

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ. ТЮМЕНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ЦЕНТР ПРИКЛАДНОЙ ЭТИКИ

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЙ ФОНД "ТЮМЕНЬЭТНОС"

ФОНД СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ "ВОЗРОЖДЕНИЕ"
ТЮМЕНСКОЕ ОБЛАСТНОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

БУДЬ ЛИЦОМ: ЦЕННОСТИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Том первый

ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
Томск - 1993

БУДЬ ЛИЦОМ: ценности гражданского общества / Под ред. В.И. Бакштановского, Ю.В. Согомонова, В.А. Чурилова. Том I. - Томск: Изд-во Том. ун-та. 1993.-С-1000 экз. - 0301070000.

Книга подготовлена творческим коллективом исследовательского проекта "Этика гражданского общества". Замысел инициаторов Проекта - представить панораму и, по возможности, систему ценностей гражданского общества, движение к которому, вероятно, уже начала наша страна. Основная трудность в реализации замысла - ценности гражданского общества пока еще "не нам даны в ощущении". Авторский коллектив хотел бы тем не менее содействовать мобилизации интеллектуальных сил на стадии переходного периода с целью познания его духовно-нравственного потенциала.

Научно-организационная работа:
Н.В. Колотова, М.В. Логинова

Спонсор проекта: а/о "Тюменьэтноинвест"

Спонсор издания: Акционерное общество "Интеллект" Тюменского областного отделения фонда социального развития России "Возрождение"

ISBN 5-7511-0644-X

0301070000
177(012)—93

Предисловие

Манифестируемая цель реформ перестроечного и постперестроечного процесса - воссоздание в России гражданского общества. Не слишком ли абстрактно, однако, выглядит эта цель перед теми, кому предстоит стать субъектами созидания - у них нет зримого образа гражданского общества. Особенно расплывчаты контуры его ценностных оснований. Нет и общественного согласия относительно базовых ценностей. Это, видимо, естественно для страны, которая полагает, что гражданское общество в ней вряд ли можно воссоздать по калькам с готовых моделей тех стран или регионов, где такое общество уже сложилось либо успешно складывается.

Назначение нашего Проекта как раз и заключалось в уяснении как общечивилизованного инварианта гражданского общества, его этнокультурных вариантов, так и в исследовании их "приложимости" к современной российской действительности. Выбор варианта основательных, последовательных преобразований самих устоев общества требует от него признания в пользу гражданского общества достойным, а потому желанным. Не смириться с ним, тяготясь новыми условиями, а самоопределиться по отношению к ним и к самому факту свободного выбора. Не подчиниться крутой воле агитаторов 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 предпочтения нравственно возвышенного пути развития.

С этих позиций авторы Проекта и разработали структуру коллективного поиска, когда вслед за обсуждением наиболее общих оснований гражданского общества, особенно его этики, "россыпью" рассматриваются его базовые ценности. В структуре книги выделяется группа проблем, связанных со становлением и "выращиванием" этих ценностей в переходный период от тоталитарной системы к гражданскому обществу и правовому государству. Отдельные проблемы этого перехода мы сочли возможным представить в разделе под названием "Параэтика".

Вся работа по необходимости приобрела междисциплинарный характер, и потому естественно, что под одной обложкой собраны труды философа и писателя, социолога и литературного критика, политолога и публициста, культуролога и моралиста. Внимательный читатель обнаружит в текстах различные мировоззренческие пристрастия - все, как в гражданском обществе с его "свободной близостью и свободным антагонизмом людей".

Авторский коллектив:

Л.А.Аннинский (4.1), Р.Г.Апресян (2.2), И.М.Ачильдиев (2.1), В. И. Бакштановский (1.3,4.7), Г.С.Батыгин (4.3), И.В.Бестужев-Лада (3.4), В.С.Библер (1.1), А.А.Гусейнов (2.6), Е.Л.Дубко (2.3), И.М.Клямкин (3.1), Н.И.Лапин (3.3), Н.Ф.Наумова (3.2), А.С.Панарин (4.5), Л.И.Пияшева (2.4), Л.А.Радзиховский (4.2), Ю.Б.Рюриков (4.8), Ю.В.Согомонов (1.3), Э.Ю.Соловьев (1.2), А.Б.Франц (4.6), В.А.Чурилов (4.7), В.Н.Шердаков (4.4).

ЧАСТЬ 1

Основания

1.1. О гражданском обществе и общественном договоре (размышления философа)

В этих размышлениях я сознательно отвлекаюсь от непосредственной злобы дня. Но отвлекаюсь также от далеких философских и культурологических прогнозов.

Все начинается рискованным предположением: мы будем существовать, дышать, работать, жить своей жизнью не только сегодня и завтра, но и - послезавтра, через три года, через десять лет. Предположим далее, что мы не занимаемся "перестройкой" (все - разом), но - просто живем, общаемся - экономически, политически, духовно - в нормальном (?) современном обществе.

И вот тут возникает вопрос: что это значит, жить - к началу XXI века - в нормальном (не идеальном) обществе?

Нельзя все время суетиться, ужасаться и предлагать рецепты спасения. Надо остановиться, оглядеться, выдохнуть комок в горле, и - спокойно подумать.

В этих заметках я, - признаюсь, с трудом, - исхожу не из ужаса перед надвигающейся катастрофой, рассуждаю не по схеме: "грозящая катастрофа и как с ней бороться..."; я рассуждаю "от нормы": в современной промышленной цивилизации есть (может быть определено...) некое оптимальное социальное состояние, в котором наша повседневная экономическая, политическая, культурная, личная жизнь может протекать наиболее свободно, ответственно, продуктивно. Причем эта современная жизнь осмысливается мной не в её корневых глубинах и не в её творческих высотах, но в её "золотой середине", в срезе гражданского общества.

О том, как я понимаю это словосочетание, скажу дальше.

Сейчас только замечу: на вопрос - "в каком обществе может нормально жить человек современной промышленной цивилизации?" (коль скоро она есть), - я бы не отвечал в альтернативе "капитализм" - "социализм", поскольку эти формационные понятия несут в себе - в любом случае - печать экономического детерминизма. Я бы сказал так: "Современный человек может нормально жить, сознательно, свободно, ответственно производить и общаться (...и - преодолевать экономический детерминизм) только в гражданском обществе".¹

Вот об этом и будут мои заметки.

Но, конечно, из своей шкуры не выпрыгнешь, - я буду рассуждать о гражданском обществе из той судороги, где этого общества нет, где оно насущно.

Конкретно это означает, что, на мой взгляд, любая спасительная реформа, осуществляемая в нашей стране - экономическая (самый радикальный закон о земле и собственности) или политическая (формирование правовой демократии), - может быть успешна и необратима только в атмосфере

¹ Правда, в условиях индустриальной цивилизации только рыночная экономика детерминирует... преодоление собственного детерминизма... Но это уже отдельная тема, хотя кое-что я ещё скажу об этом в своих размышлениях.

