными попытки перетянуть Россию с "восточного берега на западный" (см.: Комсомольская правда. 1991. 13 августа), предав забвению мудрый вопрос философа Вл.Соловьева, обращенный к России: каким же хочешь быть Востоком - Востоком Ксеркса или Христа? То есть насилия или гуманизма?

²³ См.: Савчук В. В. Новации и архаические элементы сознания // Философские науки. 1991. N 10.

²⁴ См.: Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.

²⁵ Бородай Ю. Третий путь // Наш современник. 1991. N 9.

²⁶ Там же. С. 146.

²⁷ Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. N 8.

Глава пятая. ПАРАЛЛАКС

Индустриально-урбанистическая "квазицивилизация"

Революция не просто оттеснила, а практически смела почти все то, что имело пусть даже отдаленное отношение к гражданскому обществу и его этике. Она оказалась особенно непримиримой к институтам этого общества, экспроприировала их, сделала сателлитом сверхгосударства, так как леворадикальная критика институтов и ценностей гражданского общества получила здесь мощную опору в бесчисленных маргинальных массах стихийного движения.

Какие-то и без того нестойкие элементы гражданского общества, нормы и ценности его этики некоторое время по инерции еще продолжали влачить свое почти призрачное существование, но лишь в той мере, в какой в ситуации гражданской войны и политики военного коммунизма, бестоварного казарменного строя сохранялись мелкотоварное производство и демократия внутри правящей партии и в Советах. Правда, элементы эти оказались разблокированными и получили дополнительный импульс к развитию в краткую пору цветения экономического либерализма, когда стало размораживаться гражданское общество, и оно - а иначе и быть не могло - незамедлительно востребовало правовое государство, политический плюрализм с его представительством неоднородных и соперничающих интересов различных социальных групп и слоев (вместо насильственного ярма единения целей, "истинных" сверхцелей и сверхценностей). Это рожденное алгоритмом развития, самой логикой обновляемых представлений о социализме требование носило когерентный характер, и, как известно, оно не было удовлетворено надлежащим образом и вскоре оказалось сравнительно легко отторгнутым.

Остается лишь прибегнуть к вольным пируэтам социальных гипотез, использовать сослагательное наклонение, рассуждая по поводу степени вероятности подобных репрезентаций интересов в стране с недостаточно развитыми демократическими институтами и традициями. В частности, можно предположить, что замысел нэпа заключался в придании демиургической миссии "надстроечному обществу": решение общецивилизационных задач в России не смогли довести до конца ни национальная буржуазия, ни начальное гражданское общество. Возможно, такая миссия предполагала использование нэпманского варианта гражданского общества в расчете на скорое его же изведение - агроурбаноиндустриализации гражданское общество нужно было как средство, которое отбрасывается сразу же после использования.

Так или иначе, но упомянутые элементы гражданского общества быстро изживались (остается неразгаданной "тайна недостающего сопротивления", по выражению историка Мих.Гефтера) в пределах мобилизационной модели экономического развития и политической культуры нескончаемого "мобилизационного подданничества",¹ и сама память об этих элементах была табуирована. На одном из многочисленных "круглых столов" писатель Д.Гранин говорил об одном из таких "забвений", одном "выпадении" исторической памяти: "Многие ли сегодня знают о прогрессивной многогранной роли таких представителей делового мира, как Путилов, Елисеевы, Морозов, Мамонтов, Рябушинские. А ведь они были зачинателями новой культуры производства и труда. Выйдя на историческую арену, они проявили себя и как страстные поборники быстрого интеллектуального, культурного, нравственного развития страны. При их гуманной, меценатской помощи строились научные институты, больницы, дома при-

зрения, церкви, библиотеки, другие культурные учреждения... В том, что мы до сих пор обкрадываем эту часть исторической памяти, отчасти повинна и наша литература. Тургенев, Гончаров, Толстой, Чехов не признавали в общем-то делового человека в качестве подлинно духовной, нравственной личности. Невольно читатель отдает предпочтение, скажем, Обломову, а не Штольцу. Начинаящий капиталист осуждался, принижался. В капитализме видели только зло... Мне кажется, для подъема так необходимой нашему обществу трудовой активности, преодоления апатии, иждивенчества, повышения профессионализма целесообразно более разносторонне представить, показать делового человека зарождавшегося в России капитализма. Мы можем найти опору в прошлом, реабилитировав людей с деловой хваткой, которые должны были прорываться сквозь завесу общественного непонимания, косных морально-нравственных отношений"¹. Конечно, вопрос не стоит в плоскости реставрации прошлого: такое невозможно, да и не нужно - говорится здесь только о памяти.

Политическая культура "мобилизационного подданничества" возникла не на пустом месте, а на прочном фундаменте патриархально-подданнической смешанной политической культуры (по известной схеме Габриэла Алмонда) старой России, где государственность истари выступала - кроме всего прочего - еще и в качестве орудия этнонациогенеза и социальной защиты масс против аристократии, а потому здесь развился прямо-таки культ государственничества и патернализма, о чем мы уже писали в предыдущей главе. Эта унаследованная линия развития соединялась с другой - с представлениями о "государственно-бюрократическом социализме". Исходили они из допущения готовности всей мировой системы капитализма к переходу на рельсы социалистического строительства, используя в качестве рычага политическую диктатуру. Эта сверхъестественная сила способна создать адекватный себе экономический базис даже там, где для этого все еще нет соответствующих предпосылок - как материальных, так и духовных. Ценой колоссальной концентрации усилий страна сможет выйти на передовые рубежи индустриального развития, но таким образом, что "все общество будет одной конторой и одной фабрикой"². Обе названные линии сплелись у нас в одну государственно-возрожденческую фундаменталистскую идеологию³.

Мобилизационная модель развития и подданническая политическая культура не испытывали ни малейшей нужды в какой бы то ни было этике. Демиургическое государство присвоило себе функции гражданского общества, и оно не только не контролировалось им, но смогло поглотить его в своих бездонных недрах. "Государство, - не без резонов полагает социолог С. Кордонский, - отобразив общество более или менее успешно в своей территориально-отраслевой структуре (вернее, его идеальную модель), считает, что оно познало и объективировало в своей структуре и в своих - государственных - законах и *сами законы общественного развития*... Отражение, "обретя плоть" в виде территорий, министерств, ведомств, социально-учетных групп, начало жить своей жизнью, в значительной мере независимой от бытия оригинала, самого общества. Цель этой искусственной жизни - стать естественным образованием, перейти от бытия копии к бытию оригинала и растворить оригинал в своей структуре"⁴. Автор обращается для подкрепляющей аналогии к модели "янус-космологии" В.А.Лефевра. Представьте игру в "15" в виде коробочки с квадратиками, на которые нанесены номера. Квадратики надо, не вынимая из коробочки, расставить в порядке натурального ряда цифр. Но возможен такой вариант игры, когда номера нанесены по обе стороны квадратиков и при этом не совпа-

дают друг с другом. Играют два игрока, не знающие о существовании друг друга: наведение порядка игроком одной стороны воспринимается другим как нарушение устанавливаемого им порядка. Так и государство с обществом в нашей стране уже много десятилетий играют в похожую, но, конечно, гораздо более сложную игру.

Завершив тотальное отчуждение собственности и власти от народа, это государство уничтожило ростки самоуправления, узурпировало экономический и всякий иной суверенитет частнохозяйственной и частнодуховной деятельности, превратив всех независимых (или полунезависимых) прежде работников в поденщиков без права выбора работником. Инквизиторы от власти клеймили элементы хозяйственной, предпринимательской и политической этики в качестве пережитков экономического либерализма и вредного плюрализма, как продукт нарочито усложненной схемы (а не восхваляемой упрощенной схемы механистического типа, любезно одаряющей "подданных" простыми решениями и ясными указаниями) общественного устройства, в которой признаются различные уровни целостности, множество интересов и воля, а социальная детерминация исходит не только от экономики, но и от законов развития социальности, менталитета, национального духа и даже человеческой телесности. Им, этим элементам, отводилось место лишь на пресловутом "факультете ненужных вещей" рядышком с правом, абстрактным гуманизмом, общечеловеческими ценностями и, обязательно, с правами человека.

Несмотря на ряд неоспоримых достижений в ходе использования мобилизационной модели развития и политической культуры "мобилизационного подданничества", в итоге "вывиха истории" (Ф.Бурлацкий) возникла малоэффективная, но чрезвычайно устойчивая раннеиндустриальная "квазицивилизация". Она является таковой не только потому, что в ней преобладает псевдотехнизация и не только потому, что урбанизация в ней обернулась не созданием города-Дома, а лишь жалких обиталищ, но прежде всего ввиду того, что она оказалась опустошенной в самой своей сути - в ней отсутствуют гражданское общество и человеческие измерения.

Этатизированный этос

Что представляет собой, лучше сказать - что приключилось с общественной нравственностью в такой "квазицивилизации"? Поскольку последнюю атрибутируют в терминах формационного редукционизма как социалистическую, то и эту нравственность именуют "социалистической" или даже "коммунистической", полагая ее эталоном для всего человечества. Мы же считаем, что здесь возник продукт синтеза тяготеющих друг к другу идеологией левачества, люмпенской - с позволения сказать - "моралью" и стереотипов поведения деморализованных слоев общества. Такой синтез, аксиологический Вавилон предпочтительно обозначить как этос госбюрократического социализма или *этатизированный этос*⁵.

Официально предполагалось с его помощью свершить радикальный "переворот" в общественной нравственности, чтобы быстрее и уже окончательно преодолеть моральное зло, выкорчевать самые глубокие корни людских пороков. Фактически же изведению подлежали общедемократические моральные ценности, процедуры этикета цивилизованного поведения, впитавшие в себя моральные значения, традиционная народная нравственность⁶.

На смену шла быстро набирающая силу мораль революционности. На

поверхность всплыло то, что притаилось как бы в ценностном "андеграунде", возвращалось людьми из подполья, "всемирной чернью", в маргинальных слоях населения. Случилось так, что нечто, в истоках революции казавшееся лишь лихими перегибами, избытками преобразовательного пыла или ожесточения в кровопролитных политических схватках, осмысливаемое как нелепое, в сущности, отклонение от общей положительной линии обновления духовно- нравственной жизни старого общества, стало затем массовой деформацией гуманистических и демократических традиций и основ народной духовной жизни, их откровенным поруганием. Не это ли обстоятельство породило пессимистическое резюме французского философа М.Мерло-Понти, сказавшего, что революции истинны как процессы, но ложны как режимы?

Нельзя пройти мимо возвращавания в этатизированном этосе верований в избранничество класса, партии, государства. Мессианство, "земшарность" (а на деле - глубокий провинциализм), нетерпимость к инакочувствию, простодушный общественно-политический нарциссизм основываются на ничем не смущаемом правоверии, убежденности в монопольном держании моральной истины, на фанфаронских оценках реальных - чаще всего довольно скромных или же доставшихся непомерно большой, подчас, просто кошмарной ценой - успехов, приближении народа чуть ли не к земле обетованной. Это провоцирует на ощущения всемогущества и - того хуже - вседозволенности на поприще вольного социального экспериментирования с природой как таковой, с природой социума, и при этом менее всего считаясь с многострадальной природой человека.

На пьедестале снисходительного или заносчивого морального превосходства возникает поразительный синдром "довольности": специфический морально-психологический продукт социальной апологетики и манипулирования. А как же быть со злом в "лучшем из миров"? На потребу запросу рождается пародийная "теодицея". Но довольность распространяется не только на "то, что есть", но и на то, "что оудет", на гипнотически обольстительный облик будущего. Вера в него расценивается как сертификат, удостоверяющий общую благонадежность личности и ее политическую лояльность. У предварительно обработанного сильными идеологическими средствами "общественного" мнения сравнительно легко исторгалось согласие на политику, не освященную нравственностью, не измеряемую с помощью соответствующих критериев, слишком часто просто на безнравственную политику. Не принималось во внимание и то, что сами нравственные подходы располагают огромным политическим значением, если рассматривать их не конъюнктурно, не сквозь призму хитросплетений аппаратных игр политиканов, а в дальних (исторических) измерениях. Этатизированный этос признавал приоритет политики над моралью ("политический детерминизм"). Политика как бы парила над приземленной сферой нравственности, почиталась запредельной по отношению к ней, отрывалась от общечеловеческих ценностей или же этик ценностям придавалось лишь узкобытовое звучание. Личности же полагалось быть дробью или крупой, быть беззащитной перед отчужденной властью, не прикрытой независимыми от власти сферами, институтами гражданского общества, какими-то промежуточными общностями, ассоциациями. Ей исподволь навязываются представления и нормы этоса, и в этом узурпированном выборе остаются лишь руины от того, что некогда было подлинным выбором в пользу человеческой солидарности и верности общественному долгу, так как за коллективность незаметно выдается просто отказ от персональной ответственности, подмена личных инициатив дисциплинарным

усердием, а "общественный" долг оборачивается слепым подчинением авторитарному воздействию (знаменитое "так надо").

Этатизированный этос отрывал нравственность и от права, противопоставлял ее религии, сделал проблематичным единство культуры и морали, благословляя на практике формы культуры, которые не только не насыщаются нравственным смыслом, но и сдерживают, кромсают развитие сущностных сил человека, когда, по едкому замечанию М.Е.Салтыкова-Щедрина, происходит "продолжительная отсрочка общественного развития".

Понятно, что следует различать как безусловную реальность моральное отчуждение народа и отчуждение его от властных структур, от другой реальности, увы, не менее упрямой - неосознанности этого отчуждения в моральном сознании народа, переживания им насилия над собой - ведь "мир насилия" был разрушен до основания! Этого переживания в значительной части массового сознания эпохи тоталитаризма не происходило: кроме "врагов", которыми страна прямо-таки кишела, и к тому же они все время обновлялись по субстрату, но не убывали по числу (так как догма относительно обострения классовой борьбы по мере продвижения к фальшивому "всеобщему равенству и счастью" требовала подбирать и назначать все новых "врагов", по отношению к которым "все дозволено" и не существует никаких конвенциональных запретов), существует легендарное, ныне высмеянное, а прежде воспетое "беспробудное" морально-политическое единство народа и власти как орудия идеологического засилия, внеэкономического принуждения и личной зависимости⁷.

Обязательная для всех без исключения культура перманентного мобилизационного подданничества допускает, а затем и требует братания власти и народа на базе общей агрессивности, ненависти к "врагам", нетерпимости к ним, жажды возмездия и, с другой стороны, чувства идеологического и морального превосходства, духовного избранничества в сравнении с погрязшими в тине ооыденщины всех "не наших", которых мы "неизмеримо лучше". Это скрализованное единство было воплощено в знакомом тотеме: идентификации индивида с государством ("государство - это мы!"), фанатичной преданности центральным и местным, отраслевым и территориальным "вождям", разномастным и многоанговым "мнениям".

Идеал этатизированного этоса, такой поистине сюрреалистической морали (возможно, именно это и побудило Ж.П.Сартра назвать мораль собранием идеализированных трюков, которые просто помогают людям выносить ужас существования), рисует образ "человека из народа" (варианты - "человек с ружьем", "простой советский труженик" и т.п.), преисполненного энтузиазма и аскетической скромности в желаниях, и всякий иной образ человека расценивался как "пережиток проклятого прошлого", подлежащий искоренению в процессе формирования "нового человека-несобственника". Отношения власти и "человека из народа" строятся на иерархических началах, когда долг беспрекословного исполнительства всех велений "по вертикали" оказывается ведущей добродетелью. Ничего нет неожиданного в том, что долг "по горизонтали" (перед семьей, промежуточными коллективами типа коллегиальных, соседских, профессиональных, цеховых сообществ, перед потребительскими или любительскими ассоциациями) утрачивает значение, которым он располагал в традиционном или гражданском обществе, и сам новый человек освобождается от пресловутой "химеры совести". Так появляется "шариковщина" и происходит "антропологическая катастрофа" (М.Мамардашвили).

Такой этос оправдывает стремление к абсолютизации власти, дающей

бесконтрольную возможность распоряжаться имуществом и даже жизнью людей, стоять над ними (феномен "упоеания властью"). Сама же эта власть должна быть ограждена от критики. Вообще из данного этоса устраняется свойство критичности по отношению ко всем главным аспектам социальной практики и человеческого существования. Не то чтоб совсем при этом надлежало не замечать зла, не чувствовать его и не реагировать на него: нравственность, отказавшаяся от критики наличных нравов и порядков, была бы чем угодно, но только не нравственностью. Предстояло не "харакири" нравственности, но нечто очень похожее на него и все же иное - обнаружить зло и в том и там, где и в чем его не было и в помине.

Отсюда глухота по отношению к стремительно усилившейся дегуманизации отношений между людьми, которая привела к вытравлению добросердечия, благодеяния, к поразительной готовности на скорую руку оправдать одобренную "авторитетами" бытовую, хозяйственно-деловую, политическую ложь ("право" на бесчестье), жестокость и поражающее нас обесценивание человеческой жизни, столь выразительно отображенное в "Котловане" и "Чевенгуре" А.Платонова. "Дозволенной" признавалась критика "отдельных недостатков" в действиях тех или иных лиц и учреждений, но ни в коем случае не переходящая в "сгущенное изображение теневых сторон нашей славной действительности". Вся социальная организация должна была уберечь свою привлекательность и моральную "святость". Напротив, всякого рода сомнения в этом, сколь бы ничтожными они не были, не упоминая уже о подлинном ропоте недовольства и жаре разоблачающей критики, предстояло пресекать. Хотя выглядит это поверхностным каламбуром, но именно критический потенциал морали провозглашался качеством аморальным, чуть ли ни клеветническим, подрывным, непатриотическим. Безгласность "общественного" мнения взывала к низким чувствам, предрассудкам разного рода, укореняла всеобщий страх и прочие виды массовой истерии и моральной патологии. Наивность благородная и глупая, ложь вынужденная и добровольная, честность и бесчестность сплелись в один невыносимой запутанности клубок.

Заметим по ходу изложения, что не следует думать, будто тоталитаризм полностью разрушает, дезагрегирует любые защищающие или подавляющие человека горизонтальные структуры. Существует немало свидетельств относительно так называемого "горизонтального, народного тоталитаризма"⁸, «повседневного и "тихого" насилия, не связанного с властными вертикальными структурами. Он как бы разлит в воздухе, когда каждый участвует в подавлении другого (иначе не удалось бы преуспеть в формировании "нового человека"), чтобы исключить накопление решимости оказать сопротивление вертикальному давлению. Поведенческие нормы, правила, оценки, которые одобряют заранее любой произвол властей ("без причин у нас не сажают!"), абсолютный контроль над человеком и обществом, которые обожествляют диссенсус по отношению к тем, кто "не с нами", - такие нормы и правила нельзя даже с натяжкой отнести к сфере этического, как нельзя по графе "патриотизм" провести доносительство и стукачество, ставшие просто-таки социальным явлением (доступным каждому советскому человеку, по аттестации М.М.Зоценко). Скорее, это регламент пандемониума для "люмпен-социализма". Это просто некоторые правила действия в мире политики и экономики, правила показной ритуалистики: если истина познана и провозглашена генеральная линия, то место ценностей и норм деловой, предпринимательской и политической этики занимают партийно-государственные решения, воля "авторитетов".

Что касается партийной этики, представляемой нередко за матрицу превращения этики революционности во всеобщий моральный стандарт, то на деле она являла собой образцы названной ритуалистики. Более того, в "роковых тридцатых" даже само понятие "партийная этика" подверглось основательному забвению, и произошло такое отнюдь не случайно. Партия, став составной частью супергосударства, главной его частью, перестала быть союзом единомышленников. Она превратилась в формальное объединение, с одной стороны, действительно убежденных сторонников так называемого социалистического выбора, а с другой - откровенных приспособленцев, карьеристов и стяжателей. Верхние эшелоны партийного руководства стали становым хребтом господствующего сословия-класса страны. Между этими крайними позициями размещалось, само собой разумеется, огромное множество переходных и смешанных форм. Организационные нормы деятельности партии оправдывали абсолютизацию централизма в ущерб демократизму, считали в порядке вещей подавление воли меньшинства решениями большинства, выталкивали партийные массы за пределы действительно политической, а не административной, полицейской деятельности. Они обязывали принимать за должное неравенство партмасс и партноменклатуры, требовали безропотного согласия на плотный контроль со стороны номенклатуры над выборными органами и поведением рядовых членов партии, "партподданных", настаивали на подавлении разномыслия и даже робких его отклонений. Процветали бюрократические "добродетели", едва прикрытые "бутафоризацией" демократических процедур, выхолощенной революционной фразеологией, возникшей в условиях подпольного товарищества, льстивой как по отношению к "вождям", так и по отношению к "партнизам", к "маленьким винтикам" этого военно-религиозного ордена, к "песчинкам грандиозной социальной бури".

Все сказанное имело, разумеется, лишь официальный нормативный смысл и могло не совпадать с эмпирически зафиксированными мотивами и поступками тех или иных членов партии, лиц, очутившихся в опасных и коварных водоворотах политической деятельности, не говоря уже о различных формах сопротивления политическому аморализму (очаги которого существовали внутри только издали кажущейся абсолютно монолитной правящей партии и сыграли важную роль в эволюции режима власти; прообразы политической этики складывались, вероятно, в сопротивлении, подготавливая "революцию сверху", инициированную частью партийцев).

Гедонический поворот

Остановимся несколько подробнее на аскетической скромности. Известно, что в прошлом проповедь аскетических добродетелей находила отклик в среде отсталых слоев трудящихся, по тем или иным причинам неспособных в данный момент встать на путь сопротивления социальному злу - наверное, аскеза могла служить своеобразным "моральным опиумом" с анестезиологическим предписанием или же быть инструментом раскочки пассивных масс. Затем аскетизм "низов" утрачивает свою мятежную силу, а с ним и историческое оправдание. В нашей стране аскетизм, связанный с наивным демократизмом, сыграл в целом позитивную роль в освободительном движении во всех его руслах и протоках. В значительной мере он присущ и образу жизни революционеров как вынужденный момент, обусловленный подпольем, необходимостью соответствующей закалки (хотя уже тогда обнаруживалась и его негативная

роль - готовность к самоотречению как бы дает право на вседозволенность, на этику революционности с ее бездонными резервуарами морализирующего насилия).

Но в послереволюционную пору с аскетизмом произошли странные превращения. Революционный аскетизм стал сам собой угасать и вытесняться, условно говоря, *советским гедонизмом*. Начало положило постепенное политическое перерождение части руководящих кадров. Это перерождение на ранних этапах протекало без особого размаха и шокировало своим бесхитростным меркантилизмом, пристрастием к мещанским вкусам. Но оно почти безошибочно сигнализировало о переменах в социальном составе правящей партии и в госаппарате, о новых формах криминального "бесовства". Часть "верхов" стремилась извлечь выгоды из своего положения. Тем временем стала складываться целая система их подкупа, разветвленная социальная инфраструктура (повышение окладов, дополнительные пайки по строго стратифицированным показателям, денежные и продуктовые инъекции, сети спец-распределителей, дачные зоны, обслуга и т.п.), даже отдаленно имеющая мало общего с применением принципов материального стимулирования сложного ответственного политико-управленческого и хозяйственно-управленческого труда. Элита стала увлекаться лукулловыми пирами, заключать "династические браки", награждать сама себя орденами, присваивать звания, поощряла безудержное славословие в свой адрес. Хотя - стоит подчеркнуть это еще раз - главной привилегией оставалась сама власть как доминирующая ценность, которая может быть по определенному курсу "обменена" на любые другие блага. И, кроме того, по выражению М.Джиласа, власть, тем более практически абсолютная, является "наслаждением из наслаждений".

Мы полагаем возможным применить для обозначения данного процесса выражение "гедонический поворот", хотя градус его тщательно прикрывался широко демонстрируемой приверженностью к бывшему аскетизму, строгой пуританской морали и мумифицированному марксизму. Публично исповедуемый восторженный или же угрюмый, крайний или сдержанный аскетизм в качестве жизненной позиции становился все более лицемерным, и в годы "брежневизации" этот гедонический вираж в элитарных слоях стал особенно крутым и беззастенчивым, вовлекая новые и новые группы руководящих и не очень руководящих лиц, главным образом из числа тех, кто возжаждал вкусить от "прелестей" полупаразитического стиля жизни.

Испытывая потребность в идеологическом прикрытии, святоши от власти "гурманного социализма" усилили осуждение потребительских устремлений "низов" (как сказал юморист, "верхи" должны иметь достойные "низы"). Обрекая множество людей на бесконечные лишения, они выдавали вынужденный аскетизм масс за особенно чтимую добродетель. Она вводилась в систему представлений значительной части людей о социальной справедливости, подкрепляя их веру в то, что только бедность является надежным залогом непорочности, моральной незапятнанности, условием укрепления трудовой дисциплины и морали. Такие представления, дожившие до наших дней, чуть-чуть припудривались и в сопровождении многочисленного эскорта из различных оговорок проникали в казенную идеологию и практическую политику, которые охотно проповедовали непорочность идеологического бескорыстия, жертвенность и уравниловку. Наличие аскетических мотивов в поведении создавало обманчивое впечатление, будто хозяйственная и политическая этика какие-никакие, а все же и у нас существуют.

В тоталитарную эпоху бытовала не лишенная смысла формула "полугодный, но вполне довольный". Быстрый рост потребления на фоне длительного предшествующего "недопотребления" масс, перевороты в формах потребительской деятельности, качественные изменения в объемах, структуре и динамике потребления смогли, начиная примерно с середины 50-х гг., подвести под довольство своеобразную материальную базу". И вот теперь хорошо знакомые драматические сюжеты, впервые разыгранные на исторической сцене позднего феодализма и раннего капитализма в Западной Европе, вновь проигрываются - конечно, не нота в ноту, а по обновленной партитуре - только на сцене мира, который полагает себя социалистическим. В сознании потребительски ориентированной личности нормы общественной нравственности причудливым образом вступают в отнюдь не мирное сосуществование с гедоническими пристрастиями, с развлекательной "версией жизни". Эта "веселящаяся единица" погружается в протекционистские заботы, у нее снижается чувство ответственности, ослабляется аллергия ко многим видам зла. Она возвращает увлечение условно-престижным потреблением, комплексы зависти к тем, кто преуспел в этом славном занятии, или комплексы "морального" превосходства над теми, кто безнадежно застрял лишь у подножия сияющих вершин жизненного успеха.

Как оценить весь этот процесс? Он многолик: это и часть общемирового явления эгоизации; это и позитивный ход сбрасывания оболстительных чар тоталитаристского единения власти и народа (нет худа без добра), но в то же время и подрыв устоев общественной нравственности. Выступая в ее защиту, авторитарный режим начал шумную кампанию критики потребительской "морали". Но такая критика страдала дидактичностью и идеологической претенциозностью. В ней острота нападок явно превосходила глубину анализа, стремление добраться до корней. В слабо состыкованной с жизненными реалиями критике содержалось не только много поверхностного и уныло-назидательного, но и много фарисейского, принимая, например, во внимание упомянутый ранее гедонический "поворот". Хуже другое. Консервативно-охранительные силы желают сохранить ситуацию, при которой продолжается диктат производителя над потребителем, а интересы потребителя не рассматриваются в качестве арбитра целесообразности, третейского судьи, эффективности как организации производства, так и качества предоставляемых товаров и услуг (заметим попутно, что процесс потребления нематериальных товаров и услуг прямо на глазах меняется в сторону превращения его в источник инноватики для потребителя-пользователя, а это ставит его в один ряд с разработчиком и производителем). Прикрываясь необходимостью противостоять наводнению потребительства, морализирующая критика использует его для того, чтобы обрушиться на идею перехода к рыночным отношениям, многоукладной экономике, дифференциации доходов. В наши дни это делается в замаскированном виде, но аргументация почти не меняется. Противопоставляя предприимчивости, деловитости "святость", такая критика осуждает значительные доходы, руководствуясь в оценках главным образом их размерами, а не источником, социальной природой. Если доход значительный - стало быть, он несправедливый, заведомо нетрудовой, не имеет нравственного оправдания.

Такая воинствующая ригористическая идеология нестяжания способна притеснить экономическую реформу, думается, ничуть не меньше, чем это делают бюрократические запреты. Любые шаги в направлении к рыночным отношениям клеймятся тавром малодушных уступок потребительству. Фактически

это привело к замедлению хозяйственного развития, длительным товарным дефицитам, инфляции, резкому отставанию сферы услуг. Но что знаменательно: это же самое обусловило возможность бурного роста нетрудовых доходов и "теневой" экономики. Огромный неудовлетворенный спрос населения, решительно оглябая административные барьеры и ловко лавируя между громогласными инвективами в адрес тлетворного потребительства со стороны официальной морали, конъюнктурной этики, обращался к "теневикам", неформальной экономике, "черному рынку", что подпитывало потребительские настроения и содействовало загрязнению нравов. Так стоит ли удивляться тому, что даже в нравственно оправданной критике потребительства многие усматривали лишь изощренную попытку блока консервативно настроенных руководителей и идеологов-фундаменталистов как-то оправдать то, что позже излишне скромно стало именоваться застойными процессами?!

В критике потребительской "морали" давали о себе знать перегибы разного свойства. Когда, скажем, наше общество изображалось чуть ли ни как гигантская благотворительная контора, что-то вроде "государственной богадельни", которая денно и нощно заботится в порядке "дарения", "милости" об удовлетворении потребностей граждан (само определяя, какие из этих потребностей являются "разумными", а какие - нет), не задумываясь при этом над тем, что у "опекаемого человека" свойства предприимчивости, дух инициативности, готовности к риску, столь необходимые в гражданском обществе, заменяются инерционным мышлением, иждивенческой психологией и попрошайничеством, а они - прямо или косвенно - усиливают верования в потребительском духе.

Вместо этики независимых индивидуальных или же ассоциированных производителей и потреителей, неопекаемых и ответственных за собственную судьбу людей (а не иждивенцев государства и его же поденщиков), надежно защищенных от идеологического давления и капризов неустойчивой политической погоды, избавленных от унижающей достоинство морализаторской подозрительности в недозволенной приверженности к собственным интересам, осуществляющих в деловом поведении утилитаристский принцип эквивалентного воздаяния, но одновременно и реализующих ценностей социальной ответственности, вместо всего этого стимул к развитию получила этика социального управления как разновидность социального опекунства. Вполне вероятно, что такое смещение отчасти вызывается объективными обстоятельствами, если бы данная этика не отражала факт превращения политической власти в единственного субъекта производственных отношений, в основного субъекта вообще любой социально-политической активности, если бы не тормозила она другой процесс - превращение управления вещами и ресурсами, людьми как вещами и человеческими ресурсами в управление отношениями между людьми как основным фактором обновления всех видов деятельности.

На этой основе - мы опять вынуждены прибегнуть к условному выражению - формируется *"технократически-бюрократическая мораль"* с пакетом принятых в ней добродетелей и пороков, с неписанными, но высоко почитаемыми чиновническими кодексами поведения, даже отдаленно не имеющими ничего общего ни с *политической этикой*, ни с *этикой менеджмента*. Эта "мораль" многими узами связана с потребительской "моралью". Мы, признаемся, не располагаем нотариально заверенными фактами, подтверждающими наличие этих связей. Но известно, что, утрачивая веру в ценности общественной нравственности, потребительски ориентированная личность тем не менее настойчиво стремится придать респектабельность своей деятельности, жаждет

испытать удовлетворенность от "разумности" своих жизненных планов и устремлений. Для этого предстоит либо отказаться от потребительского эгоизма, либо от общественной нравственности: нельзя одновременно служить и Богу и Мамоне!

Вот тут-то на помощь и приходит "технократически-бюрократическая мораль". Публично, для пропагандистского обихода, она осуждает потребительство, хотя делает это как-то неохотно, вяло, прибегая к затасканным, малоубедительным доводам. Но втихомолку, келейно консуматорной личности в порядке спонсорства въедливо внушается, будто той предстоит сделать ничтожно малое, чтобы выкарабкаться из пикантного положения и ощутить себя выполняющей долг свой самым исчерпывающим образом. Для этого суживается сфера применения моральных оценок. В кругу приятельских, соседских, "фамилистических", отчасти коллегиальных отношений следует придерживаться норм порядочности. Но дальше простирается мир, и это прежде всего зыбкий мир экономики и политики, в котором любое утверждение о моральности или аморальности чего-либо оказывается сомнительным, а, стало быть, поступать в том мире можно так, будто там вообще нет морали (или же можно быть снисходительным даже к дерзким прегрешениям против нее). Правда, и в частной жизни не все столь просто и ясно. И там данная личность ведет себя нелучшим образом, пропитывая частные отношения не столько заботливостью, уважением, сколько престижными выкладками и потребительскими соображениями. Но, тем не менее, лишь в этом мире она готова обсуждать вопросы о личной ответственности и долге. Требования нравственности она аккуратно сводит к правилам и ритуалам корпоративного кодекса поведения, истово веруя, что службистское послушание - самая верная дорога к материальному и карьерному преуспеванию. Следуя им, личность приближается к решению заветной задачи - обретению некоего равновесия, душевного эквилибриума с помощью искусственной удовлетворенности и фальсифицированной совести.

Технократически-потребительский тандем тем временем, чтобы как-то оправдать эту позицию, прибегает к моральному трюкачеству, выдавая за подлинную нравственность ведомственный, "департаментский", территориальный или профессиональный эгоизм. К тому же данная "мораль", будучи особенно чувствительной к потребительским символам, трансформирует второстепенный критерий социального признания личности, выраженный в виде определенного количества и качества приобретений, вещей, в главный критерий социального признания, в орудие завоевания "престижа", способ карьерного продвижения, в эмпирически осязаемое свидетельство "жизнеумения".

Претендуя на роль заместителя этики гражданского общества, нормы и оценки данной "морали" подкрепляют стереотипы приспособленческого поведения, поощряют регенерацию такой "жесткой" конкурентной борьбы в обществе (где она осуждается и заменяется соцсоревнованием), которая ведется не с помощью трудовых, социальных, интеллектуальных *достижений*, а путем "аппаратных игр". При этом данная "мораль" легко прощает мелкие, да и крупные прегрешения, совершаемые ради карьеры, предлагая воспользоваться обретенной имитацией моральности в качестве необычайно ходкого товара. И продвигает она все это успешно на тех участках социальной реальности, где пренебрегают расширением свобод в производственной и профессиональной сферах, где в реестре поощряемых человеческих качеств преобладают бюрократические "эрзац-добродетели": безынициативность, чуть ли не обожествленная лень, "статусопоклонничество", услужливость, показной оптимизм, декора-

ции исполнительности и т.п.

Если синдром дольности в потребительском ключе полагает аморальным нарушением разве что только некоторых сдерживающих, скромных запретительных норм, если сводит общественную нравственность лишь к исполнению предписаний службистского кодекса в его ведомственной интерпретации, то кого же может удивить то, что рост влияния данной "морали" оказывается синхронным росту цинизма и опустошенности, социальной дезорганизации, измельчению характеров и проституированию убеждений (не тех или иных, а убеждений как таковых). Значит, и синхронным росту преступности, коррупции, попранию элементарных нравственных норм.

Но ведь призвание синдрома дольности заключается в верноподданничестве силам авторитарного порядка и, значит, потребительская "мораль" - в трогательном альянсе с "моралью" технократически-бюрократической - не может не кичиться благими намерениями исполнить роль этакого оплота общественных нравов. Между тем она неспособна достаточно четко разграничить общепризнанную аморальность и поведение, как будто вполне порядочное, социализированное. Гедонический, потребительский идеал обязывает демонстрировать символическую (социологи пишут в таких случаях - масочную) приверженность к ценностям, про себя отрицаемым, и исподтишка следовать тем ценностям, которые столь же энергично порицаются во всеуслышание.

Иначе говоря, то самое моральное отчуждение, за которое так усердно клеймилась этика гражданского общества, у нас добирается до самых глубин сознания личности, усиливая эклектизм ее поведения, внутреннюю конфликтность. И ни литургический язык жрецов - псалмопевцев названной унии "моралей", ни "фелицитологические" программы не в силах помочь обрести столь желанное душевное равновесие в рамках сохранения верности данному идеалу и вытекающему из него "здоровому смыслу". Упрямая преданность им способна лишь обострить коллизии между возникшим осознанием иррациональности целей собственной жизнедеятельности и стремлением хоть как-то ее рационализировать. Она способна только наращивать ощущение виновности, как бы ни пряталось это тревожное ощущение от других и от себя за фасадом бодряческой дольности.

Навстречу нравственной свободе

Как выбраться из трясины этатизированного этоса? Тема эта у всех на слуху. Поговаривают даже о создании особой этики, которая базировалась бы на своеобразной "диалектике отступления". Очевидно только, что сделать это разом невозможно. Данный процесс не может быть кратким и не может не быть противоречивым. История, полагает политолог А.М.Мигранян, не знает пока ни одного примера мирного вращивания тоталитарной системы в демократическую, тогда как случаи такого перехода от стартового автократического режима довольно многочисленны. Немецкий фашизм представлял собой не чистый тоталитарный режим, а своего рода правый тоталитарно-авторитарный. В этом "двухсоставном государстве" было удивительное слияние дееспособных правовых статусов в экономической сфере с полным бесправием в сфере политической. Власть не пошла на тотальную этатизацию собственности в промышленности и в сельском хозяйстве. Бизнес, хотя и был зажат в тиски корпоративизма, но органичность экономических связей и свобод гражданского общества сохранялась, как сохранялась и этика предпринимательства, а потому после

военного разгрома такая экономика смогла сразу же стать мощной шторой для демократических политико-правовых институтов⁹.

Нетрудно понять, что нельзя вот так просто "торпедировать" этатизированный этос, моральное отчуждение "в ночь со среды на четверг". Его преодоление, эмансипация общественной нравственности от идеологизированной политики не могут происходить согласно некоему рескрипту, по какому-то утвержденному в высоких инстанциях, в верхних палатах графику. Оно возможно только в русле общего нравственного очищения нашего общества.

Мы не в силах, по примеру мессира Воланда, произвести эксперимент по определению степени такого очищения. И потому нам близка позиция "мрачных оптимистов". Она позволяет понять, почему снятие чар морального отчуждения - не предварительное условие всеобщего преодоления отчуждения от собственности и власти, как, впрочем, оно не может быть и его одним только автоматическим следствием.

Между тем уже во всю идет процесс отделения власти от монополизированной собственности, образования многоукладной экономики, отважившейся пуститься в плавание по неизведанным морям рыночных отношений. Со скрипом, но все же пошло отделение государства от возрождающегося гражданского общества с его независимой экономической и духовной деятельностью (разгосударствление, деэтатизация, приватизация), образование основ правового государства. И хотя мы видим нерешительность, затяжные паузы, откаты назад, рецессии, перегруппировки, тем не менее полагаем возможным утверждать: начался (или возобновился) процесс первоначального накопления ценностей гражданского общества, его этики, включая и этику предпринимательства, их норм и этикетов, механизмов трансмиссии и контроля за исполнением. Происходит высвобождение этики гражданского общества из "социального залога", что делает указанный процесс накопления ценностей неотвратимым, укрепляя решимость общества оторваться от вымышленной судьбы, от финалистского детерминизма, механистического конструктивизма демиургического государства - гражданское общество является продуктом органического развития, переходящего в саморазвитие, самодеятельное движение в направлении к постиндустриальной, информозэкологической цивилизации. Хотя это и не снимает вопроса об общественных идеалах, программирования "желаемого общества" и "институтов согласия" (Н.Н.Моисеев).

Между тем энтропирующая авторитарная система власти сдерживает процессы самообновления, возврата в "лоно цивилизационного развития", то и дело одергивая движение к экономической свободе, а "малолетней" политической морали навязывая стиль дискреционности, то есть поддержки полномочий власти, не ограниченной законом и законом не подчиненной. Но, с другой стороны, она не сдерживает и крайние, экстремистские силы, безоглядно способные (и готовые!) расшатать государственность и довести до точки кипения социальные страсти и напряженность в различных отсеках (ил и регионах) общественной жизни, так как ускоренная деэтатизация приводит к стремительному усложнению социальной структуры общества, к поляризации интересов, росту конфликтности отношений между ними и известному распаду властных структур и того, что называется моральным порядком.

Ядром этики становящегося гражданского общества окажется регулятивный общедемократический принцип свободы в экономическом, а отчасти и в политическом поведении. Отойдет в сторону разветвленная система запрети- тельства, и центр тяжести в этике сместится на побудительную, ценностно-

мотивационную сферу. Наверное, можно говорить о грядущем этико-правовом и этико-политическом "кондоминиуме" над всей сферой гражданского общества.

Конкретные формы возрождения этики гражданского общества, вывода ее из "египетского плена", из духовной пустыни не predetermined даже в своих главных характеристиках, тем более в духе "неумолимого" лапласовского детерминизма. Скажем, существуют субкультуры хозяйственной, политической и духовной деятельности. Их бытие прежде было скрыто за полированной облицовкой единообразности официальной жизни. Но ведь такие культурно-антропологические моменты обязательно скажутся на особенностях формирования этики гражданского мира.

Данная проблема напрямую связана с "русской идеей", хотя она выходит не только на эту идею, а, возможно, и на мусульманскую, прибалтопротестантскую и т.п. идеи. Мы сейчас не станем открывать соответствующий дискурс, а обратим внимание на огромную роль выбора *вариантов сочетания* свободы, равенства и справедливости, единства и плюрализма, пропорций сочетания различных укладов в экономике (неогосударственный, кооперативный, общинный, "скандинавский", синкретический и т.п.), способов освоения населением нашей огромной страны еще мало знакомой ему рыночной культуры, ценностей товарной цивилизации. Важное значение для будущности этики гражданского общества, ее форм и проявлений имеет судьба нашей государственности (союз суверенитетов, федерация, конфедерация, содружество и др.) в контексте стратегии деэтизации, синтеза государственности и самоуправления.

Не менее важное значение имеет величина сопротивления движению к гражданскому обществу со стороны моральных структур, присущих традиционно-общинному и корпоративному образу жизни, которые имеют опору в натуральном и полурыночном хозяйстве. Эти образы жизни сегодня "еще полны жизни и вполне способны постоять за себя", так как "в очередной раз, не освободив человека, мы пытаемся освободить коллектив. Но свободный коллектив тем и специфичен, что формируется на основе соглашения экономически независимых лиц, взвесивших перед тем свои личные интересы"¹⁰.

Этика гражданского общества "заработает" в полную силу как регулятивный принцип поведения в зависимости от меры продвижения по пути, который ведет к углублению автономизации личности, реализации ее суверенных прав по отношению к сверхвсеобщему. Интересы, взгляды и моральные предпочтения, "репертуар" свободного выбора определяются не столько высокой степенью слитности личности с группами общинного или корпоративного типа, вынужденной, навязываемой групповой (производственно-трудовой, ведомственной, социо-профессиональной, территориальной, генерационной, этнонациональной, партийной и т.п.) принадлежностью, а также включенностью в ту или иную массу, сколько широтой ее гражданского кругозора и собственной неповторимостью. Они характеризуют личность как универсальное, родовое существо (не как социально "близкие" или социально "далекие", а путем идентификации с человечеством, вселенской ориентацией поведения), как плюралистическое существо (путем идентификации с множеством групп и ассоциаций), как члена нового социума, новой постиндустриальной или глобальной цивилизаций культуры¹¹. Именно это делает ее элементами гражданского общества, а заодно и позволяет выявить субординацию различных приложений общественной нравственности (трудовой, профессиональной, политической, территориально-бытовой, поколенческой, этнонациональной и прежде всего предприниматель-

ской).