гражданского общества. Вне этой ауры все наши самые великолепные новации снова уйдут в песок патриархальщины и тоталитаризма. В конечном счете мы окажемся у того же самого (разбитого) корыта.

Нет спора, - здесь действует и обратная связь. Но сейчас разговор идёт о прямой...

Чтобы дальнейший текст возможно было представить более целостно, как некий "конспект ненаписанной книги", сформулирую мысли преувеличенно тезисно и расчлененно (за исключением отступлений-гипотез).

I. Исходные тезисы

Для начала повторю сказанное выше. Необратимость всех современных социально-экономических и социально-политических преобразований в нашей стране определяется одним - мерой и глубиной укоренения основ гражданского общества.

Вне развития гражданского общества нормальное демократическое государство - иллюзия, самообман и просто обман власть предержащих. Демократическое правовое государство - всегда верхушка айсберга - глубинного, все формы человеческого общения и деятельности пронизывающего гражданского общества. Но и "обратно", все социальные (экономические, культурные...) связи и отношения оборачиваются связями общества в той мере, в какой они спроецированы "на" политическую плоскость, ориентированы в сферу формирования демократического правового государства.

Что же здесь понимается под "гражданским обществом"?

Гражданское общество - форма общения работников и просто жителей современной промышленной цивилизации, как граждан, как отдельных самостоятельных (юридических) субъектов и участников общественной, экономической и политической жизни.

Здесь остановимся и задумаемся.

* * *

Отступление первое

Чтобы мое исходное определение стало более ответственным и осмысленным, поразмышляем всерьез.

Прежде всего продумаем различие понятий "*цивилизация*" и "*культура*". Не входя в детальный анализ исторического развития этих понятий (соотношение которых столь значимо в общественной мысли XX века), я намечу лишь тот план понятия цивилизации, который существен для темы моей статьи и который несколько отличен от обычного его употребления.

Я исхожу из того, что человек живет, действует, мыслит - в определенной цивилизации (античной, средневековой, нововременной и т.д.) - одновременно в двух сферах, в двух принципиально отличных формах д е т е р м и н а ц и и. В формах детерминации *причинной* (ср.: Марксова "формационная" детерминация - от "базиса" - к "надстройке") и в формах детерминации *смысловой*, - действенной в формах культуры, в сфере самодетерминации, преодолевающей причинные связи и обреченности. В произведениях культуры "человек растет корнями вверх", разумно трансформируя исходные детерминанты своего бытия и сознания.

Но между двумя сферами, двумя формами детерминации всегда существует некая промежуточная связующая "прокладка". В такой "прокладке" связи причинные преобразуются в связи смысловые и - обратно-смысловая детерминация "снимается" в детерминации причинной. Именно такая "прокладка", такая призма преобразования разных форм детерминации и определяет основные характеристики каждой данной целостной ц и в и л и з а ц и и, - и в отличие от "формационных" строений, и в отличие от основных утонченностей "социума культуры". Как правило, такой "прокладкой" служит та или иная, наиболее массовая и исходная, форма деятельности и общения в "режиме" *свободного времени*. Во всех предшествующих нашему времени цивилизациях, это, прежде всего, сфера политических отношений ("Полития", - если говорить вместе с Аристотелем).

В древней Греции - Полис.

В Средневековье - Сословность.

В Новое время, в промышленной цивилизации - Г р а ж д а н с к о е о б щ е с т в о.

В этих странных "прокладках" коренится цивилизованность, здравый смысл, формальные нравы воспитанности, характерные для той или иной цивилизации. Это есть именно значимая *форма* цивилизации определенной исторической эпохи. Эта "прокладка" и есть цивилизация в узком смысле слова.

Культура, порожденная в этой форме, отщепляется от неё и остается на века, актуализируя свой смысл во все новых и новых культурных диалогах. *Формация* проходит... *Цивилизация* в своей чистой форме существует *на грани времени и вечности*.

Теперь, чтобы основательнее вдуматься в идею гражданского общества, необходимо ещё одно уточнение: необходимо, хотя бы вкратце, осмыслить понятие *промышленной цивилизации*, этой необходимой причинной подосновы современного развитого гражданского общества. Это - начиная с XVII века - цивилизация, в которой средоточием деятельности оказывается машинизированная промышленность (*Maschinerie*).

Для промышленной цивилизации характерны следующие исходные определения:¹

1) развитая (машинная) индустрия;

2) четкое разделение и социальное общение таких основных форм деятельности, как промышленный труд, - сельскохозяйственная деятельность (трудовое общение с землей, планетой), - творческий (всеобщий) труд в сфере культуры;

3) суверенная роль свободного работника, деятеля, и - предпринимателя (см. существенные, но идеологически усеченные соображения Маркса в "Капитале");

4) динамика необходимого и прибавочного времени в *непосредственном* процессе труда; динамика свободного и рабочего времени в *целостном* процессе производства - как два основных импульса в развитии экономики, в росте общественной производительности труда;

¹ Подчеркну один существенный методологический момент. В моих определениях "корневой системы" гражданского общества каждое определение имеет (особенно всеобщее) значение, и лишь общение этих необходимых определений может объяснить смысл новой формы социального развития. В Марксовом методе действует однокорневой ("гегелевский") схематизм "снятия", а, в конечном счете, - жесткая *причинная* связь. Сейчас нет возможности говорить об этом детальнее, но момент этот решающе существен.

5) свободный рынок как основная форма экономического общения (спрос - предложение) - т.е. производство, ориентированное на удовлетворение, развитие и изменение потребностей (соотв. - способностей). Этот пятый момент замыкается с моментом первым и раскрывает целостный замысел индустриального производства.

Все эти моменты (1-5) необходимы и характерны для каждого "модуса" промышленной цивилизации (собственно "буржуазного" и "цивилизованно-кооперативного"). Вообще я предполагаю, что наиболее глубоким определением современной экономики (и в Америке, и в Японии, и в нашей стране, в той мере, в какой она способна создать современную экономику) является не *Марксово определение по формам собственности* (частная или коллективная), но определение по тому основному экономическому и н т е р е с у ("импульсу", "закону"), который насущен в определенном типе производства и общественного разделения труда. Таким основным экономическим интересом предпринимательства ("законом"), необходимым для нормального функционирования современного - ещё не постиндустриального - производства, выступает на всем интервале XVII-XX веков (какие бы изменения здесь не происходили) соотношение необходимого и прибавочного времени, но также - времени рабочего (совместный труд) и времени свободного ("всеобщий труд", если использовать термин Маркса).