Выше говорилось о кризисе индустриально-урбанистической цивилизации, в том числе и о моральном, на пути ее продвижения к новому типу. Имеет ли данный кризис отношение к нашей отклонившейся "квазицивилизации", которая бьется в тисках тяжелейшего собственного кризиса? Причастность неоспорима. Но есть соблазн смешать эти два кризиса. Между тем они носят разноплановый характер, и попытки их отождествления взяты из хорошо знакомой нам области идеологического лукавства, если не сказать - трюкачества, которое предназначено придать нашим бедам респектабельный вид беды всеобщей. Другое дело, что можно говорить о наложении данных двух кризисов, один из которых возвращает нас в русло общецивилизационного развития с социальной рыночной экономикой, гражданским обществом, этикой предпринимательства, демократическими институтами и т.п., тогда как другой властно указывает на новые глобальные рубежи, экологические императивы, культурные сдвиги. И, несмотря на то, что оба процесса протекают одновременно, возвращение в лоно цивилизованности, так сказать, "первичнее".

И хотя наше общество только начало освобождаться от тяжелого недуга бездуховности и готово первые же признаки выздоровления принять за полное исцеление, тем не менее даже самые мрачные из "мрачных оптимистов" соглашаются, что фаворит этатизированного этоса - нерассуждающий долг повиновения повелениям командно-административной системы, упоение этим повиновением, заменяющим работу собственной совести, - постепенно начинает вытесняться, так как разваливается сама эта одряхлевшая система в целом. Утрачивают кредит доверия в массовом сознании добродетели в духе "винтикового" коллективизма. Установки на очищение общественной нравственности оказываются тем заветным паролем, который открывает вход в цивилизованный социум, позволяет принять ценности родовой этики, принципы ненасильственных методов общественной эволюции.

У нас нет намерения как-то приукрасить ход и исход нравственного очищения, встать на гиблую стезю идеализации достигнутого. Нам очевидно и без обращения за услугами к мессииру Воланду, что прощание с этатизированным этосом затягивается, увязая во все новых непредсказуемых осложнениях. Перемены такого масштаба наталкиваются и на сопротивление сил, взращенных на идеологии и "морали" тоталитаризма, возмущенных ныне "разгулом демократии", которая вместо того, чтоб спокойно отправиться в подготовительный класс школы "обучения демократии и этике", принялась "сбрасывать с иконостаса всех наших "святых"! Эти силы, как показали события августа 1991 года, не намерены даровать новую Великую хартию вольности, не собираются они и "планомерно" отступить на задний план общественной и хозяйственной жизни, уходить за кулисы политического "театра". А потому они и далее вряд ли ограничатся корректным обменом колкостями с раскрепощающимся сознанием народа. Что бы там ни писали, а "иное" все же "дано". Хотя, думается, сопротивление переменам нельзя объяснить одной только "злой волей" тех или иных антиперестроечных героев, сравнительно немногочисленных, хотя все еще влиятельных "новых недовольных", неисправимых консерваторов, тех, кто прикидывается "пуристами от социализма", а в действительности охвачены ностальгией по власти и жаждой миропереустройства. Исходится приходится из укорененного существования застойных явлений, отсталой социально-экономической, технологической и политико-правовой инфраструктуры, а также из факта возникновения зон повышенной социальной напряженности, вызван-

ной трудностями переделки хозяйственного механизма, перехода к рыночной экономике, обновления политической системы, истощением народного терпения. Но ускорение и основательность процесса нравственного очищения зависят и от поддержки со стороны тех сил и лиц, которые не плетутся за обстоятельствами, не смирились с отчуждением, не приспособились к нему.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ПЯТОЙ

- ¹ Историческая память обновляющегося общества // Коммунист. 1990. N 18. С. 15.
- ² Ленин В. И. Полн.собр.соч. Т.33. С.101.
- ³ Обращают внимание и на то, что осуществленный вариант мобилизационной модели развития из всего веера возможных вариантов был наиболее жестким, беспощадным, аморальным и наименее эффективным, оплаченным неимоверным перенапряжением сил, беспощадной эксплуатацией природных, материальных и людских ресурсов, ценой отката страны на самые низкие ступени индустриального развития.
- ⁴ Кордонский С. Г. Реальный социализм: история, структура, парадоксы // Вопросы философии. 1991. N 3. С.49.
- ⁵ Строго говоря, тоталитарная государственность отнюдь не случайно называется сверхэтатизмом. Дело в том, что абсолютный контроль над всем обществом, поглощение всех его сфер не может быть государством и получить легитимизацию в качестве такового. Государство функционирует на основе закона (но не на основе революционного правосознания, идеологического вершения или эманации воли вождя), а стало быть, предусматривает какие-то ограничения своих властных возможностей. Государство в тоталитарной системе оказывается, собственно говоря, лишь инструментом, "машиной", "приводным ремнем" от партократии, политической элиты и официальной идеологии... Их власть может и принимать форму демократического правления, законности с тем, чтообы в критических ситуациях именно на них и было бы канализировано недовольство масс. Эта власть не могла получить ни правового, ни морального оправдания. По сути дела государство является политической организацией гражданского общества, тогда как при тоталитаризме данная неформальная власть носит "подпольный, внерациональный и непредсказуемый характер" (Лезов Сергей. Миф о правовом государстве // Октябрь. 1991. N 3. С. 145). И еще одна справка. Мы использовали термин "этатизированный этос" независимо от предложенного Г.Маркузе в "Одномерном человеке" выражения "эстетизированный этос", который означал у него превращение искусства в рычаг реконструкции природы и общества, как архитектуру свободного общества.
- ⁶ Не следует эту нравственность воспринимать коленопреклоненно, "народолюбчески", по выражению И.Бунина, который не критическую веру российского культурного слоя в высокие нравственные качества народа называл "великим дурманом".
- ⁷ В годы Отечественной войны возникла новая платформа для названного "братания" власти и народа. Не отменяя всей системы противоречий между ними, разве что где-то и в чем-то смягчая их, эта новая платформа воплощала равноправное, хотя и временное партнерство власти со своими подданными: без несфальсифицированной, подлинной народной поддержки власти было бы не выстоять, а без организующей силы государства народу было не уберечься как самостоятельному субъекту истории. Так произошло триумфальное сошествие свободы в мрачное подземелье тоталитаризма.
- ⁸ См.: Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989. С.23, 48.
- ⁹ См.: Мигранян А. Долгий путь к европейскому дому // Новый мир. 1989. N 7. С. 168-169.
- ¹⁰ Кузьминов Я. М., Сухомлинова О. О. Гражданское общество: экономические и политические факторы становления // Общественные науки. 1990. N 5. С.64.
- ¹¹ См.: Дилигенский Г. Г. В защиту человеческой индивидуальности // Вопросы философии. 1990. N 3. С.44-45.

Раздел третий

ФРАГМЕНТАРИУМ "МОРАЛЬНОСТЬ РЫНКА"

В отношении чрезвычайно обширной и многопрофильной литературы по философии и этике предпринимательства в их цивилизованных ипостасях перед нами стояла задача произвести тщательный отбор материалов для репрезентации различных взглядов - и при этом удержаться от соблазна дать переложение содержания этого материала - с минимальными комментариями, чтобы не лишить читателя возможности самостоятельной, личной встречи с источниками. Ничем нельзя восполнить прямой контакт с этими источниками, позволяющий воспринять атмосферу этической рефлексии по поводу различных аспектов предпринимательской деятельности и рыночных отношений в целом, войти в трудный и напряженный поиск критериев нравственных оценок данной деятельности и отношений, представлений о свободе, равенстве, справедливости, достоинстве, счастье, о частных интересах, индивидуализме в той их части, в какой они связаны с предпринимательской деятельностью, рыночной экономикой, товарной цивилизацией, ощутить и понять, как они "смотрятся" в определенных историко-культурных контекстах.

В предшествующих разделах книги мы попытались представить свою версию понимания этой "тонкой материи", а в последующих разделах продолжим развивать его на отечественных материалах. Сейчас же, чтобы содействовать встрече читателя с соответствующей литературой, мы и предложили раздел с причудливым наименованием - *Фрагментариум*. Имеются в виду небольшие переводы извлечений из журнальных статей или монографий, краткие рефераты тех и других, по преимуществу специально проведенных в рамках Проекта "Этика гражданского общества".

Фрагментариум нельзя посчитать заменителем хрестоматии или антологии по философии и этике предпринимательства - составлять их у нас не было ни желания, ни тем более возможностей. Основной сюжет материалов Фрагментариума, его мучительно трудная проблематизация - моральность рынка и деятельности предпринимателя как главной фигуры на нем.

В самом начале книги мы отмечали, что рынок - не просто механизм, стоящий вне моральных оценок, а, скорее, социальный организм, лучше сказать, социокультурный феномен, каждый раз по-новому встроенный в различные макросоциальные системы. Допустимо ли ставить вопрос о моральности рынка, оценивать его в моральных терминах как межформационный механизм, как и сами макросистемы? Не получим ли мы в итоге подобного оценивания некий этический дадаизм, моральный сюр, бессмыслицу типа четырехтактного вальса, жареного снега или еще чего-нибудь в том же духе? Не используются ли термины добра и зла, свободы и несвободы и иные моральные понятия просто в качестве слов-маркеров чего-то совсем иного?

Не так давно в Лондоне была издана книга видного американского философа-моралиста Кая Нильсона, в которой он подробно анализирует проблему совмещения собственно научной и моралистической критики капитализма Марксом и марксистами ортодоксального и ревизионистского направлений¹. Этот же сюжет привлекал и многих советских философов (А.Ф.Шишкин, О.Г. Дробницкий, А.И.Титаренко, В.П.Фетисов и др.). Своеобразное решение предложил американский исследователь Ричард Де Джордж в сборнике статей, изданном в Нью-Йорке под общим названием "Этика, свободное предпринимательство и социальная политика".

"...Может ли экономическая система быть объектом моральной оценки? Никто не станет отрицать, что все мы имеем нравственный долг не совершать аморальных поступков. То есть, если экономическая система строится на аморальных принципах, наш долг заключается в том, чтобы держаться от нее подальше. Но доказать, что экономическая система - обычно тесно связанная с правовой, политической и социальной системами общества - одновременно и внутренне аморальна и легко заменяема другой системой, чаще всего непросто.

Мы можем быть полностью убеждены в том, что рабство морально не допустимо и его следует избегать. Но утверждение, что Древняя Греция и Рим были аморальными обществами потому, что они были построены на рабстве, уже вызывает сомнения. Эти сомнения обусловлены тем, что сама возможность каких бы то ни было альтернатив рабству в то время была сомнительна. Я не утверждаю, что их не было вообще. Я только хочу показать, что совсем не любой аморальной практики можно избежать. Не каждой и следует избегать, так как она может быть лучше всех остальных альтернатив. Утверждение, что рабство аморально, отнюдь не означает, что все в рабовладельческом обществе аморально. Но, вне всякого сомнения, в современных условиях, экономика, построенная на рабстве, аморальна.

Принимая во внимание, что экономическая система может быть объектом моральной оценки, зададим вопрос: "Является ли капиталистическая система изначально и внутренне аморальной?" Хотя не совсем ясно, поднимал ли сам Маркс вопрос о нравственном неприятии капитализма, марксисты, без сомнения, делали и делают это. Насколько справедлива подобная оценка?

Для того, чтобы доказать внутреннюю аморальность капитализма, применяют четыре аргумента. Один указывает на то, что капитализм построен на эксплуатации, на обмане и ограблении либо пролетариата, либо менее развитых стран. Второй доказывает, что капитализм включает в себе один из видов рабства - рабскую зависимость от заработной платы, которая ничем не лучше, чем физическая зависимость раба. Третий сосредоточен на том, что капитализм несет в себе отчуждение и потому аморален. Четвертый утверждает, что капитализм, хотя и был оправдан до тех пор, пока он давал простор развитию производительных сил, без которых невозможно было бы создать высокий жизненный уровень, превратился в один прекрасный момент в тормоз развития и должен быть заменен другой, более приемлемой с точки зрения гуманизма и морали альтернативой. Последний аргумент сводится к тому, что капитализм аморален не сам по себе, но аморальным является предпочтение капитализма другой, более высоконравственной альтернативе. Исследуем каждый аргумент в отдельности.

Утверждение, что капитализм построен на эксплуатации рабочих, часто приписывают Марксу. Марксова теория стоимости предполагает, что единственный способ, с помощью которого предприниматель может добиться выгоды, заключается в том, чтобы платить рабочему меньше, чем он производит. Он не считает это аморальным, так как рабочие получают ровно столько, сколько стоит их рабочая сила. Но предприниматель получает доход за счет разницы между стоимостью рабочей силы и стоимостью, которая этой рабочей силой произведена. В случае успеха богатеет именно он, а не рабочий.

Точка зрения, сторонники которой утверждают, что присвоение предпри-

нимателем всей прибавочной стоимости является ограблением рабочих и потому аморально, основывается, по-видимому, на убеждении в том, что вся произведенная стоимость по праву принадлежит тому, кто ее произвел. Существует, на мой взгляд, несколько причин, по которым данной точки зрения придерживаться не стоит. Прежде всего, она не учитывает того, каким образом машины увеличивают стоимость произведенного трудом рабочих продукта. Индивидуальный работник, который использует свое собственное сырье и самостоятельно производит всю продукцию, безусловно, должен единолично владеть произведенной им стоимостью. В условиях индустриализации возможности рабочего увеличиваются с помощью машин. Если сегодня с помощью машин рабочий производит в десять раз больше, чем вчера вручную, значит ли это, что он должен получать в десять раз больше? Скорее всего, нет. Ибо, во-первых, как утверждает сам Маркс, кто-то должен заплатить за машины. Более того, необходимо учитывать гений того, кто изобрел машины. К этому надо добавить риск предпринимателя, который вложил свой капитал в приобретение машин. Поэтому, хотя рабочий производит с помощью машин в десять раз больше, вся произведенная стоимость отнюдь не должна принадлежать ему. И доход предпринимателя в этом случае не украден у рабочего, а получен им за собственную инициативу, риск и использованный капитал.

Но если разница в доходах предпринимателя и рабочего слишком велика, в этом действительно есть определенная доля несправедливости, которая вполне компенсируется с помощью системы налогообложения. Профсоюзы добились многого в плане сокращения рабочего дня и увеличения заработной платы, создания системы социальной защиты и т.д. Но все эти меры не должны вступать в противоречие с частной собственностью, и поэтому определенная часть произведенной стоимости должна принадлежать собственникам.

Существует точка зрения, утверждающая, что капитализм смог сохраниться только благодаря тому, что эксплуатация была перенесена с рабочих индустриальных стран на рабочих стран слаборазвитых. В отношении рабочих слаборазвитых стран актуальным является все, что было только что сказано. Если же речь идет об эксплуатации слаборазвитой страны со стороны более богатой, то должны быть найдены иные аргументы. Если мы рассматриваем взаимоотношения колонии и метрополии, то их нельзя объяснить просто капитализмом. Развитые страны до сих пор импортируют сырье из менее развитых. Но это еще не доказывает наличия эксплуатации. Более того, сырье продается как капиталистическим, так и социалистическим странам. Цена, по которой производится продажа сырья, не зависит от экономической системы, господствующей в стране-покупателе. Следовательно, если капиталистические страны существуют за счет эксплуатации слаборазвитых стран, то в том же могут быть обвинены и социалистические страны. Зло в данном случае исходит не от капитализма, а от различия в уровнях жизни индустриально развитых и неразвитых стран. Данный факт опровергает утверждение о том, что капитализм изначально внутренне аморален.

Столь же уязвимо и утверждение, что капитализм порождает новый вид рабства. Подобная точка зрения могла бы быть состоятельной, если бы развитие капитализма сопровождалось постоянным ухудшением жизненного уровня рабочих, если бы они не имели возможности увеличивать стоимость своей рабочей силы, а предприниматели могли бы устанавливать какую угодно низкую заработную плату, если бы условия труда были совершенно бесчеловечными, если бы система принуждала их работать на первой подвернувшейся работе,

если бы не только глава семьи, но и жена, и дети принуждались работать в нечеловеческих условиях. Именно такую ситуацию описывает Маркс в "Капитале". Если бы его выводы о том, что положение рабочих будет все больше ухудшаться до тех пор, пока им нечего будет терять кроме своих цепей, подтвердились, тогда бы действительно можно было утверждать, что рабочие имеют моральное право захватить средства производства в свои руки и изменить систему. Это моральное право подтверждалось бы тем, что изменяемая система не позволяла рабочим реализовать свои личностные качества и грозила серьезным и опасным расслоением общества. Если бы капитализм привел к подобному результату, то он действительно мог бы быть подвергнут моральному осуждению, так как каждый в подобном обществе был бы отчужден не только экономически, но и политически, и социально, потерял бы чувство собственного достоинства и был бы враждебно настроен против всех других членов общества. Но подобная ситуация является отнюдь не типичной для того общества, которое называют капиталистическим. Если бы ситуация, описанная Марксом, существовала когда-нибудь в действительности (а она никогда не была настолько страшна, и поэтому революции не произошли ни в одной из развитых стран Запада), то она действительно заслуживала бы морального осуждения наравне с рабством. Но сегодня описанные Марксом черты явно не являются преобладающими, и мы не можем утверждать, что капитализму присуща внутренняя аморальность, так как он заставляет рабочих жить и работать в нечеловеческих условиях.

Третье обвинение в адрес капитализма заключается в том, что частная собственность ведет к отчуждению человека от продукта труда, от самого труда, от человеческой сущности и от других людей. Действительно, есть нечто ненормальное в обществе, которое ценит товары больше, чем людей, которое обезличивает, дегуманизирует человека, участвующего в процессе производства, которое сводит все общественные взаимоотношения к конкуренции, исключает возможность кооперации и взаимопомощи. Если бы было доказано, что все это является следствием частной собственности, то все согласились бы с тем, что любая экономическая система, построенная на данной форме собственности, изначально аморальна. Однако подобная причинно - следственная связь носит не столько концептуальный, сколько эмпирический характер. Вполне очевидно, что в тех обществах, где уничтожена частная собственность, отнюдь не преодолены ни отчуждение, ни дегуманизация и обезличенность человека. Именно в странах, в которых сохраняется частная собственность, мы встречаемся с борьбой молодежи против сверхпотребления, с лучшей чем где бы то ни было защитой прав человека, стремлением устранить те условия труда, которые превращают человека в машину. Именно в этих странах конкуренция соседствует с кооперацией и стремлением к совместному труду.

Отчуждение и дегуманизация действительно являются серьезными проблемами, которые еще предстоит разрешить. Но утверждать, что они являются порождением частной собственности и исчезают вслед за ее устранением, совершенно неверно.

Четвертое обвинение наиболее близко к действительности. Оно допускает, что капитализм аморален не изначально. Индустриализация, без которой человечество оказалось бы не в состоянии обеспечить необходимый уровень благосостояния, была исторически необходима. Но сегодня капиталистическая система служит тормозом для распределения материальных благ пропорцио-

нально между всеми представителями человечества, поощряет чрезмерное расходование ресурсов, поддерживает отчуждение, тогда как уже существует возможность покончить с ним, обеспечивает защиту интересов богатых слоев за счет интересов бедных, стоит на пути любых прогрессивных изменений. Тем самым капиталистическая система препятствует развитию более справедливого, более гуманного и нравственно совершенного общества. Данное обвинение, таким образом, сводится не к тому, что капитализм аморален сам по себе, а к тому, что он мешает утверждению более совершенного общества и является поэтому на данном этапе безнравственным.

В данном обвинении переплелись несколько тезисов, и было бы полезно отделить их друг от друга. Первый заключается в том, что существует более совершенная некапиталистическая система. Однако что это за система и как добиться ее реализации - по-прежнему остается сложным вопросом. Марксисты считают, что более моральным является коммунизм, который в качестве первого и важнейшего условия предусматривает уничтожение частной собственности. Но что придет на смену частной собственности? Модель Советского Союза убеждает в том, что на смену частной собственности приходит государственный капитализм. Имеют ли рабочие в Советском Союзе более высокий уровень жизни, чем рабочие в США? Нет. Имеют ли они больший контроль за условиями своего труда? Нет. Имеют ли они в результате некапиталистического пути развития менее репрессивное правительство? Нет. Можно сказать, что они имеют большую степень защищенности от риска, но то, что они имеют лучшие условия для саморазвития и самовыражения, должно быть оспорено. Отчуждение не было преодолено в результате отмены частной собственности, так что если на смену капитализму придет советская модель развития, то не только с нравственной точки зрения, но и с точки зрения экономической эффективности она не окажется более совершенной, чем та, которая существует сегодня в США.

Советская модель, конечно, не является единственно возможной альтернативой. Но, так или иначе, мы не найдем ни одной исторически сложившейся модели, ни одного реально существующего общества, которое мы могли бы назвать нравственно более совершенным, чем то, которое мы имеем сейчас.

Американская система, конечно же, не лишена изъянов и имеет серьезные недостатки: она не обеспечивает безупречной социальной справедливости, несет на себе печать социального неравенства, серьезных диспропорций в распределении материальных благ. Однако это не позволяет говорить о том, что система сама по себе заслуживает морального осуждения"².

Всякий, кто отваживается взяться за доказательство моральной ценности рыночных отношений, непременно прибегает к аргументам полезности, к анализу положительных результатов функционирования этих отношений. Но такие аргументы - при всей их бесспорности - каждый раз обнаруживают некоторую недостаточность, а это убеждает в том, что оценка рыночного механизма (организма, феномена культуры) не должна сводиться к оценке его полезности. Хотим мы того или не хотим, но всплывает вопрос о соотношении Добра и Пользы, критериев экономической эффективности и нравственности. Поиск альтернативных подходов склоняет к признанию особой важности нравственно-правового измерения рынка. Мало сказать, что сама свобода выбора, кото-

рую предоставляет рынок, независимо от эмпирически исчисленных результатов, имеет ценность, необходимо подойти к оценке рынка с точки зрения неотъемлемых прав человека, которые нельзя трактовать в инструментальном духе за их содействие рыночному хозяйствованию. Кроме того, исключительно существенна гипотеза о роли мертвого труда, капитала в производстве прибавочной стоимости, что обычно игнорируется марксизмом. Гипотеза эта все чаще находит сочувствие и у некоторых советских исследователей. Все это и пытаются обосновать Амартия Сен в своей статье, помещенной в сборнике "Этика и экономика", вышедшем под ред. Эллен Френкел Пола, Фреда Д.Миллера и Джеффри Пола (Оксфорд, 1985), сокращенный перевод которой мы предлагаем читателю.

"...Какова нравственная ценность рыночного механизма? Вряд ли кто-то станет оспаривать возможности, которые предоставляет рынок индивиду. Его отсутствие губительно для общества, так как оно подрывает основу производства необходимых всем товаров. Если даже и удастся выжить при отсутствии рынка, то качество жизни в этом случае окажется ужасающе низким. Вполне естественно, что институт, столь важный для нашего благополучия, должен обладать определенной ценностью. Нравственная ценность рынка просто обречена на то, чтобы быть высокой.

Тем не менее ценность определенного института для отдельного индивида не равна той цене, которую должно было бы заплатить общество за его отсутствие. Мы как индивиды зависим от рынка, но это ничего еще не говорит нам о ценности рынка как особого института. Оценка того или иного экономического механизма не может быть дана без учета и изучения тех типов общественного устройства, в которых этот механизм отсутствует.

Другая сложность в разрешении поставленного вопроса заключается в формулировании природы выбора. Когда кто-либо пытается выяснить ценность рынка, он обычно представляет альтернативу рынку в виде полного отсутствия рыночных отношений. Рынок, в широком смысле слова, вошел в очень многие виды человеческой деятельности. Некоторые общественные отношения носят формально рыночный характер, некоторые - неформальный. Другие обнаруживают лишь отдельные черты рынка. Те, кто выступают против рыночных механизмов, вряд ли предполагают приостановить все эти отношения. Вопрос о том, нужен рынок или нет, представляется абсурдным. Речь должна идти о мере свободы рынка, о том, насколько он должен быть ограничен и т.д.

Третья проблема заключается в следующем: если рыночный механизм имеет ценность как инструмент, то его моральная оценка должна исходить из какого-то иного источника. Роль рынка должна быть рассмотрена в нравственном контексте.

Чаще всего аргументы в пользу рынка носят инструментальный характер, апеллируя к положительным результатам деятельности данного механизма. Обращают внимание на то, что рынок действует эффективно, служит нашим интересам, выгоден каждому, обеспечивает нас товарами, приносит пользу, выполняет роль "невидимой руки", управляющей общественными отношениями. Исходя из этого, рынок хорош потому, что хороши результаты его деятельности. Например, Милтон и Роуз Фридман утверждают, что "рыночная конкуренция защищает покупателя гораздо эффективнее, чем предпринимаемые с этой целью действия правительства". Необходим, конечно же, критерий для

определения интересов потребителей и влияния этих интересов на определение моральной ценности рынка в целом. Но, так или иначе, нет сомнений в том, что данный подход сосредоточен на оценке результатов функционирования рынка.

Возможно, менее очевидным является утверждение о том, что рынок предоставляет людям свободу выбора, свободу, которая ценна сама по себе... Является ли свобода выбора сама по себе фундаментальной ценностью - слишком сложная проблема, чтобы подробно рассматривать ее в данном контексте. Но к оценке рынка можно подойти с другой стороны.

Практически бесспорной считается мысль о том, что люди должны быть обеспечены правами. Если взглянуть на рынок как на один из неотъемлемых механизмов защиты прав человека, то его моральная оценка выглядит уже совсем иначе. Если мы утверждаем, что "личность обладает правами и никто не смеет нарушать их" (Р.Нозик), то мы тем самым подразумеваем, что одним из таких прав является свобода вступать в рыночные отношения. Таким образом, рыночные отношения получают стабильный моральный статус.

В соответствии с данным подходом, права определяют некие правила, соблюдение которых обеспечивает законность личных "владений". Результаты, к которым приводит соблюдение данных правил, заранее принимаются как должное не потому, что они несут добро, а потому, что сами правила вытекают из прав. Результаты могут в равной степени оцениваться как положительные или как отрицательные, но, так или иначе, оценка и оправдание рынка никак не связаны с характером результатов. Данный подход, основанный на идее прав человека, практически полностью вытесняет традиционный способ оценки положительных и отрицательных сторон рынка с точки зрения результатов, к которым он приводит. Моральная потребность в рынке вытекает в этом случае из самого правового статуса, а не из результатов функционирования рынка. Данный подход отвергает и тот путь, по которому следуют экономисты, взвешивающие все "за" и "против" при оценке роли рынка. В их схеме общественного благосостояния права человека выполняют чисто институциональную роль, не представляя никакой самостоятельной ценности: права рассматриваются с точки зрения того, как они помогают защищать и реализовывать экономические интересы людей.

Следует также отметить, что сила подхода, основанного на идее прав человека, в том, что он независим от нашего понимания эмпирической системы мира, чего нельзя сказать о подходе, оценивающем рынок, исходя из результатов. Например, любой может оспорить мнение М. и Р.Фридманов, что рыночный механизм обеспечивает наилучшие условия для защиты прав потребителей или наивысшую свободу выбора. Если будет доказано, что отрицательные последствия превышают положительные, то данный подход приведет к крайне низкой оценке рынка.

То же может быть сказано и о моральной оценке рынка, основанной на вытекающей из него свободе. Если она окажется иллюзорной, то рынок может быть отвергнут. Такая оценка будет полностью зависеть от истинности казуальных гипотез, связывающих рынок со свободой. Эмпирическая допустимость подобной казуальной взаимосвязи, однако, остается под вопросом.

Напротив, одной из отличительных черт подхода, оценивающего рынок с правовой точки зрения, является то, что он не зависит от эмпирической картины мира. Функционирование рыночного механизма может, безусловно, приводить и к отрицательным результатам, но они все равно легитимны, так как

санкционируются неотъемлемыми правами.

С другой стороны, иммунитет от эмпирической критики является постоянным источником скептицизма по отношению к данной этической системе. Почему мы, собственно говоря, должны исходить из приоритетности прав собственности? Должны ли права собственности и свободного обмена иметь статус неотъемлемых? Должны ли мы принимать всерьез утверждения, что отношения, вытекающие из признания данных прав, должны иметь изначально высокую моральную оценку вне зависимости от результатов, которые они приносят?

Эти сомнения являются результатом простого теоретизирования. Реальность же сильно отличается от идеализированных картин, вытекающих из теории прав, но во многом они все же совпадают. Не составляет труда показать, что при полнейшем соблюдении прав человека возможны страдания, голод, безработица и т.д. Более того, может оказаться, что для устранения этих явлений необходимо нарушение прав определенных групп людей.

Можно, конечно, провозгласить, что в таких экстремальных условиях допустимым является нарушение некоторых требований, которые выдвигаются правовой теорией. Р.Нозик оставляет открытым вопрос о том, должны ли ужасные, катастрофические с точки зрения морали последствия, вытекающие из безусловного исполнения прав, являться основанием для нарушения отдельных прав. Здесь мы встречаемся с довольно сложной дилеммой. Если ужасные последствия могут быть основанием для аннулирования каких-то фундаментальных прав, то тем самым подрывается сама правовая система. Не приведет ли это к тому, что менее ужасные, но все же серьезные последствия, будут считаться основанием для аннулирования относительно менее важных прав? Стоит только встать на этот путь и остановиться будет уже очень сложно. Под угрозой оказывается вся теория права в целом. Если мы принимаем идею о том, что нравственная значимость рынка должна оцениваться прежде всего исходя из результатов его деятельности, то возникает потребность в более глубоком осмыслении логически вытекающих последствий функционирования рыночного механизма. Ценность рынка становится в этом случае производной, случайной, зависящей от обстоятельств. Для того, чтобы определить ее, мы должны понять более фундаментальные ценности - благосостояние, свобода, справедливость. Мы должны также изучить причинные связи между организацией и реализацией фундаментальных ценностей.

...В экономике благоденствия в последние десятилетия наметилась тенденция к оценке рыночного механизма на основе так называемой "основной теоремы экономики благоденствия". Действительно, в теории благоденствия логическое обоснование рынка обычно проводится в свете двойственных отношений, охватываемых этой теоремой.

Первая часть этой теоремы, в которой утверждается, что любое равновесие, достигнутое в ходе конкуренции, является взаимовыгодным, названа "прямой теоремой". Другая часть, утверждающая, что любое взаимовыгодное равновесие достигается только в ходе конкуренции, может быть названа "обратной теоремой". С этической точки зрения "прямая теорема" оставляет мало шансов на утверждение рынка. Взаимовыгодное равновесие, конечно же, может быть оценено высоко с той точки зрения, что ни одна из сторон не окажется в более выгодном положении. Но легко заметить, что при достижении взаимовыгодного равновесия ситуация все же может быть далеко не бесспорной и даже крайне обостренной. Такая ситуация может возникнуть, когда сложное положение неимущих не может быть улучшено без вмешательства в интересы

богатых.

Существует два стандартных ответа на критику в адрес данной теоремы. Первый сводится к тому, что критика основывается на явном или скрытом использовании эгалитаристских ценностей, сила которых для многих сомнительна. Необходимо отметить, что равнодушие к неравенству в материальном положении нуждается в оправдании. Тот факт, что равенство оценивается многими очень высоко, еще не является доказательством его обоснованности. Но он требует аргументов в пользу допустимости неравенства. Если мы придаем серьезное этическое значение "прямой теореме", то мы должны обратить внимание не только на общие положения о моральной недопустимости неравенства, но и на те ситуации, в которых определенная доля неравенства является неизбежной.

Другой контраргумент предлагает нам обратиться к "обратной теореме". Поскольку из нее следует, что взаимовыгодное равновесие является результатом конкуренции, постольку можно заключить, что оно может быть достигнуто только при использовании рыночного механизма (принимая во внимание, что рынок - наилучший инструмент для конкурентной борьбы). Тот факт, что какое-то определенное равновесие не является безупречным с точки зрения морали, ни на йоту не подрывает данного подхода, поскольку с помощью рынка может быть найдено другое, более оправданное с точки зрения нравственности равновесие...

"Обратная теорема", без сомнения, занимает одно из центральных мест в литературе, посвященной проблеме распределения средств производства. Но прежде чем применять ее для оценки рыночного механизма, необходимо обратиться еще к ряду аргументов. Может показаться, что если исходя из данной теоремы мы достигаем приемлемого распределения исходных ресурсов на основе рыночного механизма, то политический механизм становится излишним.

С другой стороны, перераспределение собственности - одна из центральных проблем, вокруг которой идут упорные дискуссии между "правыми" и "левыми". Классическим аргументом социалистов всегда являлось обращение прежде всего к частной собственности на средства производства.. И лишь потом они обличают пороки, которые якобы не могут быть устранены с помощью рынка. Если понимать конкуренцию как революционные изменения в формах собственности, тогда ни о каком невмешательстве политики в действия рыночного механизма не может быть и речи. "Обратная теорема" в этом случае становится учебным пособием по проведению революции...

Обратим внимание еще на один аспект рыночных отношений, который часто остается незамеченным. Рыночные отношения отнюдь не во всем определяют общественное устройство. Более того, рынок является лишь одним из механизмов функционирования общества. Поэтому оценивать его без учета взаимосвязи между всеми общественными институтами вряд ли было бы правильно.

Еще одним вариантом моральной защиты рынка является апелляция к праву производителей на пользование плодами своего труда. В этом случае неравенство доходов перестает играть существенную роль, поскольку доходы соответствуют вкладу каждого в производство. Такой подход основывается на приоритетном праве того, кто производит товары, а не того, кто нуждается в них. Лучше всего, на мой взгляд, он изучен в работах П.Т.Бауэра...³. Он считает, что "экономическое неравенство является результатом неравных способно-

стей людей". В подобном неравенстве он не видит ничего предосудительного: "...нет ничего удивительного в том, что тот, кто больше производит, тот и получает больший доход...". В отличие от марксистского подхода, который исходит из того, что продукт производится трудом рабочих, и приводит к выводу, что любое отчуждение результатов труда от самих рабочих является эксплуатацией, подход Бауэра основан на том, что в производстве участвует не только сам труд, но и целый ряд других факторов (в том числе и капитал).

Такой подход в результате приводит к оправданию неравенства. Например, если человек произвел самостоятельно - без чьей-либо помощи - определенное количество продуктов питания, а другой отнял их у него, то, конечно же, всякий скажет, что первый имеет большие права на произведенное своим трудом. Если подходить к данной ситуации с позиции признания приоритета прав нуждающегося, а не производителя, то окажется, что нуждающийся обладает полным моральным правом требовать их изъятия у производителя. В этом случае производитель будет иметь право пользования произведенным им продуктом только в том случае, если никто не нуждается в этом продукте больше, чем он сам.

С точки зрения общепринятых норм морали приоритетное право производителя вполне оправдано. Однако все не так просто, как это может показаться на первый взгляд. В действительности производство представляет собой очень взаимосвязанный процесс, в который включены самые разнообразные средства производства. Вследствие этого практически невозможно установить, кто сыграл ту или иную роль в производстве конечного продукта. Насколько оправданы в этом случае различия в доходах тех, кто был вовлечен в производство?

...Проблема становится еще более сложной, если сравнивать доходы, полученные от производства разных видов продукции, поскольку многое зависит не только от затраченного труда, но и от цены на тот или иной товар.

Необходимо затронуть еще одну проблему. До сих пор речь шла о роли тех или иных ресурсов и средств производства в производстве товаров, однако необходимо учесть и вклад собственников этих ресурсов. Право собственника получать высокий доход для своего подтверждения нуждается в обращении к моральному обоснованию права собственности. Для подтверждения права собственника средств производства на получение высокого дохода не достаточно лишь обращения к обыденному моральному сознанию, к которому апеллирует Бауэр, утверждая, что тот, кто внес наибольший вклад в производство товара, тот имеет право и на более высокий доход. Необходимо более глубокое обоснование. Социалистическая литература обычно мало интересовалась продуктивностью тех или иных средств производства, а уделяла больше внимания праву собственников присваивать то, что с помощью этих средств произведено.

...Таким образом, приходится признать, что, несмотря на неоспоримость тезиса о том, что производитель имеет полное право на производственный продукт, подход Бауэра вряд ли применим для оценки реально действующего рыночного механизма из-за сложностей с учетом вклада каждого участника процесса производства и из-за контраста между их положением в обществе.

Наилучшим аргументом в пользу рынка является, на мой взгляд, тот факт, что применению рыночного механизма на практике пока еще не найдено альтернативы. Выступая в защиту рынка, лучше всего спросить у его критиков, какой именно экономический механизм могут они предложить вместо рыночно-

го, как этот механизм будет работать?

...Суммируя все вышесказанное, можно сделать вывод, что рыночный механизм, безусловно, имеет определенную моральную ценность, что особенно проявляется в том, что он побуждает общество к постоянному развитию. Условность оценок и их ориентация на конечный результат не умаляют общей ценности рыночного механизма. Однако нельзя полностью игнорировать и критические замечания, высказываемые в адрес рынка, так как его слепое восхваление может дать обратный результат⁴.

Проблема моральности рынка выводит на вопрос о типологии рыночного поведения, о его культурном контексте и моральном кодексе такого поведения, которое не просто обеспечивает экономическую эффективность, но и определенный нравственный порядок, некий канон, основанный на известном моральном авторитете, моральных обязательствах, ответственности, разграничении между "Я" и принятыми социальными ролями. Ниже приводится в небольшом сокращении отрывок из монографии видного американского социолога Роберта Ватнау "Значение и нравственный порядок" (Беркли - Лос-Анджелес-Лондон, Калифорнийский университет, 1987). В ней автор пытается продемонстрировать преимущества и недостатки структурного метода в социологии культуры на примере интересующего нас анализа проблемы моральности рыночных отношений.

"...Допущение, на котором основано настоящее обсуждение, сводится к тому, что рыночная система есть нечто большее, чем простое средство обмена товарами и услугами. Конечно же, она и механизм ценообразования, средство извлечения выгоды, система, инспирирующая продуктивность. И это - стандартный взгляд на рыночную систему, превалирующий в экономических учебных пособиях. Но, принимаем мы эту идею или же нет, рыночная система для большинства из нас и нечто такое, на что мы нравственно зациклены. Словом, ее следует понимать в гораздо более широкой перспективе, чем чисто экономически. Рыночная система - интегральный аспект наших базовых ценностей и наших заключений о действительности.

Рынок запутанно вплетается в нашу ежедневную активность, из которой мы извлекаем чувство самооценности. Мы инвестируем рынку моральную значимость. Мы ассоциируем рыночную систему с некоторыми из наших самых почитаемых ценностей или нравственными объектами. Мы включаем рынок в контекст символических границ, определяя сферу намерений и неизбежности. В результате мы заключаем, что всякое изменение фундаментальных принципов рыночной системы, сколь бы неуловимым оно ни было, нарушает нечто большее, чем просто наш материалистический стандарт жизни. Эрозия рыночной системы может повредить саму ткань наших нравственных обязательств и некоторые культурные истоки, из коих проистекают наши самооценки.

Как уже нами отмечалось выше, многие наблюдатели современной культурной ситуации отстаивают тезис о том, что глубокий нравственный кризис становится очевидностью, а многие черты этого кризиса так или иначе связаны с рыночной системой. Так, отмечается высокая степень отчуждения людей от деловой жизни, высказывается скептицизм и в отношении предмета ценности самого труда. Другие говорят об отсутствии связи между экономической и цен-

ностной сферами, хотя последняя легитимизирует первую. Третьи связывают рост нарциссизма с изменениями в рыночной системе.

Все эти аргументы, очевидно, указывают на то, что рыночная система отнюдь не воспринимается как простой механизм регулирования цен между спросом и предложением. Напротив, в этой сфере вопрос о моральных обязательствах играет чрезвычайную роль. Однако крайне сложно как-то оценивать эти аргументы в отсутствие модели того, как моральные обязательства конструируются и существуют на рынке. Последующее изложение суть попытка предложения такой модели.

Наша гипотеза заключается в том, что рынок представляет собой сферу, в которой мы пытаемся выполнять наши нравственные обязанности (ответственность), которые мы имеем перед обществом, в котором собственно мы и живем. Совершая всякую активность на рынке, мы развиваем в себе чувство индивидуальной ценности. А это чувство ценности, в свою очередь, суть обоснование нашей лояльности к экономической системе. Более того, рынок тесно связан с высшей ценностью нации - свободой. Рыночным поведением мы продвигаем вперед саму свободу. Рыночное поведение служит своего рода "реальной программой", связанной с "нравственным объектом" свободы. И это также предполагает обязательство по отношению к рыночной системе. Наконец, мы функционируем в контексте определенных культурных категорий, которые дают нам "выход" в тех случаях, когда мы не можем реализовать нашу нравственную ответственность через рыночную систему. Все вместе эти культурные конструкции служат типом морального кодекса, регламентирующим поведение людей на рынке и распространяющим легитимацию на всю экономическую систему. Поняв этот кодекс, мы сможем приблизиться к оценке той болезни - проблемы легитимации, - с которой многие связывают современный капитализм...

Моральность рыночной площади

Место рынка преисполнено нравственными коннотациями. Это верно, причем не только потому, что экономическое поведение окружено нравственными предписаниями действовать честно, этично и со всей прямоотой. Рыночная площадь есть одна из арен современного общества, где люди имеют возможность прямого участия в публичной жизни. Рыночная активность, а возможно и рыночное "голосование", в действительности составляет основную форму общественного соучастия людей. Продавая и покупая, работая и потребляя, люди соединяются друг с другом и с общими целями общества. Рынок тем самым как бы являет собой важнейшее средство распределения моральной ответственности людей по отношению к обществу, в котором они живут.

Основатели современной экономической теории прекрасно осознавали нравственные черты рыночной площади. Адам Смит, великий защитник экономики "лэссе-фэр" в XVIII веке, не с меньшим рвением интересовался моральной философией, чем и экономической теорией. Согласно его логике, свободно функционирующий рынок выступает не только средством обмена, но и инструментом нравственного совершенства людей. Индивидуальные покупатели и продавцы на рыночной площади преследуют свои личные интересы, но "незримая рука" как бы гарантирует благоденствие для них для всех. По счастью, что было хорошо для пресловутого изготовителя булавок, то было благом и для Англии. Смысл нравственной перспективы теории Смита заключается в

том, что изготовитель булавок, изготавливая свой товар, совершает благо для всего общества. Если же он уйдет с рынка или начнет накапливать свои булавки, то он тем самым не только нанесет урон своим интересам как бизнесмен, но и утратит публичное к себе доверие. В силу этого он был нравственно вынужден участвовать в рыночных отношениях.

В XVIII столетии считалось, что рыночная площадь служила одновременно и контрфорсом нравственных добродетелей, устанавливающим барьер наиболее страшным человеческим страстям. Рефлексируя и рационально проводя свой эгоистический интерес на рынке, человеческие страсти как бы естественно трансформировались в социально полезную и желаемую активность. Вне рынка человека можно обвинять в жадности, фанатизме, скупости и непостоянстве, но на рынке же он становится существом дисциплинированным и добродетельным.

Все эти аргументы имеют под собой и политическое обоснование. Сильная рыночная экономика рассматривалась одновременно и как защита от неуправляемых претензий властвующих. Она выступала и как средство обеспечения внутридомашнего и международного мира, делая социальные отношения более предсказуемыми. Турбулентное течение XVIII столетия, потребность в мире - все это служило мощным аргументом в пользу рыночной системы. И вновь в этом содержалось нравственное зерно: рынок был хрупок, подобно изящным часам, и нуждался в отношении к себе уважительном и преданном. Поступая ответственно на рыночной площади, граждане тем самым демонстрировали свой моральный долг и в отношении своего общества.

Необходимо еще исследовать, насколько все эти философские аргументы просачивались в сознание купцов и мануфактуристов XVIII века. Как минимум, мы можем утверждать, что, насколько можно судить по историческим свидетельствам, эти аргументы не были лишь прерогативой академических кругов. Публикации того времени были переполнены аргументами и контраргументами по поводу моральных свойств рынка. В этих публикациях и законодательных актах той эпохи рыночная система отнюдь не устанавливалась строго во имя экономического прогресса; она легитимировалась во имя индивидуального и общественного благоденствия, за которые участники рыночных отношений были морально ответственны.

В течение XIX столетия рыночная система становится чертой социальной жизни не только Европы и Америки, но и в мировом масштабе, так что она более уже не нуждалась в защите моральными аргументами - она была попросту реальностью. Тем не менее, многие из ранних утверждений на предмет нравственных свойств рыночной площади были возрождены и обрели новую витальность. В Соединенных Штатах рыночная система воспринималась как источник индивидуальной свободы и достоинства. Известный учебник МакДжеффри, на котором воспитывались по крайней мере 150 миллионов детей, трактовал добродетели рынка как средство воспитания морального характера. В популярных историях того времени, подобно рассказам Горацио Алджера и Расселла Конвелла, через борьбу на рынке раскрывались индивидуальные таланты, открывались характеры совершавших добро обществу. Никогда в литературе этого времени рынок не изображался как простое экономическое изобретение.

Эти исторические соображения, конечно же, не имеют особого веса, но они имеют современных протагонистов. Уже менее зримо, но рынок все еще продолжает восприниматься в моральных категориях. Понятия характера и

простых нравственных добродетелей заменены современными концепциями самости, подчеркивающими социальную ответственность и поиск самооценки. Однако потребность воспринимать самих себя как нравственно выдающихся индивидов постепенно сошла на нет. Рынок продолжает описываться как сфера, в которой мы можем и должны проявлять свою моральную ответственность.

Список бестселлеров включает в себя моралистические трактаты, защищающие рыночную систему, описывающие ее как единственный путь протекции свободного мира и благоденствия, призывающие посвящать себя ему. Средства информации и политические дискуссии также живо драматизируют рыночные нравственные параметры. Потребителей призывают к сохранению энергии во имя сокращения нашей зависимости от зарубежной нефти. В страстных призывах нас упрощают покупать американские товары, регулировать досуговые привычки, избегать накопительства и спекуляций. Президенты и их советники характеризуют экономическую политику в моральных терминах, призывают кормильцев семей к жертвам во имя победы над врагами, призывают к изгнанию врагов со свободного рынка - и все это сопровождается моральным символизмом.

Таким образом, поведению на рыночной площади придается нравственное значение. Потребительскую активность также преподносят таким путем, что она больше уже не может расцениваться как частное дело, ибо она влияет на благосостояние общества. Как поступает индивидум, уже не является предметом строгих экономических калькуляций - его поведение суть ответственность по отношению ко всему обществу.

Путь, которым моральные обязательства символизированы в культуре, также демонстрируется особыми "нравственными крестовыми походами", в которые мы все вовлечены. В прошлом эти крестовые походы включали в себя мешанину всяческих общественных движений...

В последние годы Америка была свидетельницей того, как возрастает чисто нравственных крестовых походов, фокусирующих свое внимание уже не на семье, личностных формах поведения, а на рыночной площади. Мы наблюдали движения в защиту потребителя, защиту окружающей среды, антикурительную кампанию. Мы также были свидетелями антиядерного движения, массовой прессы в пользу равного трудового участия и честного распределения жилья, стремлений контролировать рекламу и "чистить" телевидение. Общим элементом всех этих нравственных крестовых походов было утверждение, что рынок - важный фокус нравственного поведения людей. Будь то вопрос о курении сигарет, рециклировании банок из-под пива, установлении солнечных батарей - все это вопросы равно нравственного и экономического значения.

В чем же уместность этих моральных претензий на легитимность рыночной системы? Допустим, что люди предпочитают считать себя добропорядочными и скромными, нравственно порядочными индивидами, а не просто склонными к калькуляциям утилитаристами. Если это верное допущение, то влияние рынка на то, что люди думают о себе - фундаментально. Мы испытываем потребность в путях демонстрации себя как морально ответственных людей для того, чтобы обрести искомое чувство самооценки. Активность, дающая нам возможности для этого, пробуждает обязательства и чувства легитимности в нас, потому что они дают нам заодно и чувство благополучия.

Экономический актер - такова роль индивидов на рыночной площади. Эта роль не синонимична самости, хотя и контактирует с ней. И она имеет нравственные коннотации. Выполнение этой роли ответственно становится пу-

тем достижения чувства нравственной ценности для самости. Тот факт, что рыночное поведение имеет нравственную коннотацию, значит, что рыночная площадь и активность на ней не есть нечто нейтральное в отношении самости. Потенциально она способствует выработке самооценности, причем не только потому, что индивид получает удовлетворение от компетентного исполнения своей роли, "но и потому, что эти экономические активности индивидов связаны символически с общественным благом.

В прошлом военная служба, родственные обязательства, религия и филантропия обеспечивали путь демонстрации нравственной порядочности. Эти виды активности продолжают и сегодня, правда, в несколько урезанном виде; рынок же играет главную роль в наших потугах продемонстрировать самим себе и окружающим то, что мы суть нравственные субъекты. Главное преимущество рынка в сравнении с просто волюнтаристическими актами заключается в том, что он совмещает все виды деятельности, необходимые и для обеспечения жизненного стандарта и для моральной самореализации - потребительская ответственность, сохранение энергии, содействие национальному благоденствию, экзерсируя "голос" на рыночной площади. В результате обязательство по отношению к рыночной системе только частично происходит от чистой экономической необходимости или из восприятия рынка как рациональной экономической системы. Добавим также, что легитимность и стабильность рыночной системы покоятся на том факте, что чувство самооценности мы обретаем, лишь выполняя наши нравственные обязанности, лишь участвуя в рыночных отношениях.

Все это подводит к мысли о том, что именно рынок предоставляет нам возможность продемонстрировать выполнение нравственного долга. Но в этом-то одновременно и ловушка. Такие возможности, конечно же, существуют. Но это мало что дает, поскольку даже при лояльности к рынку перед нами все равно встают обязательства, выполнение которых становится невозможным. Мы находимся в поиске путей исполнения нравственных обязательств (пусть даже и в ритуализированной форме), если мы стремимся к обретению чувства ценности как морально ответственные индивиды.

При любой оценке силы рыночной системы следует всегда помнить о вопросе: в действительности ли рынок предоставляет возможности для исполнения моральных обязательств или он как-то задерживает выполнение долга. Как нами предлагалось выше, связка "самость - актер" становится проблематичной из-за ритуализированных возможностей, препятствующих актеру продемонстрировать свою нравственную ценность, институционализированных вне его экзистенции.

Капитализм и свобода

Отношение между свободой и капитализмом служит примером рыночной активности - реальной программы наблюдаемой активности - связанной с высокоценным нравственным объектом. Связывание институциональных соглашений любого рода с важнейшими ценностями общества - очевидно, полезный способ легитимировать все эти соглашения. Апологеты рыночной системы зачастую утилизируют ценность свободы именно в этом духе. От имени свободы противятся правительственному вмешательству в экономику, поощряют частное предпринимательство, защищают открытый рынок. Некоторые идут еще дальше в этом направлении. По мнению Мильтона Фридмана, к примеру, толь-

ко свободный рынок может обеспечить подлинную протекцию свободе слова, свободе религии и свободе мысли.

Но мало толку от простого установления отношения между капитализмом и свободой, если это отношение тщательно не артикулировано и не понято. Концепция свободы оказывает услугу и сегодняшней легитимации рыночной системы, причем не столько устанавливая связь между экономической деятельностью и абстрактной политической философией, сколько обеспечивая дальнейшее усиление чувства нравственной ценности, которую индивиды обретают на рынке. Это специфическое видение свободы стало значимым лишь в самое последнее время.

В обществах, где не произошло полного развития рыночной экономики, свобода обычно понимается как атрибут групп. В традиционной Индии, к примеру, индивиды ощущают себя "свободными" постольку, поскольку они занимают определенный ранг в иерархической кастовой системе. Исследования других традиционных, архаических и примитивных обществ показывают, что даже там, где торговля была достаточно высоко развита; как среди полинезийских народов и в греческих полисах, свобода ассоциировалась не с личностью купца или торговца, а с коллективом лиц.

И для американских колонистов свобода имела определенное коллективное понятие, лишенная всякой индивидуалистической коннотации. Свободу, которую они ценили более всего, больше была свободой от внешней зависимости, от тоталитарных монархий. Для колонистов эта свобода символизировала собой возможность свободного вероисповедания, создания собственного правительства и строительство новых институтов, отстаивающих принципы Нового Мира. Но все это были коллективные предприятия. Пуритане и кальвинисты XVII-XVIII веков не похожи на протестантов XIX столетия. Свобода от внешних уз значила тесную конформность к узам внутренним, основанную на боязни быть изгнанным или страхе перед божественным наказанием. Новая земля останется свободной, как полагали пуритане, до тех пор, пока религиозные идеалы, на основании которых производились совместные поселения, будут строго и коллективно соблюдаться.

С ростом рыночной экономики в XIX веке ранние представления о свободе претерпевали незначительные изменения. Модификации касались коллективной институции "американский народ", который, правда, все более ассоциировался с индивидами. Заядлый индивидуалист американских границ - героический лесной человек, пионер и фермер - стал символизировать собой свободу. Свобода все больше стала значить самодостаточность. От человека уже не требовалось больше участия в группах или культивирования тесных уз соседства или родства. Правда, этнические и родственные идентификации не сошли вовсе на нет, но отныне рынок больше, чем коммунные группы, обеспечивал для личности все, в том числе и материальную необходимость. По мере распространения рынка росла и "символическая значимость индивидуальной автономии - свобода.

Но самодостаточность и автономия, как дефиниции свободы, не могли выжить без ревизии на фоне всевозрастающей социальной сложности бытия, ставшей особо ощутимой с ростом крупномасштабной индустрии. В противоположность версии многих мыслителей, что рост сложных бюрократических институтов якобы пагубно влияет на концепцию свободы, понятие свободы просто обретает новое звучание. Индивиды уже более не рассматривают себя как абсолютно независимые творения, подобно песчинкам на берегу моря. Свобо-

да стала означать знание человеком его места и знание того, что он функционально взаимосвязан с другими индивидами и группами... Идентификация личности уже не столько основывается на идее самодостаточности, сколько на обладании уникальной функцией в некоей громадной организации или системе.

В высокорегламентированных образованиях, подобно военным или бюрократическим, индивидуальные функции четко прописаны. Но во все растущих контекстах, подобно позициям профессионалов или менеджеров средней руки, индивид переживает дискретность в выполнении функций, и индивидуальная свобода как раз и манифестируется этими актами свободного усмотрения. Установление приоритетов, выбор среди возможных путей действия, выбор работы или пути карьеры, выбор как просто акт потребления - всем этим индивид драматизирует свою свободу. Свобода на современном рынке, короче говоря, сущностно означает право выбора. И в этом непосредственная, осязаемая связь между капитализмом и свободой.

Отчего же так ценится этот тип свободы? Частично от того, что право выбирать репрезентирует свободу в раскрытии собственных способностей и желаний. Происходит оно от фундаментальных представлений о ценности и достоинстве индивида, как такового. Но это только лишь частично и, возможно, далеко не самое главное, поскольку многие люди, как это кажется, желали бы посвятить большую часть своей индивидуальности во имя достижения конформности к групповым нормам.

Что же в первую очередь драматизирует право на выбор, как не взаимобразная ответственность каждого за свои действия? Ответственность может быть инкриминирована индивиду, если он или она имели возможность выбора чего-то иного. Если сержант командует атаку, то у солдата фактически остается мало возможности для "решения" атаковать или нет. Но если кто-либо желает приобрести или купить дом, то этот человек демонстрирует свою ответственность. Экзерцируя ответственность, личность испытывает гордость от того, что она действует как нравственный субъект.

Свобода столь же важна для нравственных обязательств, поскольку сама идея нравственных обязательств предполагает, как уже отмечалось выше, свободное действие каждого. Если рынок поддерживает личностную лояльность, развивая личностный образ доброты и порядочности, то он должен и предоставить ему возможность для выполнения нравственных обязательств. Он также должен продемонстрировать свободу индивида и ответственность его или ее за свои действия. Легитимность рынка и рыночной системы в значительной мере зависит от ее возможности обеспечить это чувство свободы.

По счастью, возможно, концепция свободы, как и многие другие нравственные объекты, остается всегда слегка затуманенной. В общих штрихах даже она плохо ограничена, так что мы всегда сталкиваемся с определенными трудностями при определении того, действительно ли рынок усиливает личностную и коллективную свободу или же этого не происходит. Для такого определения нет ни стандарта, ни легко измеряемых критериев, с помощью которых можно было бы "замерить" свободу, в отличие, кстати, от экономических понятий, типа валового продукта или чистого дохода. Напротив, лишь чувство осуществления выбора - среди различных товаров, услуг и возможностей, предлагаемых рынком, - составляет свободу. Как индивиды переживают опыт дискреции, свободного выбора работы или осуществляют выбор в качестве потребителей, их свобода переживается ими куда очевиднее, чем любая рефлексия по поводу абстрактных гражданских прав. Это и есть "реальная", переживаемая свобода,

которая загоняет куда-то вглубь вопрос об абстрактной свободе, как-то: вопросы о свободе бедных слоев, свободе тех, кто не может или не желает участвовать в рыночных отношениях, или свободе тех, чьи вкусы отнюдь не удовлетворяют рынок. Современная версия свободы достаточно реалистична, ее трудно лишить законной силы. Вот почему свобода остается столь важной легитимной концепцией современного капитализма.

Подведем краткий итог. Как нами было предположено, мы склонны воспринимать себя как добрых и порядочных, морально ответственных людей. Соответственно мы ищем символическую активность, которая позволила бы нам продемонстрировать нашу добродетельность, порядочность и моральную ответственность - активность, которая бы утверждала самооценку в этих сферах. Эта активность должна быть там, где индивиды почувствуют себя свободными, то есть способными совершать выбор. Действуя ответственно, мы обретаем чувство личного удовлетворения. Наша самооценка подтверждается удовлетворением, которое мы приобрели, и оно, в свою очередь, стимулирует нас к продолжению участия в этих формах активности и к готовности воспринимать их как легитимные формы поведения. Наше участие достигается как нравственное обязательство. Рыночная площадь - один из главных источников этого типа удовлетворения. Вся культура организована таким образом, что мы чувствуем себя способными совершать морально обязательные поступки тогда, когда мы участвуем в рынке. Занимаясь своим бизнесом, мы думаем о себе не как об утилитаристах, ни тем более злых капиталистах, а как о нравственных субъектах, занятых социально полезной активностью. Мы также считаем, что поступаем свободно и сознательно, потому что рыночная площадь дает нам возможность совершать выбор. Это соучастие способствует выработке чувства нашего личного достоинства (значимости, ценности). И мы, в свою очередь, ощущаем, что рыночная система стоит того, чтобы отдавать ей свое время и посвящать себя ей.

Экономические реалии

Дополнительный набор утверждений также настоятельно требует от нас увязывания капитализма и свободы и допущения, что мы поступаем ответственно, когда участвуем на рыночной площади. Определенный набор культурных конструкций свидетельствует о том, что есть экономические силы, на которые наш контроль не распространяется. Эти силы суть простые законы природы. И даже совершая самый, что ни на есть, сознательный выбор, мы все равно можем прийти к неожиданным и нежеланным результатам - остается лишь хулить эти законы. Законы природы определяют сферу неизбежности, ограничивающую сферу намерений; она же и объясняет границы самобичевания. В этом смысле мы способны продолжать осознавать себя морально ответственными личностями, даже когда злые результаты происходят от наших благих намерений.

Как и все остальные нравственные кодексы, кодекс рынка скорее ограничивает виновность, чем выступает источником ее инициирования. Он сдерживает индивидов как ответственных за свои выборы, но также и освобождает их от виновности, предоставляя искать объяснения за неудачи в свойствах системы. Это объяснение в основном состоит в утверждении концепции экономических законов, которые навязывают объективную реальность, функционирование в соответствии со своими принципами, путями, лишь частично извест-

ными даже экономистам.

Для нас же облегчение: объяснение наших неудач на рынке объективными экономическими законами помогает делать эти законы объективированными. Они понимаются больше как реальности, со свойственной лишь им экзистенцией, как силы и существа, но неподконтрольные человеческой манипуляции. Подобно тому, как объективирован дьявол в других нравственных кодексах, так и экономические законы воспринимаются как реальные на своей рыночной площади. В народном дискурсе, к примеру, экономика зачастую наделяется характеристиками живого, зловещего, своевольного существа. Экономика бывает "больной", "поправляющейся", способна "просыпаться" и "возродиться", "спадать" и "подниматься". Как и земные существа, интересы "карабкаются вверх", инфляция "взлетает ввысь", а продуктивность "расшатывается". Более пассивно экономика переживает "внезапные усилия", "упадок сил", "шок". И, наконец, те, кто ухаживают за экономикой, наподобие мудрых врачей, стараются "вылечить" и борются "за здоровье" экономики.

Язык этого рода заполняет наши газеты, но он также играет не последнюю роль в подкреплении наших нравственных обязательств на рынке. Эти характеристики делают экономику как бы "запредельной", а мы не можем быть за нее морально ответственны. Пропагандистам известно, что наиболее эффективный путь легитимации - превратить некую идею в естественную, неизбежно-фатальную. Сама идея есть продолжение нас самих. По отношению к ней нельзя поставить вопрос: права ли она? Напротив, она существует как факт жизни. Она находится по ту сторону выбора. Поэтому индивидам и не следует корить себя за то, что не все удается хорошо. Такие проблемы поэтому легко вплетаются в экономику.

Современной культуре свойственно восприятие рыночной системы как факта реальности. Ее описывают, как показал К.Поланьи, в терминах, которые можно охарактеризовать как "экономическое заблуждение". Заключается же оно в допущении того, что рыночная система управляется некими родовыми экономическими законами, обнаруживаемыми во всех обществах. Другими словами, одна манифестация экономической жизни реифицируется за счет приравнивания ее с экономической жизнью вообще. Тем не менее все общества имели свою экономику, а рыночная система - всего лишь одна из форм экономической организации. Благодаря ее массивности, сложности и продолжительной истории может показаться, что она и есть факт естества. Но это - институт, созданный руками человека, так же как и демократия, коммунизм и средства информации - все они создания человека. В этом смысле, утверждал Поланьи, в ней нет никакой неизбежности.

И все же мы продолжаем мыслить о рыночной экономике как о неизбежном факте природы, поскольку обратное допущение ограничит сферу нашей нравственной ответственности. Иными словами, мы вдруг обнаруживаем, что ограничения нашей свободы действий полезны, поскольку мы не можем быть в ответе за все, что может произойти. Потребители могут извинить себя за несохранение большей части своего дохода. Крупные корпорации - за то, что не извлекли должной выгоды. Даже президенты и те могут указывать на то, что неспособны создать экономического "чуда" (правда, они довольно быстро присваивают себе все заслуги, когда нечто подобное все же происходит)⁵.

Р.Ватнау открывает еще один аспект нравственной философии рынка и

предпринимательской деятельности. Он ставит вопрос: не переживает ли вся рыночная система, ее нравственный кодекс кризис в связи с нарастающей сложностью рыночных отношений, изменениями в трудовой и профессиональной морали, но прежде всего в связи с возрастанием воздействия новых - Высоких - технологий на нравственный кодекс рынка? Не вытесняют ли они уже привычный кодекс рыночного поведения, устоявшийся нравственный порядок неведомым кодексом поведения, продиктованным "Хайтек"? Думаем, что обсуждение этой проблематики поможет выработать более сдержанную и взвешенную оценку моральности рынка с точки зрения перехода всей индустриально-урбанистической цивилизации в постиндустриальную, постматериальную фазу, с точки зрения не вчерашнего Запада или позавчерашней России, а попытаюсь понять общественную динамику Запада, наше общее будущее, нравственный кодекс рынка в современном, постклассическом гражданском обществе.

"...Легитимность рыночной системы покоится не только на ее продуктивности. Американская система происходит из набора культурных конструкций, которые в своем сочетании поддерживают убежденность тех, кто в ней участвует, что они люди добрые и порядочные. Эти утверждения не предполагают формальной приверженности ни к какой-либо доктрине, ни к политическому кредо, философскому мировоззрению: они встроены в ткань самой культуры.

Напомним: рынок представляет собой арену, на которой мы как члены общества должны выполнять определенные нравственные обязательства. Возможность совершать выбор на рынке - объективированный урок взаимосвязи капитализма и свободы, пусть даже и при определенном обеднении концепции свободы. Понятие экономических реалий, в свою очередь, ограничивает эту свободу, определяя нравственные обязательства. Взятые вместе, эти допущения осуществляют защиту от сомнений и цинизма - сомнения в том, что мы делаем суть правое дело, цинизма по поводу ценности обязательств по отношению ко всей системе в целом.

Историки предполагают, что рыночная система постепенно обрела эти коннотации в течение XIII - XIX веков. По мере роста рыночной системы, по мере все большего включения взрослого населения в производство товаров и услуг для коммерческого обмена, она становилась все более серьезным источником моральных смыслов и нравственной самооценности. В самом деле, многие историки (к примеру, упомянутый Карл Полаanyi) отстаивают идею, что к концу XIX столетия рыночная система становится единственной и наиболее значимой институцией, доминирующей над более широкой социальной организацией и мировоззрением граждан. То, что рынок продолжал доминировать и в XX веке, не вызывает никакого сомнения.

Однако, как отмечалось выше, многие мыслители тем не менее продолжают верить в то, что рыночная система может переживать кризис нравственных обязательств. В силу этого и нам следует рассмотреть, как легитимные символы (нравственный кодекс) рынка оказываются в состоянии кризиса. Суть же проблемы заключатся в том, чтобы выяснить, как значительные события в обществе или мире могут влиять на эти символические конструкции существенным образом.

Утвердительный ответ - хотя при этом может приводиться и разная аргументация - происходит из наблюдений над эффектами, к которым приводит

влияние технологии на нравственный кодекс рынка. Проще говоря, все возрастающая экономическая зависимость от технологии подвергает риску основание каждого из базовых символов нравственного кодекса рынка. В связи с этим развитием легитимность рыночной системы и ее способность генерировать собственные нравственные обязательства оказываются в опасности. Возможны некоторые из следующих сценариев: 1) технология сможет сгенерировать свой собственный нравственный кодекс и создать более значимый фундамент для новых нравственных обязательств; 2) технология и рыночная система смогут ужиться и в долгом цикле создать нравственные обязательства, устраивающие обеих; 3) обе системы будут находиться в напряженных отношениях, а нравственные обязательства так и останутся неопределенными до каких-то определенных времен. Какой из этих сценариев реалистичнее - сейчас не столь принципиально. Воистину, отношения между рынком и технологией существенно разнятся, так что ни "один из сценариев не окажется точным. Исследовать влияние технологии побуждает вопрос о специфическом контексте, возникающем в этой связи, в котором могут видоизмениться символические структуры.

Нравственная ценность, традиционно извлекаемая из участия в рынке, очевидно, становится в значительной мере сомнительной. Все возрастающая сложность рынка делает все более непростым делом осознание индивидами идеи, что их участие в рынке хоть в какой-то степени дает что-то общественному благу. Само участие становится все менее значимым и все более ритуализированным средством обретения индивидом нравственных обязательств по отношению к обществу. В результате деятельность, на основании которой достигается нравственное удовлетворение, постепенно передислоцируется, по мысли Ю.Хабермаса, в частные сферы - семья, досуг и свободные ассоциации людей, где соучастие все еще имеет какое-то значение. В значительной мере эта тенденция связана с профессионализацией рабочей силы. Профессионализация переиначивает "карьеру", хотя и в отношении профессионалов внутренние обязательства к труду и те сокращаются довольно круто.

В то же время значение этих изменений все еще неясно, есть свидетельства того, что технология сама насыщается моральной энергией, связанной с рыночной площадью. Вспомним, к примеру, свершения, за которые мы горды: высадка людей на луну, медицинские инновации, изощренная защитная система, достижения в транспорте и коммуникациях, лазерной технологии, последние поколения компьютеров. Или вспомним, что дает нам чувство личных достижений: пусть хоть небольшой, но значимый вклад в развитие одной из технологий, получение пользы от обладания этими свершениями как потребителей (домашние компьютеры, видеодиски и т.п.), а также получение удовлетворения от обучения детей лучшему пониманию мистерии науки и технологии.

Нравственные крестовые походы вновь мобилизуются для подчеркивания природы нравственных обязательств. Даже рынок продолжает оставаться в фокусе этих крестовых походов, хотя все возрастает число тех походов, что ориентированы на технологию. Все большее число людей испытывают удовлетворение от работы на высоких технологиях, а все меньшее видят высшую нравственную значимость в противопоставлении себя опасностям технологий - ядерное поглощение, риск, связанный с эксплуатацией ядерной энергии, лекарственные наркотики, упрощающие аборт и эвтаназию. Моральное большинство и близкие ему группы просто оккупировали все эти темы.

Идея свободы и та испытывает на себе влияние технологии. Обсуждение

свободы уже скорее ведется вокруг проблемы технологии, чем рынка. Хоть рынок и драматизирует свободу выбора, растет осознание того, что производство, потребление и цены на товары в большинстве случаев преобладают над личными предпочтениями автономных индивидов. Сложность и взаимозависимость экономики в этом смысле влияют на связь между свободой как моральным объектом и поведением на рынке. Вместо последнего выпячивается технология. Мы обращаемся к технологии для расширения нашего выбора. Таким образом, технология драматизирует одновременно в высочайшей степени и расширение свободы, и в то же время является главной угрозой ей. Сюжет за сюжетом - таблетки - контроля над деторождением, аборты, генетические селекции, солнечная энергия, трудосохраняющие потребительские товары, информационно-процессорные системы - технология символизирует собой новую свободу, посягая при этом на свободу старую. И поскольку свобода продолжает оставаться наиболее желанным нравственным объектом, постольку реальная программа, дающая легитимацию, скорее ассоциируется с технологией, чем традиционно с рынком.

Наконец, понятие экономической реалии - есть, напомним, некоторая "заданность" в мире природы, которая служит нам объясняющим фактором в тех случаях, когда наши наилучшие нравственные намерения не сбываются - также претерпевают некоторые переоценки. Все растущее значение фискального планирования государственными*службами и частными фирмами делает все труднее допущение того, что экономические реалии где-то "там" заданы в природе вещей и что человеческие решения не несут ответственности за их экзистенцию. Раз уж плановые агентства несут; ответственность за экономику, то они также должны разделять виновность и за нравственные неудачи. Эти агентства и их лидеры все больше принимают на себя ответственность за неудачи в экономических системах.

И как рынок, который становится чреват амбициозностью между гранями намерений и неизбежности, так и технология приобретает все большую культурную значимость в отношении этих граней. Технология становится символом не только свободы, но сфер, лежащих за пределами свободы и моральной ответственности. Как раньше идея экономических реалий, так и сейчас понятие "технологических возможностей" становится объяснением в тех случаях, когда наши высокоморальные интенции не производят ожидаемого результата. Потому что наши технологические возможности ограничены, мы вынуждены платить за нефть и электричество, мы должны рисковать с ядерной энергией, мы не можем избежать полностью угрозы ядерной войны. Вместо того, чтобы быть обвиненными за нравственное неблагоразумие как менеджеры или как потребители, мы предпочитаем атрибутировать эти проблемы к "положению дел".

Определяя сферу неизбежности, технология добавляет самое себя в качестве функции природы и сциентических законов. Но поскольку мы знаем, что рыночная система не повторяет законов природы, хотя и верили в это, то и сейчас можем поверить в то, что и технология основывается на законах самого мира. Мы могли бы поверить в законность нашей зависимости от технологии и на основании аргумента о том, что вещи "происходят именно таким путем", ибо с новым знанием и новой технологией мы могли бы ожидать большего, но в настоящее время наши возможности ограничены.

Технология обещает стать не только институтом все возрастающей экономической значимости, но и располагающим своим собственным нравственным кодексом. Наше чувство моральной ценности, так же как и принятие нрав-

ственных обязательств, наше восприятие самих себя как свободных индивидов, способных действовать ответственно, так же как и наше осознание границ нашей свободы и ответственности - все это становится связанным с возрастающим значением технологии. Технология, в свою очередь, обретает легитимность не просто как контрфорс прогресса, но и потому, что наше чувство самооценности все больше повязано на технологию⁶.

То, что довольно сложно и тяжеловесно излагается в специальных работах, взялся представить читателю английский историк Пол Джонсон, выступая на ежегодной конференции Американского института по изучению общественной политики в Вашингтоне. Его намерения без обиняков передает название статьи, которая является изложением этой его речи: "Сделать капитализм моральным". Его схема проста и доступна, излагается в нестрогих терминах, хотя достигаются данные качества за счет множества упрощений. Предлагаем сокращенный вариант статьи П.Джонсона из журнала "Америка" (апрель 1991 г.).

"...Нельзя сказать, что капитализм аморален. Священники, утверждающие, что это так, и бичующие капитализм в своих проповедях, впадают в такое же заблуждение, как и их предшественники сто лет назад, доказывавшие аморальность любой формы социализма. Можно быть хорошим христианином и в то же время капиталистом, как можно быть хорошим христианином и коллективистом. С капитализмом дело обстоит совершенно иначе. Оно заключается в моральной нейтральности капитализма, в его безразличии к понятию нравственного выбора. Капитализм, равно как и основа его мощи и эффективности - рыночная система, преследуют лишь одну цель. Потому-то он и столь производительен. Он слеп ко всем иным факторам: к классовой и расовой принадлежности, к цвету кожи, к религии и полу, к национальности и убеждениям, к добру и злу. Мгновенно и безошибочно отзываясь на все рыночные стимулы, он материалистичен, бесстрастен и лишен человеческих свойств... Именно из-за морального безразличия капитализма и эффективности, с которой он приносит как величайшие блага, так и большие страдания, многие идеалисты еще в начале XIX века увидели в нем источник зла, полностью его отвергли и занялись поисками его замены.

Мы подошли к тому времени, когда эта аргументация себя абсолютно исчерпала. Мы убедились, что эффективной замены капитализму не существует. У нас нет иного выбора, кроме как принять капитализм в качестве главного способа производства материальных благ и приступить к процессу создания нравственных ценностей в пределах его системы.

Я говорю "приступить", но в известном смысле мы идем по этому пути уже 200 лет: фабричные законы, законы о шахтах, законы о монополиях и торговле - все бесчисленные законодательные акты этого рода созданы для того, чтобы не дать человеческой алчности исковеркать рыночную систему.

Но это все лишь негативные попытки скорректировать эксцессы капитализма. Сами по себе не они придают капитализму позитивной нравственной цели - это совершенно иная и гораздо более трудная задача. Ибо любая попытка придать капитализму нравственную целеустремленность грозит разрушить фундаментальный рыночный механизм, лежащий в основе его способности создавать материальные ценности... Однако мне думается, что капитализм

все же можно впрячь в одну упряжку с общественной политикой и дать выход его энергии, направляя его в нравственную сторону. Позвольте мне указать шесть основных путей реализации этой идеи.

Первый и в известном смысле наиболее важный путь состоит в том, чтобы окружать капитализм всеобъемлющими правовыми рамками, основанными на моральных принципах. Эта цель достижима только в том случае, если принять в качестве одной из важнейших задач справедливого общества стремление к абсолютному равенству перед законом, насколько это практически достижимо. Материальное равенство - не более чем утопическая фантазия, и бесплодные попытки претворить ее в жизнь, как правило, приводят к тирании. Но равенство перед законом - вполне разумная задача, реализация которой, пусть и в несовершенном виде, вполне доступна современному цивилизованному обществу... Равенство перед законом укрепляет природную силу капитализма, так что в этом случае нравственная цель и производство материальных благ идут рука об руку. Неравенство перед законом принимает разные формы: порой едва заметные, порой гротескные. Даже в обществах, где этот принцип пустил глубокие корни, возможность нанять более красноречивого адвоката представляет собой повсеместно распространенную форму неравенства. Я не знаю ни одного общества, где на практике было бы осуществлено абсолютное равенство перед законом, и не говорю, что идеал можно где-либо полностью и немедленно реализовать. Но это именно та форма равенства, которая в целом достижима без пагубных побочных явлений, и постоянное приближение к ней представляет собой важнейшую цель любого общества, стремящегося поставить капитализм в условия справедливости.

Вторая задача существа связана с предыдущей, но шире ее. Это концепция равенства возможностей. Одно из удивительных свойств человеческой природы заключается в том, что все мы, независимо от материального и социального положения, обладаем какими-то способностями, ищущими себе применения. Спектр талантов столь же необъятен, сколь велико разнообразие людей, и общество, которое распознает их в каждом и поставит их себе на службу, наверняка будет самым производительным, а также и наиболее справедливым. И тут опять капитализм и справедливость преследуют единые цели, ибо капитализм по сути своей - это отбор по достоинству: одна из главных целей рынка состоит в выявлении и вознаграждении объективных достоинств. Капитализм создает материальные ценности быстрее всего в отсутствие каких-либо социальных, исторических и чисто юридических преград равенству возможностей. Этот аспект равенства составляет один из важнейших элементов моральной законности капитализма, ибо экономическую структуру, в которой любой человек хотя бы в теории имеет возможность подняться с самых низов на самый верх, нельзя считать органически несправедливой...

С моей точки зрения, нет лучшего пути сделать капитализм морально приемлемым и подвести под него фундамент справедливости, чем открыть талантливый, но бедным доступ к хорошему образованию всех видов и на всех уровнях. Причем подразумевается, что одаренность в любой области должна распознаваться в самом раннем возрасте. Это еще одна область, где мы проявляем удручающую несостоятельность. Безусловно, обучение бедных соответственно их наклонностям и по самым высоким стандартам сопряжено с огромными расходами. Но великое достоинство капитализма в том, что он производит материальные ценности в такой изобилии, что их хватит для удовлетворения таких необходимых целей. И чем больше людей получит хорошее обра-

зование, тем производительнее будет система...

Но одного доступа к образованию недостаточно. Надо открыть больший доступ к самой системе капитализма... Сейчас существует возможность создавать общественные корпорации таким образом, чтобы они принадлежали миллионам мелких акционеров. Не стоит обольщаться, будто в таком случае власть над корпорацией переходит к массам. Но этот вариант позволяет широко распределить права владения и вносит в систему новый, здоровый элемент массового финансового участия. Он дает миллионам простых, рядовых людей ощущение, что они не жертвы системы, не просто винтики, но и участники, что они в какой-то мере заинтересованы в благосостоянии общества. Это источник гордости, уверенности, даже чувства безопасности, и потому это важный моральный фактор.

Открывая перед рабочей силой широкие возможности приобретения акций, демократический капитализм тем самым прокладывает путь к осуществлению старой, но все еще не реализованной идеи совладения. И это мое третье положение. В любом капиталистическом предприятии общность интересов у тех, кто владеет, управляет им, и тех, кто работает на нем, гораздо сильнее или, по крайней мере, должна быть сильнее, чем любой конфликт интересов... Однако владение акциями - отнюдь не единственный и даже не самый лучший способ движения к демократическому капитализму. Один из самых важных, но менее всего понятных недостатков так называемой "смешанной экономики" заключается в том, что в своей неизбежной тяге к корпоративизму она ведет к трехстороннему сговору между правительством, профсоюзами и крупным капиталом. Из подобных сговоров неизбежно исключается мелкий бизнес. Стремление открыть свое собственное дело столь же изначально, сколь и стремление обрабатывать свою собственную землю. Это выражение природного творческого начала человека, и потому представляет собой глубоко моральный импульс.

Разумная практическая помощь людям в открытии собственных бизнесов и создание благоприятной обстановки в их деятельности - это наилучший путь к осуществлению равенства возможностей, к развитию демократического капитализма и, что не менее важно, к повышению продуктивности и приемлемости системы в целом. Это мое четвертое положение...

Мое пятое положение заключается в том, что энергичное стимулирование свободной международной торговли является важным способом морально-го оправдания капитализма. Протекционизм в любом виде, создающий привилегированные отрасли промышленности, подрывает продуктивность капитализма и неприемлем с нравственной точки зрения, ибо лишает потребителя возможности полностью воспользоваться плодами рынка...

Наконец, мое шестое положение. Подобно тому, как равенство возможностей в обществе вряд ли может стать реальностью без всеобщего доступа к высококачественному образованию, свободной торговли на практике не будет, особенно для бедных стран, пока сохраняются огромные диспропорции между странами в уровне их технического и коммерческого развития... Помощь старого образца теперь полностью дискредитирована, и, думается, по заслугам, ибо что может быть нелепее денежных подачек богатого государства правительству бедной страны. Они успокаивают совесть благотворителя, но, как правило, лишь укрепляют позиции бездарной и ненавистной тирании. В то же время обучение рыночному капитализму стран Третьего мира и стран, сбросивших иго коммунизма, - это совсем другое дело...

Приведенные мною аргументы можно суммировать одной фразой: то, что хорошо с нравственной точки зрения, обычно полезно и с коммерческой. Все испробованные до сих пор альтернативы неизменно носили коллективистский характер. И все они провалились. Я убежден, что в стремлении найти ответы на нравственные вопросы пришла пора обратиться к предпринимательским вариантам и прибегнуть к механизму рыночного капитализма. Надо признаться, что до сих пор он нас еще ни разу не подводил".

В завершение Фрагментариума повернем галс рассуждений и зададимся вопросом: как проблема моральности макросистемы рынка выглядит с точки зрения устранения корней общественного зла? Критикуя подходы, практикуемые рационализмом эпохи Просвещения, американский политолог Вильям Марти стремится доказать бесперспективность научных подходов ко злу за их неспособность понять фундаментальные причины, порождающие социальное зло, за неумение и нежелание понять, как просвещенная западная цивилизация смогла породить в XX столетии такие чудовища, как мировые войны, фашизм и ГУЛАГ, тотальный контроль за человеком от колыбели до могилы. Он полагает, что в общественной практике плоды способно принести лишь религиозное понимание причин зла.

"...Две системы сегодня находятся в конфронтации - капитализм и социализм. Обе обещали естественную гармонию. Капитализм предполагал достичь ее с помощью невидимой руки рынка. Социализм пытался добиться того же с помощью целительного бальзама общественной собственности на средства производства. Ни одна из систем не выполнила обещания.

Рынок не дает гармонии, даже если он саморегулируемый. Именно саморегулируемый рынок, как считают сегодня многие экономисты, порождает небывалое имущественное расслоение общества, нищету, экономическую несправедливость, которые сталкивают людей, группу с группой, класс с классом. Если вы не имеете товара, который ценится сегодня на рынке, вы оказываетесь выброшенным на обочину. Конечно, рынок можно считать раздающим каждому по заслугам и потому справедливым. Но что это означает для 55-летнего человека, потерявшего работу из-за нерентабельности отрасли, в которой он трудился, и вынужденного искать работу в незнакомой для себя отрасли, конкурируя с молодой рабочей силой? Что это означает для общностей* целиком зависящих от одной отрасли? Цена, которую человечество вынуждено платить за регулирующие действия "невидимой руки", слишком высока, чтобы предоставлять рынок самому себе. Нельзя также считать, что человек, действующий в интересах собственной выгоды, всегда так или иначе действует в интересах общественного блага, поскольку общественные интересы и личные не всегда совпадают. Учитывая порочную природу человека, необходимо установить определенное регулирование рынка, чтобы не допустить отрицательных последствий, которые могут вырастать из него.

Социализм также провалился в попытке выполнить свои обещания. Стремления его были очень серьезны. Он обещал общество, которое каждый из нас назовет идеальным. Он обещал общество братства, любви и поэтому всегда был и будет привлекательнее капитализма. Но все призывы не оправдались, потому что социализм как теория основывался на том, каким человек

должен быть, а не на том, какой он есть на самом деле. Люди продолжали, следуя своей природе, работать на себя, а не на общество. Они продолжали проявлять ослепленную заботу о своей собственности, а не об общественной. Они продолжали работать производительнее там, где ожидалось немедленное вознаграждение, а не там, где вознаграждение отодвигалось в будущее.

Конечно, существуют и другие причины провала, связанные с самой природой общественной собственности на средства производства. Она ведет к чрезмерной централизации власти. Она всегда связана с претензиями осуществить рай на земле, а в случае провала продолжать с еще большей страстью двигаться в том же направлении - чуть-чуть строже бороться с бюрократией, с туеядцами, чуть больше усилий бросить на развитие образования и т.д. Комбинация идеологии и структуры создала сильную тенденцию движения в сторону тоталитаризма, жестоких мер по переделыванию человека, жертв нынешних поколений во имя будущих. До тех пор, пока не будет осознано, что причина кроется в самом человеке, будут продолжаться еще более чудовищные попытки переделать мир. Но ни изменение форм собственности, ни заучивание моральных кодексов не создадут нового человека.

В реальной практике изъяны обеих систем приводят к реформам, направленным на изменение общества в соответствии с требованиями человеческой природы. Развитый капитализм - не свободный капитализм. Он регулируется с целью избежать крайностей. Рыночное распределение дополняется системой перераспределения в соответствии с потребностями. Точно так же развитый социализм не отвечает мечтам своих создателей. Государственная собственность не доказала своей эффективности. Она оказалась не совместимой со свободой и гуманизмом. Если отбросить идеологические ярлыки, то и капитализм, и социализм, основанные на демократии, отчасти используют и рыночные механизмы, и материальную заинтересованность (даже коммунистические государства вынуждены были обратиться к материальной заинтересованности после провала попыток строить экономику только на моральном поощрении), контролируют рыночный механизм с помощью вмешательства правительства и планирования. Обе системы оказываются более гуманными и более эффективными, когда опираются на изучение природы человека.

Не настало ли время всерьез заняться осмыслением человеческой природы? Не настало ли время признать, что религия была права в своей оценке человека? Можно быть уверенным, что если такое время еще и не пришло, оно обязательно должно прийти⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Nielson K. *Marxism aut the moral point of view*. L., 1989.

² De George R. *Moral Issues in Business // Ethics, Free, Enterprise and Public Policy*. N.Y., 1978. P.9-14.

³ Автор книги "Equality. The Thired World and Economic Delusion". Cambridge, 1981.

⁴ Sen Amariya. *The Moral Standing of the Market // Ethics & Economics*. Oxford, 1985. P.2-19.

⁵ Wuthnow R. *Meaning and Moral Order. Explorations on Cultural Analysis*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 1987. P.79-91.

⁶ Wuthnow R. Указ.соч. P.91-94.

⁷ Marty W. *The Search for Realism in Politics and Ethics; Reflections by a Political Scientist on a Christian Perspective // The Ethical Dimension of Political Life*. Duke University Press, Durhani, 1983. P.242-245.