В идеологически закреплённой концепции Маркса источником прибавочной стоимости, прибыли, капитала (необходима вся эта цепочка...) оказывается *исключительно* рост времени прибавочного по отношению к времени необходимому (внутри данного предприятия), т.е. "эксплуатация наемного труда". Между тем в промышленной цивилизации, уже начиная с XVII века, существенную роль в росте общественного производства играет диалектика времени рабочего, исполнительского и - с в о б о д н о г о; труда совместного и - труда *всеобщего* (*наука, изобретение, искусство, индивидуальное потребление*) определяющего рост самого прибавочного времени. Суть этой диалектики намечена Марксом (III том "Капитала"), но - странным образом - "отвлечена" от процесса производства прибавочной стоимости. Решающий источник роста производительности труда (во всей истории промышленной цивилизации) - воздействие на диалектику рабочего времени (необходимое и прибавочное время) - коренная динамика времени свободного. - Это - деятельность (и досуг) человека, работника в не н е п о с р е д с т в е н н о г о производства - в сфере "дьявольски серьезной" (Маркс) научной работы; в художественном общении, в технологических новациях; в сфере внепроизводственного потребления (когда изменяется сама производительная сила работника). Но если учитывать момент, коренным образом изменяется вся анатомия социальных отношений промышленного производства. В ходе общественного развития момент всеобщего труда (деятельность в сфере свободного времени) приобретает все большее значение в приращении капитала, коренным образом изменяя весь смысл формулы $D - T - D$. Этот момент входит, далее, в динамику внутрипроизводственного соотношения времени прибавочного и времени рабочего (в совместный труд). Ещё резче изменяется этот смысл - в своих исходных определениях - в своих исходных определениях - с учетом самостоятельной роли рынка, спроса и предложения.

Рынок, развивающий потребности и способности индивида, не только "реализует" стоимость, но и (решающе) участвует в её формировании. Но тогда иначе будет выглядеть и вся "прогнозная" часть Марксова анализа, вся ме-

ханика социальных трансформаций внутри (и - силами) гражданского общества. Превращение этого общества - это не феномен "социальных революций", но процесс единого развития промышленной цивилизации, - вплоть до ее обращения в цивилизацию постиндустриальную. Но тогда необходим еще один вывод: конечно, понятие "промышленная цивилизация" - шире и глубже понятия "капитализм". Человек современного общества целостно живет не в "капитализме", но - в промышленной цивилизации, и соответственно, - в современном гражданском обществе, в современной культуре, отнюдь не детерминруемых чисто экономически. Но вот *политэкономия* и *экономика* промышленной цивилизации - и сейчас и ещё долгие годы - это "*политэкономия капитализма*", - единая политэкономия рыночного производства, ориентированного на приращение капитала ("капиталист" может быть и индивидуальным и "кооперативным". Это уже второй вопрос). Это политэкономия действенна во всех модулах промышленной цивилизации, от XVII века - до начала века XXI.¹ В этом плане, повторяю, строй "цивилизованных кооператоров" (если он где-то станет реальностью) и современный "капитализм" относятся к одной - *промышленной цивилизации* и даже к одному типу экономики (действует закон стоимости, прибавочной стоимости капитала - Д - Т - Д).

Однако эти определения, на основе которых формируется гражданское общество, резко отличают его от других форм Политии. Это означает, что в промышленной цивилизации (в отличие от Античности и Средних веков) динамика свободного и рабочего времени, жизнь Политии оказываются в эпицентре проблем экономических, постоянно их трансформируя и преобразуя. Поэтому гражданское общество - в тех определениях, которые будут намечены дальше, - характеризует не "надстройку", но самую суть современного производства (в тех структурах Общественного договора, о которых речь также пойдет в заключение главы).

Здесь не место детально развивать только что сформулированные теоретические предположения. Но все же я решился их определенно высказать, поскольку читатель должен ощутить тот контекст, в котором только и могут иметь смысл все мои рассуждения о гражданском обществе. Этот теоретический контекст я не обосновывал детально; скорее он играет в моем тексте роль некоего авторского самосознания. Хотя все же, предполагаю, что современная социально-политическая обстановка и современные теоретические споры помогут внимательному читателю уловить основной смысл введенных здесь предположений.

И еще одно: эти предположения существенны, чтобы сразу же наметить еще один ключевой момент моих размышлений - само понятие "гражданского общества" развивается в этом контексте в его отношении к идеям к у л ь т у р ы как в "вертикальном" плане (гражданское общество как "протокультура" промышленной цивилизации), так и в плане "горизонтальном" ("гражданское общество" как органическая форма перехода к тому всеобщему "социуму культуры", что назревает к началу XXI века). (См., в частности, мою статью "Культура. Диалог культур"// "Вопросы философии", 1989.№6).

¹ Можно эту мысль сформулировать так: в экономике промышленной цивилизации господствует рынок. В культуре этой цивилизации -вне-, и даже, противорыночные отношения

II. Основы гражданского общества

Однако вернусь к основной линии моих рассуждений, к феноменологической характеристике гражданского общества.

Начиная с XVII века общение свободных работников как граждан (см. исходное определение) отделяется от собственно экономического "базиса" и начинает развиваться самостоятельно, в сфере гражданских прав и свобод, в сфере правоотношений. Вкратце сформулирую основные особенности гражданского общества. Сначала - в первом приближении:

Для гражданского общества характерны четкая расчлененность, разветвление общественных связей и интересов, динамичная структурализация социальной жизни, с выходом на ясное сознание социально-политических интересов и устремлений различных социальных групп, классов, идейных программ, форм деятельности и т.д. В этом плане - гражданское общество - есть форма общения "классов в себе" как "классов для себя" (если говорить вместе с Марксом). В таком общении лакуны, разрывы между классами, группами, общественными организациями увеличиваются: "пустоты" расширяются, осмысливаются как политические и правовые проблемы; заполняются эти лакуны и пустоты отношениями политическими, связями политической борьбы, согласия, компромисса.

Однако (если говорить уже не с Марксом) состояние "класса для себя" или - шире - социальной группы "для себя", закругленной на себя, означает, далее актуализацию жизни "индивидов для себя", фиксацию, и закрепление, и преобразование социальных интересов в мильеннократно повторяемую "робинзонаду" личных прав и свобод. Прав и свобод, принципиально формальных, лишенных какого-то особенного содержания, но закрепляющих свободу быть особенным и независимым от жестких (или мягких) социальных сцеплений и "слеплений". В гражданском обществе общение "классов для себя" оборачивается общением "индивидов для себя". Вне такого общения гражданское общество не может быть развито и политически артикулировано. Не может быть свободно формализовано. Здесь всегда действует вектор: от социальных и экономических структур - к свободным, отдельным, самостоятельным индивидам; от атомизированных индивидов - к политически оформленным политическим структурам (собственно политический вектор гражданского общества). В этом плане социум, возникший стихийно и исторически, заново возникает - в гражданском обществе - сознательно и свободно (в схематизме "общественного договора").¹

Так, "железная" детерминация историей и экономикой преобразуется в самодетерминации гражданского общества. Причем такое обращение присуще самому экономическому своеобразию промышленной цивилизации.

В контексте гражданского общества формационная революция отныне исключается из нормального (!) "арсенала" общественного развития.