Раздел четвертый

ЭТЮД ОБ ЭТИКЕ УСПЕХА

Алгоритм поиска

Задумаемся, отчего наш "советский человек" стал не просто читать, а зачитываться "наукой успеха" Дейла Карнеги, возвращенной совсем на другой почве. Не потому ли, что незадачливой перестройке удалось успеть внушить надежду на зависимость жизненного успеха от самого человека, от его умения выбирать и выстраивать стратегию соответствующего поведения? Не это ли заветный плод свободы и один из главных - что тоже не исключено - итогов перестройки?

Обращение к карнегианской "технологии успеха" - возможно, естественная реакция на долготетнее обязательное "подтягивание и возвышение" любой проблематики человековедения до уровня предельно идеологизированного морализаторства. Однако массовое сознание, воспринявшее "науку успеха" в качестве не только свободного, но и последнего слова этой науки, как бы не заметило и не задумалось над ее известной противоречивостью: в праксиологических истинах нет "ни грана этики". Точнее, "ни грана" той этики, которая не только вчера, но и сегодня, вполне вероятно, и завтра, представляется "советскому человеку" единственно возможной.

Поэтому важнее, быть может, другое. Это самое массовое сознание еще не избавилось от традиционных клише грубоуравнительной морали, от архаики общинных и сословных нравов, когда успех отдельного индивида вызывает негативные эмоции (отторжение, неприязнь, зависть и т.д.). Индивидуальному успеху противопоставляются как единственно достойные коллективистские модели ("пусть общим памятником будет..."). Жизненный опыт "нового человека" все еще продолжает внушать ему известный набор "советских моделей успеха". Наше общество и каждый его гражданин оказались и в этом случае на вполне реальном перекрестке: "направо пойдешь" - останешься у разбитого корыта "советских моделей", "налево" - столкнешься со всеми последствиями индивидуалистической модели. Что же нас ждет, если мы вздумаем пойти "прямо"? "Сочетание", "компиляция", "синтез" того и другого? Или культурное множество, плюрализм сосуществующих моделей успеха (советско - православной, советско-мусульманской, советско-протестантской, западно - восточной)?

За поиском способа разрешения ситуации выбора стоят варианты этики гражданского общества в связи с общецивилизационным и культурно - региональным развитием. Можно ли решить проблемы этики успеха, не выяснив предпочтений нашей страны в до сих пор несбалансированном балансе общечеловеческого и собственного пути?

"Этика успеха" - что это? Ориентация на успех как нравственно - позитивную ценность, подтверждаемую признанием "победителя" извне (обостренная потребность в уважении) и внутренним его удовлетворением от самореализации (самоуважение) - если видеть в успехе конкуренцию, причем не только в предпринимательской, но и в любом виде человеческой деятельности? Успех как творческий выбор с точки зрения нравственного риска - если видеть в стремлении к успеху и возможность превышения нормального (среднего) уровня порядочности, но и возможность отклонения от нормы "вниз", в сторону все-

дозволенности и цинизма? Успех как "игра по правилам" - если сами эти правила определенным образом соотносены с нравственными ценностями? Успех в конкуренции или в сотрудничестве - если отвергается примитивный, казарменный коллективизм и культивируется нравственное достоинство индивидуализма? Успех в осуществлении "замысла жизни" и в достижении конкретных целей, воплощенных в эффективных средствах?

"Этика успеха". Можно ли ее изъять из всего диапазона альтернатив морального выбора, составляющих в целом ценностный контекст этики гражданского общества: стоическое сопротивление моделям успеха, навязываемым отчуждающей социальной организацией, но морально не приемлемым; квиетическое уклонение от ориентации на успех (этика недеяния); этика человеческого достоинства в поражении?

"Этика успеха". Кого возносит она на пьедестал: удачливого предпринимателя или прилежного работника, политического лидера или "прожившего незаметно", бесцеремонного победителя или щепетильного в выборе средств праведника? Иначе - Добро или Пользу?

"Этика успеха". Помеха естественному стремлению всякого человека к счастью или непреклонный контролер, допускающий во дворцы счастья лишь достойных его, способных "выдержать" успех?

Наконец, не нужна ли в множющихся у нас в стране с поразительной быстротой "школах бизнеса" встроенная этическая программа? Будет ли такая программа лишь мешать тому, кто встал на стезю успеха, или же она продвинет его к успеху?

Этот краткий перечень вопросов (но отнюдь не ответов) в самом общем виде представляет проблематику раздела, призванного связать целостную тему этики гражданского общества с нравственно-философскими аспектами этики предпринимательской деятельности. Задача, поставленная нами в этом разделе, конкретизирует общий замысел книги, заключающийся в исследовании универсального и специфического в развитии идеалов, ценностей и норм предпринимательства как феномена общечеловеческой цивилизации и ее советской модификации.

То, что в этом "запеве" к разделу доминируют универсалистские формулировки вопросов, общечеловеческое морализирование, очевидно. Но ведь не менее очевидно и то, что "инвариант" весьма абстрактен, а попытка "вопрошания" о его связи с "нашей" спецификой весьма элементарна.

Нам еще только предстоит создание этической теории успешной деятельности¹. Сегодня речь может идти лишь о выявлении наличных предпосылок для теоретической формы этики успеха, об их первоначальной концептуальной обработке. Одна из основных методологических трудностей на этом пути - обнаружение и согласование различных оснований типологизации развития этики успеха (и этоса, и собственно этики). Другая, не менее трудная, методологическая проблема - ответ на вопрос о необходимости (и возможности) нахождения инварианта моделей успеха, или, наоборот, принципиальный отказ от такого поиска (демоделлизация).

В связи с этим освоение новой для отечественной этической мысли проблемы предпринимается по следующему плану. Мы начинаем с анализа развития этики успеха в форме двух парадигм: "этики характера" и "этики личности". Затем предстоит исследование "идеализированных типов", собственно моде-

лей успеха. Следующий шаг - дополнение "историзма" и модельного подхода "антропологическим" представлением об общем и особенном в этике успеха. Два заключительных шага поиска - содержательно-позитивная характеристика проблемы: в процессе описания типичных нравственных конфликтов, встающих перед человеком с развитой установкой на успех, и на материале специфического Кодекса успешной деятельности. Разумеется, непосредственным приложением поиска на всех этих этапах является проблема успеха в деятельности предпринимателя.

- ¹ Фактически этика успешной деятельности - стержень концепции этической праксиологии. Не давая здесь ее развернутого описания, отметим только, что термин "этическая праксиология" возник у нас в результате "прививки" этико-прикладных подходов к праксиологии видного польского ученого Т.Котарбиньского. Традиционная для фундаментального этического знания тема соотношения Добра и Пользы, категорического и условного императивов обретает в контексте этической праксиологии особый ракурс: соотношение критериев нравственного и целесообразного как внутренних критериев выбора, как целесредственная проблема в самом акте морального решения. (См.: Бакштановский В. И. Этика и праксиология // *Еіука*. Варшава, 1981. N 19; Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. Введение в политическую этику. Москва Тюмень, 1990). Определенный задел содержится в работе Г.Л.Тульчинского "Разум, воля, успех. О философии поступка" (Л., 1990. С. 120-149).

Глава шестая. ВЕРСИИ

От "этики характера" к "этике личности"

Избавляя себя (и читателя) от соблазна (и трудностей) обстоятельного и всестороннего исследования эволюции идей и школ этики успеха (хотя бы даже и в одной, например, американской - как наиболее разработанной - традиции: пуританская концепция; секуляризованная интерпретация этики успеха у Франклина; персонифицированные концепции удачной карьеры в жизнеописаниях героев "золотого века" экономического развития Америки, таких как Эндрю Карнеги, Дж. Рокфеллер и т.д.; этика "власти ума" и т.п.), сконцентрируем внимание на двух оппонирующих парадигмах, вынесенных в заголовок этого параграфа. Основным источником их описания станет для нас монография Ричарда Хубера "Американская идея успеха"¹.

Получив свое оформленное выражение в 30-х годах XIX века, идея успеха в версии "этики характера" - при варьировании составных частей этой формулы - оказалась, вплоть до первой половины века XX, статичной. "Войны и депрессии приходили и уходили, а каждое поколение боролось с решением проблемы "как" и "почему" в идее успеха, используя те же самые ответы", - замечает Р.Хубер².

В чем же заключается проповедь *этики характера*? На ключевой вопрос: "Как я бы мог добиться успеха в этом мире?" - приходит ответ, звучащий эхом назидания Бенджамена Франклина: трудолюбие, честность, настойчивость, верность делу непременно приведут к успеху в любом достойном увлечении. Путь к богатству заключается в том, чтобы взрастить в себе самые специфические личностные добродетели. Среди черт характера, которые присущи концепциям любых авторов "этики характера", - упорная работа, бережливость, решительность, инициативность, умеренность, пунктуальность, мужество, уверенность в своих силах, честность. Пренебрежение этими добродетелями неминуемо приводит к неудачам. Подход же спекулятивный, ориентирующий на быстрое обогащение, резко критиковался как не просто порочный, но и как непрактичный.

В таком контексте шансы преуспеть почти не зависят от окружения или наследственности. Что касается удачи, то ей практически не осталось места в этой доктрине. Все, что требовалось от индивида, было заключено в реализации одной из возможностей, которые открывались перед ним. И тогда успех всецело принадлежал бы этому индивиду, ибо в Америке - представлялось - все зависело от индивидуальных качеств и каждый имел возможность делать деньги.

Среди модификаций, вносимых разными авторами, популяризирующими данную доктрину, выделяются, во-первых, роль умственных данных, которые ставились на один уровень с упорной работой и бережливостью, и, во-вторых, тема зла и несчастий, которые проистекали из корыстолюбия. Накопление богатства почиталось добродетелью не только потому, что оно формировало характер, но также и потому, что позволяло преуспевающему человеку вносить вклад в благосостояние общины и наций. Филантропический аргумент был здесь наиболее важным. Как подчеркивает Хубер, основным стремлением литературы, посвященной этике характера, было вырастить человека, делающего богатство, а не машину, производящую деньги. В этом было одно из важнейших достижений этой доктрины.

Среди наиболее распространенных типов литературы об этике характера - эссе, адреса, проповеди - выделяются рассказы-жизнеописания, прославляющие идею успеха. Жизненные карьеры в автобиографическом выражении были ориентированы на морализирующие советы читателю на материалах живого проявления этики характера. *Моральное оправдание целей* - такова основная сверхзадача биографических форм описания успеха, при этом преобладающим способом была демонстрация приверженности религиозным ценностям. В любом законном бизнесе истинная религия почиталась позитивным помощником, и в этом усматривался один из секретов успеха.

В свое исследование Хубер включил всемирно известную автобиографическую работу Эндрю Карнеги - это был тот случай, когда бизнесмен анализировал свой жизненный путь, прибегая к различным моральным оправданиям процесса делания денег. Захватывающий самоанализ тридцати трех лет жизни представлял осознание чувства вины, которое всегда тлело в самой идее успеха. Э.Карнеги боялся, что бизнес, который так быстро вел его к обогащению, мог привести и к духовной деградации. Карнеги "сделал" сотни миллионов долларов, но затем роздал большую часть из них. Он стремился вперед ради самой идеи успеха, которая позволяла ему уважать самого себя. И он должен был как-то оправдать свою деятельность в моральных категориях.

Как же объяснить широкое признание этики характера американской нацией? По мнению М.Хубера, для страны, двигавшейся в направлении индустриализации, этика характера должна была стимулировать индивидуальные амбиции, подбадривать уверенность индивида в себе, возвеличивать самодисциплинированность упорного труда и отсрочивать вознаграждение. Видимо, поэтому для развивающихся стран, подобных Америке XIX века, важнее работа без усталости в духе этики характера, а не обольстительная улыбка этики личности³.

Отвлечемся на мгновение и задумаемся, в какой мере наша страна сегодня смахивает на ту Америку, где принцип накопления и труда имел приоритет перед принципом вознаграждения и наслаждения?

Этика личности становится серьезным конкурентом своей предшественницы, вероятно, с появлением в 1936 году книги Дейла Карнеги "Как завоевывать друзей и влиять на людей"⁴. Если для этики характера проблемой были не другие люди, а собственные внутренние ресурсы личности (лень и распутство ведут человека к неудаче), то для этики личности наибольшие проблемы связывались не столько с индивидом (хотя и он, например, должен преодолевать в себе чувство страха), сколько в реакции на него других людей. Поэтому основополагающим с точки зрения такой этики является знание природы человеческих взаимоотношений. Человек - существо эгоцентрическое, погруженное в себя, нуждающееся в чувстве значимости, и его можно заставить делать то, что он сам хочет делать. Кредо этики личности, по версии Хубера, заключалось в том, что при равенстве стартовых возможностей в Америке удача не является тем фактором, который формирует преуспевающего человека; судьба индивида зависит от него самого, а не от обстоятельств, а потому главное усилие следует направить на то, чтобы изменить себя. Этой этикой человек, делающий себя сам, превозносился - бедный мальчик, таким образом, имеет больше шансов на жизненный успех, чем богач. Перекликаясь с антиинтеллектуализмом этики характера, этика личности полагает, что умение сходить с людьми стоит все же выше, чем умственные способности.

Анализ многообразных источников приводит Хубера к выводу о поразитель-

тельном безразличии этой доктрины к философским аспектам идеи успеха. Так, если этику характера постоянно преследовал страх перед реальным успехом, разрушавшим моральные качества, при помощи которых этот успех достигался (это и осторожное отношение к деньгам как таковым), то этика личности никогда не колебалась перед данным противоречием. Ведь нельзя же всерьез считать добродетелями умение говорить с другими людьми, способность проявлять внимание к интересам других или запоминать имя человека.

Как, например, относилась эта доктрина к проблеме "подлинного успеха"? К нему она не проявляла совершенно никакого интереса: такой "успех" всегда был своеобразным убежищем для тех, кто потерпел неудачу в жизни и хотел утешиться, убеждая себя, что в жизни есть нечто более высокое, чем богатство и става. Куда более интересовало последователей этики личности оправдание материального успеха, чем опасность развития жадности или же отношение к богатству как конечной цели жизни. Секуляристское оправдание материального успеха заключалось в этой доктрине в концепции служения: лучший путь помощи другим людям - это быть преуспевающим самому; бедный или слабый человек не может сделать много добра другим. И религиозное оправдание также базировалось на идее служения: поскольку служение есть выражение нашей любви к другим, а деньги есть мера этого служения, мы любим нашего соседа как себя самого, когда мы делаем деньги и тем служим ему.

Эволюцию идеи успеха с точки зрения ее морального смысла можно объяснить, например, тем, что популярная литература на эту тему в основном писалась практиками по-иному, чем профессиональными литераторами, понимавшими жизненную перспективу. Так, тот же Дейл Карнеги писал для того, чтобы обучить психологическим принципам успеха работающих в условиях рынка. Да и литература такого рода писалась не столько для молодежи (как этика характера, стремившаяся снабдить юношество знанием духовных смыслов), сколько для взрослых.

Однако более глубокое объяснение доминирования этики личности содержится в констатации развития экономической системы в духе потребительских ориентаций. В двадцатых годах нашего века массовое производство, провавшее барьеры дефицитности, потребовало новых регулятивов. Проблема уже заключалась не в том, чтобы произвести больше товаров - машины могли их производить круглосуточно, - а в том, чтобы заставить товары двигаться от производителя к потребителю. Появилось огромное количество людей, чьей деятельностью становятся маркетинг, продажа, реклама, распределение, финансы. Трюк потребительской экономики требовал уже не усилий по производству лучшего товара, а заключался в том, чтобы лучше продать его, вызвать желание покупки. Как отмечает Хубер, природа конкуренции в этих условиях - условиях борьбы за покупателя, потребителя - делает этику личности незаменимой⁵. Нарастает соревновательность иного рода: в классической теории Адама Смита экономика регулируется пресловутой невидимой рукой спроса и предложения, в кейнсианской же - "радостной" рукой. Дружелюбный автозаправщик, обходительный клерк, улыбающаяся девушка, помогающая вам выбрать марку бензина...

В этике личности, естественно, изменилось отношение к идее бережливости. Привычные моральные оправдания успеха в этом плане потеряли свою необходимость: покупка в рассрочку, кредитные карточки, новейшая модель рекламы, все возрастающий стандарт жизни, предостережения кейнсианской экономики об опасности чрезмерного роста сбережений, падение пуританской

традиции и т.д. способствовали этому.

Еще один уровень объяснения в смене этических доктрин успеха связан с изменениями в предпринимательской деятельности. Этика характера обеспечивала морально бизнес малых форм: в своем личном предприятии, в конкуренции с другим бизнесменом человек продвигался выше благодаря своему упорству. Растущая концентрация бизнеса, появление корпораций проложили дорогу к новому предпринимательству и иной этической доктрине. Менеджер по-своему прокладывает свой путь внутри бюрократической иерархии. Его продвижение в значительной степени зависит от того впечатления, которое он производит на людей в ассоциациях и организациях⁶.

В XIX веке успех был связан с безличностным поведением на "анонимном" рынке, успех предпринимателя не отделялся от успеха его фирмы. Корпоративная же бюрократия требует умения работать с людьми среди людей. Важной частью работы является координация, организация, установление субординации. Вот почему в новых книгах об успехе, подчеркивает Хубер, столь важными являются советы о том, как руководить людьми и контролировать свое влияние на людей. В Америке середины XX века понятие "человек, с которым трудно иметь дело", соответствует понятию бесчестности в более ранний период.

Само понятие "взаимоотношения" поднимается на новый уровень. Менеджмент должен предвидеть и направлять отношения различных групп - потребителей, местной общины, производителей, финансистов, публики - и балансировать на требованиях этих групп. Растущая взаимозависимость людей была дополнительным фактором укрепления этики личности. В более урбанизированном обществе уже не мать дает направляющее развитие ребенку (потому она и исчезает из книг по успеху, замечает Хубер), а молодежные организации, универсальное и обязательное образование. Образ успеха перемещается от матери к жене. В мире этики личности служащий продвигается вперед, рекламируя себя как товар⁷.

Разумеется, исследование природы этики личности требует анализа ее противоречивости во влиянии на образ жизни американцев. Хубер выделяет три противоречивых последствия. Во-первых, этика личности усиливает настроения комфортности и группового мышления, ибо требует играть в игру в соответствии с наиболее эффективными правилами, даже если эти правила насилуют этические принципы данного индивида. Во-вторых, противоречие порождено смещением акцента с работы над природными ресурсами к работе над людьми - люди составляют тот сырой материал, из которого создается ваш успех! Однако, согласно гуманистическому стандарту, предполагается, что вы будете любить людей, а не пользоваться ими: человек есть цель, но не средство. Поэтому, видимо, столь критично отнеслись ряд авторов к советам Дейла Карнеги быть искренне доброжелательным ко всем без разбора: ведь искренность без разбора есть всего лишь лицемерие. Да и сама жизнь среди невеселых улыбок способна приносить чувство одиночества: это своего рода пустота, которую нечем заполнить. В-третьих, этика личности не только создала стрессовую ситуацию, отстраняя человека от других, но она также увела человека от самого себя. Если в этике характера успех был прочно связан с внутренними качествами личности, то в иной доктрине успех зависит от мнения о вас других людей. Средства успеха не являются фиксированными, а варьируются в зависимости от ожиданий других людей от вас. Поэтому, даже когда вы думаете, что контролируете людей, последнее слово в этом контроле принад-

лежит все-таки им самим. Они определяют за вас, кто вы такой. Но не просто кто вы такой, а ваш образ, который и задается их подтверждением. Следовательно, вы постепенно теряете идентичность самому себе. А такой человек постоянно чего-либо опасается и беспокоится.

В заключение краткого обзора зафиксируем те изменения в мире и в философском его осмыслении, которые обусловили смену доктрин этики успеха: возможно, здесь содержатся уроки и для нашей страны в ее переходном состоянии.

Сравнительный анализ отношений этики характера и этики личности показывает, что одно из изменений в мире заключалось в разных предметах индивидуальной Зависимости и беспомощности. Американец XIX века чувствовал себя беспомощным перед безличностными силами, которые он старался контролировать своей предусмотрительностью и умиротворять верноподданническими молитвами. Современный американец чувствует себя беспомощным перед человеческими силами. Теперь успех отдельно взятого индивида зависит как никогда раньше от других людей. Есть разница между безличностными силами природы и капризами во вкусах, оценках и отношениях людей.

"Нарастали ли чувства безвластия и бессилия за последние два - три поколения?" - вопрошает Хубер. И отмечает, что один из парадоксов роста индивидуальной свободы заключается в том, что одновременно этот же самый индивид становился все более зависимым от организаций, институтов и других людей. *Разве нет здесь уроков* для поисков модели этики успеха в нашей стране? Например, так ли уж безусловна ориентация на индивидуализм, которую наша новая этика хотела бы культивировать хотя бы для предпринимателей?!

Другое изменение касается различия в ощущении личной неудачи. Когда американец XIX века терпел неудачу, он испытывал чувство вины, неуважение к самому себе, он чувствовал стыд перед своей семьей, друзьями и ассоциациями, членом которых он был. Современный американец является наследником этого психологического состояния. Но в складывающейся ситуации минимальной разницы между предлагаемым на рынке товаром и спросом его индивидуальный успех все в большей степени зависит от того, насколько эффективно он может предлагать самого себя как товар. И если у него не покупают идею или товар, то одновременно как бы не покупают и его самого. Его разъедает чувство тревоги относительно собственного могущества.

Третье изменение, опять-таки заключающееся скорее в степени, отражает нарастающее чувство изоляции в компании других людей. Разумеется, как викторианец, так и современный американец, оба озабочены мнением о них и оба хотят, чтобы о них думали как о преуспевающих людях. Разница же в том, что викторианец нуждался в *чувстве уважения* со стороны других людей, а современный американец нуждается в *чувстве популярности* среди окружающих.

Каковы уроки для нашего общества и нашей попытки создать нравственную философию предпринимательства? Кроме тех, которые уже названы, и тех, которые еще предстоит сформулировать ниже, только один: не забыть, что за два десятилетия со дня выхода книги Хубера, положенной в основу характеристик двух доктрин этики успеха, очень многое изменилось и в США, и в мире. Потому и соотносить себя сегодняшних нам предстоит не только с этикой характера и даже с этикой личности, но с теми доктринами, которые еще только создаются.

Идеализированные типы и мозаика моделей успеха

Очевидно, что сравнительный анализ доктрин этики успеха, предпринятый выше, несет в себе элементы историзма. В отличие от абстрактных, универсалистских "образов" выгоды, пользы, успеха и т.п., будто бы начально присутствующих человеческой природе и не требующих поэтому обоснования их исторического характера (как это было, например, у Адама Смита и его последователей), в этике характера и этике личности присутствует политический, экономический и духовный климат Америки XIX-XX веков.

Не менее очевидна и возможность иного - модельного - "урока" освоения этики успеха. Простой здравый смысл подсказывает необходимость различения установок на успех в античном, византийском, арабском мире, сообществах протестантов и т.п. Можно предположить - вполне в духе Макса Вебера - наличие в человеческой истории разных "идеализированных" типов установки на успех. Например, такой "набор" типов: рационально-капиталистический, иррациональный, ценностно-прагматический и т.п.

На определенный эвристический эффект можно рассчитывать и в ходе сравнительного анализа - по историческому счету - одновременного сосуществования разных моделей успеха. Результаты такого анализа необходимы для ответа на вопрос о возможности сочетания "чужого" и "своего" опыта в ситуациях переходного периода общественного развития. Как и вся проблема этики предпринимательства, узловые сюжеты этики успеха актуализированы перманентной и - в очередной раз? - пограничной ситуацией распутья, в которой наше общество "примеривает" к себе разные модели гражданского общества, этики предпринимательства, этики успеха, модели, которые уже даны человечеству в опыте, но чаще всего представляются нам опытом чужим. Какая же модель может быть возвращена и культивирована в нашем посттоталитарном обществе - если вообще какая-то модель может быть единой в этой мозаичной структуре?! И смогут ли ужиться в одном обществе разные модели? Как?

Три модели - американскую, японскую, советскую - предстоит нам рассмотреть. И два дополнительных вопроса зададим себе на старте анализа. Во-первых, есть ли "нерастворимый остаток" - общечеловеческий моральный вариант - модели успеха? Во-вторых, в плюралистическом обществе ни одна модель не может претендовать на истину. А может быть, и не только на истину, но и на право быть *моделью*? Может быть, перспективна скорее "демоделлизация" успеха?

"...Мы знаем, о чем идет речь. Преуспевающий человек занимает высокую должность, у него незапятнанная репутация и обеспеченное будущее, о нем с уважением пишут в газетах - и всего этого он добился сам... Наше воображение рисует нам ухоженный сад на берегу озера, изящный коттедж, старинное столовое серебро и дочь хозяина в костюме для верховой езды. Чуть изменив угол зрения, мы видим обшитый дубовыми панелями кабинет, зеркальный письменный стол, одежду от модного портного, бесшумную машину. Потом нам представляется просторный зал фешенебельного клуба и центральная фигура центральной группы - человек, скромно принимающий искренние поздравления. С чем? С правительственной наградой, повышением по службе или рождением сына? Весьма вероятно, что произошло и то, и другое, и третье. Так обыкновенно выглядит успех..."⁸.

Так выглядит *одна из моделей* успеха, синонимом которой является "американская мечта". Ни цитированный здесь автор, работающий в жанре са-

тирического памфлета, ни теоретики собственно "американской мечты" не претендуют на то, что разрабатываемая и пропагандируемая ими модель успеха имеет лишь одну ипостась. Само собой разумеющимся представляется и многообразие видов успеха и его форм, конкретизирующих данную модель. Как подчеркивает Паркинсон, "кто-то дал свое имя экзотическому цветку, кто-то написал бессмертное стихотворение. Кто-то удивительно долго жил на свете или в детские годы стал знаменитым музыкантом". Не берясь описывать виды успеха, характерные, например, для человека, который "думает о награде за пределами этой жизни или даже о посмертной славе в этой", автор трактует успех лишь как "материальное и земное понятие". При этом он не дает возможности истолковать эту трактовку "чересчур грубо": "Человек, живущий хорошо, живет не только богато. Богатство без уважения, без любви людей, да еще приправленное смиренным крохоборством, оборачивается жалким прозябанием"⁹.

Американская культура многими исследователями прямо характеризуется через ориентацию на личный успех, оптимистическое мировидение, рациональное обоснование жизненных предпочтений, вытекающие, в первую очередь, из американского - индивидуалистического - варианта этики гражданского общества. При этом речь идет о моральных ценностях, которые не просто не исключали, но и прямо подразумевали высокое нравственное достоинство модели жизненного успеха, спроектированной в качестве идеала для предпринимательской практики и, шире, воплощающей устремления и надежды индивида, вовлеченного в рыночные, состязательно-конкурентные отношения.

Стремясь не повторять здесь тех описаний, которые дал Хубер американским версиям этики успеха, приведем все же для иллюстрации этого последнего тезиса одно его высказывание. "Американцы с самого момента зарождения нации были уверены в том, что Бог хочет от них, чтобы они были преуспевающими. Именно огонь ценностей, освещавший успех личности, раздвигавшей заданные природой и средой рамки, вел человека к успеху. Это можно сказать о любом обществе, но в американском зарабатывание средств к жизни было самым важным способом деятельности. И это было достойным занятием не само по себе, а потому, что было окружено системой ценностей, придававших этому занятию особую значимость. Люди работают упорно за тот или иной вид вознаграждения. Но они гораздо более амбициозны, когда работа как таковая несет в себе высшую ценность. Ирония заключается в том, что духовные ценности контролируют материальные. А не материальное поработает духовное. Другие нации оставались в бедности, а американцы поверили в святость своего пути. Так, фатализм развенчивает амбиции, мистицизм (индуизм, буддизм, конфуцианство) больше протестует, чем одобряет отстаивание своих притязаний"¹⁰.

Каковы основные грани модели "американской мечты"? Агональный характер типа общества, цивилизации и культуры, в котором рождена "американская мечта", обуславливает в этой модели четкое различие "победителя" и "пораженного", индивидуальной "удачи" и "неудачи" в качестве ключевого признака. Очевидно, что "победитель" здесь и есть символ успеха и именно он достоин уважения, самоуважения, подражания. На долю символа жизненного поражения остается в этом случае лишь презрение, в лучшем случае - сочувствие. В современных условиях дело не ограничивается сочувствием - нравственные отношения требуют надежной социальной - материальной и моральной - защиты.

Индивидуалистическая модель успеха, по определению, предполагает

"путь в одиночку", "расчет на самого себя" и соответственно личную ответственность за успех и за поражение. Такую ответственность не снимают "каприз случая", "слепая судьба", социальные обстоятельства и т.п.; в то же время такая ответственность связана с идеей "удачи", "везения", укрепляющей активную позицию самой личности в самореализации, в овладении своей судьбой, в решении задачи "сделать самого себя".

Реализация описываемой модели успеха требует от личности культивирования качеств предприимчивости и деловитости, инновационности, стремления и умения рисковать, развитой игровой культуры, вероятностного мышления и прочих морально-деловых и волевых качеств.

Здесь сразу же просится реплика: именно такого рода качества, возвращение которых превратили индивидуалистическую модель успеха "в своего рода жесткий императив, оказавший огромное практическое влияние на жизненную ориентацию и повседневное поведение большого числа людей в США"¹¹, прямо рассматривались как аморальные в традиционной советской модели успеха (если так можно назвать модель, пропагандирующую слишком много человеческих качеств, предназначенных скорее для "антиуспеха").

Однако прежде обратимся к японской модели - их сравнение с американской особенно показательно. Так, например, если для американской характерна обратная зависимость между наибольшей выраженностью "потребности в достижении" и потребности в общении, то в японской высокая "потребность в достижении" сочетается со столь же высокой потребностью в принадлежности к группе. Если система воспитания юного американца стремится привить ему желание обязательно опередить всех, то для юного японца воспитатели подчеркивают не столько желание личного успеха, сколько стремление не отставать от других, и тем не посрамить свою группу, семью, род¹².

Внимание к японской модели успеха не может быть сегодня "чисто академическим". В спорах о "нашем" пути все чаще высказываются предложения "перестать смотреться лишь в западное зеркало, в котором себя так и не узнали многие народы СССР, и на деле двинуться навстречу своей евразийской судьбе"¹³. Два замечания представляются в этом случае весьма необходимыми.

Во-первых, когда в поисках "волшебного сочетания" модернизации и традиции наша страна все чаще обращается к "японскому чуду", важно уточнить, что именно в этом "чуде" видит заинтересованный взгляд и как в этой заинтересованности отражаются собственные отечественные традиции, акцентируемые политиком, деятелем культуры, исследователем. Так, например, по поводу "социалистически заинтересованного взгляда" синолог Л.Васильев напоминает, что те японские традиции и ценности, к которым обращен "соц-взгляд", не ровня нашим. "Это совсем иные, конфуцианские прежде всего, традиции и ценности, защищающие принципы высокой культуры физического и умственного труда, постоянной и честной соревновательности в достижении поставленной цели, высокой морали, безукоризненной правдивости и честности в конкретных делах и многого иного, что в условиях нашего родного социализма безвозвратно уничтожено (напомню хотя бы о религиозной культуре, о богобоязненности русского крестьянина, никогда не пропивавшего душу - где он, такой крестьянин?)"¹⁴.

Мы еще попытаемся продумать вероятность предположения, что здесь акцентирован скорее не этнокультурный, а общечеловеческий аспект трудовой морали, а сейчас - второе замечание. Не очевидно ли, что модель успеха тесно

связана с моделью рынка?! Раз так, то, значит, и мозаика моделей, и способы их сосуществования отражают философию, культуру и этику той рыночной модели, которая доминирует в определенном обществе. Проблема выбора общественного развития ограничена внутрирыночными альтернативами: "чисто" социалистический, "китайско-польский" и любой другой вариант так или иначе расположен между полюсами "западной" и "восточной" моделей рынка с их различиями в пропорциях контролируемости (восточная доминанта, азиатская модель) и саморегулируемости, а потому такая специфика определенно влияет на культивируемые модели успеха. Тем более, когда общество предельно маргинализировано во всех сферах своей жизни. Мозаичность сосуществующих моделей - отражение переходной ситуации, дающей импульсы поиска и в сторону неразвитого европейского (как в Польше), и социализированного еврокапитализма, и контролируемого восточного рынка и т.п.

С этими замечаниями нам легче вернуться к моменту первого сопоставления американской модели успеха и модели успеха, соответствующей еще вчера у нас доминирующему - не только в морально-политических декларациях - "социалистическому выбору".

В "марксистско-ленинской этике" - как и в "социалистической морали" - традиционно выражалась негативная реакция на индивидуалистическую модель. Это было связано с отрицанием индивидуализма в целом. При характеристике этики гражданского общества мы уже отчасти артикулировали важность дифференцированного и потому более взвешенного подхода к морали индивидуализма. Иного рода отношение ведет к идеологической мифологии "нового человека". "В Соединенных Штатах Америки издана книга под названием, кажется, "Сто путей к успеху". Не берусь судить о достоинствах и недостатках ее советов - книги той не читал, - но сам факт, что путей так много, свидетельствует о явной ненадежности, маловероятности, исключительности каждого из них. А у нас путь всегда один, зато очень верный: с достоинством шагать по жизни, чувствуя пульс времени, откликаясь на заботы страны, много и честно трудиться - и несомненно придет успех", - писал А.Салуцкий в книге с характерным названием "Уметь жить!"¹⁵. Мы отказались от попытки выделить хоть какие-то ключевые слова в этом тексте полужирным шрифтом - каждое предложение этого достойно.

Итак, попытка перевода исследовательского поиска на характеристику "нашей" модели успеха уже с первых шагов показывает, как традиция обыденного и теоретизирующего морального сознания проблематизирует правомерность самой постановки вопроса о позитивно-нравственном содержании "синдрома достижения" в рамках мифологии коммунистической морали. Традиция эта не поддается "ветру перемен", слабо реагирует на динамику экономической и политической ситуации. Очевидно, что нам еще предстоит привыкнуть к тому, что для гражданского общества раскавыченные слова умение жить избавляются от трактовки в духе сугубо циничной, откровенно эгоистической (не путать с индивидуалистической!) стратегии и тактики жизненного успеха и связываются с мерой овладения "искусством жизни". Ведь еще совсем недавно рубрика "Литературной газеты" с характерным названием "Успех в жизни - подлинный и мнимый" с большим трудом пыталась бороться за моральную реабилитацию понятия "успех", едва не завершившись все* же его моральным осуждением. Вряд ли можно успокоиться ссылкой на прошедший десяток лет: речь идет о живучих стереотипах морального сознания, об инерции традиционных оценок.

Возможно, что исток этих стереотипов не просто в идеологических шаб-

лонах "комморали", а в определенной цивилизационной парадигмальности, связанной с пробелом "третьего пути" для России, о чем уже речь шла в предыдущем разделе? Представляется, что можно говорить о наличии третьей - наряду с индивидуалистической - примитивно-коллективистской модели жизненного успеха, суть которой, пусть и в негативной формулировке, схвачена названием статьи Ю.Бородая "Почему православным не годится протестантский капитализм?". Правда, автор основной критический пафос направляет на прошлый капитализм и, соответственно, протестантскую этику, не ставя задачи критики современных западных реалий и современных (индивидуалистических) моделей жизненного успеха. Стержневая для его подхода мысль: "разная этика" у английского "нового дворянина" и русскою промышленника, как и разная - национальная - экономика¹⁶. Это побуждает нас еще раз обратиться к региональным социокультурным особенностям этики успеха, в их отношении к ее общечеловеческому инварианту.

Вряд ли можно спорить с актуальным афоризмом "неудачное общество состоит из неудачников". Трудно не принять - пусть и с ограничением - наблюдение иностранца, по которому в Америке непростительно быть побежденным, а в советском обществе, если что и считается непростительным, так это быть победителем. Эта версия о "культуре зависти" распространена весьма широко: русские - народ долготерпеливый, но они могут переносить страдания до тех пор, пока видят, что и другие люди тоже разделяют это страдание; стоит кому-то улучшить свое положение, пусть даже путем своего собственного честного труда, может возникнуть жесткая коллективистская подозрительность. И "внутренние" эксперты говорят, что "даже идея индустриализации была ближе народному сердцу, чем бухаринское "обогащайтесь" (М.Антонов). И эксперты "внешние" полагают, что для "новых русских" успех, стремление чего-то добиваться не является главным критерием, тогда как оборотной стороной известной щедрости и сентиментальности являются русская же безответственность и непрактичность.

Но разве не являются эти (и множество других) "антиуспешные" характеристики русского менталитета избирательными? Да, зависть мужика к выделяющемуся соседу ("пожгем") - факт. Но кто выделялся-то, француз что ли?! Разумеется, выделяющихся было немного. Но разве предпринимателями должны быть все?! Скорее нужна лишь критическая масса людей, которые ценят успех, чтобы делать экономику динамичной и эффективной. Намеренность в формировании гражданского общества не следует отождествлять с методом Моисеевым ("водить" 40 лет весь народ), скорее, это селекционная работа под критическую массу.

У "доперестроечного" периода развития советского общества были свои модели успеха - адекватные его этосу. Чаще всего образ преуспевающего человека был мало связан с его личными достижениями. Важнее была демонстрация им определенного выбора добродетелей. Но об исполнительской доминанте в этом наборе надо говорить с определенными уточнениями. Разве в 30-е гг., например, не существовало множество "малых культов", и не только в бюрократических рядах: стахановцы, полярники и др.? Еще предстоит проанализировать модели успеха, сформированные перестройкой.

Но уже можно сказать, что проблемы переходной для советского общества ситуации обостряют такие моменты формирования модели успеха, которые порождены, с одной стороны, необходимостью морального преодоления стереотипа иждивенчества у одних социальных групп и личностных типов, и

беспринципного активизма - у других. Первым преодолению необходимо, чтобы войти в рыночную модель успеха, вторым (а без них нет и пассионариев рынка) - чтобы минимизировать зло нашей эпохи первоначального накопления.

Особая трудность в выборе модели успеха заключается в том, чтобы коллективистские традиции морали, к которым предстоит привить культуру конкурентности, дали должный - для развития гражданского общества - эффект. Не вырастят ли в себе советские предприниматели, избавленные в условиях тотального дефицита от неизбежности соревновательности, мотивацию практического уклонения от конкуренции и, тем самым, модель успеха без установки на победу в конкурентной борьбе? Неигровая модель такого рода (мы не забыли здесь о кооперационной версии игрового подхода) предпринимательского успеха может обернуться укреплением стратегии, лишенной духа агональности, обреченной на безальтернативность антииндивидуальной кооперационной версии!

Постоянно балансируя между полюсами универсальности и конкретности в выборе модели успеха советского типа, мы, тем не менее, обсуждаем более реальный выбор - как привить "классическую розу к советскому дичку". Оставляя конкретные аспекты этой проблемы для последнего раздела нашей книги (Практикум), ограничимся в рамках этого параграфа анализом лишь существенного для нашей темы сюжета - о попытке прививки одной модели успеха к другой.

Начнем с характерного подзаголовка "Пора и нам?" в очерке В.Соколова "Апостолы процветания", посвященном этической концепции и моральной практике мормонов. Подзаголовок расшифровывается просто. Не так давно и в нашей стране появилась первая община церкви "Иисуса Христа Святых последних дней", поставив вопрос: приживется ли на ниве православия (вспомним название статьи Ю.Бородая) сугубо американская культура, религия, этика?

Автор очерка рассказывает об этой модификации протестантской этики применительно ко все той же проблеме нравственных исканий наших собственных душ, которым так нужно найти и в своем историческом прошлом и в опыте человечества позитивные эталоны выбора и решения: "Кто мы - нация дремучих палачей и бессловесных жертв, имперских сатрапов, и покорных рабов? Или же наследники первопроходцев, строителей, просветителей?" И в этом ключе описывает он храмы мормонов. "Вместо креста на храмах мормонов ангел с трубой или же просто флюгеры. Не увидеть и внутри храмов ни креста, ни тем более распятия, даже крестным знаменем себя мормоны не осеняют. Крест - символ страданий и смерти Иисуса, о чем, полагают они, во все не обязательно лить непрерывно слезы. Иисус мормонов - белокурый и голубоглазый англосакс в белых ризах, чей облик дышит силой, волей, но притом и милосердием. Ничего общего с изможденным мучеником в набедренной повязке, обвисшим на кресте католической церкви. Мормонский Иисус - энергия и действие, он был таким до казни, остается таким и в бессмертия". И еще один ключевой штрих. "В музыкальном театре смотрел я представление мормонской молодежи "Праздник света". Ждал опять псалмов, как в молитвенном доме, а увидел превосходный мюзикл. И номера назывались так: "Дай мне шанс", "Если веришь в себя", "Вместе мы навсегда", и музыка с танцами были абсолютно светскими. Показали, конечно, религиозный сюжет, "Молитву Ноя", да только видели бы вы эту молитву - в декорациях ковчега и библейских, конечно, костюмах, но прерываемую смехом и аплодисментами зала, и смысл ее был опять

же: надейся на себя, трудись, рискуй, в свободное время молись - и твой ковчег пристанет к Арарату"¹⁷.

Но главное в рассказе автора - это вывод, который напрямую связан с темой наших рассуждений о типологии моделей и способах их сосуществования. "Давно пора и нам восстановить свои эталоны. Для верующих - связанные с их религией, для атеистов - опирающиеся на самые трудные, критические моменты истории их народов. Как бы кто из нас ни представлял будущее страны - обновленная единая держава или россыпь самостоятельных государств, - а жить-то нам все равно бок о бок, обмениваться товарами и сырьем, помогать друг другу выбираться из бедности. Это неизбежность, которую никому не дано изменить. И так же неизбежно придется вырабатывать общие ценности, которые заменят развалившуюся унитарную идеологию. Никто не знает сегодня, наверное, какими окажутся эти ценности. Пример мормонов может лишь подсказать их названия: ТРУД, СЕМЬЯ, ПРОЦВЕТАНИЕ.

Мы еще вернемся к вопросу об инварианте общечеловеческого содержания применительно к модели (моделям) успеха в нашей стране. Но прежде необходимо освоить еще один результат теоретических предпосылок этики успеха.

Антропология успеха

Сейчас нам предстоит перейти от историзма "глобалистического", который подталкивает к противопоставлению примитивного - общецивилизованному, более ранней ступени развития - более поздней, и от "модельного" подхода к антропологическому аспекту проявлений идеи успеха. Аналитический обзор работ этого направления показывает, что категория "успех" включена в социологический и социопсихологический контекст. Сосредоточим при этом наше внимание на таких темах: успех и стратегия деятельности; успех, кооперация, конкуренция вне организации; карьерная мобильность менеджеров; успех и удовлетворение. Именно эти темы послужат нам материалом для ответа на вопрос: исключают ли нечто их объединяющее вполне очевидные для здравого смысла отличия между, например, советской и американской моделями успеха?

В исследованиях зарубежных авторов в два последних десятилетия на приоритетное место вышла проблема мотивации достижения - или избегания - успеха. "В психологии, - замечает Ю.Козелецкий, - не так много теорий, которые возбуждали бы такой интерес исследователей"¹⁸: классический труд Дж. Аткинсона "Введение в теорию мотивации"¹⁹ заложил в этом плане солидный фундамент. Его теория различает: а) стремление к достижению успеха и б) стремление избежать неудачи. И то, и другое стремление характеризуется, во-первых, с точки зрения определенной силы, зависящей от интенсивности стремления к успеху, степени опасения неудачи; во-вторых, с точки зрения вероятности успеха и неудачи, которая зависит от степени подготовленности индивида и указывает на трудность достижения поставленной цели; в-третьих, с точки зрения ценности и привлекательности успеха и неудачи - чем больше вероятность успеха или чем легче задача, тем менее ценен успех и, наоборот, с уменьшением шансов на успех растет его привлекательность. На основе этой теории современные исследователи предлагают строить прогнозы поведения индивида с определенной силой того или иного стремления в выборе задач с различным уровнем риска²⁰.

Для 70-80-х годов характерно обсуждение двух гипотез, каждая из которых объединяла значительное число авторов экспериментальных исследований. Первая из них заключалась в утверждении тезиса о том, что в обществе существует страх успеха. Тезис этот становится все более популярным в специальной литературе, предпринимались попытки измерить страх успеха, сконструировать шкалу такого измерения²¹. Согласно другой гипотезе выдвигался тезис о ложности концепции страха. В современном обществе, утверждали авторы исследований о связи между проблемой успеха и стратегией деятельности, не существует мотивировки избегания успеха, тем более его страха. Суть дела заключается в избрании той или иной стратегии деятельности - соревновательной или кооперационной. Мотивировка избегания успеха скорее всего покоится на мотивировке избегания соревновательности, конкуренции²². Словом, сторонники гипотезы считают, что в современной социальной психологии *есть лишь мотивировка избегания соревновательности, а не страха успеха*.

В данной связи уместно вспомнить о классических типах связи идеи успеха и идеи соревновательности в истории культуры. Кажется наиболее вероятным, что в классических типах успеха сам успех не отрывался от категории соревновательности (конкуренции - реже). Так, к примеру, наиболее чистыми в данном случае культурами будут классические аристократические этосы (западноевропейский средневековый, либо японский, либо гомеровский, либо византийский). Именно там успех почти всегда приобретал индивидуальные формы, то есть был образ лишь индивидуального успеха, а посему стратегией на достижение такого успеха могла быть (аппроксиматично всегда) лишь одна стратегия - соревновательная. Я.Буркхардт еще в XIX веке назвал древнего грека человеком агональным, то есть соревновательным²³.

Выводы, к которым пришли авторы этого экспериментального исследования, таковы. Во-первых, социальная психология современного западного общества безусловно "демонстрирует, что мотивация достижения успеха состоит по крайней мере из двух независимых стратегий: достижения успеха через соревнование (конкуренцию) и достижение успеха через кооперацию"²⁴. Во-вторых, нет страха успеха, а есть нежелание соревноваться (конкурировать) на пути к успеху.

Из всего сказанного выше явственно следует вывод о существенных сдвигах в современной общественной психологии. Четче всего, на наш взгляд, его выразил А.Кона в книге "Как достичь успеха даже не соперничая"²⁵. По мнению Кона, связь между соревнованием и успехом является не только сама собой разумеющейся и обязательной, но даже скорее наоборот - куда слабее, чем связь между кооперацией и успехом (в сознании людей). И все это вопреки устоявшемуся социальному (а подчас и культурному) мифу о том, что, только соревнуясь, люди достигают успеха". В работе Кона, кроме всего прочего подводящей итог многочисленным исследованиям о связи кооперации и успеха, содержится финальная мысль: сейчас люди скорее считают, что успеха эффективнее добиваются объединенными усилиями. Следует ли из этого, что необходимо признать конец классических - индивидуалистических - типов успеха, покажет время. В том числе и время, в которое вступило сегодня наше общество.

Переходя к вопросу о сотрудничестве внутри и вне организации - предприниматели и менеджеры уделяют большое внимание налаживанию координации своих "усилий, особенно по линии достижения успеха, дабы не повторять, а взаимодополнять друг друга, - обратимся к двум идеям современных

исследователей. В работе "Разрешение конфликта" (1973) М.Дойтч представил свою теорию кооперации и соревнования, способствующих координации и сотрудничеству внутри организаций. Он впервые высказал мысль, что целевая взаимозависимость предопределяет то, как люди работают внутри и между группами. Развивая идеи Дойтча, Д.Тьесвольд предложил концепцию динамики взаимозависимости, которая характеризует взаимозависимость внутри и между организационными образованиями. Так, при кооперационной зависимости люди полагают, что их цели позитивно связаны. Но как только некто начинает служить претворению своих целей, так тотчас же и все остальные поступают так же. При кооперативных целях люди сознают, что их успех - совместный и что в их интересах помогать друг другу. Соответственно они помогают друг другу, избегая конфликтов. Если же люди объединены соревновательными целями, то они развивают совершенно иную динамику. Такие люди считают, что их цели негативно связаны: достижение цели одним из них препятствует соответственно достижению целей другим. Их индивидуальный успех не сопоставим. Они и не пытаются оказать друг другу помощь, избежать или эскалировать конфликты. При несвязности успехов они тем самым минимизируют взаимодействие друг с другом.

Не покушаясь на саму природу соревнования (конкуренции) в современном западном мире, исследователи показывают, что группы (организации), работники которых утверждают и преследуют кооперационные цели, имеют куда больше доверия друг к другу, склонны к постоянному взаимообмену информацией, ресурсами, работают эффективнее и продуктивнее и всегда открыто определяют платформу будущего сотрудничества. Напротив, взаимодействие между людьми с соревновательными целями характеризуется подозрительностью, низкими взаимообменами, продуктивностью, слабым "духом организации". Из всех наблюдений и исследований явствует принципиальной важности вывод: независимые цели влияют ооольые на взаимодействие между группами (организациями); взаимозависимые цели - на взаимодействие внутри групп. На основании подобного рода исследований даются более конкретные рекомендации: "Менеджерам следует знать, что люди разных групп должны осознавать кооперационность своих целей до того, как они начнут успешно сотрудничать"²⁶.

Тема объективного и субъективного бытия успеха будет затронута здесь на примере классической для западной науки проблемы карьеры менеджера, конкретнее - менеджеристского успеха и удовлетворения от работы. Три вопроса: 1) что же вообще означает успех в карьере; 2) что есть объективная сторона этого успеха; 3) что есть его субъективный критерий, объясняющий, в частности, и мобильность, и удовлетворение, - направляют наш аналитический обзор работ по антропологии успеха, пытающихся синтезировать данные социологии и психологии.

Мобильность индивида обычно именуется "успешной", если осуществляется его трансфер по вертикальной плоскости. Однако в исследованиях при этом чаще всего опускаются вопросы удовлетворения от успеха. Но именно эти два полюса составляют целостную проблему, одну из граней которой схватывает название книги А.Кормана "Успех карьеры и личная неудача" (1980). Карьера может быть оценена с экстернальной и интервальской перспективы. Первая означает объективный путь карьеры индивида в описании представителей референтной группы. В современных работах продолжает превалировать такой подход к оценке карьеры менеджера, где его успех, интерпретиру-

ется в категориях дохода, мобильности и т.п.²⁷. Однако не раз отмечалось, что многие преспевающие менеджеры крайне не удовлетворены своей карьерой, более того, не чувствуют ни успеха, ни гордости за свои достижения. Именно они и вырабатывают свой собственный ракурс - интернальную перспективу успеха, а поэтому часто сами себе видятся неудачниками. Словом, интернальная перспектива сводится в основном к теме субъективного успеха и удовлетворения.

Согласно одной из версий²⁸, индивид получает большее удовлетворение от своей карьеры, если новая позиция дает ему больше в плане социального престижа, дохода и власти по сравнению с другими его позициями. Практически во всех современных исследованиях фиксируется, что менеджеры всегда в оценках своей удовлетворенности от карьеры опираются именно на эти факторы.

И еще два вывода, вытекающих из анализа исследований идеи успеха в рамках антропологического подхода. Первый из них заключается в том, что разработка концепции успеха, а тем более этики успеха, должна обязательно предполагать наличие классических и неклассических типов успеха. Важно при этом отличать успех-идеологему и успех-ценность, разница между которыми вполне уловима: первая является как бы развитием, субпродуктом идеологии, любого общественного порядка, вторая происходит из системы господствующих ценностей. Временами они могут совпадать, временами - расходиться. И, наконец, не менее важно учитывать наличие психологически двух типов успеха (осознания такового) - того, что кажется, считается и по каким-то социально признанным критериям действительно является успехом того, что переживается как успех.

Второй вывод - в форме вопроса. Наше время - и это становится общепризнанным - озаменовано противостоянием материалистических и постматериалистических (духовных, нематериалистических) ценностей. В этом смысле каждый из богатой палитры стилей жизни выбирает свое понимание успеха. Словом, культурный плюрализм порождает плюрализм успехов, чего раньше в истории никогда не было. Может ли в такой социокультурной среде сложиться и функционировать универсальная теория этики успеха?

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ШЕСТОЙ

¹ Huber Richard M. The american idea of success. New York, Me Grow-Hill Book Company. 1971.

² Ibid. P.93-94.

³ См. Ibid. P.93-94.

⁴ Тем подтверждается наличие этической составляющей в кажущейся "чисто" психолого-праксиологической концепции Д.Карнеги. Другое дело - собственно содержание этой составляющей и его интерпретация в наши дни и в наших условиях.

⁵ См.: Ibid. P.278.

⁶ Подробнее об обстоятельствах, обуславливающих перемены в ценностных ориентациях "общества потребления" см.: Милле Р. Властвующая элита. М., 1959; Мертон Р. Социальная структура и аномия // Социология преступности. М., 1966; Соловьев Э. Ю. Внутрикorporативная конкуренция и некоторые аспекты доктрины "массового общества" // Современная буржуазная идеология в США. М., 1967; Замошкин Ю. А. Кризис буржуазного индивидуализма и личность. М., 1966; его же. Личность в современной Америке. М., 1980.

⁷ См.: Хубер Р. Указ.соч. С.283.

- ⁸ Сирил Н. Паркинсон. Законы Паркинсона. М., 1989. С.61-62.
- ⁹ Сирил Н. Паркинсон. Законы Паркинсона. М., 1989. с.61.
- ¹⁰ Хубер Р. С.109.
- ¹¹ См.: Замошкин Ю. А. Личность в современной Америке. С.28.
- ¹² См.: Кон И. С. Дружба. М., 1980. С. 100-101.
- ¹³ См.: Московские новости. 1991. N 7.
- ¹⁴ Васильев Л. На рынке как на рынке // Новое время. 1991. N 11.
- ¹⁵ Салуцкий А. Уметь жить! М., 1980. С.33.
- ¹⁶ См.: Бордай Ю. Почему православным не годится протестантский капитализм? // Наш современник. 1990.N 10.
- ¹⁷ Соколов В. Апостолы процветания // Литературная газета. 1991. 6 марта.
- ¹⁸ См.: Козелецкий Ю. Психологическая теория решений. М., 1979. С.353.
- ¹⁹ См.: Atkinson J. W. An introduction to motivation. New York, 1964.
- ²⁰ См.: Козелецкий Ю. Указ.соч. С.350-353.
- ²¹ Zuckerman M., Allison S. N. An objective measurement of fear of success: Construction and validation // Journal of Personal Assessment. 1976. N 40.
- ²² Simmons C. H., King C. S., Tucker S. S., Wehner E. A. Success Strategies: Winning through cooperation or competition // Journal of Social Psychology. 1986. N 126.
- ²³ См. об этом подробнее: Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. Л., 1986
- ²⁴ Симмонс К., Венер Э., Такер С., Кинг Ч. (1988). С.204.
- ²⁵ Kohn A. How to succeed without even trying // Psychology Today. 1986. N 20.
- ²⁶ Tjosvold D. Cooperative and Competitive Dynamics With and Between Organizational Units // Human Relations. 1988. N 41.
- ²⁷ Kotter J. P. The general managers. New York, 1982.
- ²⁸ Korman A. K., Mahler S. R., Omran K. A. Work ethics and satisfaction, alienation, and other reactions // Handbook of Vocational psychology. W.B.Walsh, S.H.Osipow (Eds.). Vol. II. Hillsdale, New Jersey, 1983.

Глава седьмая. КРЕДО И КОДЕКС

Кредо успешной деятельности

Не кажется ли теперь - после анализа различных подходов к этике успеха - маловероятной успешность попытки характеристики понятия "этика успеха"? Надежда в этой попытке - на то, что именно интересующий нас этический аспект выполнил бы в отношении всех других интегрирующую функцию. Однако сама эта возможность реализуется лишь парадоксальным образом.

Дело в том, что словосочетание "этика успеха" внутренне противоречиво "благодаря" содержащемуся в нем конфликту "добра" и "пользы", ценностного и утилитарного, нравственного и целесообразного. А сам этот конфликт имеет и универсальное, и историко-культурологическое измерение. Вспомним, например, рассуждения К.Поланьи, согласно которым в традиционной цивилизации успех был самодостовой ценностью, не связанной жестко с ожидаемой пользой во всех ее ипостасях - она могла быть или ее могло не быть. Так были ориентированы участники греческих олимпиад, рыцарских турниров, крестовых походов, состязаний риториков, трубадуров и т.д.

Между тем в индустриально-урбанистической цивилизации положение изменилось настолько радикальным образом, что полезность результата стала едва ли не единственным индикатором успеха. Такая смена полюсов связана, видимо, с тем, что состязательность преимущественно переместилась из социальной сферы в экономическую, из публичной жизни в частную. Мы уже знаем из концепции гражданского общества, что в сфере частной, экономической жизни субъект такого общества поступает вполне самостоятельно, без воздействия извне, определяя для себя стратегии жизнедеятельности и реализуя их.

Успех, как известно, приобрел здесь сравнительно легко исчисляемую форму присвоения богатства общества отдельными индивидами. Но, преследуя своекорыстный интерес, эти индивиды содействовали общественному процветанию, той форме прогресса, которая присуща данной цивилизации. Б.Мандевиль, а затем и Гегель показали, что именно зло стало двигателем прогресса. Причем зло понималось не просто как пороки, дурные страсти; злом считалось все то, что разрушало устойчивые формы жизни, и тем самым создавало новое. Под этим углом зрения тот, кто добивался успеха, тот в моральном смысле рисковал, он мог стать не просто источником и носителем аморализма вследствие беспринципного выбора целей и неразборчивости в средствах, но в процессе морального творчества выступал как носитель новых моральных ценностей. Успех достигался за счет обязательного отключения от нормы, однако девиация могла идти как "вниз", так и "вверх". Кроме того, данная парадигма успеха стремилась встать над всеми другими ценностными ориентациями, оттеснить их на периферию общественной жизни, превратить ориентацию на успех во всеобщую, присущую и тем сферам деятельности, где она менее всего применима. Не удивительно, что гуманистическая мысль нового времени оказалась на распутье: отстаивая общественный прогресс, она вынуждена была поддерживать индивидуалистические установки на успех, но, опасаясь бесчеловечности прогресса, вынуждена была осуждать данные установки как обремененные цинизмом, вседозволенностью, лицемерием. И потому-то гуманистическая мысль была обречена на своеобразный "страх перед успехом", идеализацию прошлого, на поддержку нестяжательских моделей ус-

пеха.

Мораль того гражданского общества, которая релевантна *постиндустриальной* цивилизации, оказалась перед необходимостью создать новую парадигму "постматериального успеха". Она характеризуется выходом за рамки альтернативных моделей успеха предшествующих типов цивилизации, отказом от простого сочетания рационально обоснованной утилитарной стратегии успеха ("этика дня", по Д.Беллу) и иррациональной гедонистической стратегии ("этика ночи"), установкой на культурное многообразие, на плюрализм моделей успеха и, тем самым, отказ от поиска и навязывания доминирующей модели.

Ситуация переходного периода в нашей стране, критический этап становления гражданского общества ставят задачу поиска самих *оснований* для этики успеха: повторить ли в онтогенезе все филогенетические этапы общецивилизованного движения (от парадигмы успеха традиционного общества до парадигмы общества посттрадиционного), "примерить" на себя итог этого развития, точнее тенденцию, ведущую к будущему итогу, к "социуму культур" (В.С.Библер). При этом задумается: не бестактно ли вообще рассуждать об успехе в стране, прославившейся псевдоуспехами и измученной очевидными неудачами? Не стыдно ли в такой стране быть избранником Удачи, не уместнее ли прятать ее от "красных глаз" - тем более что и в старой России, говорят, не любили удачливых?!

Исходный тезис нашего подхода заключается в трактовке ориентации на успех - в ее мировоззренческих и ситуационных аспектах, в линии поведения и в конкретных поступках - как проблемы *морального выбора*. Как в самой мотивации на успех, мотивации стремления к достижению, так и в способах реализации избранных целевых установок, как в самой модели этики успеха, так и в разрешении противоречий с носителями - приверженцами иных моделей. Соответственно строится версия о ключевых конфликтах этики успеха: аксиологическом и этико-праксиологическом. В соответствии с этой трактовкой предмет нашего исследовательского поиска связан, в-первых, с выявлением типологии нравственных конфликтов, порождаемых "стремлением к достижению", с разработкой соответствующих "правил игры" как своеобразного неписанного морального кодекса успешной деятельности, во-вторых.

Зафиксируем важную характеристику современной ситуации: традиционную как для обыденного морального сознания, так и для науки о морали "неозабоченность" проблемой успеха в ее *этическом измерении* на фоне разбуженного практического интереса к ней, о чем свидетельствуют многомиллионные тиражи бестселлеров "об искусстве приобретать друзей" и беспрестанно размножающиеся "школы успеха". Тем самым начавшаяся реабилитация установки на успех, которую мы зафиксировали в заповеде к разделу, ограничивается рамками праксиологических подходов с опаздывающим этическим освоением темы.

Самый минимум иронии слышится сегодня в заявлении автора знаменитых "Законов Паркинсона" по поводу одной из своих книг: "Сделав книгу настольной, вы неминуемо преуспеете. Впервые за многие тысячелетия человеческой цивилизации успех стал достижимым для всех"¹. Разве не в том же - но уже без иронии - уверен и популярнейший Дейл Карнеги? Другое дело, как его читатели воспринимают "науку успеха", как они относятся к ее этическому смыслу.

Наиболее распространенное восприятие книг Карнеги в массовом сознании, несомненно, связано с трактовкой их как компендиума норм и правил жиз-

неуспеха. А какова этическая составляющая феномена столь массового успеха книг Карнеги? Что говорит неозабоченность этим вопросом о самом массовом сознании, без особой рефлексии впитывающем рекомендации, в которых универсалистский аспект никак не отчленен - хотя бы для читателя - от исторического, культурологического?

Акцентирование гуманистических моментов психологопрактических изысканий Д.Карнеги предпринимается в современных изданиях его работ в нашей стране. Так, например, в предисловии к работам Д.Карнеги в серии "Этика" обтовальных выпадов в ход идут улыбка, искренняя заинтересованность и расположение².

Авторы предисловия к сборнику работ Д.Карнеги, вышедшему в издательстве "Прогресс", отмечая, что их суть - набор правил достижения, успеха в жизни, подчеркивают, что это правила человековедения, что понятие этих правил в гуманитарном знании претендует на статус, который имеет понятие закона в естествознании. "Ценность такого перечня правил не только в том, что некоторые из них можно заимствовать и взять в свой арсенал, но и в том, что он вдохновляет на поиски собственных вариантов, поскольку достаточно явно предстает как принципиально открытый для добавлений, уточнений и исправлений"³.

Разумеется, эти акценты необходимы. Но достаточны ли? Этот вопрос представляется риторическим после анализа контекста работ Карнеги, определения их координат в рамках этики личности с уже известными нам противоречиями этой доктрины. Можно ли вне этого контекста определить адекватность науки успеха а ля Карнеги сегодняшним заботам нашего маргинального общества? Можно ли напрямую "подключать" потенциал этой науки к советскому менталитету, без разработки специальных "техусловий"? Разве не риторичен и этот вопрос, когда мы легко обнаруживаем "неозабоченность" и читателей, и комментаторов манипуляционными - в этическом смысле - элементами такой науки? В лучшем случае идеологически бдительный читатель разглядит" в рекомендациях Карнеги привычно осуждаемый социалистической моралью "изм" - прагматические моралистические взгляды. Целесообразнее, как мы полагаем, извлечь иной вывод: работы Карнеги содержат элементы этической практики, которые подлежат выявлению, усилению, систематизации, "культивированию" (прецедент такого рода мы пытались создать в одной из московских школ менеджеров во время проведения сериала этических деловых игр "Успех").

Но в связи с определенной аксиологией! Работы Д.Карнеги, наверное, не могли бы стать основным учебным пособием в многообразных (для менеджеров, бизнесменов, коммерсантов, политиков и т.п.) "школах успеха". Однако на сегодня максимум гуманитарности программ такого рода школ исчерпывается лишь психологией успеха. Так, например, мотивируя открытие в газете "Успех" рубрики "Школа успеха", ее руководители раскрывают свои предложения читателям в следующих темах: "1. Каков он, успешный человек? 2. Как оп- резервы?..."⁴. Мы закрыли цитату, ибо и в кратком перечне вполне можно было бы представить и моральную проблематику, ...если бы она была предусмотрена. Но как бы она там оказалась, если в программном заявлении "Школы" сказано: "Наука... начинает возвращаться к изучению проблем успеха с целью помочь людям в выборе рациональных путей достижения желанных целей... Она разрабатывает принципы и методы адекватной реализации человеком своих интеллектуально-психологических возможностей в соответствии с требованиями той деятельности, которую человек выбирает или которая ему предна-

чертана "судьбой". Признаком, по которому можно оценить вклад науки в разработку путей достижения успеха, является маленькое слово "Как?". Как учиться, как учить, как изобретать, как считать и т.д. и т.п. Эти бытовые вопросы и есть исходный пункт научных разработок, предназначенных для раскрытия условий, путей, методов, средств достижения успеха".

Попробовать в оценке этой позиции исходить из "презумпции доверия" и предположить, что это своеобразная "деидеологизация" темы, намеренная ее прагматизация как реакция на многолетнее обязательное "возвышение" любой проблематики человековедения до мировоззренческих аспектов "аж самой коммунистической морали"? Обязательно. Однако и в самом лучшем случае, когда такие программы выполняют роль необходимого элемента развития культуры человека, его освобождения от пут догматического морализирования, они не вправе уклоняться от признания того, что роль эта отнюдь не является достаточной, не могут избежать развития вопроса "как достичь успеха?" до уровня вопроса "ради чего надлежит стремиться к успеху?", как гуманизировать самые оптимальные способы его достижения. И потому противостояние морализаторским клише, идеологизированным шаблонам, извращающим заботу об умении жить, может обернуться - в лучшем случае - моральной нейтрализацией всей проблематики успеха, противоречиями развития праксиологии в отрыве от этики, когда вопрос об умении жить не доводится до сократического вопроса об умении жить достойно. Опыт этико-праксиологических исследований, пусть пока еще довольно скромный, показывает, что праксиология и аксиология необходимы друг для друга и проблема успеха как раз является важнейшим поприщем их сотрудничества.

Тезис о том, что проблема успеха является предметом этики гражданского общества - где человеку не предначертан традициями его жизненный путь и он сам несет ответственность и сознательно рискует, выбирая дорогу жизни, - вообще предметом этического исследования постольку, поскольку ориентация на успех является предметом морального выбора, аргументируется прежде всего выявлением нравственного содержания мировоззренческого яруса личностного сознания. Это содержание выражено уже в трактовке успеха как позитивного результата "проекта бытия личности", ее самореализации (хотя нельзя в успехе усматривать единственный индикатор такой результативности). Состоялся ли человек - в смысложизненном измерении этого вопроса? Не напрасен ли его жизненный путь, оправдывает ли итог судьбу человека?

Разумеется, сама постановка такого рода вопросов предполагает возможность выбора идеала, мировоззренческого ориентира для жизнетворчества. Открывает возможность позитивной свободы в таком выборе, обнаруживает многообразие ценностных ориентаций и даже систем. По Э.Фромму, современный человек не свободен в выборе, если речь идет о том, иметь или не иметь идеал, но в выборе идеала он остается свободным. Свобода выбора ориентации на успех среди других, в том числе и противоположных, ценностных ориентаций несет в себе нравственную проблему, является актом не только прагматического, но и морального риска, жизненной удачи - и неудачи, счастья - и жизненного поражения. Такого рода риск имеет своей ставкой не элементарный успех или неуспех, но шанс повышения уровня свободы, расширения ее сферы, такую неопределенность морального выбора, которая представляет возможность максимального проявления доброй воли.

Успех как проблема выбора на мировоззренческом ярусе морального сознания является таковым для любого субъекта гражданского общества или

только для предпринимателя (менеджера, коммерсанта)? Разумеется, пассионарии рынка не могут стать *профессионалами* без развитого "стремления к достижению" - как и политики, например. Но прежде отметим, что в гражданском обществе этика успеха имеет, соотносится со всеобщим субъектом.

"Во всех книгах о преуспевании - а перед читателем новейшая и лучшая из них - слово "успех" толкуется примерно одинаково. Бытовое выражение "жить хорошо" не объясняет никаких философских или этических загадок (да и не претендует на это), но оно по крайней мере всем понятно", - писал С.Паркинсон⁵. И эта характеристика "*обывательского*", а потому всеобщего, подхода. Успех *бизнесмена*? Деньги. Но для многих он заключается не только, а то и совсем не в деньгах, а в самореализации, в инноватике (технологической, организационной, в стиле жизни). Успех в спорте? Очки, голы, секунды, метры. Но не только в подобных объективных результатах и не только в самореализации, но и успех у зрителя. Успех политика? Популярность - рейтинг голосование. Самореализация. Но ещё и власть для самореализации. (При этом разные программы самореализации: в цивилизованном обществе - взгляды, идеи, в развивающемся - из-за неудовлетворенности первичных потребностей - средство прорыва к "кормушке") Перечень, разумеется, далеко не завершен. Но уже этот состав показывает *всеобщность субъекта* успеха в гражданском обществе.

И все же для этики предпринимательства как само по себе "стремление к достижению", так и "проклятый вопрос" - является ли успех (самореализация, достижение и т.п.) самодовлеющей ценностью или они в какой-то мере подчинены более высоким человеческим ценностям, скажем бескорыстному служению Истине, Обществу, Богу и т.д. - даймы предельно остро и концентрированно. Успех как ценность этики гражданского общества, как индивидуальное достижение не тождествен успеху в бизнесе: кинозвезда и ученый, политик и проповедник, любимый муж и отец, преданный друг и порядочный руководитель равно вознаграждаются общественной моралью - при далеко неравном измерении награды материальными благами. Называя первую главу своей книги "Деньги... Статус... Слава", упомянутый выше Хубер тем показывает традиционные американские смыслы и критерии успеха: умение делать деньги, "переводя" их в положение или же становясь знаменитым. Понимая различность измерений успеха, отмечая, что хотя общество вознаградило Мерлин Монро и Альберта Эйнштейна по-разному, но из различия в богатстве кинозвезды и ученого не следует, что общество помещает на большую высоту признания того, кто получает большой гонорар, автор подчеркивает, что "успех" означал для большинства американцев успех в бизнесе⁶. Для предпринимателя же деньги не просто измеряют успех, но являются его *обязательным критерием*. Без такого измерения нет *преуспевающего* бизнесмена. Преуспевающий бизнесмен при этом - это человек, который сам *достиг* успеха (а не просто "был" богатым и известным), он *создал* богатство и преобразовал его в статус, поднялся по общей лестнице вверх, символизируя этим *свои* достижения в бизнесе. Но и здесь этика успеха стремится не допустить абсолютизацию такого "измерителя": иначе, например, грех лени будет "снят" противоположным грехом - работа, мотивированная жадностью, и плоды ее, оторванные от благочестивых целей, приводят к еще большему греху.

А сейчас пора ввести ограничение к тезису о тотальности субъекта успеха в гражданском обществе. Речь идет о людях, избравших альтернативную жизненную ориентацию - по склонности или по необходимости, - когда и собст-

венно выбора-то, другого достойного варианта в сложившейся ситуации нет. Этика гражданского общества включает как этику успеха, так и этику *недеяния и неучастия*, квиетизм и стоицизм. Последний, по Б.Л.Пастернаку, - "поражение от победы ты сам не должен отличать". Вероятно, и становящемуся в нашей стране гражданскому обществу наряду со "школами успеха" потребуются и "школы Сизифа", "школы пассивного сопротивления", "школы уклонения". Школы, уже действовавшие в эпоху тоталитаризма, продолжающие функционировать и в наше смутное время.

Важно при этом отличить указанную альтернативу этики успеха от *"этики поражения"*, сплавленной с первой в рамках единого выбора. Необходимость "морального всеобуча" в "школе успеха" можно в этом аспекте аргументировать заботой о судьбе людей, проигравших в жизненной, конкурентной борьбе. Нравственное содержание поведения человека проигравшего может быть значимо, например, тем, что он "обращает поражение в опыт, в новую энергию, в бойцовскую мудрость". Это третье из типов поведения людей после поражения, которые классифицировал А. Гельман в статье "Гарантия победы", написанной для дискуссии на тему "Успех подлинный и мнимый": "Первый - человек уходит в тень, замыкается в себе, ...человек подавлен, сломан... Второй тип - это когда праведник после поражения с ходу делает поворот на сто градусов и буквально на наших глазах превращается в оборотня... Третий тип - это люди, которые остаются такими же, какими были..."⁷. И дискуссия давняя, и задачи ее не имели прямого отношения к жизни гражданского общества, но тема убережения *достоинства проигравшего* - вечная.

Потому-то собственно альтернативой для ориентации на успех является действие "без надежды на успех", стоическая позиция, одним из символов которой является жизненная борьба Сизифа. Смысл его "жизни без надежды" имеет далеко не историко-этическое значение, связанное со становлением экзистенциалистской этики. Современная "Апология Сизифа"⁸, выявляющая достоинство стоицизма как альтернативы и этике успеха, и этике смирения, и этике уклонения, активно запрашивается противоречивым характером этапов нашей переходной эпохи. "Только не надо думать, что теперь-то наш Сизиф может вернуться, наконец, к своим грекам. В известном смысле он - герой на все времена", - говорит А.Лебедев в названной ранее статье.

Конфликтология и Кодекс этики успеха

Продолжая характеристику мировоззренческой "составляющей" этики успеха, выделим проблемы типологии внутренних конфликтов между ценностями различных доктрин ус-.....

"Очень нужен успех", - называет свой очерк публицист⁹. "Нам нужны достижения. Есть большая потребность в успехе", - подчеркивает автор. Однако существует опасность для людей успеха. В чем же она? "Энергичные предприниматели вызывают у многих неприязнь, ненависть. Кто-то хотел бы, чтобы люди много и охотно работали, но не в состоянии вынести, когда они еще и много зарабатывают - тут разум туманится, глаза наливаются кровью, руки тянутся к "оружию пролетариата". (Отметим, что ровно через год после публикации этого очерка наша страна изобрела "оружие интеллигенции", преобразовав на баррикадах перед "Белым домом" его из "оружия пролетариата") Приходилось слышать утверждение, что все это от зависти. Мне кажется, что это проявление совсем иных чувств. "Зависть - сестра соревнования, следственно из

хорошего роду", - сказал Пушкин. Соревнование побуждает встать вровень с кем-то, обойти его. Или, трезво взвесив свои силы и возможности, довольствоваться тем, что имеешь. В нашем обществе сильны настроения иного рода: перебить ноги тем, кто бежит быстрее. Это торжество невежественной посредственности, психологии "бедняцкого социализма": пусть и мне будет плохо, но чтобы никому не было хорошо.

Кажется, основная трудность, базовый конфликт этики успеха обнаружен. И диагноз болезни, и лекарство - в парадигме антитезы "рынкофилия - rynкофобия", о которой нам ниже предстоит специальный разговор. И разные трактовки роли зависти¹⁰ вполне адекватно разводят разные трактовки успеха (антиуспеха): если в американской модели доминирует установка "держаться на уровне Джонсона", то в советской фольклорная поговорка "из грязи в князи" звучит лишь осудительно (в то время как аналогичная американская поговорка "от лохмотьев к богатствам" произносится с похвалой за пройденный путь).

Однако, во-первых, необходима существенная поправка к мотивации диагноза. Когда акцент на уравнивательные тенденции общественной психологии ставится "сверху", в нем возможен корыстный мотив: неприятие успеха, неравенства (и тем самым, рынка) советскими людьми является в этом случае основанием для воспитывающего статуса "верхов", оправданием "моисеевой" воспитательной этики: водить, а не вести (ведь путь из Египта в Израиль не требовал жизни поколений). А во-вторых, конфликт "рынкофилов" и "рынкофобов" не должен скрывать *внутреннее* противоречие, некую тайну греха, тлеющего в идее успеха, потенциальной вины преуспеваю- принимает стремление к достижению как норму, морально оправданную.

Вот, например, достаточно типичный случай. Удивительно, как в Штатах принято радоваться успеху, поощрять Успех. Это у них в крови, - отмечает советский журналист¹¹. - В Вашингтоне я как-то забрел в зоопарк и, верный родному стадному чувству, пошел напрямик к толпе, ооразовавшейся возле застекленных клеток обезьянника. Увидел, как человек сто молча, напряженно наблюдали за самкой гамадрила, пытавшейся пролезть в отверстие висевшей на канате автомобильной крыши. Она промахивалась, срывалась, следовали новые попытки. Вы не поверите, но когда ей все-таки удалось схватиться и пролезть и закачаться - воздух затрясли аплодисменты, которыми у меня на родине встречали разве что именитых прорабов застоя. Самое интересное, что обезьяна отнеслась к своему триумфу с таким же энтузиазмом, как и зрители".

Именно к этому примеру мы предлагаем отнести первый тезис нашего представления о нравственной конфликтности идеи успеха: и при трактовке стремления к достижению как нормального состояния каждого человека (человек создан для успеха, человек является "машиной для успеха", быть неудачником - значит просто извратить предназначение человека и т.п.) важно понять и принять атрибутивность этике и этосу успеха двух типов конфликта: социологического (мировоззренческого) и этико-праксиологического.

С большой вероятностью можно предположить, что на судьбы этики предпринимательства в нашей стране повлияет тот выбор, который предстоит сделать на уровне этики гражданского общества (и его этоса, и его теории), на уровне общественной нравственности в целом. Ее парадигмы и способ их сосуществования повлияют на этику успеха как составную часть нравственной философии предпринимательства: речь идет прежде всего о сосуществовании и согласовании идеалов свободы и равенства. Вероятно, формирование этики успеха в нашем обществе будет развиваться в диапазоне, на полюсах которого

размещаются как раз две эти парадигмы - Свободы и Равенства. В какую сторону пойдет большее тяготение - покажет будущее. Важно лишь уже сейчас попытаться вывести эту ситуацию выбора на метауровень системы ценностей постиндустриального, планетарного общества, в котором общечеловеческие нормы нравственности конкретизированы культурным плюрализмом, сосуществованием многообразных моделей успеха между собой и с другими ценностными ориентациями, не растворены "без остатка".

Разумеется, процесс приживления принципа плюрализма моделей успеха не может быть изъят из советского контекста, где конфликтные варианты модели успеха до сего дня распростерты между такими полюсами, как добродетели бюрократической карьеры и аморализм "теневой деятельности". "Правила игры" в таком ценностном пространстве позволяют лишь - в лучшем случае - смягчить силу притяжения полюсов (что не исключает, как подчеркивалось выше, квиетического контркультурного "ухода" от этих моделей и стоического сопротивления им).

Является ли критерием разрешения конфликта перспективная модель успеха, включенная в границы напряженного поиска инварианта? "Перед нашими соотечественниками, как и век назад, вновь стоит проблема: как относиться к ценностям, западным по своему происхождению? - пишет Я.Шемякин. - Считать ли принцип свободного выбора и вытекающие из него политическую демократию, гражданское общество, развитое право *общечеловеческими достижениями, до которых доработался Запад*, или региональными особенностями западной цивилизации? Если мы признаем их общечеловеческую ценность, это влечет за собой создание определенного масштаба сравнения"¹².

Этическая парадоксальность идеи и практики успеха - мы ведем анализ аксиологического типа ее конфликтности, - трактуемая в духе их "врожденной греховности", ген аморальности этики успеха, способный к немедленному возбуждению, порождает позицию вины преуспевающего человека и, тем самым, провоцируют вывод о бесполезности выработки этических критериев успешной деятельности, даже о вредности этой задачи - ведь такие критерии могут побудить к освобождению от чувства вины и тем подтолкнуть к аморализму. Так, например, на круглом столе "Этика успеха", организованном авторами этой книги в журнале "VIP"¹³, высказывалось соображение, согласно которому человек должен сознавать, что он в своей социальной активности, тем более в обнаженном стремлении к успеху, нарушает фундаментальные моральные ценности. И только" такое осознание может сделать человека более добрым, менее эгоистичным членом человеческого сообщества. А задача поиска нравственного пути к успеху как пути без вины, пути без греха, эта задача сама по себе ведет к безнравственности - если только она будет выполнена.

Так ли уж безнадежен этот внутренний конфликт этики успеха? Мы бы не хотели, чтобы сам вопрос этот звучал риторично. Хотя, конечно, подобная риторичность вопроса вполне возможна: в квазицивилизованном обществе и успех пребывает нередко в ипостаси "квази". И с точки зрения его сферы, и его критериев, и его нравственного достоинства ("достать", "урвать", "устроиться"...), причем в отношении самых элементарных потребностей - где уж тут до потребностей высших!). Так к чему же "звать", к какому успеху - чтобы не впасть в ригоризм и утопизм, но чтобы не "приземлить" смысл успеха до полного его обесмысливания?

Продолжая этим вопросом разговор о конфликте этики успеха в его мировоззренческих пластах, нельзя не сказать об органической связи любой мо-

дели успеха с идеалами. Становящееся у нас гражданское общество продуцирует прежде всего земные идеалы, напрямую выводящие к проблеме успеха, к материализованным версиям счастья. Но активный субъект такого общества - "экце хомо", - которому присуща вся гамма экзистенциальных состояний, существо озабоченное, страдающее и смертное. Поэтому он нуждается и в "постороннем идеале", привлекающем своей неразгаданностью, несбыточностью, утопичностью, императивом служения некоей миссии, наиндивидуальным началам. В таком идеале светится "свободная близость" людей без их "свободного антагонизма".

Вступая вместе со всем человечеством в эпоху глобальных измерений бытия, субъект гражданского общества призван справиться с проблемой индивидуалистических и солидаристских начал в идеале, с конфликтами в зоне соприкосновения идеалов с моделями успеха.

В составе мировоззренческой группы конфликтов этики успеха - проблема соотношения *успеха и счастья*. Их противоречивое соприкосновение характерно для всех моделей успеха. Так, например, по мнению Р.Хубера, сложность американской жизни в том, что всегда идея успеха и идея счастья не совпадали. Прагматическая философия бизнеса всегда - какой бы хорошей ни была работа - подвергала этику опасности тем, что определяла добро в терминах долгосрочной прибыли и ущерба в утверждении Проблема цели и средств для многих американцев среднего класса, отмечает М.Хубер, была проблемой ежедневной и бесконечной. Давление, исходящее от постоянного желания стремиться вперед, вступало в конфликт с давлением совести, репутации, честности, целостности личности¹⁴.

Любопытный парадокс в американской модели успеха: отдельный американец всегда рассматривал успех в *не-материалистических терминах*, но будучи включенным в коллектив как часть общества в целом, он измеряет успех в материальных критериях. Это несовпадение остается парадоксом до тех пор, пока не обретается понимание того, что же пытались сказать американцы о тех ценностях, которые приносили смысл в их жизнь. Так, когда американец среднего класса утверждал, что успех *не должен* измеряться в материальных терминах, он следовал определенной иерархии ценностей. Он, действительно, говорил, что существуют два вида успеха. И всегда считал, что культурное определение успеха, измеряющее положение человека материальными критериями, нормально, за исключением того обстоятельства, что неверно считать этот вид успеха высшей добродетелью жизни. Высшее добро в жизни нельзя измерить деньгами. Вот это-то личностное определение успеха часто и соотносилось с понятием "подлинный успех". Сказано: если верно то, что поэзия свободна от денег, то верно и то, что в самих деньгах нет поэзии. Истинный успех заключается в нас самих - в душевном и умственном покое и счастье. Если он не находится внутри нас, то скорее ведет к саморастрачиванию, чем к поискам самого себя. Он измеряется счастливой семьей и служением другим людям. Культурная и личностная дефиниция счастья, отмечает Хубер, были выражением противоречивости чувств американцев относительно жизненных целей. Но могла ли существовать Америка, если бы в ней не было этой амбивалентности в целях жизни у миллионов людей?¹⁵

Теперь акцентируем "внемодельные" аспекты конфликтности успеха и счастья. Во-первых, речь может идти о парадоксе "выигрыша-проигрыша". Если игра жизни заключается в стремлении к победе, к достижению самим себе поставленной цели, то урок этой игры в жизнь, который навряд ли кто-нибудь

усваивает полностью, хотя и не забывает его практически никто, заключается в том, что выиграть иногда означает и проиграть.

Во-вторых, следует говорить о внешне парадоксальном варианте "счастья неудачника". Любичев называл себя неудачником, и при этом чувствовал себя счастливым. Отчего возникает ощущение счастья? У него, наверное, от полноты осуществления себя, своих способностей". Видимо, герой Д.Гранина "Эта странная жизнь" был ориентирован в своем понимании жизненного успеха не на внешние его признаки, а на ценности самоосуществления, значимые прежде всего для него самого, находя удовлетворение в состоянии своего внутреннего мира. Стандарты успеха, присущие окружающему его обществу, были не столько недоступны для него, сколько не достойны особой заботы. Правда, и общество этого типа мало ценило способ самореализации.

В-третьих, конфликт успеха и счастья может быть представлен как зависимость счастья от выбора одного из двух вариантов отношения к успеху: стремления к нему или его избегания. Пьер Жане, французский психолог, подчеркивал, что "реакция триумфа, относящаяся к удачному действию, к реальному или иллюзорному успеху, играет огромную роль в переживании радости. К страху действия приводит обратная ей реакция, которая характеризует неудачные действия.

.... печали¹⁶. Этическая интерпретация психологического подхода, фиксирующего конфликт двух типов стремления, позволяет соотнести счастье и успех таким образом, чтобы снять комплекс моральной неполноценности у людей, которые сделали успех предметом своей профессии, подчеркивая предпочтительность для этики успеха побудительных моральных норм и подчиненную роль норм запретительных.

В-четвертых, речь может идти об условиях гармонизации успеха и счастья - счастья как успеха человека, способного выдержать свои достижения. Этика успеха - это и этос стремления к цели, и нравственная способность выдержать и "нести" постигший человека успех, и не просто как бремя славы, а как бремя свершения, "жизни в результате". Противоречива природа соотношения счастья и успеха, когда в определенную связку взаимодействия вступают внешняя и внутренняя сторона счастья, когда счастье может быть односторонне отождествлено с внешним успехом или же, напротив, интерпретируется столь же односторонне как нечто, совершенно независимое от успеха и даже противопоставленное ему. Это существенное отличие было схвачено еще греками, которые различали счастье как *эвтихию* и как *эвтюмию*.