Дело в том, что в своем втором векторе - векторе общественного договора (необходимом в современном индустриальном обществе, в любом его модусе) - особое значение имеет один момент, почти совсем выпадающий в Марксовом схематизме. Речь идет о том, что атомизированные субъекты гражданского общества (атомизированные в структурах рынка - рынка капиталов и рабочей силы, в первую голову; в отсеках свободного времени; в отстранении

¹ О смысле этого понятия см. ниже.

правовых, договорных отношений; в деятельности потребительской, творческой, "читательской" и т.д.) "второй раз" свободно соединяются - по своей воле (образуя социальные "молекулы" и "многомолекулярные" связи - при всей условности этого сравнения) уже не только и даже не столько по линии "классов для себя", сколько по линии идейных и творческих программ и склонностей, идущих зачастую поперек собственно социальных интересов. Впрочем, переплетение и "дополнение" этих форм общения: форм социально-производственных, диктуемых условиями и связями рабочего времени, и форм, диктуемых силами времени *свободного* (творческого - потребительского - "читательского", в широком смысле слова), - сами эти отделение и сопряжение, лежащие в основе структур "гражданского общества" - есть уже глубинный феномен современного индустриального Социума.

В своей экономической подпочве жизнь гражданского общества подразумевает наличие реальных суверенных индивидуальных субъектов политической жизни и гражданской самостоятельности. Но такими суверенными субъектами могут быть лишь различные субъекты собственности (в пределах - суверенный индивид). Только субъект собственности (прежде всего *индивидуальный собственник своей рабочей силы, своей творческой потенции*) обладает реальной возможностью быть гражданином. Вспомните излюбленный аргумент В.И.Ленина: бумага, типографии, земля, деньги на издание газет и т.д. - все это необходимо, чтобы гражданские права не были обманом и самообманом; правда, эти слова, направленные против буржуазной демократии, с особой силой звучат, отнесенные к всевластию государственной собственности. В этом плане рынок - товаров, капиталов, рабочей силы - условие формирования и жизни гражданского общества (конечно, таким индивидуальным субъектом собственности может быть и *совладелец* кооперативного, соответственно - акционерного предприятия, но только - вот это уже необходимо - как совладелец, т.е. с четкой фиксацией его индивидуальной, отдельной доли участия в формировании кооперативной собственности и его частной, частичной доли в получаемом доходе).

Реальное функционирование гражданского общества подразумевает политическую динамику - особую структуру формирования государственных институтов. Такая структура характеризуется:¹

- Динамикой свободного, "плавающего" формирования и сведения на нет партийных организаций и органов - без всякой мистики "исторического выбора".

- Постоянной и постоянно обновляемой связкой: партии (именно как "партии", т.е. как особенные, вне-государственные части гражданского общества) - партийные избирательные программы - выборы - формирование правительства победившей партией (или коалицией), - с последующим отпаданием партийного аппарата от государственных органов, от системы производственного управления, от всякой самостоятельно "руководящей роли"... После выборов и формирования правительства функции партии вновь сводятся - вплоть до следующих выборов - к функциям презируемого нами "дискуссионного клуба", избирательного механизма и парламентской фракции.

- Актуализацией всех политических отношений в форме борьбы, конкуренции, соглашений различных партий и организаций, претендующих на парламентское большинство, соответственно - государственное правление. Пар-

¹ Здесь я сформулирую - надо признаться, с наслаждением - несколько простых истин, политических банальностей, от которых наше сознание совершенно отучено (собственно, и не привыкало).

тийно-политическая дифференциация есть фиксированная форма дифференциации и структуризации гражданского общества.

- Особой ролью меньшинства, свободного от правительственной ответственности и могущего "безответственно" - т.е. наиболее радикально и теоретически отчетливо - формировать программы социального и общегосударственного развития. Меньшинство (многие "меньшинства"...) - это своего рода "десанты в будущее", вне которых и без которых гражданское общество лишается своей значительной временной координаты и начинает существовать только "в пространстве" наличных отношений. Радикальное, "безответственное", оппозиционное "забегание вперед" или "вбок" - не менее важная черта гражданской вертикали, чем выборное формирование "правительства большинства". Оппозиционное Слово без немедленного дела (так сказать, впрок) - важнейшая особенность политических структур гражданского общества как самостоятельного целого, не сводящегося к обслуживанию структур государственных. Политическая демократия выражает и воспроизводит реальную структуру всего гражданского общества в необходимом сопряжении победившей на выборах правительственной политики и реальной, действенной *оппозиции*, не отвечающей за власть, но отвечающей на действия властей.

- Существенным бродилом гражданского общества выступает демократия *самодельных митингов*, демонстраций, протестов, уличного карнавала. Это - рискованная и раскованная стихия гражданского общества, вне которой не могут происходить живые процессы его трансформаций, превращение меньшинства - в большинство и т.д.

Добавлю только, что очерченная выше структура гражданского общества еще не выявлена мной в тех своих особенностях, что специфичны для демократических форм нашего времени, для конца XX века; пока я выделил лишь те черты этой структуры, которые носят предельно обобщенный характер и скорее типичны для XIX века, до которого, впрочем, нам еще добираться надо... Ниже, говоря о конкретной программе, я специально остановлюсь на этой специфике гражданского общества к концу XX века, вычеркнуть которую мы все равно не в состоянии, несмотря на всю нашу отсталость.

Сейчас я подытожу эту краткую характеристику культурного смысла классического гражданского общества.

Тонкая и - как будто - легко проницаемая "пленка", может быть, точнее "мембрана", гражданского общества оказывается той промежуточной средой, в которой встречаются векторы, идущие от "чисто" экономических структур и от структур государственно-правовых. В этой "мембране" и те и другие структуры приобретают - в промышленной цивилизации - реально работающий смысл. Думаю даже, что вне "посредничающей" преобразующей призмы гражданского общества в современном промышленном социуме (особенно в связи с теми процессами, что происходят в этом социуме в конце нашего века) не могут нормально функционировать ни отношения собственности, ни отношения государственно-политические. Это та пленка, та "мембрана", та призма, что обращает те или иные "формационные" связи (сравни - Маркс) в связи, действующие внутри "цивилизации" и внутри "культуры" (в этом контексте можно "цивилизацию" и "культуру" перечислить "через запятую"). Объективно-стихийные отношения здесь приобретают здесь характер свободно формируемых и свободно образуемых связей.

Такой подход существен еще в одном отношении. Сейчас много говорят о правовом обществе и - особенно - о правовом государстве. Но все же как ни

поверни, большей частью получается, что государство д а р у е т гражданам определенные права и затем охраняет их - законом, правоохранительными и карательными органами, "руководящей ролью" и другими столь необходимыми институтами и кодексами (как, впрочем, и произвольными изменениями этих кодексов, - конечно же, ради спасения правового государства). Но в большинстве статей и рассуждений исчезает нечто основное. В гражданском обществе исходное право (и смысл всех остальных прав - свободы слова, собраний, митингов, передвижения...) - это право суверенного индивида - в общественном договоре с другими, столь же суверенными индивидами - ф о р м и р о в а т ь, образовывать... общество, экономику, государство. Извечно и демократично только то современное общество, которое сохраняет в своих корнях демократическое право своих граждан заново, исходно, изначально породить и договорно закреплять свои собственные правовые структуры. Только тогда оказывается ненужным путь революции. Договор, а не свержение; делегирование (добровольное) своих прав, но не получение их в д а р - вот корни правового государства, постоянно сохраняемые и оживляемые в гражданском обществе.