Покидая мировоззренческий ярус темы, важно иметь в виду, что этика успеха является концентрированным выражением нравственных конфликтов в целереализационном аспекте человеческой деятельности. Анализируя конфликтность процесса реализации стремления к достижению, мы предполагаем, что именно в таком конфликте есть "нерастворимый остаток" общечеловеческой этики, сохраняющийся в любых ее приложениях. "Остаток", который не сводится, как это было бы легче всего подумать - и так часто и думают, - к запретительным нормам в отношении проблемы цели и средств. Нет, запрет на циничное правило "цель оправдывает любые средства" - без этого запрета невозможно благотворное влияние предпринимательства на становление гражданского общества - подразумевает и моральное стимулирование как самого стремления к достижению, так и всей суммы его праксиологических приложений.

Обращаясь к нравственным конфликтам этики успеха, порождаемым

реализационной частью целостного акта морального выбора, подчеркнем, что этика успеха "говорит" языком, в котором сплетены мораль и праксиология. Установка на успех этически значима, если стимулирует человека стать творцом своей судьбы, не позволяет превратить себя в пешку для чужих игр. Не менее важно, чтобы, став хозяином своей судьбы, человек не позволил себе использовать в "играх успеха" других людей на роли пешек. Праксиологический элемент имеет особую значимость, ибо индивидуалистическая модель жизненного успеха исходит из необходимости реализации замысла жизни в условиях конкуренции, поединка, борьбы (в том числе и с самим собой).

Вероятно, что конфликтность этико-праксиологических ситуаций во многом связана с тем смыслом понятия "успех", корневой смысл которой уходит, как показал В. Даль, в понятие "успеть" и, тем самым, в конкурентные отношения не только со временем, но и с соперниками по жизненной борьбе. Сама конкурентная ситуация как бы провоцирует на нарушение "*правил игры*", а потому такие правила требуют особого этического анализа и контроля.

Неисчерпаемая тема "правил игры" - сквозная и в этике предпринимательства, и в этике гражданского общества в целом. Здесь мы затронем ее лишь в том ключе, который определяется темой Кодекса успешной деятельности. Такой кодекс, представляющийся нам *конкретизацией* Кредо успешной деятельности, его развитием до нормативных форм, и является своеобразным сводом "правил игры", рассмотренных под определенным углом зрения.

Успех и удача. Ряд один, но разные акценты: удача приходит как бы извне, тогда как успех - моя заслуга (не исключая везения), качество которой обусловлено "игрой по правилам". Но правилам, основанным на *договоре*, исключающем несправедливую победу. Ведь один из мотивов Кодекса - опасение перед неизбежным вырождением тех морально-деловых качеств, с помощью которых достигается успех, перед отчуждением результата от мотивов из-за разрушения или перерождения нравственных целей и средств. Переходный период, в который вольно или невольно вверглось наше общество, породил и "переходы" в правилах игры: старые дискредитированы как в своей неэффективности, так и в аморальности, а новые, увы, грозят стать зеркальным отражением старых. Ведь ни политика, ни бизнес не перестали содержать в себе те моменты, которые позволяли называть обе сферы деятельности грязными?! Ко всем прочим дефицитам общества надо причислить и дефицит цивилизованных правил игры относительно морально допустимого-недопустимого. Как отмечал на уже упомянутом круглом столе "Этика успеха" Г.С. Батыгин, условия становления конкурентного общества стимулируют и раздумья, и работу над фиксацией консенсуса относительно норм правильности того, что можно и что нельзя во всех сферах человеческого успеха.

Подчеркнем, что "правила игры" выполняют далеко не служебную роль. Подробнее об этом будет сказано в следующем разделе книги. А пока отметим, что в самом этом словосочетании понятие "игра" нагружено серьезным смыслом, стоящим за игровым поведением, характерным для этики конкуренции, соперничества, борьбы - и сотрудничества. Так, в работе "О некоторых изменениях в этике борьбы" (речь идет о праксиологическом смысле слова "борьба") М.Оссовская отмечает, что "игровая мотивация уже самим установлением правил игры сдерживает человеческую агрессивность и нередко затрудняет победу. Расчет на взаимность, безусловно, смягчает борьбу. Что же касается его влияния на эффективность борьбы, то обычно он заставляет отказываться от сиюминутных преимуществ ради более важного будущего"¹⁷.

Не время и не место полемизировать с автором по поводу того, что "правила игры" не сводятся лишь к запретам, но, напротив, имеют большое значение именно как стимулы успеха. И это относится прежде всего к этическим правилам, а не только к нормам организационного плана, к чисто праксиологическим рекомендациям. Сами по себе "правила игры" не обязательно тождественны нормам нравственности: соблюдая нормы деловых отношений, человек еще не проявляет себя автоматически как субъект морального выбора. Более того, он может оказаться не только вне сферы моральной регуляции, но и следовать "правилам игры" в ущерб морали (лицемерный этикет, нормы жизни мафии и т.п.). Но, например, честное исполнение бизнесменом своего обязательства не безразлично ни для морали, ни для ее субъекта. Принятые человеком нормы профессионально-нравственного кодекса нередко и совпадают с "правилами игры", которые в таком случае весьма важны для программы "школы успеха".

Среди важных задач такой "школы" - морально-критическая: демистификация "правил", которые именно своей игровой логикой способствуют моральному распаду личности, ее растлению, превращению в вольную или невольную марионетку чуждых ценностных ориентаций. Умение распознавать "правила зла", вырабатывать им противоядие ("митридатизация"), удерживаться от соблазна поддаться их притягательным аргументам, обещающим и Удачу, и Победу (не "пиррову" ли?!), и прочие признаки успеха, - элементы этой морально-критической задачи "школы". Напомним здесь "Белые одежды" В.Дудинцева и приведем меткое наблюдение Н.Ивановой, в рассуждениях которой по поводу еще недавней практики в литературной жизни показаны последствия принятия человеком чужих "правил игры". "Вещь эта очень опасна и самообманная: принять правила игры. Ведь очень часто человек обманывает не власть, а прежде всего самого себя: ему кажется, что он верно выбрал тактику и, проникнув в лагерь псевдолитературы, он "взорвет" его изнутри. На самом деле, увы, все получается иначе: гигантская структура сначала обволакивает его почти незримой, такой легкой паутиной всяческих связей, казалось бы не очень и важных, а потом получается, что она-то его, "тактика" великого, и подмяла под себя, и уже из этой липкой золотящейся паутины не вырвать-

пропасть"¹⁸. Что ж, это универсальная закономерность. С тоталитарной, и даже посттоталитарной системой, которая чаще дает лишь квазивыбор, скорее его иллюзию, играть нельзя - все равно проиграешь! На удачу можно рассчитывать, рискуя лишь в игре по условиям плюралистической системы.

Этико-праксиологический тип конфликтности моделей успеха, для регулирования которого столь важны "правила игры", нельзя рассматривать как предмет искоренения, устранения из моральной практики: тем самым запросто можно "искоренить" и саму задачу морального выбора. Более того, сами "правила" тоже являются предметом такого выбора и, что особенно важно, предметом морального творчества. Но для этики успеха, видящей проблему игры с самой Удачей, важно не только думать о правилах, но и о том, как совершенствовать их и даже *преодолеть* и таким преодолением реализовать потенциал ситуации морального выбора. Выбор ориентации на успех не завершает нравственный труд человека, но лишь начинает его именно как труд, поиск, самосовершенствование.

В то же время абсолютизация роли этико-праксиологического типа конфликтности - в ущерб аксиологическому - примитивизирует заботы этики успеха до задачи инструментального оправдания поступка, уводит от исканий в ми-

ре нравственных идеалов. Успех, стремление к достижению становится в этике гражданского общества нравственным ориентиром лишь в том случае, если в системе ценностей имеется определенное соотношение аксиологических и этико-праксиологических критериев выбора, если выстроено соподчинение категорического и условных императивов, аргументов ценностно-рациональных и целе-рациональных.

Такое соподчинение играет важную роль в профилактике "заложенной" в ориентации на успех возможности абсолютизировать роль результата и тем недооценить, а то и нигилистически нарушить целесредственную связь, зависимость нравственного достоинства цели от нравственной допустимости средств в духе известного беспринципного принципа "цель оправдывает любые средства".

Мораль гражданского общества как наиболее исторически развитое состояние морали способна смягчить антагонизм двух императивов, совместить и сочетать две автономии нравственности и утилитарности. Одно из условий такого сочетания: обусловленность развития первой из них уровнем свободы личности в сфере второй автономии. "Человеку должна быть предоставлена возможность для действия на свой страх и риск, для проб и опытных выводов, для ошибок и перерешений, падений и возрождений. Общество как бы "дает фору" индивиду, не применяя к нему государственного принуждения до того момента, пока он не нарушает закона. Каждый гражданин волен послать подалеже сколь угодно высокого самозваного наставника, сующего нос в такие его дела, которые не наносят ущерба другим согражданам. Вряд ли надо объяснять, что свобода от чужого утилитарного покровительства стимулирует инициативу людей и способствует развитию основных измерений личности, а именно - независимости, своехарактерности и стойкости. Проявляясь в сфере деловой активности, эти качества заявляют о себе затем и в области гражданской, или, как говорят юристы, публичной жизни"¹⁹. Это требование фиксирует фундаментальные права человека и потому в равной мере является и правовым требованием и требованием моральным.

Конфликтность этики успеха - не беда и не радость; это атрибут нравственной жизни. Другой вопрос, ведет ли решение таких конфликтов к повышению уровня свободы в обществе или разрушает ее. Бремя свободы в этом случае может трактоваться как бремя от "вакуума свободы", характерного для переходного периода, - "мы свободны сегодня, увы, так, как, пожалуй, ни один народ в мире"²⁰, - вакуума, сформированного разрушением привычной системы ценностей и мучительным поиском новой. Но может трактоваться и как бремя выбора в насыщенной ситуации выбора, в ситуации тотальной конфликтности. И в этом смысле бремя свободы может содержать в себе возможность счастья от разрешения ситуации выбора.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ СЕДЬМОЙ

¹ Сирил Н. Паркинсон. Указ.соч. С.65.

² Толстых А. В. Куда ведут добрые намерения? // Дейл. Карнеги. Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей. М., 1990. С.8.

³ Зинченко В. П., Жуков Ю. М. Предисловие // Дейл Карнеги. Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей. М., 1989. С.10.

⁴ Жариков Е. Школа успеха // Успех. 1990. N 1.

⁵ Паркинсон С. Законы Паркинсона. С.61.

⁶ Хубер Р. С.5-6.

- ⁷ См.: Литературная газета. 1984. 15 августа.
- ⁸ См.: Лебедев А. Апология Сизифа // Литературная газета. 1990. 14 ноября.
- ⁹ Андреев Н. Очень нужен успех // Известия. 1990. 19 августа.
- ¹⁰ Подробнее о различных концепциях зависти см.: Согомонов А. Ю. Социально-нравственная природа зависти // Философские науки. 1989. N 8.
- ¹¹ Васинский А. Прощание с иллюзией // Известия. 1991. 2 июля.
- ¹² Шемякин Я. ...Можно ли стать свободным // Литературное обозрение. 1990. N 12. С.35.
- ¹³ Обзор этого круглого стола см. в журнале "VIP", 1991, N 5.
- ¹⁴ Хубер Р. с. 436.
- ¹⁵ Хубер Р. С.448-449.
- ¹⁶ Жане Пьер. Страх действия как существенный элемент меланхолии // Психология эмоций. Тексты. М., 1989. С. 199.
- ¹⁷ Оссовская М. Указ.соч. С.498.
- ¹⁸ Иванова Н. Химера // Огонек. 1990. N 35. С.16-17.
- ¹⁹ Соловьев Э. Ю. Личность и право. С. 82.
- ²⁰ Виноградов И. Бремя свободы // Через тернии. М., 1990 С.521.

Раздел четвертый

ЭТЮД ОБ ИГРАХ, В КОТОРЫЕ ИГРАЮТ ПРЕДПРИНИМАТЕЛИ

Что наша жизнь?

Название раздела, перекликающееся с известными книгами Эриха Берна, метафорично и призвано отразить содержание, имеющее весьма отдаленное отношение к задачам психотерапии. Назначение метафоры - представить нашу гипотезу о "триединстве" характеристик человека как "хомо фабер", "хомо люденс" и "хомо моралес". Речь пойдет о трактовке *игры* как одного из основных феноменов человеческого существования, как вида человеческой деятельности, способного воспроизвести все другие ее виды благодаря, во-первых, "двуплановости" (условности и серьезности одновременно) и, во-вторых, интеграции в целое самоценности процесса игрового мироотношения, самовыражения внутренних сил личности и результативности, правил и свободы, импровизации и организации. Вопрос стоит о *морали* как способе освоения действительности, который синтезирует аксиологические и праксиологические критерии человеческого выбора в целостном акте поступка. Праксиологические аспекты морального выбора - не просто "технология", "инструментарий", "средство", они еще и самоценны в собственно моральном отношении. В праксиологических гранях морального выбора взаимодействуют черты личности как "хомо моралес" и "хомо люденс": субъекты инициативные, предприимчивые, рискованные, обретающие ничем не заменимую радость в погоне за Госпожой. Удачей, черпающие наслаждение от игры шансов как в борьбе, так и в сотрудничестве, в счастье успеха и в мужестве поражения. Достойные успеха, они способны и выдержать его: счастливые в напряжениях жизненной игры, они сознают свои способности востребованными избранной ими же самими Судьбой, личным Призванием. Бремя и счастье морального выбора - это и бремя и счастье игры.

"Искрящий контакт" соединения черт "хомо моралес" и "хомо люденс" в приложении к *этике предпринимательства* неизбежен уже потому, что культивирование игровой природы предпринимательской деятельности приводит, с нашей точки зрения, к обретению "хомо фабером" признаков этического пассионария - в игре как испытании всех заложенных в ситуации жизненных сценариев, в игре как в сверхсвободе человек совершает большее, чем ему самому "надо". В этом отличие пассионария от "менеджера-оптималиста". Игра совершает нравственное открытие - в менеджере (речь идет не о профессии, а об образе и стиле жизни) обнаруживает пассионария.

Гипотеза о "триединстве" содержит, на наш взгляд, профилактическое средство против распространенного представления о "честной игре" просто как "игре по правилам". Применительно к этике предпринимательства в ее практических проявлениях действительно существует соблазн свести этику бизнеса к "конвенциональным" - в отличие от "экзистенциальных" - нормам и тем спровоцировать бизнес на такую этику. Если жульничество не выгодно, а соблюдение правил ("честность") дает прибыль благодаря хорошему имиджу, то можно играть и по правилам. Однако это скорее условный императив - минимум, без которого мораль повисает в воздухе над грешной землей, но она еще не затре-

бована земной жизнью. Такой минимум несет в себе и ген аморальности, ненадежности предпринимательской этики с точки зрения общечеловеческих нравственных ценностей.

Игра - не только "игра по правилам" и даже не столько "игра с правилами" как одна из черт моральной рефлексии. За игрой с правилами должна стоять Большая Игра, игра как экзистенциальный феномен, оправдывающий само Дело, открывающий человеку Смысл его дела, его Земного Призвания.

Вероятно, игровой подход к этике предпринимательства - одно из средств противостоять аморальным потенциям абсолютизированной роли конвенциональной стороны "правил игры", демифологизировать эту роль, возвысить условный императив до средства реализации императива категорического.

Как мы уже отмечали во Введении к этой книге, нам хочется верить, что скоро отпадет необходимость в оправдании включения этюда об Игре в книгу по этике предпринимательства - стоит только обществу "дорости", наконец, до осознания роли игровой культуры в развитии человека в целом, предпринимателя - в том числе и особенно. Однако сегодня игра все еще "не осознанная необходимость" ни для формирующейся этики гражданского общества - этики успеха в любом выборе, этики творческой удачи в развитии доброй воли - ни для собственно этики предпринимательства. В лучшем случае - она осознанная возможность. Поэтому выдвигая гипотезу о "триединстве" при таком диагнозе и рискованном прогнозе - ведь сам Й.Хейзинга с сожалением отмечал исчезновение игровой установки в современной культуре², - мы апеллируем к тем тенденциям современной действительности, которые позволяют зафиксировать сохранение и даже развитие игрового феномена - в самых разных его формах и масштабах, разумеется.

Применительно к отечественной жизни мы полагаем возможным говорить о возрождении этой тенденции, о *новом* возрождении, ибо аналогичный период уже был в нашей истории. "Смена эпох выражается сменой знаков. Новое начинается тогда, когда старое заменяется на противоположное. Советское общество дохрущевского периода было серьезным. Оно было драматическим, героическим, трагическим. Оно, как басня, имело свою мораль. 60-е искали альтернативу этой модели. Они просто заменили знаки. И общество 60-х стало несерьезным, - пишут П.Вайль и А.Генис в книге "60-е. Мир советского человека", вышедшей в Нью-Йорке. - Продуманное, ответственное, целеустремленное отношение к жизни привело к катастрофе, о которой народу рассказали в 1956 и 1961 годах. Естественно, что выход из тупика следовало искать в противоположных мировоззренческих установках"³.

Основные признаки тенденции? Во-первых, "в карнавализованном обществе 60-х" рушились незыблемые устои, во-вторых, "несерьезное стало важнее серьезного, когда досуг преобразовывал труд, когда дружба заменила административную иерархию, трансформировала и всю систему социально - культурных жанров", - отмечают авторы⁴.

Очередная смена эпох - и знаков. Застой, перестройка. И вот, например, ситуация с игровым потенциалом советского ТВ в ее динамике. "Пуританское советское ТВ к играм и викторинам относилось всегда с подозрением, - пишет критик Л.Польская. - "Оттепель" и "Застой" предложили по одной суперигре: "КВН" и "Что? Где? Когда?" - и только. Совсем обойтись без них трудно - ТВ выглядело бы как-то сиротливо и кособоко, но и обилие подобных игр все-таки претило строгому лику вооружения. Пражский танк, перекрашенный в розовый цвет, стал похож на персонаж мультфильма, розовую нимфу, стыдливо прикрытую

брезентом. Такой танк даже для демонстрации "мирной силы" нельзя выпустить: народ лопнет от смеха, оружие оконфузится"⁵.

Сравнивая три игры: "КВН", "Что? Где? Когда?" и "Поле чудес", - критик показывает процессы формирования суверенной личности в процессе демократизации самой идеи субъекта игр. "Простодушная игра" несет с собой, полагает Л.Польская, симптомы нового, "другого" ТВ. Понимая, что "Поле чудес" куда примитивнее первых двух игр, она считает новую игру в определенном смысле выше. "В этом парадокс - впрочем, объяснимый. "Поле" делает то, чего не смогли предшественники: оно разбивает толпу на отдельные единицы. Игра - это телевизионное "наивное искусство", тот низкий жанр, без которого не может обойтись культура. Выходя в "Поле чудес", игрок побеждает до победы судьбу, которая расчертила ему однообразный бег по кругу".

На смену элитарности "эрудитов" и "знатоков" (не забыть, тем не менее, что карнавальность и первой и второй игр несла с собой способ противостояния "серьезной" системе, форму воли или вольности в тоталитарном пространстве) пришла игра, снявшая преграду непричастности между сценой, экраном, с одной стороны, и массовым зрителем - с другой.

"Человек, оказавшийся перед волчком - посланец того, кто остался у телевизора. Соревнуется ли зритель (мысленно) с игроком, ревнует ли к успеху, злорадствует ли по поводу неудачи или высокомерно улыбается, угадав слово на два хода раньше, - он все время в игре. Для тех, кто попал на телеэкран, она становится реальностью. Для оставшихся дома реальностью становится новое, не всегда осознанное отождествление с игроком. Они вполне могут поменяться местами. Наступает момент, когда зритель - пусть один из сотни тысяч - понимает, что сам может встать хозяином у дверцы выигранного автомобиля. И тогда он встает с дивана. Этот шаг, сделанный по своей воле, едва ли не революционный шаг для советского человека, катастрофически отученного п р е д п р и н и м а т ь (разрядка наша. - В.Б. и Ю.С.) любые не запланированные рутинной жизни действия. Он понял прозрачный намек игры: каждый кузнец своего счастья".

Примем вывод в целом. А потому здесь не место обсуждать меру адекватности пафоса по поводу шага от дивана навстречу автомобильному призу. Тем более, что сама Л.Польская вполне трезво предупреждает нас, что, предлагая выбор между продолжением игры и поощрительным призом, "Поле чудес" ставит игрока перед "самой страшной для советского человека дилеммой": риск, за которым или автомобиль или ничего... либо хотя бы и импортный пустяк, но гарантированный, здесь и сейчас.

Ограничимся пока всего двумя сюжетами об игровом феномене, чтобы укрепить тезис о его возрождении в нашем обществе. И что еще более важно для нашей гипотезы - найти факты не просто возрождения тенденции, но ее *нравственного потенциала*, ибо игровой момент жизни может быть и жертвой этой жизни, выявляя, например, как тоталитарное общество инициирует аморальные игры, извращенные формы игры - духовное манипулирование, социальное лицемерие, политическое фиглярство. Да и в наше время ситуация переходного периода дает основания для употребления из категориального ряда игрового феномена понятий скорее негативного имиджа.

"Впечатление такое, что наша действительность заигралась", - замечает критик Ю. Богомолов в процессе размышлений, посвященных феномену театрализаций нашей политической жизни⁶. Фиксируя факты театрализации в современной действительности, автор показывает, как уходят в прошлое способы

театрализации политической деятельности застойного периода, когда тоже хватало театральности. "Публичное поведение в тоталитарном режиме не предполагало игровых отношений между теми, кто облечен властью, и теми, кто ею обречен. Для первых существовал регламент должностного возвышения. Для вторых - регламент рабского повиновения". Затем прошли три сменяющих друг друга этапа (и три типа театрализации политики). "Оттепель, - пишет Ю. Богомолов, - дала импульс процессу "десемиотизации" наших лидеров. Хрущев в какие-то моменты обнаруживает признаки естественной характерности. Конец оттепели означал приостановку реформы политического театра. Брежнев являлся на публику как символ государственной власти, но вовсе не как субъект оной. С началом перестройки очеловечивание первых лиц государства возобновилось с невиданной прежде силой". Однако именно это возобновление и вызвало у автора впечатление-диагноз: "заигрались". В чем же? При Сталине "в ходу были мифотворческие забавы, сейчас мы ступили на почву бульварной литературы. И никак не можем вступить на почву действительности", - заключает он.

И, наконец, последний сюжет, в котором, как и в предшествующем, проявляется противоречивость развития игрового феномена в нашей сегодняшней жизни. Рассуждая о специфике современной ситуации в стране, И. Мартынов использует категориальный ряд игровых понятий для того, чтобы показать политическое и моральное распутье, правила игры которого либо не ясны, либо неприемлемы. "Россия во мгле? Врешь, мужик. Россия в Мыле! Россия хрипит, и топчет, и скачет, как шарашливая лошадь по степи, зноем раскаленной. И все по кругу, все по кругу. И масть у ней каждый раз почему-то новая, только у седока-наездника лицо неизменное, и где-то я его видел... Нет времени вспомнить, голова идет кругом, в глазах рябит. Делают ставки лифтеры в смокингах, гетеры в "Мерседесах", коммунисты в джинсах. Ну объясните же правила! Как играть в эту чумовую игру? Откуда мы взялись, куда скачем и за что призы? Молчат, заклинило умы гонкой, останови - умрут"⁷.

Разумеется, нам еще предстоит определить свою позицию в дискуссии о смыслах понятия "игра" - иначе и замысел раздела окажется безосновательным, начиная с его заголовка. Но первое, что можно и нужно сделать незамедлительно, так это подчеркнуть, что в моральном плане игровой феномен человеческой деятельности может проявляться как негативно, так и положительно. Еще более безотлагательно самовопрошание: характеристика предпринимательства в понятиях игровой деятельности совместима ли с природой игры и природой предпринимательства? Ведь не только в обыденном сознании предпринимательство как суперконцентрированная утилитарная деятельность представляется чем-то противостоящим бесполезной игровой культуре, которая скорее отождествляется с "игрой в бисер"?! А если и не противопоставляется, то не для того ли, чтобы изгнать предпринимательский этос из сферы общечеловеческой морали, а затем его морально же "дисквалифицировать"?!

Разделим наш самый предварительный ответ на три части. Во-первых, не ломимся ли мы в открытую дверь - ведь деловые игры в отечественных школах бизнеса давно уже не новинка?! Безусловно - и слава Богу - игры (независимо от их качества) прижились в системе повышения квалификации менеджеров (так точнее). Но ведь это чаще всего игры без игры, скорее тренажеры, имитации, в которых и организаторы, и участники меньше всего озабочены как "метафизикой игры", так и этикой предпринимательства. Значит, факт развития игрового обучения лишь потенциально открывает двери, и потому в них

пока надо "ломиться".

Во-вторых, когда риторический вопрос задается далеко не с риторическими интонациями, за этим, вероятно, стоит абсолютизация одного из нравственных имиджей предпринимательства или опыта конкретных контактов с каким-либо из проявлений предпринимательского этоса. В нашем же анализе вынесенной в заглавие раздела темы речь идет скорее об "идеальном типе" предпринимательства, который не тождествен ни "конкретным случаям", "ни средней величине". Последнее весьма важно - еще В.П.Рябушинский отмечал, что современные ему исследователи превращают предпринимателей в "какую-то однородную массу, из которой извлекается для научных операций некий средний субъект вроде "пудоаршина"⁸.

В-третьих, сравним хотя бы в первом приближении, категориальные гнезда понятий "игра" и "предпринимательская деятельность". Авантюризм, азарт, атональность, выбор, дерзость, исход, импровизация, инициативность, конфликт, маска, манипулирование, мастерство, надежда, ответственность, предвосхищение, правила, партнерство, решение, рациональность, риск, роль, самовыражение, упоение, успех, шанс... Мы сознательно не разделили ряд и выстроили его лишь в алфавитном порядке. И тем не менее легко заметить необходимые поводы для применения игрового подхода к исследованию этоса предпринимательства. Более трудная задача - совместить два аспекта в одном предмете исследования, ибо предпринимательство является и видом деятельности, и образом жизни. Трудная задача - во всяком случае для отечественных исследователей. Но тезис о том, что предприниматель и как субъект профессии, и как субъект определенного мироотношения погружен в игровую деятельность, в игровой стиль жизни, нам придется обосновывать уже сегодня. При этом важно не забыть, что "доза" игровой мотивации, вероятно, неодинакова в разных этических моделях предпринимательства и на разных исторических этапах развития предпринимательского этоса. Так, например, по наблюдению той же М.Оссовской, когда в Польшу после утраты ею независимости проникли лозунги Франклина типа "время - деньги", то применительно к мелкому и среднему ремесленнику, лавочнику, крестьянину "они звучали трезво и благодушно", а адресованные деклассированному шляхтичу "приобретали патетическую окраску"⁹.

Завершая вступительные замечания к разделу, заявим стремление совместить два принципа этико-прикладного исследования игровой природы предпринимательской деятельности: принцип, акцентирующий в игре *свободу выбора*, и принцип, акцентирующий *ее правила*. В самом же процессе совмещения попытаемся выделить роль игровой установки в создании, принятии и исполнении жизненных "правил игры". В соответствии с этим стремлением алгоритм наших рассуждений включает следующие этапы: исследование "метафизики игры", "характеристика игровой природы морали", "аттестация" предпринимателя как "хомо люденс", анализ связи всех элементов "триединства" как целого, концентрация сверхтемы книги вокруг этого целого.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. М., 1988. Вряд ли надо обстоятельно доказывать, что метафоричность не только не враг теоретического исследования, но и условие эвристичности гипотез. Метафора как перенос термина из одной системы (или уровня значений) в другую и рассчитанная

на понимание подразумеваемых ею ассоциаций, превратившись в научную парадигму, "стимулирует определенное направление исследований, результаты которых позволяют сравнивать эвристическую плодотворность, объяснительную силу и практическую ценность разных теорий" (Кон И. С. В поисках себя. М., 1988, С.10-11).

- ² "Все больше и больше напрашивается вывод, что игровой элемент культуры с XVIII века (там мы имели возможность наблюдать его в полном расцвете) утратил свое значение почти во всех областях, где он раньше чувствовал себя "как дома". Современная культура едва ли еще "играется"; там же, где кажется, что она играется, игра эта фальшива. (И.Хейзинга. Игровой элемент современной культуры // Полис. 1991. N 5. С.201). Сравним: "В мире резких антагонизмов и грозящей атомной войны, - писала М.Оссовская, - трудно смотреть на жизнь как на игру, которую не следует принимать слишком всерьез. Обстановка, в которой живет сегодня молодежь многих стран, не способствует игровой мотивации". (Оссовская М. Указ.соч. С.508).
- ³ Вайль П., Генис А. Страна слов // Новый мир. 1991. N 4. С.241-242.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Польская Л. Вечерние игры для взрослых. "Поле чудес": наивная драма // Независимая газета. 1991. 9 октября.
- ⁶ Богомолов Ю. Аншлаг. Политики на подмостках перестройки// Литературная газета. 1991. 5 июня.
- ⁷ Мартынов И. Так говорил Иван-дурак. Бессмертные заповеди национального героя // Собеседник, 1991. N 38.
- ⁸ Рябушинский В. П. Купечество московское // Былое. 1991. N 1.
- ⁹ Оссовская М. Указ.соч. С.484.

Глава восьмая. ИГРОВОЙ КОСМОС

Метафизика игры

"Игровой космос" - понятие, используемое еще античным философом. "Хомо люденс" - "новояз", введенный современным культурологом, так и назвавшим одну из своих книг¹. Что общего между этими понятиями, разделенными тысячелетиями? Какую тенденцию "схватывает" их преемственность?

В "Толковом словаре" В.Даля термину "игра" посвящены две страницы убористого текста, вместившие самые разные значения: игра с огнем и игра судьбы; развлечение; игра природы; исполнение роли в пьесе; играть руководящую роль; играть в жизнь и играть с людьми и т.д. Разумеется, не только словарь В.Даля является источником для современного исследователя. Более того, автор и не мог предвидеть словников, тезаурусов, современных справочников по кибернетике и психологии, экономике, педагогике и т.п.

В перечень видов игровой деятельности исследователи, "приспустившие" метафизику игры на уровень более конкретного познания (или не ставившие перед собой проблем метафизики игры), включают игры военные и детские, экономические и спортивные, театральные и управленческие, обучающие и клоунаду и т.п. В специальных классификациях выделяются игры естественные и искусственные, а в рамках первых - игры животных и детей, в рамках вторых - игры имитационные и спортивные, деловые и дидактические и т.п. Сегодня мы имеем поэтому гораздо больше оснований использовать характеристики Платона и Хейзинги, намного больше оснований склониться в пользу формулы "вся жизнь - игра".

Этико-прикладному исследованию феномена игры предстоит прежде всего самоопределиться в современных философских, культурологических, антропологических теориях, включивших категорию игры в высшую иерархию. Так, например, игровой феномен рассматривается Е.Финком в качестве одного из пяти основных феноменов человеческого существования - наряду с трудом, любовью, смертью, господством². Этический интерес, казалось бы, должен побуждать нас к отбору для анализа лишь тех подходов, которые акцентируют нравственно-развивающий потенциал игры. Но в действительности любая версия метафизики игры не может не содержать этого акцента. Сошлемся еще раз на Е.Финка, который в характеристике игры не смог (и не хотел!) обойти тему ее подлинности-неподлинности. Отметив уже упомянутый статус игры как одного из атрибутов человеческого существования, автор пишет: "Игра охватывает не только себя, но и четыре других феномена. Содержание нашего существования вновь обнаруживается в игре: играют в смерть, похороны, поминовение мертвых, играют в любовь, труд, борьбу". Однако, предупреждает автор, "здесь мы имеем дело вовсе не с какими-то искаженными, неподлинными формами данных феноменов человеческого бытия, их розыгрыш - вовсе не обманчивое действие, с помощью которого человек вводит других в заблуждение, притворяется, будто на самом деле трудится, борется, любит. Эту неподлинную модификацию, лицемерную симуляцию подлинных экзистенциальных актов, часто, но неправомечно, зовут "игрой". В столь же малой степени это игра, в какой ложь является поэзией. Ведь произвольным все это оказывается только для обманывающих, но не для обманутых. В игре не бывает лживой подделки с намерением обмануть", - утверждает Е.Финк и заключает мыслью, имеющей прямое значение для понимания игры как "двупланового поведения".

"Игрок и зритель игрового представления знают о фиктивности игрового мира. Об игре в строгом смысле можно говорить лишь там, где воображаемое осознано и открыто признано как таковое" и "это не противоречит тому, что игроки иногда попадают под чары собственной игры, перестают видеть реальность, в которой они играют..."³.

Единой концепции "метафизики игры" сегодня в научной литературе, видимо, нет. И чем больше различных отраслей знания и исследователей с различными методологическими подходами подключаются к процессу познания игровой культуры, а тем самым к освоению "игрового космоса", тем более разнообразятся определения, позиции, выводы.

Для целей нашего исследования и для аргументации гипотезы о "триединстве" естественно: а) сконцентрировать внимание на тех концепциях, которые пытаются связать (или, наоборот, развести) Игру и Своюду Выбора; б) выделить во всем многообразии видов и форм игровой деятельности кросс-подход к трактовкам игры как "плей" и как "гейм", благодаря которому в природе Игры можно обнаружить аналоги природы Морали с ее диалектикой норм-стимулов и норм-рамок, с ее правилами и конфликтом между ними как движущей силой морального выбора, с ее вечной проблемой совмещения категорического и условного императивов.

Наш особый интерес - тенденция сближения концепций М.Бахтина и Й.Хейзинги, в которой по принципу дополнительности вырастает гибкий симбиоз черт "плей" и "гейм". Характеризуя эту тенденцию, М.Эпштейн отмечает, что в ней "критике подвергается как жесткая упорядоченность социума, так и стихийность чисто природного существования. Игра развивается на границе общественной и природной сфер, не совпадая ни с одной из них. Достойный человека удел, оберегающий и отграничивающий его как от натуральной серьезности животного, так и от официальной серьезности чиновника, обретается только в игре, а это и есть собственно область культуры"⁴. Возможно, исследование в духе этой тенденции имеет шанс дать метод освоения противоречивой природы этики предпринимателя в единстве времени ("серьезное") и счастья ("радость") его морального выбора.

Итак, каков потенциал тех исследователей метафизики игры, которые с наибольшей силой акцентируют нравственно развивающий потенциал ее природы. Герменевтическое изучение игры привело Х.Г.Гадамера к выводу о том, что "субъект игры - и это очевидно в тех случаях, когда играющий только один, - это не игрок, а сама игра. Игра привлекает игрока, вовлекает его и держит"⁵. За этим утверждением философа стоит его представление об общей черте, которая свойственна отражению сущности игры в игровом поведении. "Всякая игра, - пишет Гадамер, - это становление состояния игры. Очарование игры, ее покоряющее воздействие состоит именно в том, что игра захватывает играющих, овладевает ими. Даже если речь идет об играх, в которых стремятся к выполнению самостоятельных задач, существует риск, что игра может "пойти" или "не пойти", что удача всегда может сопутствовать игроку или уходить и возвращаться, что и составляет всю привлекательность игры. Тот, кто таким образом искушает судьбу, на деле становится искушаемым", - заключает Гадамер⁶.

"Метафизика игры" и обыденные образы этого феномена. Естественно, что отнесение игры к основным экзистенциальным феноменам, характеристика игры как исключительной возможности человеческого бытия ("...ни животное, ни бог играть не могут", - полагает Е.Финк⁷) требуют от исследователя проти-

востояния будничным толкованиям игры, препятствующим постановке вопроса о ее бытийной сущности. На этом пути важно, прежде всего, показать имманентные игровому действию цели. "Если мы играем ради того, чтобы за счет игры достичь какой-то иной цели, если мы играем ради закалки тела, ради здоровья, приобретения военных навыков, играем, чтобы избавиться от скуки и провести пустое, бессмысленное время, - тогда мы упускаем из виду собственное значение игры"⁸. Не слишком ли категорично? Нет ли здесь "другой крайности", когда из опасения перед вульгарными или просто прагматическими версиями вольно или невольно абсолютизируется самоценность игры? Иначе говоря, не разорвана ли при таком подходе связь между "метафизикой" и "физикой"? Нам представляется, что речь идет скорее о приоритете, чем об абсолютизации. И действительно, для нравственного развития личности обучение на игровом тренажере менее значимо, чем катарсис. И потому вполне понятен скепсис исследователя, увидевшего в игре "не просто калейдоскоп игровых актов, но прежде всего основной способ человеческого общения с возможным и недействительным", а потому и в игровом удовольствии "не только удовольствие в игре, но и удовольствие от игры, удовольствие от особого смешения реальности и нереальности"⁹, скепсис философа в отношении к "использованию игры", ее "приспособлению" к интересам какого-либо дела. Вслушаемся в аргументы, за которыми далеко не "зряшное отрицание".

"Считается, что игре воздается сполна, если ей приписывается биологическое значение какой-то еще пока безопасной, лишенной риска тренировки и отработки будущих серьезных дел нашей жизни... Именно в педагогике обнаруживается значительное число теорем, низводящих игру до предварительной пробы будущего серьезного действия, до маневренного поля для опытов над бытием. При таком понимании игры ее польза и целительная сила усматриваются в том, чтобы в направляемой и контролируемой детской игре предвосхитить будущую взрослую жизнь и плавно, через игровой маскарад, подвести питомца ко времени, когда лишнего времени у него не останется: все поглотят обязанности, дом, заботы и звания. Оставляем открытым вопрос, исчерпывается ли подобным пониманием игры ее педагогическая значимость и вообще - ухватывается ли хотя бы приблизительно", - фиксирует свой двойной скепсис Е.Финк¹⁰. Но он же и "закрывает" свой риторический вопрос, отвечая на него самым отказом отводить игре *только* лишнее время, связывая Игру и Свободу.

Надо ли удивляться тому, что люди низводят основные феномены своего бытия - и не только игру, но и любовь, и труд, и ... - до их поверхностного содержания? Надо ли удивляться, что философ пытается противостоять такому редуционизму, даже если он делает это сверхполемически? Важнее "пробиться" к его решающим аргументам - о связи Игры и Свободы.

Будничное представление об игре стремится противопоставить игру и серьезность жизни. Широко распространено стремление устраивать через игру "отдых", "паузу", "праздник" и т.п. Делу - время, игре - "свободное время"... Парадоксальный вопрос задает Е.Финк сторонникам такого представления: "Играем ли мы потому, что у нас есть свободное время, или же у нас есть свободное время как раз потому, что мы играем?"¹¹. Не считая такую постановку проблемы простым "переворачиванием", автор дает вполне строгую характеристику связи игры и свободы: "Мы говорим, что у нас есть свободное время, поскольку и пока мы играем. Свобода времени теперь означает "не пустоту", а творческое исполнение жизни, а именно осуществление воображаемого творчества, смысловое представление бытия, в известной мере освобождающее нас от свер-

шившихся ситуаций нашей жизни"¹².

С очевидностью напрашивающийся здесь вопрос о реальности такого освобождения находит у автора вполне логичный - для его исходных позиций - ответ. "Такое освобождение, конечно, не реально и не истинно, мы не избегаем последствий своих поступков. Человеческая свобода не в силах перескочить свои последствия. Но у нас есть выбор, в сделанном выборе со-установлена цепочка следований. В игре у нас нет реальной возможности действительно возвращаться к состоянию перед выбором, но в воображаемом игровом мире мы можем все еще или снова быть тем, кем мы давно и безвозвратно перестали быть в реальном мире..."¹³.

Знатоки диалектико-материалистической теории человеческой свободы! Затаив дыхание, удержим критический порыв. Все равно предьявленные автором взгляды богаче, эвристичнее в целом, чем те моменты его позиции, которые требуют полемики. Зафиксируем и то, и другое для дальнейшей работы, сказав себе здесь, что метафизика игры не дает нам "низвести ее до". Впрочем, как и конкретно-научные исследования игры забывают или не успевают "возвысить ее до...". Вряд ли это реальное противоречие можно просто "снять". Важнее не забыть о нем.

В то же время важно и видеть пределы достоверности тех подходов в жанре "философия игры", которые не достаточно учитывают эффект противоречивости игровой деятельности, ее двуликости. В нашей литературе в этой связи уже предпринимались попытки критики "новой этики", построенной на "игре в жизнь", проведен анализ ряда работ, в которых "игровой момент" жизни как важный перекресток моральных ценностей абсолютизируется и тем внутренне опустошается, морально обесценивается¹⁴. Нельзя не услышать - как нельзя и переоценивать - предупреждение о развитии неморальной лудологии, которая, в отличие от нравственно обогащенных исканий авторов философии игры (Гадамера, например), "превращает культуру в сферу функционирования некоего его духовного уровня и жизненных ориентаций, смотрящего на мир как на игровую площадку, а на людей как на временных партнеров или соперников"¹⁵.

А все же более другого должна тревожить нас проблема освоения "метафизики игры" на том уровне предмета, где доминирует "физика": разве не в понимании соотношения Игры и Дела, роли Игры в Деле ждут наибольшие трудности сторонников этико-прикладного интереса к исследованию игры? ак разрешить теперь уже не поддающееся никаким умолчаниями и хитростям противоречие между самоценностью игровой деятельности, самодостаточностью ее нравственно развивающего начала, с одной стороны, и конфликтующей с этим началом рационалистической природой предпринимательской деятельности?

"Хомо моралес" как "хомо люденс"

Разве не ясно, в том числе и нам, авторам этой книги, что сам по себе процесс "скрещивания" изобретенного Хейзингой "новояза" с древним "хомо моралес" еще не является свидетельством явления некоей парадигмы?! Но гипотезу об общей "тайне" природы морали и природы игры выдвинуть таким способом вполне возможно. Переиначив известное выражение "понять природу игры - значит понять природу детства", скажем, что, поняв природу игры, можно глубже проникнуть в тайну природы нравственной жизни. Общность их тайны -

и в известной незаинтересованности основного мотива, и в самоценности развивающегося процесса, и в значимости "играючи" достигнутого результата.

Попытаемся прояснить этот тезис еще одним обращением к метафоре "жизнь - театр", стремясь теперь выявить за игровыми шифрами реальной действительности *нравственно* значимые диагнозы и прогнозы.

Вот уже несколько веков¹⁶ живет крылатая мысль о мире-театре, в котором люди-актеры играют в свою или в чужую жизнь. Но разве это не вполне актуальная мысль? Вот лишь несколько свидетельств. Первое принадлежит драматургу, но рассуждает он не только о собственно театральной жизни. "Я вообще в последнее время думаю о том, как много в жизни от театра, - пишет А.Галин. - Давайте попробуем не умозрительно, а в натуре понять, что такое в театре распределение ролей. Если вдуматься, происходит что-то совершенно громадное. Мертвая запись текста распределяется на живых людей, актеров. С судьбами, страстями, надеждами - в общем, с душой и телом. Они не смогут не дочитать или отложить мою пьесу, как роман, повесть. Они обречены отыграть ее, то есть участвовать, тратить нервы, голос, стаптывать обувь, именно жить, стареть, быть счастливыми или несчастными в моих ролях". "У актеров, которым не дают роли, нет жизни", - говорит автор и именно здесь делает вывод о том, что в нашей сегодняшней жизни очень много от театра. Положительно ответив на вопрос: "Хорошо это или плохо?", А.Галин подчеркивает необходимость понять то, "что мы будем играть" - "Новую пьесу? Или вводим в старую новых исполнителей?". И далее отмечает в такой ситуации выбора характерные признаки переходного периода. "Мы пока не играем,- мы только учим текст. Пытаемся понять: кто за кем говорит, кто громче, кто тише. Репетируем, очень пока еще бестолково. До премьеры нескоро. Затянулось распределение ролей. Меняют исполнителей - и это бывает в театре. Как жадно слушают актеры новые роли! Один вопрос на лицах: что мы будем играть? Что мы будем жить? Страшно бывает, когда актеров разочаровывает пьеса. Для них тогда это нудная пытка, замазанная гримом. Но куда страшнее разочарование людей жизнью, ролями, которые им предлагает она"¹⁷.

Нам важно понять не просто ту реальность, что скрыта за образной характеристикой "жизнь - театр", и даже не просто оценить степень того, насколько эта характеристика современна. Это легко. Но вот какое отношение имеет такая характеристика к действительным нравственным ситуациям выбора - если люди трактуются лишь как исполнители навязанного им спектакля по не ими написанной пьесе?

Может ли этот вопрос быть риторическим? Вряд ли он возникает в современной культурологической рефлексии только из любознательности. Более вероятно, что за актуализацией такой метафоры стоят нравственные - на мировоззренческом, смысло-жизненном уровне - искания наших современников.

"На евразийском нашем ветрище живем, словно играем, и играем, как живем", - пишет Л.Аннинский. И размышляет о вполне общезначимых реалиях, характеризующихся "невероятной сценичностью". Автор ставит "типично русский запредельный вопрос" - что такое реальная действительность; иначе говоря, что реально при такой невероятной сценичности современной жизни - что "реальность", а что "зеркало"? В чем сомнения автора"? "А может, как сказал Пастернак, в России нет действительности"? Может, та объективная реальность, что дана нам в ощущениях, - лишь часть, лишь одно из выявлений того целостного, что в нас и что тоже есть реальность? И в эту целостность дух входит отнюдь не на правах зеркала... привыкли?"¹⁸ Разумеется, пытаюсь раз-

личить реальность и зеркало, автор рассуждает не о теории отражения. "Меня волнует сейчас вековой опыт нашей практической народной жизни, которая отливается в мистериях, в этой тотальной театральности, в этом голошении гласности на весь свет, в этом всенародном смотре друг на друга (чтобы кто чего не утаил?), в глобальных, на весь мир, "смотреинах" новорожденной нашей демократии (чтоб без обмана!). В чем причина такой невероятной сценичности нашей теперешней жизни...?" Не продолжая цитату, зафиксируем более важный здесь для нашей темы сам факт актуальных размышлений об игровом начале в жизни и его смысле.

И наконец, еще одно рассуждение, которое, возможно, не просто продолжит выстраиваемый ряд, но дополнит предшествующие характеристики игровой деятельности благодаря трактовке шестой части земной суши как сцены, действие на которой разворачивается не только перед человеком, но и с ним самим и в нем самом - "так осужденный на медленное умерщвление в одном из рассказов Кафки прочитывал письма приговора своей изъязвленной спиной, куда одна за другою вонзались иглы"¹⁹. Сценичность современной жизни нашего общества автор считает по целому ряду признаков уникальной, ни на что не похожей, затрудняющей любые аналогии. Каждый из этих признаков имеет, на наш взгляд, отношение к признакам изменяющейся ситуации нравственной жизни.

Уникальность заключается в том, что "на сцене идет не один спектакль, а несколько десятков спектаклей сразу. И в широчайшем жанровом диапазоне - от высокой трагедии до райка. Каждый спектакль идет по своей пьесе, но название ее ни в коей мере не соответствует содержанию, роли, реплики и репризы порядочно перепутаны, один спектакль играется сразу с третьего акта, другой увяз в прологе, третий еще только репетируют, к четвертому строят макет и малюют задники, пятый из кукольной комедии на твоих глазах превращается в драмбалет, шестой отменен, в седьмом суфлер перекрикивает артистов, восьмой почему-то перенесен в буфет, в девятом изъясняются макароническим текстом, десятый и одиннадцатый готовят к длительным зарубежным гастролям".

Не потеряем за иронией авторской интонации (она почти сатирична) реальный социально-политический и морально-политический контекст нашей жизни. И прервав в самом начале обстоятельную панораму (там еще и характеристика составов актеров с точки зрения их профессиональной и моральной культуры, и экспертиза содержания пьес и т.п.), отметим в его рассказе характерный диалог критиков. Театральный критик, испуганно ежащийся при звуке выстрелов висящих на стене бутафорских ружей, стреляющих в зрительный зал, "шепчет на ухо своему боязливому коллеге: "Какой ужас! Ни одному из них не объяснена сверхзадача. Они сами не понимают, что играют". - "А им и не надо понимать", - возражает тот. - Революция - это импровизация. Давайте поверим в органику их переживаний, в спонтанность чувств, а сверхзадачу мы с вами выявим и сформулируем задним числом. Ну хотя бы в антракте".

В том же стиле В.Топоров представляет и "репертуар" сцены величиной с шестую часть суши. Здесь и "пьеса", которая после августовских событий шла под названием "Безумцы, казнокрады и карьеристы бьют мерзавцев, казнокрадов и карьеристов". Другая пьеса идет под названием "Крушение Российской империи", а на авансцене этого спектакля "с определенным опережением разыгрывается "Прибалтийская интермедия". А в это же время "... на руинах, бутафорских и подлинных, загромоздивших меж тем уже чуть ли не всю сцену,

труппа Театра Экономического Абсурда, продолжая уже не первый сезон хорovou декламацию пьесы "Рынок", тем же составом и в то же самое время разучивает по ролям провинциальный анекдот "Сохранение единого экономического пространства"... Остановим панораму. И не потому, что последняя пьеса имеет более близкое отношение к теме нашего исследования, ибо автор очень точно объясняет мифологичность идеи взаимной выгоды в условиях рынка, полагая, что "единое экономическое пространство обеспечивается прежде всего наличием единого этического (или политического) пространства". Там есть еще и трагикомедия "Приватизация", и репетиция "Идиота". Важнее "мораль", которую можно извлечь из этого и других "игровых" анализов нашей жизни.

Легче всего уже по этим трем сюжетам диагностировать и квалифицировать игровое содержание современной отечественной общественной жизни как фальшивое, "не-игровое" и, тем самым, вынести ему нравственный приговор. И действительно, опубликованная более полувека назад книга И.Хейзинги кажется абсолютно точным пророчеством в отношении отмирания собственно игровой культуры и господства псевдоигры и "пуерилизма". К числу факторов, участвующих в последнем, "принадлежат вступление полуграмотной массы в духовное общение, девальвация моральных ценностей и слишком большая "проводимость", которую техника и организация придали обществу. Состояние духа незрелого юнца, не связанное воспитанием, формой и традицией, в каждой области тщится получить перевес и слишком хорошо в этом преуспевает... Чтобы вернуть себе освященность, достоинство и стиль, культура должна идти другими путями", - утверждает Й.Хейзинга²⁰.

И все же реальность опасности - это еще не приговор и потому не освобождает от задачи бережного поиска подлинно игровых элементов нравственной жизни, и не только для простого их отличия от "не-игры", ради разоблачения последней, но для культивирования первой. Игровой потенциал нашего общества имеет в переходный период два вероятных сценария (за полвека после диагноза Й.Хейзинги тоталитаризм не только развился, но и начал разлагаться), и элементы игровой культуры в ее нравственно-положительном смысле не оставили наше общество вовсе, а прогноз их судьбы - не безысходен. Более того, этот прогноз зависит и от нашей "намеренности". Ведь эксперты показывают в анализируемом ими выше феномене театральности и "вековой опыт нашей практической жизни", и стремление "актеров" играть достойные спектакли, и роль "смотрин" в том, чтобы "не было обмана" в становлении демократии...

С нашей точки зрения, основанием для актуализации идеи о совпадении характеристик "хомо моралес" и "хомо люденс" служит представление о жизненном пути человека в его нравственных координатах - о нравственной жизни - как тотальной ситуации выбора, риска, ответственности. Нравственная жизнь - действительно предстает в своем развертывании как драма, в которой человек оказывается (точнее, должен быть) и автором, и актером избранного им самим жизненного сценария, автором и актером игры, имя которой - жизнь. И главное - поставить и ответить на вопрос: можно ли играть не фальшиво, не манипулировать, а вырабатывать в игре свободные решения? Могут ли люди - не куклы - без взаимного цинизма кукловодов и марионеток играть так же нравственно, как и нравственно жить? Может ли игра служить Свободе, быть ею, ставаясь Добром?

Да, от принципиальной разницы игры и "не-игры" никуда не деться. И собственно положительный ответ на вопрос как раз и вырастает из тщательно-

го анализа аргументов, выдвигаемых против характеристики "хомо моралес" как "хомо люденс". Взвесим же основной набор этих аргументов, прямо или косвенно нагруженных отрицательным нравственным смыслом - для понимания сверхрискованности нашей попытки выявить возможности позитивного взаимодействия феноменов игры и морали не следует жалеть ни времени, ни места. При этом контраргументы классиков мировой мысли не должны вытеснять и суждения наших современников, содержащие непосредственные и актуальные диагнозы и прогнозы.

Стремление к истине и справедливости требует прежде всего сказать о трезвом скепсисе самого Хейзинги в отношении особых моральных надежд человечества на игру. В заключительных абзацах своей книги он писал, что человеку, у которого "закружится голова от вечного коловращения понятия "игра - серьезное", опору взамен ускользнувшего логического следует искать в этическом"²¹. Нет, он не противопоставляет игру серьезному так, чтобы видеть моральное содержание лишь за последним. "Когда человеческая мысль обогатит все сокровища духа и испытает великолепие его могущества, на дне всякого серьезного суждения она обязательно найдет осадок проблематичного. Любое высказывание решающего суждения признается собственным сознанием как неокончательное. В том пункте, где суждение колеблется, умирает понятие абсолютной серьезности. Место старинного "Все есть суэта" занимает, видимо, позитивно звучащее "Все есть игра"²².

А что же дает "обращение к этическому"? Здесь, как нам кажется, автор совмещает два подхода, один из которых скорее дань будущим критикам его концепции, рассматривающим ее как мифологему. "Игра - пишет Хейзинга, - как таковая, говорили мы вначале, лежит вне сферы нравственных норм. Сама по себе она ни добра, ни дурна". Но разве не более адекватной его подходу была бы квалификация "и добра, и дурна"?! Тем более, что далее следует именно адекватное названию книги суждение. "Если, однако, человек должен решить, предписано ли ему действие, на которое толкает его воля, как серьезное, или разрешено как игра, тогда его нравственная совесть немедленно предоставляет ему мерило. Как только в решении действовать заговорят чувство истины и справедливости, жалости и прощения, вопрос теряет смысл. Малой капли сострадания достаточно, чтобы поднять наши поступки над различиями мыслящего духа. Во всяком нравственном сознании, которое основывается на признании справедливости и милосердия, вопрос "игра или серьезное", который в конце концов остался нерешенным, навсегда умолкает"²³. Нам представляется, что здесь автор, хотя и не возлагает на игру сверхнадежд, но и ее абсолютного имморализма не признает, не давая оснований для толкования этого феномена как лишь уязвимого в нравственном отношении²⁴.

Продолжим ряд контраргументов. Попытаемся понять тех авторов, которые в попытке "приложить" игровой феномен к процессу исследовательского познания и практического освоения морали прежде всего видят игру как деятельность, смысл которой "нагружен" отрицательными значениями. Понятия "игра" и "мораль", действительно противоположны, если принять за первым лишь негативный морально-психологический имидж неискренности, лицемерия, суррогата близости и т.д. Именно против такого имиджа направлена, например, книга Эриха Берна, ставящего цель научить людей в процессе общения меньше "играть", а больше быть самим собой, искать подлинной интимности и подлинной свободы²⁵. И именно против негативного имиджа игры направлена распространенная характеристика человека подлинно нравственного

как невыигрывающего в жизни.

Вспоминая приведенные выше сюжеты об игровом элементе современной политической этики и смысл выражений типа "политические игры", попытаемся не пропустить действительных оснований двусмысленности "игрового подхода" к политической этике. Приведем глубокие этические рассуждения литератороведца Л.Сараскиной и социолога Г.Батыгина.

"Одна из самых отличительных черт революции - бешенная жажда игры, лицедейства, позы, балагана," - писал И.Бунин в "Окаянных днях". Прочитав его слова, Л.Сараскина предположила, что "симптом балагана слишком характерен и для нашего - времени благословенной и благодетельной гласности - общественного движения". Предупреждая, что не стремится к обобщениям и навешиванию ярлыков, автор говорит: "Многое воспринимаю с досадой и недоумением. В отличие, может быть, от других сограждан, на разного рода союзы и объединения, как формальные так и не формальные, я смотрю без должной эйфории: не хочется, а видишь в них зачастую и лицедейство, и позу, и бешеную жажду игры"²⁶.

Негативный имидж игры актуализирует Г.С.Батыгин в исследовании феномена утопии. Поставив вопрос о том, как "утопия - порождение свободной фантазии, своего рода метафора, - превращается в неотвратимую и жуткую реальность?", автор полагает, что "сама реальность становится утопией, она играет, как дети играют в воображаемую игру или взрослые в деловые игры. Очевидно, что идея, положенная в игру, не только отражает реальность, а сама реальность являет собой материализацию духа"²⁷. Каковы же характерные черты "театра утопии", как играет утопия? "В качестве действующих лиц, - пишет социолог, - здесь выступают массы, и мир воспринимается как театральные подмостки. Идет игра на самоуничтожение, где нетрудно опознать идею "Бесов". Ф.Ницше, знавший этот роман Ф.М.Достоевского, точно заметил, что безумие единиц - исключение, а безумие групп, партий, народов, времен - правило. В отличие от обычного театра, "актеры" входят в роль до самозабвения, играют самих себя, уже не имея сил остановиться, опомниться и прекратить спектакль. Сцена и зал образуют одно целое, привычная повседневность исчезает и становится иллюзорной, ее вытесняют массовая эйфория, радостное возбуждение, неотличимое от отчаяния, воля человека парализуется и снимается социальный контроль. Над всем властвует насилие"²⁸.

Что же после всего этого можно сказать о стереотипе "бизнес - грязная игра"?!

Трудно на фоне приведенных контраргументов (ясно, что они здесь далеко не исчерпаны) поставить вопрос в иной плоскости: а можно ли играть иначе, не манипулировать, не злодействовать, играть именно для того, чтобы не стать жертвой бесов, пешкой в играх отчужденной активности? Если мораль "хомо манипуляториса" может быть лишь сциентистских, прагматистских ориентаций, то, возможно, моральный потенциал "хомо люденс" в благородном смысле этой характеристики снимает дилеммы ответственности и свободы, пользы и самовыражения? Может, принять более конструктивный подход к связи игры и морали: мораль не является ни альтернативой "игре", ни беспредельным тождеством "серьезного", и, так как она содержит в себе и условное, и серьезное, то без одного из этих моментов вырождается она либо в догматизм, либо в релятивизм.

Сегодня позитивные аргументы в пользу нашей гипотезы таковы. "Хомо моралес" несёт в себе черты "хомо люденс" потому, во-первых, что человек

есть субъект свободы выбора с ее риском и индивидуальной ответственностью. Во-вторых, потому, что человек есть субъект игры с моральными правилами. Человеческая деятельность с этой точки зрения выступает как свободная игра нравственных сил, а тайна свободы заключается в познании и преобразовании законов жизненной игры. Риск здесь - не крохоборческая ставка в беспроигрышном состязании, а осознанная необходимость принять объективную неопределенность ситуации выбора и ответственность за самоопределение в меняющемся и противоречивом мире ценностей. Мораль как способ освоения мира развивает в самой себе игровую культуру как "технология" освоения. Столкновение традиций и инноваций (когда новое идет и в форме зла), возможность реализовать должное лишь насущными, а потому неадекватными средствами ("меньшее зло"), конфликт ценностей и норм внутри одной системы морали или между системами, атрибутивный риск морального выбора неопекаемого человека - все это поле игрового творчества "хомо моралес". "Правилам" игры уже посвящен фрагмент предшествующего раздела, о них пойдет речь и в последней части этого раздела. А здесь мы акцентируем тезис о моральном решении как игре с правилами.

Неразрывность нравственной культуры с "правилами игры" - вряд ли спорный вопрос. Правила игры как условие такой культуры - правила подлинной игры - не являются, разумеется, сами по себе тождественными, например, правилам игры в шахматы, ибо человек, соблюдающий такого рода правила еще не проявляет себя именно как моральный субъект, скорее он лишь праксиологически точен. Но подлинная моральная культура не может существовать вне правил игры, игрового поведения в целом. Приведем в доказательство два типа аргументов. Первый - из книги "Хомо люденс". Й.Хейзинга, не употребляя прямых моральных понятий, доказывает это вполне убедительно: "Шаг за шагом мы подошли к заключению: подлинная культура не может существовать без определенного игрового содержания, ибо культура предполагает известное самоограничение и самообладание, известную способность не видеть в своих собственных устремлениях нечто предельное и высшее, но рассматривать себя внутри определенных, добровольно принятых границ. Культура все еще хочет *играться* - по обоюдному соглашению относительно определенных правил. Подлинная культура требует всегда и в любом аспекте а fair play (честной игры); а fair play есть не что иное, как выраженный в терминах игры эквивалент порядочности. Нарушитель правил игры разрушает самое культуру. Для того, чтобы игровое содержание культуры могло быть созидющим или подвигающим культуру, оно должно быть чистым. Оно не должно состоять в ослеплении или отступничестве от норм, предписанных разумом, человечностью или верой. Оно не должно быть ложным сиянием, которым маскируется намерение осуществить определенные цели с помощью специально взращенных игровых форм"²⁹.

Второй вид аргументации - из, казалось бы, "чужой" для морали сферы. Дело в том, что практически прямое подтверждение общности тайны игры и морали обнаружили исследователи, посвятившие свою работу принципам отражения *экономической* действительности в деловых играх. Опираясь на положение Л.С.Выготского о том, что "для игры существенно свое личное внутреннее правило...: внутреннее самоограничение и самоопределение" и на концепцию диалога в работах М.Бахтина, авторы исследования - М.М.Крюков и Л.И.Крюкова - удачно соотносят проблему преодоления правил со свободой выбора. "Степень свободы оказывается зависящей от заключенной в игровых

правилах перспективы их имманентного усовершенствования, которая предстает перед игроком как возможность выбора, возможность приложения творческой энергии, воплощения устремлений личности. При удачных правилах такая перспектива почти бесконечна. Стало быть, только от игрока зависит окончательно, в каком направлении и "насколько" он улучшит правила, и поэтому он действительно свободен"³⁰. Возражая распространенным характеристикам игры как исчерпыванию свободы выбора в рамках правил, авторы отмечают, что игровая свобода возникает именно на границах правил и личности играющего. И, что особенно важно, выполнение правил, перестав быть целью, становится условием "развертывания внутренних способностей носителя поведения"³¹.

В специальной литературе об игровом феномене как в аспекте метафизическом, так и игротехническом все практически авторы связывают природу игры с преодолением правил, фиксируя в этом сходство игры и творчества. В подходе цитируемых авторов привлекает убеждение в том, что "специфика игры заключена в преодолеваемом предмете - специально сконструированных и сознательно принятых правилах", а преодолеваются эти правила посредством внутреннего диалога, самоограничения и самоопределения"³². Привлекает потому, что указанная выше возможность выбора, заложенная в игровой свободе, несет в себе нравственный смысл - *если за самим фактом наличия альтернативных ситуаций, стратегий, правил стоит диалог нравственных позиций, ценностей, идеалов, норм.*

Итак, в главе об игровом космосе мы пришли к выводу о том, что развивая культуру "хомо люденс", мы тем самым уже развиваем и культуру "хомо моралес". Моральный выбор как свободная игра с нормами и правилами, добровольно принятыми - и столь же добровольно преодолеваемыми в процессе морального творчества, вплоть до, условно говоря, открытия новых норм и правил, переживание и обогащение чувства свободного выбора в борьбе с правилами или создание новых правил, - общие моменты в "тайне" игры и морали, которые в своем взаимодействии и составляют "тайну" свободы.

Современная жизнь творит новый игровой космос. И новое освоение открывшихся нашему обществу "планет" требует особого искусства, в котором сплавлены черты "хомо моралес" и "хомо люденс". Среди этих планет - этика предпринимательства.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ВОСЬМОЙ

¹ См.: Huizinga I. Homo Ludens. Hamburg, 1956.

² Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблемы человека в западной философии. М., 1988. С.360.

³ Финк Е. Указ.соч. С.391

⁴ Эпштейн М. Парадоксы новизны. М., 1988. С. 277.

⁵ Гадамер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С.152

⁶ Гадамер Х. Г. Указ.соч. С.152.

⁷ Финк Е. Указ.соч.

⁸ Финк Е. Указ.соч. С.365.

⁹ Там же. С. 396.

¹⁰ Финк Е. Указ.соч. С.365.

¹¹ Там же. С.396.

¹² Финк Е. Указ.соч. С.399.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: Титаренко А. И. Антиидеи М., 1984. С.280-297.

- ¹⁵ АпинянТ. А. Игра в контексте современной буржуазной философии // Философские науки. 1988. N 9. С.68-69.
- ¹⁶ Если вести отсчет от Шекспира. Однако в специальной литературе (см.: Михайлов А.В., Хейзинга И. В историографии культуры //Осень средневековья. М., 1988. С. 435) зафиксирован фрагмент эпиграммы Паллада, возраст которой - полтора десятка веков: "Вся жизнь - сцена и игра; либо умеи играть, отложив серьезность, либо сноси боли".
- ¹⁷ Галин А. Когда ходуном ходит зал //Литературная газета. 1989. 26 июля.
- ¹⁸ Аннинский Л. А. Больше... Меньше... // Советская культура. 1989. 21 октября.
- ¹⁹ Топоров В. Записки из зрительного зала// Независимая газета. 1991. 19 октября.
- ²⁰ Хейзинга Й. Указ.соч. С.200-201.
- ²¹ Хейзинга Й. Указ.соч. С.206.
- ²² Там же.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Ср.: Гальцева Р. А. Западноевропейская культурфилософия между мифом и игрой // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С.18.
- ²⁵ Берн Э. Указ.соч. С.50.
- ²⁶ Сараскина Л. Все это уже было... // Век XX и мир. 1989. N 5. С.24.
- ²⁷ Батыгин Г. С. "Место, которого нет" (феномен утопии в социологической перспективе) // Вестник АН СССР. 1989. N 10. С.18.
- ²⁸ Батыгин Г. С. Указ.соч. С. 18.
- ²⁹ Хейзинга Й. Указ.соч. С.205.
- ³⁰ Крюков М. М., Крюкова Л. И. Принципы отражения экономической действительности в деловых играх. М., 1988. С. 12.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же. С.14

Глава девятая. ИГРА НАЗЫВАЕТСЯ БИЗНЕС

"Хомо фабер" как "хомо люденс"

Начиная главу, вернемся к сверхзадаче гипотезы о "триединстве". Игровой подход к этике предпринимательства представляется нам средством противостояния такой игре в "честный бизнес", когда соблюдение этических норм мотивируется лишь эффективностью дела, а не его смыслом, когда этика бизнеса оказывается собственно бизнесом (бизнес на этике бизнеса). В игровом подходе к этике предпринимательства за правилами игры встает - во всяком случае должен встать - вопрос об игре со смыслами, и тогда честная игра из условного императива возвышается до императива категорического, вводя предпринимательскую этику в систему общечеловеческих нравственных ценностей или выводя ее из этой системы. Иначе говоря, "триединство" - средство демифологизации роли "правил игры", даже если это проставленные правила "честной игры". Нравственный потенциал таких правил минимален, его предел ограничен необходимостью для человеческой деятельности критерия эффективности. Да, если "честная игра" повышает прибыль, а жульничество неэффективно - это хорошо. Но такой предел обременен геном зла, не содержит нравственного иммунитета, который дается служением Делу, Призванием, Большой Игрой со Смыслом. "Серьезный" элемент - нравственный потенциал игры - в том, что Дело становится серьезным в экзистенциальном контексте игры, обретает смысл дела человеческой свободы.

Нет ничего легче, чем поддаться соблазну "простого пути" - начать с мнения самих предпринимателей об игровой природе Дела, их понимания роли игровой мотивации в поиске и реализации призвания, объяснения упоения от процесса хорошей - эффективной - работы, удовлетворения от исполнения правил честной игры. В нашей подборке - мнения советских предпринимателей, но, как это будет показано в Практикуме, тех из них, которые выражают общецивилизационную линию развития.

"Журналист. - Вам нравится делать деньги?

А.А.Федоров. - Да. Это игра. Когда мы заработали первый миллион, захотелось заработать второй. Потом третий, четвертый, пятый..."¹

Другой случай.

"Журналист. - Саша, а как ты стал бизнесменом - у тебя это что, с детства прорезалось?

- Да нет, в общем-то случайно получилось, хотя и экономист по образованию. Поступил в аспирантуру - думал научную карьеру делать. Начал учиться - тяжело, на стипендию не проживешь. А ведь молодой - и одеться хочется, и вообще Москва расходов требует. Пошел в кооператив - приятель устроил. Торговали мы аппаратурой, электроникой. Помню, первые деньги на руки получил - тысячу рублей - восторг, вот это "бабки"! Домой боялся идти - а ну, кто по башке стукнет и деньги отберет... Потом понемногу привык, а сейчас и пол-миллиона трепета не вызывают - к хорошему вообще быстро привыкаешь. Ну и вкус появился - не столько к деньгам, сколько к бизнесу. Я сейчас себя на мысли ловлю иногда, что все это не более чем игра. Ну, как в преферанс - азарт, интерес..."²

Или еще один пример из газетного интервью.

Журналист. - А что для вас главное в бизнесе?

- Интерес, порядочность, команда... Я предвижу вопрос: "А деньги?"...

Бывали проекты, которые приносили, к примеру, значительную прибыль. Но, к сожалению, не было удовлетворения. Есть же такие проекты, в результате которых еле сводишь концы с концами, но получаешь большое удовлетворение. Должен быть азарт в деле, и тогда придет успех.

Журналист. - Тем не менее вы не беретесь за любой проект, который вам понравился?

- Если продолжить образный ряд из области спорта... Я никогда не буду заниматься велосипедом. По одной простой причине - я в нем не первый. А вторым быть не люблю.

Журналист. - Составной частью вашего профессионального интереса в бизнесе вы назвали порядочность?

- Мне могут предложить очень интересную и выгодную сделку, но я вижу, как бы это точнее выразиться, что дело - не очень чистое... Если ты настоящий бизнесмен, никакие фантастические доходы не должны замутить тебе разум... Помимо интереса и азарта, дело должно быть достойным".

Игровая природа предпринимательства может быть представлена как очевидностями, не требующими ни особого поиска, ни специальных комментариев, так и методом от противного. В качестве первых служит, например, природа биржевых спекуляций - если не нагружать последний термин отрицательным смыслом, имея в виду собственно биржевую игру. Оставляя характеристику жизни современной биржи до специального раздела, приведем пример из истории предпринимательства в России, из периода апогея биржевого оживления 1912 года. "Каждый день приносил с собой новое повышение курсов, а круг посетителей биржи все расширялся. Играли буквально все. В этот водоворот втянулась и провинция: возродились прежде существовавшие лишь на бумаге провинциальные биржи - Одесская, Киевская, Харьковская. Русские капиталы обратили свое внимание на английские ценные бумаги, и их крупные партии перекечевали в Россию. Необычайный подъем в жизни биржи привлек новые слои населения, пробудил в них и г р о в у ю п с и х о л о г и ю..." (разрядка наша. - В.Б. Ю.С.)³

Сюжеты от "противного". Во-первых, эта "противность" с точки зрения морали (или права). Во-вторых, эта такая характеристика предпринимательства, в которой его игровые черты рассматриваются скорее в праксиологическом ключе и потому, опять же, как предмет моральной критики (или сочувствия). Вот, например, характеристика морального облика "частника". Разведя достоинства деловых качеств предпринимателя и его нравственной мотивации, эта характеристика подчеркивает, что "частник - наездник случая". "Он, конечно, против уравниловки. Он - сторонник распределительной справедливости и хочет получать по затраченному труду. Но в стремлении извлечь максимальную прибыль он отыскивает слабые места в системе общественного производства и использует их, получая тем самым "выше труда", получая "по случайности рынка". Он, конечно, рискует при этом и сознательно идет на риск: его успех - продукт случайности, которая выносит частника (далеко не каждого и далеко не среднего) за рамки стандартной распределительной справедливости. Частник - наездник случая. Если справедливость несовершенна, по причине случайности многих важнейших событий нашей жизни, то частник отменяет справедливость как таковую и пишет на своем знамени: смелость, риск. Он не только экономист, но и авантюрист. Мы говорим здесь о частнике, который соблюдает правила игры. Но честность и справедливость - разные вещи. Одно не является залогом второго. Поэтому частник, честный человек со справедливостью не

в ладах. Не из его словаря это слово"⁴.

Процитированные выше (и ряд других) суждения не содержат "чистой", абсолютно отвечающей нашим поискам информации. Выбирая скорее косвенные свидетельства, мы, тем не менее, надеемся на то, что "банк данных" для гипотезы о "триединстве" все же пополнится. Надежда эта относится и к драматическим оценкам "правил игры" в деятельности предпринимателя. Речь идет о двух "встретившихся" на наших страницах характеристиках одного и того же персонажа. "Год назад, выступая на международной конференции в Вашингтоне, Артем Тарасов в шутку спросил солидных ученых-экономистов: "Вы знаете, в чем разница между советским и западным бизнесменом? Сядутся они, допустим, играть друг с другом в очко. Западный открывает свою карту: "Я выиграл, у меня 21!". Советский тоже открывает свою карту: "А у меня новое постановление правительства - игра теперь продолжается до 23-х!". Я был на той конференции в США, - замечает А.Левиков, - и помню, как участники ее весело рассмеялись. Мрачным оставался только Артем Тарасов. Уж он-то знал цену своей шутки!"⁵. А вот Тарасов отвечает на вопрос корреспондентки Аллы Оболевич об отличиях советского и западного предпринимательства: "Если там - это путь по комфортной автостраде, то у нас - бег по минному полю с ловушками, в которые государство пытается поймать тех, кто уворачивается от мин". Корреспондентка комментирует этот ответ: "Один французский журналист, увидев фотографию Тарасова, спросил: "О, это ваш плейбой?". Я подумала, что если Артема и можно назвать "играющим мальчиком", то играющим в очень опасную игру"⁶.

Характерен и способ характеристики предпринимательства как антиигрового феномена, который, в свою очередь, отождествляется лишь с картами. Вот фрагмент диалога из "Игрока" Ф.М. Достоевского.

"- А по моему мнению, рулетка только и создана для русских, - сказал я...

- На чем же основывается ваше мнение? - спросил француз.

- На том, что в катехизис добродетелей и достоинств цивилизованного западного человека вошла исторически и чуть не в виде главного пункта способность приобретения капиталов. А русский не только не способен приобрести капиталы, но даже и расточает их как-то зря и безобразно. Тем не менее нам, русским, деньги тоже нужны, - прибавил я, - а следовательно, мы очень рады и очень падки на такие способы, как, например, рулетка, где можно разбогатеть вдруг, за два часа, не трудясь. Это нас очень прельщает; а так как мы и играем зря, без труда, то и проигрываемся!

- Это отчасти справедливо, - заметил самодовольно француз.

- Нет, это не справедливо, и вам стыдно так отзываться о своем отечестве, - строго и внушительно заметил генерал.

- Помилуйте, - отвечал я ему, - ведь, право, неизвестно еще, что гаже: русское ли безобразие или немецкий способ накопления честным трудом?

- Какая безобразная мысль! - воскликнул генерал.

- Какая русская мысль! - воскликнул француз.

Я смеялся, мне ужасно хотелось их раззадорить.

- А я лучше захочу всю жизнь прокочевать в киргизской палатке, - вскричал я, - чем поклоняться немецкому идолу.

- Какому идолу? - вскричал генерал, уже начиная серьезно сердиться.

- Немецкому способу накопления богатств".

Мы полагаем, что такой гиперконфликтный - в отношениях Игры и Дела - подход фиксирует не только специфику "русского менталитета", но и именно

своей категоричностью подводит к выводу о внутреннем противоречии подхода к самим феноменам игры и дела. Так, комментируя цитированный выше диалог, Станислав Рассадин замечает, что отечественная натура в отношении к предпринимательству - а, значит, и в его противопоставлении игре - не однозначна. "Немецкий" или, точнее говоря, европейский (впрочем, в еще большей степени - американский) способ в самом деле очень долгое время оказывался чужд отечественной натуре, а российская словесность вообще решительно прошла мимо романтики приобретательства, столь красочно изображенной Даниэлем Дефо, Жюлем Верном или Джеком Лондоном, - деловитые робинзоны "Таинственного острова" или клондайкские золотоискатели до конца остались ей внутренне и глубоко чужды, и капиталист выглядит даже у Мамина-Сибиряка, не говоря уже о Куприне и Горьком, фигурой преимущественно страшной. А его дело - предрешиено бессмысленным"⁷.

Разнообразные значения слова "игра", к которым мы "примеряли" предпринимательскую деятельность и ее этос, разумеется, не исчерпывают весь возможный и даже необходимый "набор", в своей совокупности дающий представление об образе "хомо фабер" как "хомо люденс". Следующий ряд - такие атрибуты предпринимательской деятельности, которые тесно связаны с базовыми ценностями этики этой деятельности и проявляют такие моменты игрового феномена, как стремление к достижению, собственно предприимчивость с присущими ей неопределенностью, венчурностью, авантюризмом, атональностью. Содержание раздела об этике успеха избавляет нас от необходимости обстоятельных характеристик и позволяет ограничиться лишь некоторыми штрихами.

Предприимчивому человеку "ни одна возможность не кажется... слишком ничтожной, ни одна арена - слишком незначительной, ни одна аудитория - слишком незрелой", - пишут Т. Питерс и Р. Уотермен⁸. В книге "Фактор обновления", посвященной конкурентоспособности компаний, Р. Уотермен выделяет раздел "О пользе авантюризма". Характеризуя стиль руководства фирмой, автор подчеркивает, что половина успеха в реализации принятого решения "зависит от того, сумеет ли руководство придать цели авантюризм... Вопрос об интересе к работе тесно связан с умением руководства найти и выразить в каждом деле элемент приключения"⁹.

Риск в деятельности предпринимателя - дело будничное. Но это же предложение можно завершить и знаком вопроса, если иметь в виду метафизические аспекты рискованного выбора и, тем самым, увидеть в этих аспектах "вольтову дугу соединения" двух экзистенциалов - Игры и Свободы. И если задача психологического подхода, например, заключается в анализе закономерностей восприятия риска личностью и принятия риска в ситуациях социального характера, а задача подхода экономического - в соотношении предприимчивости, риска и прибыли, то этическая позиция) - включить риск в контекст проблемы морального выбора¹⁰.

Поэтому мы и ведем речь не просто о нравственно-психологических свойствах личности (под этим углом зрения в зависимости от склонности к риску различают перестраховщиков и смельчаков, готовность к риску одного и того же человека оценивают применительно к обстоятельствам: например, предприниматель не отважился на принятие новаторского решения, но разгоняет свой автомобиль до скорости, граничащей с безрассудством), а о собственно нравственном аспекте проблемы риска, которая заключается в том, чтобы определить, во-первых, есть ли моральная альтернатива риску (допустимо ли и

должно ли в определенных ситуациях рисковать), найти критерии предпочтительной оптимистической или пессимистической установки на риск, во-вторых, и, в-третьих, соотнести первые два аспекта, составляющие скорее этико - праксиологическую сторону морального выбора, с аксиологической, мировоззренческой стороной выбора, с проблемой риска в мировоззренческом самоопределении личности. Иногда единственной моральной альтернативой риску объявляется трусость: "... намеренное уклонение от риска будет основано в лучшем случае на непонимании необходимости, в худшем же случае - на трусости"¹¹. Думается, было бы неправильно на том основании, что преодоление известного риска в той или иной форме - необходимый атрибут человеческой деятельности в любой ее сфере, доходить до апологии риска, абсолютизации его эффекта в моральном выборе (особенно в его праксиологических аспектах). В определенных ситуациях эффект рискованного действия может оказаться прямо противоположным. Например, в ситуациях, когда приходится рисковать чужими судьбами, жизнями, не имея на то морального права, ни права, предписываемого служебным долгом. Уклонение от риска - нередко не простая трусость. На это тоже подчас требуется моральное мужество.

В то же время моральный "соблазн" рискованного решения - в возможности превзойти поставленные цели. Это - своеобразный императив риска в единстве аксиологических и праксиологических аргументов. И в этосе предпринимательства такой императив скорее всего атрибутивен¹². Во всяком случае исследователи проблемы хозяйственного риска подчеркивают, что "отклонение будущего результата от запланированного может быть связано не только с потерями, но и с дополнительной прибылью. В соответствии с этим речь может идти и о риске поступлений (выгоды), т.е. наряду с риском понести расходы существует риск получения дополнительных доходов (прибыли)"¹³.

Известный по песне В.Высоцкого образ "канатоходца" представляется вполне приложимым к особенностям профессиональной роли и жизненной позиции предпринимателя, здесь и его "Верую" и нравственный потенциал целесредственного стержня деятельности. Но здесь же и предпосылка игровой характеристики. Вспомним: "И сегодня другой без страховки идет. (Тонкий шнур под ногой - упадет, пропадет!) Вправо, влево наклон - и его не спаси! Но зачем-то ему тоже нужно пройти четыре четверти пути..."

Особую природу риска в этосе предпринимательства открывает включение в него игрового фактора, проявляющегося в азарте. Характерна с этой точки зрения полемика сторонников разных версий неоклассической теории риска в экономической науке. Согласно одной из них выбирается стратегия, в которой колебания величины ожидаемой прибыли меньше: надежность, гарантированность прибыли превыше всего, а потому пари, лотерея, в целом азартная игра невыгодны. В противоположность этой позиции выдвигались возражения, упрекающие ее в неучтенности удовольствия от азартных игр. Известный экономист Дж. М. Кейнс специально обратил внимание на роль "склонности к азарту" в предпринимательстве¹⁴.

Следующий штрих эскизной зарисовки отдельных проявлений игровой природы предпринимательского этоса связан с состязательностью, конкурентностью. В этом плане интересна трактовка конкуренции как процедуры открытия. Автор такой эвристической версии, уже не раз упомянутый нами Ф. фон Хайек показывает, что "всякий раз, когда обращение к конкуренции может быть рационально оправдано, основанием для этого оказывается то, что мы не знаем заранее фактов, определяющих действия конкурентов. В спорте или на эк-

заменах, - как, впрочем, и при распределении правительственных подрядов или присуждении правительственных премий, - конкуренция, бесспорно, была бы лишена всякого смысла, если бы с самого начала нам наверняка было известно, кто окажется лучшим... Я предлагаю рассматривать конкуренцию как процедуру для открытия таких фактов, которые без обращения к ней оставались бы никому не известными или по меньшей мере не используемыми"¹⁵.

Естественна и характеристика этой версии конкурентности в терминах игры. По мнению Хайека, рынок отдает на волю случая вопросы о наборе произведенных благ и их распределении. "Это как если бы мы согласились участвовать в игре, где выигрыш зависел бы отчасти от мастерства, а отчасти - от везения, что понимал уже Адам Смит. Такого рода конкурентная игра в известной мере позволяет случаю определить долю благ, достаемую каждому индивиду, но этой ценой мы получаем гарантию того, что какой бы ни оказалась относительная доля любого человека, реальный ее эквивалент будет велик настолько, насколько это вообще возможно при имеющемся у нас уровне знаний и умений". И далее автор еще усиливает игровой акцент. "Если прибегнуть к новейшей терминологии, это игра не с нулевой суммы, а игра, по ходу которой (при условии, что она ведется по правилам) подлежащий дележу куш увеличивается, хотя индивидуальные доли выигрыша в ней в значительной степени определяет удача"¹⁶.

Весьма оригинальный эффект игрово-поисковой трактовки конкуренции открывается - забежим здесь вперед, предвосхищая анализ предпринимательского потенциала отечественной ситуации переходного периода - в применении ее к потенциалу стран, "где главная задача состоит в выявлении не раскрытых пока возможностей общества, потому что в прошлом конкуренция не была там активной"¹⁷. Два аргумента Ф.Хайека в этом отношении наиболее актуальны для нашей характеристики игровой природы предпринимательства: о "безличном отчуждении" и об освобождении духа от давления традиций и институтов. Во-первых, говорит он, кроме того, что эти возможности были скрыты, существует еще одна причина важности наивысшей свободы конкуренции для таких стран по сравнению с более развитыми. "Необходимые изменения в привычках и обычаях будут происходить лишь в том случае, если меньшинство, у которого есть желание и способности экспериментировать с новыми методами, сумеет указать путь большинству и вместе с тем побудит его следовать за собой. Напротив, требуемый процесс открытия будет замедлен или приостановлен, если оольшинство сумеет заставить меньшинство придерживаться традиций и обычаев. Одна из главных причин неприязни к конкуренции, несомненно, заключается в том, что конкуренция не только показывает, как можно эффективнее производить вещи, но также ставит тех, чьи доходы зависят от рынка, перед выбором: либо подражать добившимся большего успеха, либо частично или полностью лишиться своего дохода. Тем самым конкуренция создает нечто вроде б е з л и ч н о г о п р и н у ж д е н и я (разрядка наша.- В.Б., Ю.С.), заставляющего многих индивидов перестраивать свой образ жизни так, как были бы бессильны изменить его какие угодно инструкции или команды"¹⁸. Затем, ссылаясь на свои наблюдения в различных частях света, автор говорит, что доля склонных к предпринимательству частных лиц везде примерно одинакова - если учесть шанс улучшить свое положение и нет давления со стороны соплеменников. С его точки зрения, "вызывающее столько сетований отсутствие духа предпринимательства во многих молодых странах является не прирожденным свойством их жителей, а следствием ограничений, налагаемых суще-

ствующими обычаями и институтами"¹⁹.

Подняв тему игровой природы конкуренции, нельзя уже здесь, до специального анализа состязательности как одной из базовых ценностей этики предпринимательства, не отметить односторонность ее трактовки в духе беспощадной "борьбы всех против всех" и потому как "игры без правил". Такая интерпретация не различает "конкуренции" и "противоборства". Как справедливо отмечают современные исследователи, надо вспомнить буквальный смысл слова "конкуренция" - состязание в беге (конкур), а не столкновение. "Это различие - пишет А.Шмелев - почти столь же грубая ошибка, как и непонимание разницы между спортивной борьбой и дракой. В случае конкуренции бегут, продвигаются вперед все конкурирующие стороны. И в этом смысле имеет определенные достижения и проигравший. Честная конкуренция без подножек бегущему рядом - это не борьба, это спорт. А в спорте, как известно, проигравшего не уничтожают. Более того, дают утешительный приз, особенно если проявлены воля, упорство, честность. Конкуренция - это если и не сотрудничество, то и не антагонистический конфликт на уничтожение"²⁰.