Современная экономика, - основанная на договорном праве, - соответствующая современному производству, может нормально функционировать, только преодолевая - в структурах гражданского общества - экономический, производственный и... государственный детерминизм, только погружаясь в живую воду вне экономических, гражданских форм общения. Глубинная суть всех этих форм - "связки" "общественного договора". Я уже произносил это слово несколько раз. Но специально об этой сути - в последних тезисах работы. Такой странный порядок изложения определяется стремлением понять смысл идеи ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА в реалиях и напряжениях нашей современной жизни.

III. Что мы утратили

Все, что я сказал о "гражданском обществе" как норме современной жизни, - введение к тому, чтобы сказать: *дефицит гражданского общества - это один из самых страшных наших дефицитов*, лежащий, обобщенно говоря, в основе даже дефицита мыла и сахара, хлеба и (культурных) зрелищ.

Разрешение всех форм гражданского общества - наиболее суммарный, интегральный итог социальной жизни последних семидесяти лет. Означает это следующее:

Полностью разрушена нормальная социальная структура, соответствующая современному производству, но - в этом суть! - отстраненная от него и самостоятельно на него воздействующая. Разрушена структура принципиально различных и ясно осознаваемых социально-экономических интересов и устремлений, столкновение которых может быть нормализовано только в формах гражданского консенсуса.

Второе отступление

Говоря об этой социальной структуре, я имею в виду прежде всего некую глубинную "арматуру", формирующую основные "ипостаси" того субъекта деятельности, что - именно в своей гетерогенности - присущ современной промышленной цивилизации (все еще не цивилизации пост-индустриальной).

Это, во-первых, субъект промышленной, "фабричной" деятельности, по-

луфабрикатной и совместной: "совокупный работник" индустриального производства, составленный из многих точек единой производственной траектории (рабочие - инженеры - менеджеры - предприниматели, во всей сложности и конфликтности их взаимоотношений). Наиболее явным и жестким выражением этого "совокупного работника" является - в XIX веке особенно определенно - рабочий класс.

Это, во-вторых, - субъект труда крестьянского, земледельческого, в принципе исключающего полуфабрикатность, мануфактурность, "общую крышу" над головой. В идеализации это - одинокий (семейный) работник, странно связанный и разъединенный с землей, планетой, космосом, как целостным и неделимым процессом. Раньше и отчетливее всего, это - самостоятельный фермер, обычно вступающий в кооперативные связи для переработки и сбыта продукции. Машина здесь не углубляет полуфабрикатность, но, наоборот, увеличивает возможности одинокого труда.

Это, в-третьих, - субъект труда всеобщего, или, если определять точнее, индивидуально-общего, в сфере культуры. Субъект труда научного, художественного, с совершенно особыми формами сообщества - через века и границы, - не сводимыми ни к фабричному совокупному труду, ни к фермерскому единороборству с планетой, сотрудничеству с землей. Короче, это интеллигент, пусть в европейском смысле слова. Здесь самоизменение, но не изменение предметов является стержнем всех форм деятельности.

Вот то *тройственное общение*, что образует реальную подпочву всех сложнейших соотношений, конфликтов и компромиссов гражданского общества. И каждая ипостась производительной деятельности, каждая коренная форма труда всеобща (в индустриальной цивилизации) по-своему, несводимо и неподводимо ни под какую общую шапку или, тем более, под идею "гегемонии" одной из таких коренных социальных сил.

Может быть, основным историософским заблуждением Маркса (впрочем, в угаре промышленной экспансии XIX века вполне объяснимым) было как раз утверждение совокупного, совместного (обобществленного) труда и исторической роли рабочего класса как *единственно определяющего* и формообразующего исторического субъекта промышленной цивилизации. Отсюда, - а также из представлений Маркса о перспективах слияния отдельных предприятий в единый промышленный мегаполис, - вытекает предвидение назревающей, "единственно прогрессивной" тоталитарно-общественной формы собственности,¹ а затем и все другие, достаточно роковые моменты, о которых сейчас говорить наспех и мимоходом - бесполезно и безответственно. Но только замечу, что без серьезной и углубленной критики исторической теории Маркса мы ничего не поймем в основах и возможностях гражданского общества.²

Это тем более существенно, поскольку (упущенное Марксом) решающее значение тройственной диалогичности исторического субъекта промышленной цивилизации стало особенно ясным и напряженно значимым именно к концу

¹ Этому предвидению Маркса жестко противоречил его же прогноз перехода от *Maschinerie* к автоматике, предполагающей объединение людей - вне производящих структур - в малые группы индивидуально-всеобщего труда с решающей ролью свободного времени. Однако сделать все необходимые выводы из этого прогноза помешала идеологическая предвзятость. Впрочем, это, опять-таки, - сюжет для отдельного разговора.

² Серьезный опыт такой критики действительного, а не упрощенного Маркса дан в книге В.М.Вильчака "Алгоритмы истории" (Прометей. 1989) и в статье Ю.Батурина "Ахиллесова пята исторической теории Маркса" ("Октябрь". 1989. №11-12). Хотелось бы детальнее продумать этот опыт и в чем-то поспорить с авторами, но это уже отдельно.

XX века, в канун нового пост-индустриального общества.

Но вернусь к основным (достаточно феноменологическим) заметкам этой статьи.

* * *

...Итак, а утверждал, что разрушение тройственной арматуры гражданского общества (раскрестьянивание - деклассирование рабочего класса - уничтожение интеллигенции) было самым роковым истоком всех наших семидесятилетних бед и тупиков.

Думаю, что можно говорить именно о разрушении реальных структур гражданского общества в нашей стране. Дело в том, что в начале XX века в России уже существовала (относительно развитая) промышленная цивилизация и - хотя с трудом - складывалась соответствующая форма гражданского общества, все более разветвленная и самостоятельная, но все еще очень тонкая и густо замешанная на патриархальщине и деспотизме. Именно эта активная форма и подверглась полному разрушению. Индустрия в советское время судорожно росла, но органически необходимая для нее структура гражданского общества беспощадно сводилась на нет. Возникал странный монстр.