Вернемся к вопросу о связи метафизики игры и метафизики дела, который, пусть в неявной форме, встал в связи с анализом диалога персонажей "Игрока" Ф.М.Достоевского. Обострим вопрос, фиксируя внутреннее противоречие Игры (здесь и самооценность процесса и результативность), внутреннее противоречие Дела (сверхрациональность установки на полезность и самовыражение в процессе), а затем и кумулятивный эффект от взаимодействия двух таких внутренне противоречивых феноменов. Как "приложение" потенциала игрового подхода к предпринимательскому этосу совмещается с основной идеей метафизики игры о ценности развивающей - а не производящей - природы игры? Не с аналогичной ли трудностью сталкиваются и педагоги: "либо дать ребенку возможность играть свободно - и он не научится тому, чему хотим мы его научить, либо вмешиваться в его игру, ставя перед ним цель, - и мы, тем самым испортим игру, а ребенок перестанет учиться"²¹.

После исследования Эриха Берна об игре кажется легко снять эту дилемму в ее приложении к характеристике "хомо фабер" как "хомо люденс" посредством отказа от крайностей в трактовках игры - "игры в бисер" родной стороны, отождествления игры с фальшивой имитацией, неискренней манипуляцией и прочими суррогатами - с другой. Но ведь мало различить "игру в бисер" (антидело) и дело, ведь у Дела есть много видов и смыслов - при инвариантности таких его признаков, как авантюризм, венчурность, состязательность и т.п. Да, можно и нужно избегать морализаторского высокомерия, самодовольства от освоения экзистенциального пафоса радости игры, с одной стороны, вульгарно-прагматического отождествления игры с видом эксперимента - с другой²². А можно ли избежать крайностей в решении парадокса предпринимательской деятельности, когда ее рациональность, кажется, безнадежно конфликтует с игрой и с моралью? Вероятно, один из способов ответа - анализ эволюции этики предпринимательства, сравнительный анализ, например, утилитаристской этики и протестантского ригоризма. Разговор об этом - впереди, но уже сейчас предположим, что как игровая, так и антиигровая интерпретации предпринимательства отражают, скорее всего, исторические моменты его природы. Гиперрациональность предпринимательской деятельности вполне допускает, а то и требует правил игры, которые снижают жестокость конкуренции. А игровая мотивация повышает моральный потенциал состязательности. Уже эти выводы позволяют рассчитывать, если не на "снятие" противоречий игры и

дела, то хотя бы на очищение конфликта от чуждых для него моментов.

Здесь начинается мостик к последней стороне "триединства". Где те основания, которые оправдали бы аппликацию модели "хомо моралес" как "хомо люденс" на этику предпринимательства? Нам еще предстоит во 2-м томе попытка определения предпринимательства. Здесь же уместно поставить вопрос: в чем специфика проявления игрового феномена в определенном этосе, отличается ли игровая составляющая этоса предпринимательства от такой же "составляющей" этоса политики, этоса воспитания и т.п.? И, наконец, модифицируется ли игровая составляющая общечеловеческой морали в случае приложения ее к этике предпринимательства?

На первый взгляд, игра говорит языком, в котором сплетены моральные и праксиологические понятия, общие для всех людей независимо от того, связан ли их жизненный путь с предпринимательской деятельностью или нет. Однако, например, если сравнить - пусть схематично - императивы этоса советского человека "вообще" и предпринимательского слоя, то обнаружится пропасть между "не высывайся!" и "держай!". Игровая составляющая в первом случае существует скорее всего лишь в виде негативного своего потенциала, в лучшем случае - защитного для личности, когда игра помогает выжить, остаться на позиции имморализма. Во втором - игровое поведение способствует преобразованию обстоятельств, моральному реформированию общества. В первом случае в качестве игроков на театре жизни выступают прежде всего "статусы", во втором - личности.

Правда, возможна и иная трактовка морального потенциала игровой составляющей предпринимательской деятельности. Как гипотетически предполагает Г.С.Батыгин в программе социологического исследования по этике бизнеса²³, последняя трудно совместима с общечеловеческой моралью, во всяком случае с таким ее пониманием, когда нравственная система организуется долгом. По мнению автора, игровая составляющая этики предпринимательства исключает этику долга, ибо выступает лишь в роли правил игры, по которым можно проиграть или выиграть, в то время как этика долга - не что иное, как соблюдение правил. Скепсис автора в вопросе о том, не является ли игра способом совпадения общей и предпринимательской этики, тверд. "В социологическом анализе "этики предпринимательства" было бы справедливо учитывать кажимость этических норм, кажимость, ставшую легитимированной социальной реальностью. Это означает, что всякий бизнес "немножко грязный", игрок не может - этически! - желать добра своему сопернику-партнеру и исправлять его ошибки. "Это ваши проблемы!" - говорит "актер" ближнему и совершенно правомерно считает себя добропорядочным человеком. "Золотое правило нравственности" существует в данном контексте не потому, что человек по природе "добр", а лишь как форма социального договора".

Запомним это уже встречавшееся нам ранее противопоставление "правил игры" и морали для предстоящего разговора. Здесь же подчеркнем, что, как нам представляется, эти аргументы не выводят этику предпринимательства из круга общечеловеческой морали: ни той, ни другой не чужда версия "договора", ни той, ни другой не чужда форма "зла" в этических реформах и революциях. Другое дело, что этика предпринимательства, да еще в советской версии - это зона особого морального риска для общечеловеческих ценностей. И учет такого риска - одна из основных забот гипотезы о "триединстве".

Возможно, излишне оригинальным покажется аргумент об особой зоне риска, которая не только не отменяет гипотезу, но, напротив, позволяет ее ис-

пытать в экстремальных условиях, стимулирует исследовательский поиск, взятый из этоса русского предпринимательства. Отвлекаясь от обсуждения монолитности-немонолитности "русского характера" и характера "новых русских", не затрагивая потенциала старообрядчества в отношении к предпринимательству, многозначности образа "Ивана-Дурака" и т.п., сосредоточим внимание на портрете Чичикова, "нарисованном" с концентрированным использованием игровых характеристик. Автор такого портрета Б.Парамонов²⁴ вряд ли предполагал, что его версия будет использована нами для "укоренения" гипотезы о "триединстве", но оснований для этого предоставил вполне достаточно.

Во-первых, автор характеризует "Мертвые души" как плутовской роман. "У нас есть веские основания думать, что Гоголь "Мертвые души" увидел "Одиссеей". Ведь именно это небезызвестное сочинение дает в форме эпоса похождения героя-плута, хитроумного Одиссея. Но царь Итаки настолько всемирный, вечный, неустранимый из человеческого обихода, настолько, короче говоря, архетипичен, что в его случае определение "плут" предстает недостаточным как для характеристики героя, так и для самого понятия деятельности, им развиваемой. Одно из двух: или "Одиссея" не эпос, или плутовство - эпическое качество, как таковое требующее всяческого пиетета, во всяком случае иного, нежели сатирическое, отношения".

"Кто лучше Павла Ивановича Чичикова приспособлен к капитализму?!" - риторически вопрошает автор. А контраргументы возможных оппонентов предвосхищает. "Тут меня можно опровергнуть сильными аргументами Бердяева: Чичиков, по Бердяеву, один из духов русской - социалистической и большевистской - революции, афера с мертвыми душами - прообраз социалистической экономики... На это отвечаю: буржуй-капиталист - не только производитель товаров народного потребления, но и биржевик, аферист, спекулятор. Последние два слова только в советском социалистическом словаре приобрели негативное значение, раньше они были совершенно, так сказать, "легальными". Здесь автор дает портретную зарисовку - идентификацию Чичикова общецивилизационному типу предпринимателя. "Чичиков не хлеб, он дрожжи, бродило, фермент, закваска. Он менеджер, не писатель, а издатель... Он "еврей", создавший из бесплотных мечтаний изгой и лишенца киноиндустрию Голливуда".

А вот ключевые - с точки зрения продвижения нашей гипотезы - рассуждения Б.Парамонова. "Капитализм - это деньги, а деньги - это знаки, требующие умения играть с ними. Человек же, как известно, - существо, выдумывающее знаки, это его родовая характеристика; если угодно, это характеристика культуры как таковой. Футбольная игра культурна, т.е. знакова, и не только потому, что в ней существуют правила, но и потому, что она символична, символизирует же - волю человека, его готовность к борьбе и победе. Почему в тех же достоинствах мы должны отказать, к примеру, бирже, требующей никак не меньшей выдержки и сообразительности, чем спорт? И это уже прекрасная тайна человека - как он умеет из знаков создавать реальность, из биржевых индексов - хорошую жизнь. Этой тайной владеет математика - и Павел Иванович Чичиков. Мы с ним не пропадем. Он умеет жить и дает жить другим".

Позволим себе сделать вывод: если в предпринимательском этосе выявлены игровые элементы и если они не противоречат, более того, адекватны версии игры как сферы и признака моральной свободы, то появляются основания на включение такого этоса в общечеловеческий. Разумеется, тест на "игру", "игровая экспертиза" не только не исключают, но прямо помогают зафиксировать противоречивость предпринимательского этоса, опасность лишь фор-

мального - а то и прямо лицемерного - сочетания категорического и условного императивов. Но в целом "приложение", которым мы считаем предпринимательскую этику в отношении к общечеловеческой, возможно и необходимо, и именно с этой позиции эффективна критика этики предпринимательства.

В заключение подчеркнем, что основанием для поиска игровых элементов предпринимательства, которые обуславливают его нравственную природу, явилось представление о сознании свободы выбора как сущностной черте игровой деятельности. Из многих метафорических характеристик природы предпринимательства - "поединок", "груз забот и бремя ответственности", "искусство", "служба", "вызов судьбе", "поединок с риском", "вызов нищете" и т.п. - мы выбрали и отработали здесь одну: "игра". Значения этого понятия, которые мы соотносили с предпринимательством, весьма различались между собой - от метафизической до "карточной" интерпретации. Но сущностное значение соответствовало природе предпринимательства - и природе морали. Конечно, эскиз панорамы игровых черт предпринимательского этоса отражает лишь начальный этап исследовательского освоения. Это всего лишь только первое подкрепление нашей гипотезы, аванпроект будущей работы.

Честная игра: кодекс моральный или праксиологический?

Тема честной игры, ее смысла и правил - стержень развиваемого в этой книге подхода к нравственной философии и этике предпринимательства. Здесь нам предстоит обсудить правила честной игры с точки зрения конкретизации в них "триединства" характеристик "хомо фабер", "хомо люденс" и "хомо моралес", а потому и сосредоточить внимание на внутреннем кодексе игрового мироотношения предпринимателя, на правилах саморегулирования игровой культуры предпринимательского этоса.

Основной тезис этого замысла заключается в следующем: предпринимательство, по определению, не может быть нечестной игрой ни в аксиологическом, ни в праксиологическом значении этих слов; выбор честной игры - и отказ от блефа - яркий пример возможности совпадения правил нравственности и эффективности, требований категорического и условного императивов выбора. При этом нетождественность "правил игры" и "правил морали" не означает безусловного приоритета последних в этосе предпринимательства: отрыв морали от критериев эффективности оборачивается утопией, стремлением исправить реальность без должного уважения к законам жизни. Это во-первых. Во-вторых, испытание "хомо фабер" по критериям "хомо люденс" не должно обернуться забвением моральной противоречивости игрового феномена, предпринимательства и, наконец, самой морали.

Прежде чем аргументировать этот тезис, предпримем еще одно, более обстоятельное, чем в предшествующем разделе, прояснение темы правил жизненной игры. При этом будем исходить из ранее выдвинутого положения о том, что тайна нравственной свободы - в познании и преобразовании законов этой жизни. В жизненном соревновании субъекта морали с самим собой, с другими людьми, с обстоятельствами выигрывает тот, чьи правила вписаны в общечеловеческий кодекс честной игры, а стремление к успеху ориентировано на кодекс свободного антагонизма и свободного сотрудничества, на правила "скромной этики контракта".

Исследуя метафизику игры, мы пришли к выводу, что игровая культура в нравственной жизни как элемент культуры морального выбора выступает тон-

чайшим, деликатнейшим и труднейшим искусством свободной игры с нормами-правилами, добровольно принятыми и столь же добровольно преодолеваемыми в процессе морального творчества: игры по правилам, игры с правилами, игры против правил.

Особенно тесная связь между гранями правил характерна при этико-праксиологическом подходе к моральному выбору, когда правила жизни - суть правила эффективности, целесообразности - сопрягаются с аксиологической стороной нравственной жизни, морального выбора. В рамках такого подхода наглядно проявляется эвристическое содержание рассуждений основоположника праксиологии Т.Котарбиньского о том, что в праксиологических поговорках, аккумулирующих жизненный опыт человечества - типа "куй железо, пока горячо", "как постелишь, так и выспишься" и т.п. - переплетаются моральные и житейские сентенции. "Моралисты, - отмечает Т.Котарбиньский, - рекомендуют нам избегать несчастья и сохранять чистую совесть. Обычно они рассматривают эти вопросы совместно с проблемами эффективного действия, поскольку последние необходимы им для освещения путей добродетели и доказательства безысходности морального падения"²⁵.

Можно предположить, что "запрашиваемый" здравым смыслом морального сознания "рецепт" мотивирован особым риском решения конфликтной ситуации. И действительно, правила морального решения - своеобразный "рецепт", несущий в себе основное противоречие здравого смысла - позицию стихийного сциентизма, жаждущего уже готового, преднайденного, решения, с одной стороны, моменты креативности в ситуационном анализе конфликта - с другой. Однако в центре внимания нашего исследования - как и особой заботой каждого морального субъекта - должно оказаться размышление о "правиле правил", проблема выбора самих правил. Независимо от того, считается ли такой выбор нейтральным в моральном отношении или рассматривается как предмет обязательной "моральной проверки" на жизненных дорогах, включается ли эта проверка в процесс "игры с правилами" в статусе "правил игры" или задает лишь внешние моральные рамки выбору правил, очевидно переплетение *всех трех видов* правил: праксиологических, моральных, игровых. Как же трактуется и как используется этот объективный фактор "переплетения"? Проанализируем одну из версий.

"Если допустить выбор из различных возможностей, то позволительно выбирать и из правил жизни. Смена этих правил и даже намеренные отклонения от них не всегда означают нарушение морали. Выбор и смена правил не содержат ничего аморального, если имеют целью найти наиболее эффективный из многих морально равноценных и допустимых способов решения задачи. Короче говоря, смена правил и отклонения от них позволительны при соблюдении норм морали", - пишет П.В.Корнеев²⁶. Для разработки принципов создания и осуществления жизненной стратегии автор считает целесообразным провести аналогию между правилами жизни и правилами игры. "Основной смысл и ценность игры, на наш взгляд, состоят в развитии доброй воли человека, в добровольном подчинении всех игроков правилам игры, добровольном и честном выполнении этих правил, в добровольном объединении и общении людей на этой основе"²⁷.

Несомненно, в таком подходе "схвачен" существенный момент игрового видения морали (добрая воля, честность, объединение и т.п.). Но потенциал такого подхода ограничен: в его рамках трудно "иноходцу". Не в том, разумеется смысле, что как отмечает П.В.Корнеев, "животные не договариваются между

собой о правилах игры, не обязуются выполнять их"²⁸, а в том, что игровое видение интерпретируется лишь с точки зрения моральной нормы как нормы исполнения, оставляя в стороне нравственное содержание нарушения нормы, создания новой нормы, и нормы именно морали, а не просто праксиологического правила. Тем самым практически неизбежным оказывается и односторонний подход к проблеме метаправил. "Признание метаправил, - пишет тот же автор, имея в виду правила о том, как применять правила, а для этих правил свои правила и т.д., - влечет за собой "регресс в бесконечность" Чтобы этой ловушки избежать, П.В. Корнеев выделяет три фактора, делающих метаправила излишними: правила жизни воздействуют друг на друга и в этом процессе взаимно координируются; человек обладает интеллектуальной способностью распознавать соответствие правила и случая; противоречия, неразрешимые на абстрактном уровне, преодолеваются в практической деятельности"²⁹.

Возможно, от "логических ловушек", связанных с правилами жизни, здесь предложено действительно эффективное средство, но применимо ли оно к нравственной жизни? Не ставя здесь задачи обсуждения роли золотого правила, "категорического императива", зафиксируем неизбежность морального риска при любых ситуациях выбора, в обеих ипостасях морального творчества: риск оказаться догматиком или релятивистом, стремясь не впасть в моральный нигилизм по отношению к традиционным нормам, к "истокам", с одной стороны, обрести мужество в инноватике - с другой. Переходный период от тоталитарного общества к гражданскому не дает уйти от такого риска никому. И игровая культура, фронтестика - одно из средств освоения таких ситуаций морального риска; в ней, вероятно, действительная альтернатива "дурной бесконечности", к которой может и привести идея метаправил.

"Правила игры" как преодоление "правил жизни" отражают естественный феномен культуры - это, говоря словами из культурологического исследования Ю.М.Лотмана, "правила для нарушения правил и аномалии, необходимые для нормы"³⁰. В сфере нравственной жизни такого рода естественный феномен сосуществования правил и исключений, игры с правилами также атрибутивен. Примером может служить ситуация, в которой "нормативное сознание как бы раздваивается и обретает форму ловушки: предоставляет право выбирать между нормой нравственной и безнравственной, позитивной и негативной". Фиксируя эту ситуацию в процессе исследования любви как способа выхода за рамки нормативной системы общества, О.П.Зубец отмечает, что "возникающее между этими крайностями напряжение создает ту ценностно насыщенную, богатую возможностями среду, в которой у человека сохраняется возможность обновления, самооживления, игры"³¹.

Приступая к следующему этапу очищения избранного подхода и смысла анализируемых понятий от иных коннотаций - вспомним контекст выражения "политические игры" в разделе об "этике успеха", - отметим, что трудность такой задачи не исчерпывается уточнением характеристики этико-праксиологического подхода к исследованию конфликтных ситуаций морального выбора как подхода, оптимизирующего "правила игры", культивирующего саму игру с этими правилами как способ этико-праксиологического творчества. Необходимо еще найти и укрепить позитивный смысл за самим понятием "правила игры", чаще всего трактуемым даже не нейтрально, а морально-негативно. Дополним предшествующий анализ рассуждений ряда авторов относительно моральной опасности принять "правила игры", "играть по правилам" еще одним примером двусмысленного толкования этого словосочетания и его, на этом ос-

новании, неприятия. В беседе с журналистом Ф.Медведевым писатель Г.Бакланов говорит: "Немало тех, кому даны сейчас права и возможности, ждут, испытывая некоторую растерянность: это что же, мне вот так самому и решать? И отвечать? И сослаться не на кого? По-прежнему хотят, чтобы всякий раз и по всякому поводу что-то разъяснили, давали дополнительные указания, чтобы кто-то над ними брал ответственность на себя. Она всегда очень удобна - эта дозволенная смелость. Насколько проще, если тебе разрешат, запретят, а ты поприветствуешь, либо многозначительно намекнешь на некие высшие силы, которые..., хотя лично ты, мол, за. Оказывается, многих эта игра устраивала, очень она была привычной..."

Итак, еще раз мы фиксируем проблему нравственного содержания правил игры в различных сферах жизни, возможность положительно- нравственного содержания этих правил. Поэтому в каждом случае обсуждения правил игры той или иной сферы человеческой деятельности отказываемся от односторонне-негативного отношения к правилам этой деятельности. "Бюрократические игры", например. Это просто лицемерие, манипуляция, имитация? Или же это все-таки игра по каким-то "своим" правилам, которые могут и должны быть объектом беспристрастного анализа и, на его основе, предметом "контригры"? И можно ли из словосочетания "бюрократические игры" убрать второе слово, заменив его чем-то другим? А может быть, речь идет именно об игровом повелении? Если "да", то в чем его специфика с точки зрения правил? "Правила" такой "игры" имманентны системе? Эффективны только для административно-командной системы? Разрушают любую систему? Не отвечая здесь на целую серию вопросов, отметим, что при любом ответе не разделить прагматическую и аксиологическую составляющие любых правил любой игры. Это во-первых; а во-вторых, без "правил игры" нет ни первой, ни второй составляющей морального выбора в любой сфере человеческой деятельности. Ведь и в предпринимательстве, и в шахматах, и в картах, и в жизни есть блеф и есть честные правила. Так что ж, любой игрок в карты - "картежник"? Любой предприниматель - "деловар". Или же есть и честные игроки? Конечно, последний вопрос риторичен, и этика предпринимательства выстроена на честной игре. Но вернемся к вопросу о возможности и правомерности переноса кодекса честной игры в конкретных сферах человеческой деятельности - политика, спорт, предпринимательство и т.п. - на ситуации *нравственного* выбора.

Одно основание для такого приложения мы уже называли: речь идет об игровой деятельности как поведении в ситуации неопределенности, вероятности разных (а иногда и равных) возможностей, риске прийти как к победе, так и к поражению, о вере в удачу и т.п. Фронестический потенциал игры - целенаправленная попытка испытать свою Судьбу, разрешить конфликт неопределенности, вероятности, случая, с одной стороны, и жажды успеха, улыбки Госпожи Удачи - с другой.

Второе, очевидно связанное с первым, основание, заключается в трактовке игры как такого вероятностного поведения, в котором соперничающие стороны *равны в риске*. Если еще раз обратиться к представлениям об игре как модели жизненного поведения, то игра по правилам в нашем анализе - это не правила "выигрыша у Случая", персонифицированного, например, в продавце лотерейного билета или в банкомете, а *стратегия соперничества*. В этой стратегии как раз и снято упомянутое выше неравенство риска у противников, как например, у понтера и банкомета (см. об этом статью Ю.Лотмана "Тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века"), в которой риск и

удача сопряжены с рациональной деятельностью, с расчетом и мастерством.

Нелишне, видимо, напомнить здесь, что игровая фронтоника ориентирована прежде всего на игры типа "гейм" (в этом смысле предприниматель - не "плейбой", а "геймбой"?), регламентированные особыми правилами. И правила такой игры противоположны кодексу, например, шулера Казарина из лермонтовского "Маскарада":

Что ни толкуй Вольтер или Декарт,
Мир для меня - колода карт,
Жизнь - банк, рок мечет, я играю,
И правила игры я к людям применяю.

Игровые правила держат игру. Определенные правила держат определенный тип игр - у каждой свои правила. Мы принимаем или не принимаем эти правила вместе с решением играть в эту игру, даже если стремимся играть против правил, ломая одну и создавая новую традицию.

Полагаем, что рассмотренные выше основания имеют непосредственное отношение к проблеме *переноса* "правил игры". "Игра с правилами" - вплоть до их нарушения - следствие атрибутивной для морального выбора неопределенности - вариативности - нравственных норм и решений. Игра здесь - это освоение" нравственных правил и последствий их применения. Игра - лаборатория нравственной свободы. С нарушением правила-запрета связывает мифология первый акт человеческого выбора. "Мужчина и женщина живут в садах Эдема в полной гармонии друг с другом и природой. Там мир и покой, там нет нужды в труде, нет выбора, нет свободы, даже размышления не нужны. Человеку запрещено вкушать от древа познания добра и зла. Он нарушает этот запрет и лишает себя гармонии с природой, частью которой он являлся, пока не вышел за ее пределы. С точки зрения церкви, представляющей собой определенную структуру власти, этот поступок является бесспорно греховным. Однако, с точки зрения человека, это - начало человеческой свободы. Нарушив установленный богом порядок, он освободился от принуждения, возвысился от бессознательного предчеловеческого существования до человеческого. Нарушение запрета, грехопадение, в позитивном человеческом смысле является первым актом выбора, актом свободы, то есть первым *человеческим* актом вообще", - писал Эрих Фромм³².

Нет ли известной односторонности в нашем внимании к акту *нарушения* правил при характеристике правил игры с моральными нормами? Ведь моральная традиционность всегда была сильнее тенденции к инновациям. И даже имморализм вызывал скорее скепсис, чем поддержку. В свою очередь, сама имморалистическая позиция скептически в отношении к "новым правилам". Так, например, настроен имморализм "лагерного человека", исследованный в работе В.Дудченко "Гражданин-невидимка. Сопротивление и сила лагерного человека"³³. Отметим в характеристике автора не столько новые акценты в мотивации имморалистической позиции, сколько тотальный скепсис последователей ее. "Что дальше? Не ясно, Стреляного воробья на мякине не проведешь - лагерные люди не спешат менять свою защиту на плюрализм и конкуренцию, даже если впереди обещают "правовое государство". Сумеет ли человечество воспользоваться их опытом, опытом людей, уже повидавших гибель цивилизации? Или впереди у нас новая попытка сплести над человеком новую сеть обязательств, - а потом, по наезженному пути, новый крах?"³⁴

Вопрос не риторический и предельно трудный, в том числе и для исследователей этики гражданского общества и правового государства. И все же

этим вопросом проблемы "новых правил" не снимаются, не снимается и игровой подход в отношении к ним. Как нам представляется, подход этот применим ко всем проявлениям нравственных правил: к нормам традиционным и инновационным, к имморалистической позиции тоже (если, разумеется, не представлять игровую методологию в извращенном виде "лагерного моделирования"). Применим не только в смысле прагматизма непосредственного, проявляющегося, например, в мотивированном риске, связанном с расчетом шансов на успех³⁵, но и в смысле риска "надситуативного". Автор гипотезы о таком типе риска В.А.Петровский показал³⁶, что надситуационный риск - особая форма проявления активности субъекта, и такой риск выступает не как характеристика цели деятельности, но в виде самостоятельного мотива, "риска ради риска". И существование этого феномена тесно связано с феноменом "проигрывания" предварительного моделирования акта выбора, решения.

Теперь можно вернуться к заявленному в начале параграфа тезису о том, что выбор "честной игры" - и отказ от правил блефа - редкий пример единства аргументов нравственности и целесообразности: предпринимательство воспитывает честность и погашает лживость. Тезис этот, конечно, легко опровергается сюжетами из этоса "нашего" предпринимательства - к ним мы еще вернемся в разделе "Практикум". Но все же есть и аргументы, способные противостоят поверхностной логике "очевидности".

Плодотворен, на наш взгляд, способ опровержения такого рода "очевидности", примененный Г.С.Батыгиным. Характеризуя предпринимательство как своего рода религию, "религию дела", рассматривая предпринимательскую деятельность как Призвание, требующее послушания, аскезы, автор предвидит заранее вопрос, задаваемый с негодованием: "Где это ты видел аскетов среди дельцов?", - и готов ответить контрвопросом: "А где ты видел дельцов?". По мнению Г.С.Батыгина, "то, что происходит ныне, - не бизнес, а сшибание денег, или, на худой конец, подбирание их с земли, где сейчас валяется денег сколько угодно, если, разумеется, их можно назвать деньгами"³⁷. И далее автор доказывает необходимость при аттестации процесса зарождения современного отечественного предпринимательства учитывать общецивилизационные критерии правил "честной игры". Происходящее в нашей предпринимательской практике, с его точки зрения, нельзя назвать даже школой бизнеса, ибо такая школа строится на обучении правилам. "Предположим, ориентируясь в духе времени на конечный практический результат, мы будем обучать дельцов - не побоимся этого слова - шельмовать и квалифицированно обманывать партнеров. Очень бесполезные знания! Это все равно, как если бы в шахматной школе наряду с дебютами и эндшпилями изучались приемы кражи фигур с доски, запугивания противника, подкупа судей и т.п. Успех здесь гарантирован только в одном случае - если большинство игроков-деловых людей останутся доверчивыми простаками, не умеющими записывать ходы. Попросту говоря, нужны дураки. Но правила игры - шахматной ли, жизненной - не могут включать в качестве посылки наличие дурака, они по своей природе общезначимы, легитимны, для всех участников и являют собой необходимое условие нормальной, то есть честной предпринимательской работы".

Здесь автор делает предположение о том, что было бы в том случае, если бы "правила блефа были признаны как всеобщие. Это предположение вполне реально, потому что нашим плановикам и управленцам в госсекторе до сих пор приходится осваивать методику приписок самоучкой. "Теория и практика махинаций" должна быть введена в программу планово-экономической под-

готовки". Но, тут же опровергает эту версию Г.С.Батыгин, "нелогичное невозможно: система социальных связей терпит крах, наступает эпоха общественной дезорганизации, мир теряет смысл, господствует произвол и дурацкое право сильного схватить лучший кусок".

Нам еще предстоит во втором томе обстоятельный анализ далеко не риторического вопроса о правомерности характеристики современного нам отечественного предпринимательства по общецивилизационным современным критериям. Здесь же отметим, что вольное или невольное постоянное соотношение советской версии предпринимательского этоса с общецивилизационным эталоном - или, наоборот, коррекция этого эталона при исследовании инвариантных оснований этики предпринимательства в их приложении к советской версии выводят на проблему *уровня* моральности практикуемых "правил игры", исторической *динамики* в понимании той или иной *меры* честности этой "игры". В заслуживающем самостоятельного обсуждения вопросе необходимо, как минимум, учесть два обстоятельства.

Во-первых, необходимость исторической конкретности при сравнении современного этоса с практикой предшествующих эпох. Новый "игровой космос" в отечественных обстоятельствах становится сегодня все более "игрой на выживание", акцентирующей скорее правила борьбы, чем правила сотрудничества. Как эта тенденция смотрится в исторической ретроспективе? Автор специального исследования "О некоторых изменениях в этике борьбы" М.Оссовская убедительно показала относительность прогресса в смягчении правил борьбы. "Принято считать, - отмечает автор, - что борьба, которая ведется на наших глазах - как с помощью так и без помощи оружия, - стала более жестокой, во всяком случае, по сравнению с тем, как обстоит дело в Европе в конце прошлого и начале нынешнего столетия. Довольно часто говорится о том, что тогда кодекс борьбы был заключен в какие-то рамки "честной игры", *fair play*, допускал отказ от некоторых норм целесообразности в пользу моральных норм; теперь же, наоборот: моральные ценности подчинены соображениям эффективности, что придает борьбе особую беспощадность"³⁸. "Не будем идеализировать прошлое", - призывает М.Оссовская, предлагая при этом обратить особое внимание на те факторы, которые влияли на *смягчение* правил борьбы³⁹. И в перечне этих факторов особо выделила - об этом речь у нас уже шла в разделе об этике успеха - *игровую мотивацию*.

Поэтому, во-вторых, мы считаем допустимой аналогию с ролью игровой мотивации предпринимательской деятельности в оформлении кодекса честной игры. Мотивации, которая и позволяет совпадать критериям нравственности и целесообразности. Пусть и не факт, но пример в пользу этого тезиса находим в очерке нравов современной советской биржи.

"Известно, в античном мире во время Олимпийских игр войны прекращались. Биржа - "Олимпийские игры" советской экономики", - отмечают М.Бергер и М.Гуртовой⁴⁰. Основанием для такого образного определения является представление о бирже не просто как о рыночном механизме (так считают многие), а как о "площадке для игры по честным правилам". "Сделку можно заключить где угодно, даже в подворотне, этом излюбленном месте советской купли-продажи, но там никто не гарантирован от надувательства. На нормальной же бирже можно играть только по правилам", - пишут М.Бергер и М.Гуртовой. И специально обращают внимание на формирующее - воспитательное?! - влияние совпадения аргументов честности и полезности в формировании нового типа отношений и нового типа людей, работающих на бирже. "Какими они были

в свой добиржевой период? Наверняка, не многим отличались от прочих сов-граждан. Сейчас же их отличие в том, что они стараются играть только по правилам, и их выгода зависит именно от соблюдения правил и приличий".

Завершая наш этюд об игровой природе этоса предпринимательства, вспомним заявленное в предисловии намерение удержаться от крайностей апологетики и разоблачительства. Проверка на реальность - как и проверка на научную достоверность - изложенного в этом разделе подхода еще впереди. Если нам удалось привести аргументы и факты, оправдывающие саму постановку вопроса, - задача этого раздела выполнена.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ДЕВЯТОЙ

- ¹ Торговая марка "Федорофф" // Литературная газета. 1991. 15 мая.
- ² Подкопалов А. Эй, на бирже! // Комсомольская правда. 1991. 31 мая.
- ³ Володина В. Из истории акционерного предпринимательства в России // Менеджер. 1990. N 12.
- ⁴ Ионин Л. Оправдает ли частник авансы? // Неделя. 1987. N 42.
- ⁵ Левиков А. "Дело Тарасова": детские картинки для взрослых // Деловые люди. 1991. N 4. С.21.
- ⁶ Тюменский комсомолец. 1990. 30 августа.
- ⁷ Рассадин Ст. Гений и злодейство или дело Сухова-Кобылина. М., 1989. С.70.
- ⁸ Питерс Т., Уотермен Р. В поисках эффективного управления. М., 1986. С.124.
- ⁹ Уотермен Р. В поисках обновления. М., 1988. С.322-323.
- ¹⁰ О различных аспектах исследования риска см.: Хозяйственный риск и методы его измерения. М., 1979; Казелецкий Ю. Психологическая теория решений. М., 1979; Альгин А. П. Риск и его роль в общественной жизни. М., 1989; Райя Э. Деловой риск. Таллин, 1979.
- ¹¹ ВилькеУ. Объективные истоки морального риска. Моральный выбор. М., 1980. С.69.
- ¹² Разумеется, более точные выводы будут сделаны в результате наших дальнейших исследований этоса предпринимательства средствами этико-социологической экспертизы. Вполне вероятно выделение разных типов предпринимательства с точки зрения отношения к риску, важно только различить психологическую типологию и моральную.
- ¹³ Хозяйственный риск и его измерение. С.14-15.
- ¹⁴ См.: Кейнс Дж. М. Общая теория занятости, процента и денег. М., 1948. С.311-312.
- ¹⁵ Хайек Ф. Конкуренция как процедура открытия // Мировая экономика и международные отношения. 1989. N 12. С.6-7.
- ¹⁶ Хайек Ф. Указ.соч. С.11.
- ¹⁷ Там же. С.13.
- ¹⁸ Хайек Ф. Указ.соч. С.13.
- ¹⁹ Там же. С.14.
- ²⁰ Шмелев А. Открытое общество и конкуренция // Новый мир. 1991. N 2.С.206.
- ²¹ Буске М. М. Что заставляет нас играть? Что заставляет нас учиться? // Перспективы. 1987. N 4. С.90.
- ²² См. Финк Е. Указ. соч. С. 370.
- ²³ См.: Программа социологического исследования по проекту "Этика гражданского общества". Тюмень, 1991.
- ²⁴ Парамонов Б. Возвращение Чичикова // Независимая газета. 1991. 10 сентября.
- ²⁵ КотарбинскийТ. Трактат о хорошей работе. М., 1975. С. 23-24.
- ²⁶ Корнеев П. В. Жизненный опыт личности. М., 1985. С.99.
- ²⁷ Там же. С.96.
- ²⁸ Там же.

- ²⁹ См.: Бакштановский В. И., Согомонов Ю.В., Потапова Е. П. Выбор будущего. К новой воспитательной деонтологии. Томск, 1991.
- ³⁰ Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. М., 1988. С.159.
- ³¹ Зубец О. П. "Одной любви музыка уступает..." // Этическая мысль. М., 1990. С.90-91.
- ³² Фромм Э. Бегство от свободы. М. 1990. С.38.
- ³³ Дудченко В. Указ.соч. // Век XX и мир. 1991. N 5. С.30.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ См.: Альгин А. П. Риск и его роль в общественной жизни. М., 1989. С.92-93.
- ³⁶ Петровский В. А. Активность субъекта в условиях риска: Автореф. дисс. М., 1977.
- ³⁷ Батыгин Г. С. Ода бизнесу и бизнесменам // Менеджер. 1990. N 5 (11). С.4.
- ³⁸ Оссовская М. Рыцарь и буржуа. М., 1987. С.490.
- ³⁹ См.: Оссовская М. Указ.соч. С.491.
- ⁴⁰ Бергер М., Гуртовой М. Биржа: дом свиданий рыночной экономики с командной // Московские новости. 1991. 15 сентября.

V.I.Bakshtanovsky, Ju. V. Sogomonov. Fair Games: moral phylosophy and busi-
ness ethics. Volume I. Market Games.

The book presents the first attempt in russian ethics of the study of values, ideais
and norms of business activities. In the 1st volume ("Market Games") ethico-
sociological and ethico-phylosophical prerequisites of business activity are analys-
ing. The IInd volume (Merchant in the Templet reflects the process and the results of
the business ethics in its soviet version. The book includes selections from foreign
investigations on the topic, and the last section - "Business Ethics: Nonclassical
case" - presents the expert practicium, with the help of which the authors together
with the readers are making an attempt to reflect upon creative phenomena of the
transitional period in our business ethos.

The authors tried to marke a balance between apologetics and critics, rooting
from the supposition that nihil humane to businessmen alienem putem.

Sponsors: Society "Tyumenethnosinvest"

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО В НРАВСТВЕННО-СОЦИАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ.....	12
Глава первая. ЭСКИЗ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА	12
Цивилизация в стадильном разрезе	12
О частной жизни и собственности	19
Глава вторая. ЭТИКА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА.....	24
В этических широтах.....	24
О моральном отчуждении.....	36
Этика свободы.....	41
Глава третья. КРИТИКА ЭТИКИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА.....	47
Леворадикальная критика и этика революционности.....	47
Этика реформизма.....	51
О моральном кризисе цивилизации.....	53
Глава четвертая. "РУССКИЙ ПУТЬ"	59
Российский вариант.....	59
Глава пятая. ПАРАЛЛАКС.....	74
Индустриально-урбанистическая "квазицивилизация".....	74
Этапизированный этос.....	76
Гедонический поворот.....	80
Навстречу нравственной свободе.....	85
ФРАГМЕНТАРИУМ.....	90
ЭТЮД ОБ ЭТИКЕ УСПЕХА.....	117
Глава шестая. ВЕРСИИ.....	120
От "этики характера" к "этике личности".....	120
Идеализированные типы и мозаика моделей успеха.....	125
Антропология успеха.....	131
Глава седьмая. КРЕДО И КОДЕКС.....	136
Кредо успешной деятельности.....	136
Конфликтология и Кодекс этики успеха.....	141
ЭТЮД ОБ ИГРАХ, В КОТОРЫЕ ИГРАЮТ ПРЕДПРИНИМАТЕЛИ.....	150
Глава восьмая. ИГРОВОЙ КОСМОС.....	156
Метафизика игры.....	156
"Хомо моралес" как "хомо люденс".....	159
Глава девятая. ИГРА НАЗЫВАЕТСЯ БИЗНЕС.....	168
"Хомо фабер" как "хомо люденс".....	168
Честная игра: кодекс моральный или праксиологический?.....	177

CONTENTS

Introduction.....	3
Section 1. Business in socio-moral context.....	12
Ch. 1. Scetches of Civil Society.....	12
Stage of Civilization.....	12
About private life and ownership	19
Ch.2. Ethics of the Civil Society	24

Moral parallels.....	24
Moral longitudes.....	36
The Ethics of Freedom.....	41
Ch.3. Critique of the Civil Society.....	47
Extreme-radical critique and the revolutionary ethics.....	47
Ethics of the Reforms.....	51
Moral crisis of the Civilization.....	53
Ch.4. "Russian way".....	59
Russian paradigm.....	59
Ch.5. Parallaxis.....	74
Urban-Industrial Civilization.....	74
Etatistic Ethos.....	76
Shift to Gedonism.....	80
Towards moral Freedom.....	85
Section II. Fragmentarium.....	90
Section III. Etude about the ethics of success.....	117
Ch.6. Versions.....	120
From "Character ethics" to "Individual Ethics".....	120
Ideal Types and the pastiche of success models.....	125
Anthropology of the success.....	131
Ch.7. Motto and Codex.....	136
Motto of the successful activity.....	136
Conflictology and the codex of the ethics of succes.....	141
Section IV. Etude about Games That are played by Businessmen.....	150
Ch. 8 Games Cosmos.....	156
Metaphysics of the Game.....	156
Homo morales as Homo ludens.....	159
Ch.9. The Game called Business.....	168
Homo faber as Homo ludens.....	168
Fair Game: moral or praxiological codex?.....	177

Владимир Иосифович Бакштановский
Юрий Ваганович Согомонов

ЧЕСТНАЯ ИГРА: НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЭТИКА
ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА

ТОМ 1. Игры рынка

Редактор В.С. Сумарокова
Корректор К. Г. Шилько

Сдано в набор 03.01.92г. Подписано в печать 26.02.92г. Формат 84x108/32.
Бумага типографская N2. Гарнитура Дутч. Печать офсетная. Печ. л. 7,5.
Усл. печ.л. 12,6. Уч.-изд.л. 15,5. Заказ С2.
Издательство ТГУ. 634029, Томск, ул. Никитина,4
Оригинал-макет МП "ЦНИТ"

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Омской областной типографии

Акционерное инвестиционное финансовое общество закрытого типа «Тюмень-Этнос-Инвест» учреждено в феврале 1991 года. Среди учредителей Общества научно-производственное объединение «Тюменьнефтегаз», производственное объединение магистральных нефтепроводов Западной и Северо - Западной Сибири, исполнительный комитет областного Совета народных депутатов Тюменской области, авиакомпания «Тюменьавиатранс», объединение «Тюменьавтотранс», производственное объединение «Тюменьагродорстрой», коммерческий биржевой банк «Северкомбанк», а также ряд других предприятий и частных лиц.

Уставный капитал акционерного общества — 10 млн. рублей.

Местонахождение общества:

Российская Федерация, 625003, г. Тюмень, ул. Республики № 28а, тел: 25-02-33; 26-43-20; 26-20-86; fax 26-43-14.

Президент общества — Григорьев Анатолий Игоревич.

Вице-президент — Смирнов Энгельс Николаевич.

Основными задачами общества являются:

- мобилизация на договорной основе свободных средств юридических и физических лиц в ценные бумаги;
- содействие предприятиям, организациям, банкам и физическим лицам в организации их деятельности на товарном рынке и рынке ценных бумаг;
- инвестирование средств Общества, а также мобилизованных средств в программы развития промышленности, особенно нефтяной, сельского хозяйства, строительства, транспорта, связи, социальной сферы, в том числе с участием иностранного капитала.

Общество является учредителем биржи:

- Тюменской товарно-фондовой;
- Калининградской товарно-фондовой;
- Московской нефтяной;
- Российской топливно-энергетической;
- Универсальной Украинско-Сибирской;
- Свердловской товарной;
- Санкт-Петербургской фондовой.

Основные области деятельности Общества в настоящее время:

- операции на товарном и фондовом рынке;
- операции с нефтью и нефтепродуктами;
- вложение средств в организацию и развитие производства, в том числе и по нау-хау;
- создание центров подготовки и переподготовки кадров по рыночной экономике с привлечением ведущих специалистов в данной области;
- создание дочерних предприятий и магазинов, в том числе в свободной экономической зоне «Янтарь» (г. Калининград), на Украине (г. Харьков), в Москве, на Дальнем Востоке (г. Хабаровск), на территории Тюменской области.

Общество имеет и поддерживает тесные деловые контакты с нефтедобывающими предприятиями Западной Сибири в части переработки нефти в светлые нефтепродукты в малых объемах, создания системы региональной связи, совершенствования технологии добычи нефти.

Созданная к настоящему времени инфраструктура в виде дочерних предприятий и представительств Общества охватывает значительную часть территории СНГ от г. Калининграда на западе до г. Владивостока на востоке.

Завершается создание производств по переработке продукции сельского хозяйства (республика Украина), переработке нефти и газового конденсата на дизельное топливо (Тюменская область).

В свободной экономической зоне «Янтарь» создается сервисно-туристический центр.

Среднемесячный оборот составил 5.0 млн. рублей.

Ом. обл. тип. 1992 г. Зак. 688. Т. 5000.