То, что мы - в радостном экстазе - называли "ликвидацией классов", было страшным делом деструктуризации общества, причем в первую очередь, - уничтожением именно его гражданских структур, форм социального бытия "для себя", форм социальной сосредоточенности и осознанности. Пассивные формы социального бытия "...в себе" разрушиться до конца, конечно, не могли. Просто по той причине, что неизбежно продолжали существовать и возрождаться сами производственно-социальные функции. Функции сельскохозяйственного труда (вновь и вновь происходило самораспадание всех искусственных сельскохозяйственных "гигантов", вновь и вновь спасали сельское хозяйство-естественные формы "подсобного труда"). Функции труда промышленного (с ослабленными, но не могущими до конца исчезнуть формами кооперации и разделения труда на отдельных предприятиях). Функции труда духовного, с особой ролью свободного времени, с "кооперацией" всеобщих знаний и обещаний в Уме и Сердце одинокого, отъединенного индивида.

Но только дело в том, что без процессов сосредоточения классов и социальных групп "для себя...", без социально-политической и культурной рефлексии, без необходимых форм самоорганизации (реальные профсоюзы для городских работников; крестьянские союзы и живые кооперативы - потребительского и сбытового характера - в деревне; творческие группы и объединения с их всеобщими значимыми манифестами и устремлениями), без всех этих процессов диффузность и амебоподобность вселенской "смази" побеждала и пожирала реальные структуры и кристаллы гражданского общества. Социально-экономические формы общения, не закрепленные в "связках" гражданского общества (индивид - коллектив - государство), теряли и свой реальный экономический характер, могли функционировать только по партийно-государственной приказной вертикали, т.е. не могли функционировать вообще. Вне кристаллизации гражданского общества (вектор, идущий от индивида...) современные промышленные, сельскохозяйственные, рыночные связи расплзаются и лишаются всякого органического смысла.

Но это означает и другое. Когда в таком обществе происходит серьезный сдвиг и сбиваются колодки принудительного труда (а нормальных гражданских кристаллических структур не существует), наружу сразу вырывается плазма доцивилизованных стихий - в национальной, социальной, политической сферах.

Дело в том, что разрушение (или - полное небытие) социально-гражданских структур вовсе не означает какой-то реальной индивидуализации. Наоборот. Вне социально-гражданских отношений, вне правовых ячеек и матриц индивид в современном обществе не может самоопределиться, его индивидуальность не может сбыться, легко поглощаемая теми же вертикальными структурами господства и подчинения. Разрушение гражданского общества было, одновременно, разрушением тех "лунок", в которых индивид может свободно остановиться и вступить в свободные отношения с другими - столь же юридически равными и отдельными - индивидами. Так был опущен шлагбаум для второго вектора, о котором я вкратце говорил выше: от гражданского индивида - к гражданским кристаллам - к государственным институтам (в схематизме свободных "общественных договоров"). Там, где нет форм гражданского общества, там общение людей перестает быть общением самостоятельных субъектов, - субъектов собственности, права, творчества, рынка - и оказывается "общением" варварских - только индивидуально, психологически окрашенных - диффузных стихий (и винтиков одновременно).

Вспомним первое отступление. Когда разрушена "мембрана" гражданского общества (эта Полития современной цивилизации), тогда оказывается смятой и разрушенной обратная связь *причинно-следственной* экономической детерминации и детерминации *смысловой, внутрикультурной*. Между тем только в такой обратной связи индивид обретает свободу самостоятельно перерешать исходные начала собственного бытия. Если такая мембрана разрушена, исчезает тайная внутренняя свобода человеческих поступков. От мелких бытовых решений до тюремных - противостояний все мы оказываемся рабами обстоятельств. Точнее, гнет обстоятельств настолько силен, что мы не решаемся осознать свою тайную свободу, объясняя исключения случайностью (случай Осипа Мандельштама или Мартемьяна Рютина).

Вернусь к основной линии размышлений.

Но свято место пусто не бывает. В зияниях разрушенного гражданского общества партийная структура КПСС оказалась единственным заменителем всех реальных общественных связей, стала "квазиобществом" нашей страны". Такая ситуация дополнительно консервировала все очерченные выше процессы. Наряду с реальным обществом и - в значительной мере - взамен реального общества существовала эта квази- и псевдообщественная структура, причем - в полном "наборе". Такое параллельное квазиобщество "приводных ремней" (сверху-вниз) непрерывно выедало, поглощало все - с трудом возрождающиеся (как же иначе) - общественные связи и сцепления, сообщая особую, небывалую силу всем бюрократическим институтам.

В наших условиях (когда функции гражданского общества брала на себя структура "партия - приводные ремни"...) бюрократы (вообще-то необходимые в современном государстве) действовали уже не в - пусть узко понимаемых - интересах дела, но исключительно в интересах "правильной политики". Тем самым были вышиблены из государственных механизмов все "шестеренки", соединяющие общество и аппарат; бюрократы существовали и действовали вне системы обратных связей, только в режиме "сверху - вниз", да и тут в схемах партократического "квазиобщества"... Напомню только, что сам этот мистический "Верх" находился, к тому же, вне реальной жизни вообще, - в заоблачных сферах желаемого, диктуемого, лишь в будущем возможного, строящегося "по плану", идеального общества. Очень странно, что, когда сегодня говорят о все-

власти бюрократов, начисто забывают об этих его "чисто политических", вне-общественных корешках... Основа *"всевластия"* бюрократов - *подчинение* бюрократии партийному диктату.

Не буду сейчас детально говорить о собственно экономических ("базисных") деструктивных процессах в сфере производства, разрушивших глубинную подоснову гражданского общества в России. Это - отдельный разговор, требующий серьезных теоретических идеализаций.

Во всяком случае, повторю еще раз, успешно развивалось наше производство или нет (в основном - катастрофически), один итог наших семидесяти лет "строительства социализма" совершенно ясен: полное разрушение того гражданского общества, без которого невозможна ни жизнь современного производства - распределения - обмена, ни жизнь современной демократии, ни жизнь личности в сфере культуры (сейчас я уже говорю именно о культуре).

Все труднее рассуждать "от нормы". До гражданского ли общества здесь, когда речь идет о разрушении самих основ человеческого бытия: сталинские преступления; десятки миллионов жертв; сотни тысяч идейных палачей, льющих кровь или требующих крови; искоренение крестьянского труда. Страшен XX век, но и в нем больше не было ничего подобного. Да еще извиняемого облегченной ссылкой на высокие принципы: "несмотря на все это..."

И все же я буду твердо держаться жанра размышлений (еще не исследований). Все наши невыносимые ужасы - феномен чисто социальных сдвигов - разрушения структур гражданского общества. Гранитные платформы сдвинулись - начинается землетрясение. Рушатся дома, гибнут тысячи людей, каждая смерть - смерть вселенной. Но я упрямо говорю о сдвиге платформ.

IV. Мировой контекст

Вот та ситуация, в которой мы реально находимся в конце XX века. Но прежде чем непосредственно сформулировать исходные соображения об основных направлениях деятельности, способствующей восстановлению (или впервые - появлению) живого гражданского общества, немного о *мировом контексте* наших внутренних социально-производственных и политических процессов. Это - тот контекст, в который мы должны - хотим или не хотим - вписаться. Точнее, это тот контекст, в котором мы уже существуем, уже вживлены всеми нашими кровеносными сосудами и костными сцеплениями. К счастью, уже вживлены.

Это также специальная тема, поэтому - действительно - совсем кратко.

Сейчас в Европе, Японии, Америке происходит переход к постпромышленной цивилизации или, говоря чуть конкретнее, развиваются процессы автоматизации производства: возрастает роль свободного времени; ускоряется компьютерная революция. В итоге общественное производство смещается в сферу *"всеобщее-индивидуального" труда, общения, собственности* и, соответственно, возрастает социально-производственная роль малых, динамичных, экспериментальных формирований (как внутри предприятий, так и на грани различных производств); ускоряется сдвиг основной массы работников в сферу услуг и распределения. Предполагаю, что все эти процессы (впрочем, требующие углубленного исследования) уже сейчас приводят и к новому качественному развитию (изменению форм демократии, структуры гражданского общества).

Эти новые назревающие моменты гражданской жизни могут быть сфор-

мулированы в таких определениях:

А. Развитие производственной демократии, участие трудящихся в управлении производством, в распределении собственности ("революция собственности" в Англии, развитие различных форм кооперации, акционерного капитала, ослабление монополий). Смещение к демократии "свободного времени".

Б. Движение к демократии "меньшинств", малых групп, не домогающихся стать большинством, но стремящихся отстаивать и представлять свои особенные, уникальные интересы и стремления (сравнить хотя бы движение Зеленых или - на другом полюсе - "Пен-клубов" и т.д.).

В. В процессах социально-экономической интеграции возникает и углубляется демократия меж-государственных институтов (Европарламент, ООН и т.д.), не ведущих непосредственно к формированию государственного аппарата, но остающихся на стадиях собственно гражданских форм общественной жизни.

В этом контексте возникает возможность более органичного развития демократии в наших условиях, не прибегая к плоскому заимствованию демократических форм гражданской жизни XIX века.

Или, если все же сказать более обобщенно и предположительно: накануне XXI века гражданское общество это - наиболее органичная форма естественного перехода, отнюдь не к "социализму" или "коммунизму", а к социуму совершенно нового типа, - к *социуму культуры* (см. мои философские работы), с его основными особенностями: динамичными "малыми группами"; общением через века и границы (общением в производстве не столько "орудий" или "продуктов", сколько - произведений); особым смыслом свободного времени; всеобще-индивидуальным трудом и всеобще-индивидуальной собственностью. Теперь сведу воедино два определения: Гражданское общество нашего времени это не только призма преобразования связей экономического детерминизма в связи самодетерминации (в "вертикали" промышленной цивилизации), но это, вместе с тем - форма "горизонтального" перехода к всеобщему социуму культуры.¹ Но детальнее говорить об этом переходе здесь не место.

V. Общественный договор

Намечу теперь самые основные, хотя, наверное, несколько странные и необычные свои предположения.

Итак, условия задачи таковы. Гражданское общество у нас полностью разрушено. Без его формирования невозможны ни социально-экономическая здоровая жизнь, ни политическая правовая демократия. Где же выход?

Предполагаю, что нам необходимо *ab ovo*, ускоренно, в какой-то мере искусственно, формировать те исходные начала гражданского общества, которые в других странах возникали постепенно, замедлено, естественно-историче-

¹ Социально-экономический (в плане основных импульсов предпринимательства) переход к постиндустриальной цивилизации означает исключение из сферы этих импульсов всех отношений прибавочного и необходимого рабочего времени /законов прибавочной стоимости/, и - решающее значение нового "экономического закона" - *все большего возрастания свободного времени /свободного от непосредственной включенности в коллективный, полуфабрикатный производственный процесс/ за счет уменьшения времени рабочего, совместно-объединенного.* Конечно, действие этого закона будет все более чувствоваться во всех модулях современной цивилизации, но его целостное осуществление - дело достаточно отдаленного будущего. А уж нам говорить об этом всерьез и совсем рано.

ским путем. И вот тут-то начинается самое главное. Чтобы это главное (и практически наиболее действенное) понять, необходимо "обратить" все только что осмысленные определения "гражданского общества". Необходимо понять структуры гражданского общества как структуры ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА. Да, того самого "общественного договора", что был когда-то в гротескной форме вообразен в трактатах Гоббса, Монтескье и особенно Руссо, - того общественного договора, что реально образует затаенный остов современных экономических, политических и правовых институтов.

Но для целей этой статьи стоит вспомнить именно о преувеличенной форме социальных трактатов. Это гротескное преувеличение позволит угадать в вопросе "что это такое? (гражданское общество)" наш излюбленный вопрос "что делать? (чтобы восстановить н о р м у)".

Отступление третье

Идея общественного договора, столь многократно и - иногда - остроумно осмеянная в истории общественной мысли, сводится - в очень сгущенной форме - к следующим трем положениям (в основном подразумевается вариант Руссо):

- Предполагается некое изначальное, "первобытное", состояние людей, полностью отдельных и одиноких, полностью и абсолютно - свободных...

- В целях безопасности и спасения от произвола других - столь же самостоятельных и свободных индивидов - люди объединяются в разные сообщества, - добровольно делегируя часть своих прав и свобод - неким наиндивидуальным институтам, - политическим, в первую голову, - заключая общественный договор...

- Этот договор должен всегда сохраняться, как книга за семью печатями, в подпочве любого общественного института. Что означает: каждое нарушение условий договора - несоблюдение гарантий безопасности и порядка - освобождает исконную волю одинокого и - по природе (или - по божественному промыслу) абсолютно самостоятельного - вспомним пушкинское "самостоянье человека" - абсолютно свободного индивида.

Повторю: общественный договор не только изначален во времени, но он сохраняет смысл постоянного, каждый момент значимого *memeto mori* - по отношению к любому государственному или социальному насилию.

Все остроумие критиков Руссо сводилось к обычным трюизмам. - В истории, дескать, никогда не было такого абсолютно одинокого и абсолютно свободного состояния. Человек исходно общителен, неотделим от общин, или от пуповины племени, или от других неотменяемых форм общения. Человек всегда ограничен в своих правах и свободах, - по-своему в каждой исторической эпохе. Общественное состояние отнюдь не результат сознательного и целеустремленного договора, но нечто стихийно, объективно и исторически неизбежное. Вот, пожалуй, и все. Дальше начинались нюансы, в зависимости от той или другой исторической теории...

Но во всей этой критике не хватает щепотки методологической иронии, великолепного кантовского "als ob" ("как если бы..."). Впрочем, такого "как если бы..." не хватало и в самих теориях Гоббса или Руссо, но зато вполне хватило в реальной истории и экономике Нового времени. Речь идет вот о чем... Конечно, никогда не было в истории, в начале истории такой руссоистской точки полного одиночества, не было исходной робинзонады, не было изначального решения

торжественно заключить некое подобие Общественного Договора. Но было и есть нечто иное. Современная промышленная ("буржуазная") цивилизация - начиная с XVII века и вплоть до настоящего времени - держится и развивается в *реальной практике общественных договоров*.

В такой цивилизации общество, экономика, государство, когда-то возникшие исторически стихийно и необходимо, *д о л ж н ы* - чтобы нормально функционировать - предположить некую таинственную точку, в которой все возникает впервые, сознательно и ответственно, предположить точку, или состояние, в которой предполагается (предполагает себя...) одинокий и ответственный индивид, свободно (!) вступающий в договорные отношения с другими столь же одинокими, самостийными, ответственными, свободными индивидами. Так срабатывает "als ob" буржуазной цивилизации. Это договорное предположение, этот откат к точке робинзонадного начала работы необходим и в отношениях *н а й м а* рабочей силы, и в законах *свободного рынка*, и в структурах *политической демократии*. Здесь и осуществляется та экономически детерминированная свобода от экономического детерминизма, о которой я несколько раз говорил, и которая характерна для рыночных отношений. Но этот удивительный перевертыш объясняет также и возможность свободного (ненасильственного) преобразования цивилизации промышленной в цивилизацию пост-индустриальную, в социум культуры. Об этом коротко я уже писал, а детальнее надо размышлять в какой-то другой статье.

Не буду сейчас углубляться в критику и контраргументацию идей общественного договора. Задумаемся только над одним из поворотов такой дискуссии. Над поворотом, существенным для нашей страны в конце XX века.

Речь идет о Марксовом понимании (и отвержении) идей гражданского общества, как идей ограниченно буржуазных (еще раз подчеркну - именно ограничено, узко, своекорыстно буржуазных...).

В одной из ранних (очень существенных) статей Маркс писал: "Права человека есть не что иное, как права члена гражданского общества, то есть эгоистического человека, отделенного от человеческой сущности и общности... Речь идет о свободе человека, как изолированной, замкнувшейся в себе монады... Право человека на свободу основывается не на соединении человека с человеком, а наоборот, на обособлении человека от человека... Практическое применение права человека на свободу есть право человека на частную собственность. Эта индивидуальная свобода, как и это использование ее, образует основу гражданского общества. Она ставит человека в такое положение, при котором он рассматривает другого человека не как осуществление своей свободы, но наоборот, как ее предел.

Ни одно из прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, то есть как индивида, замкнувшегося в себя, в свой частный интерес и частный произвол и обособившегося от общественного целого.

...*Cytoyen* объявляется слугой эгоистического *homme*".

Конституирование политического государства и разложение гражданского общества на независимых индивидов, - взаимоотношение которых выражается в праве, подобно тому как взаимоотношение людей сословного и цехового строя выражалось в привилегии"... (К.Маркс. К еврейскому вопросу. Т.1. С.400-405).

Вдумаемся в суть этих Марксовых обвиняющих "то есть..." (член гражданского общества, *то есть* эгоистический человек...).

В гражданском (буржуазном?) обществе право человека на свободу обновляется, по мысли Маркса, не на соединении человека с человеком, а "наоборот" (!?) на обособлении человека от человека.

...Но разве могут соединиться люди, не разъединенные и обособленные, не самостоятельные? Ведь иначе это будет не соединение, но просто-напросто существование слитной вне-индивидуальной плазмы.

Очевидно, надо сказать иное: в гражданском обществе люди (рабочие, крестьяне, писатели) свободно соединяются как свободные, независимые (эгоистические?) граждане.

Но тогда договорность гражданского общества есть лишь вариант (и - поворот) идеи свободы воли...

...Дальше. В гражданском обществе, говорит Маркс (мысленно соотнося эту ситуацию с коммунистическими ценностями), человек рассматривает другого человека не как осуществление, но (опять-таки, - "наоборот") как предел своей свободы. Но что означает видеть в другом человеке возделенное "Осуществление своей свободы"? Не есть ли именно такое состояние (или - стремление) - полнейший эгоизм? Другой человек - некий "сосуд" или "воск", в котором я осуществляю свою свободу, - свободу формовать этот воск, эту глину по своему, - или по общественному разумению. Конечно, в размышлениях Маркса есть и другой, - может быть, для него самый существенный - оттенок: чем более свободен другой человек, тем более его жизнь и его свободное общение со мной есть осуществление (и - смысл, суть!) моей свободы. Но все дело в том, что такое понимание предполагает, что прежде всего необходимо признать в другом человеке некую тайну, границу, предел моей свободы: стоп, дальше нельзя, дальше иной мир, иная вселенная, иной самостоятельный, отдельный (эгоистический?) индивид! Мое общение с этим индивидом (даже само осуществление моей свободы) есть - обязательно - свободное *договорное* общение, то есть общение по схеме: его свобода - граница, предел моей свободы. Это всеобщая, и незыблемая форма (содержание - за семью печатями) личностных отношений.

...Еще один момент. В гражданском обществе, говорит Маркс, частный интерес и частный произвол позволяют индивиду обособиться от общественно-го целого, - и в этом заключена, по Марксу, ограниченность (буржуазная ограниченность!) гражданского общества. Но, может быть, само *обособление* индивида от всевластного общественного целого (от единой цели, от общего идеала, от интересов самого хорошего коллектива, - семьи, нации, народа...) и характеризует новое, особенное, небывалое "общественное целое" - ... гражданское общество, в котором общественная связь как раз сильна и глубока своей договорностью, своей рискованной - из индивида излучающейся связью. А там уже будет общая цель и общий интерес...

Вот и итог Маркса: гражданин есть (в гражданском обществе) - слуга эгоистического человека. Эта с л у ж б а находит свое наиболее полное и завершенное выражение в праве. Гражданин есть всеобщность б у р ж у а.

Да, здесь надо согласиться с Марксом. Идея свободного одинокого индивида, свободно вступающего в общественный договор с другими, столь же свободными гражданами, ч т о б ы заключить некое подобие общественного договора - это идея *человека* как буржуа. Но именно в такой согласии и скрыто наибольшее расхождение с Марксовым выводом. Я предполагаю, что определение человека как б у р ж у а, б ю р г е р а, собственника своей рабочей (глубже - творческой) силы, как одинокого суверенного субъекта договорных

общественно-экономических отношений, - это есть одно из всеобщих определений человека и общества. Не более, но и не менее всеобщее (и необходимое), чем определение человека как трагедийного героя (Античность), как христианского страстотерпца, соединяющего время и вечность... Что касается гражданского общества, основанного на идее общественного договора, то в том-то и состоит изобретение "человека-буржуа", что отныне самостоятельное возвращение к началу позволяет наиболее безболезненно осуществлять самые решительные социальные и культурные превращения. Повторяю: "Буржуа, в этом смысле, есть не формационное определение, но одно из всеобщих определений непреходящего субъекта культуры".

Впрочем, об этом определении сам Маркс сказал точно: "Какое-нибудь существо является в своих глазах самостоятельным лишь тогда, когда оно стоит на собственных ногах, а на собственных ногах оно стоит лишь тогда, когда обязано своим существованием самому себе" (Маркс и Энгельс. Из ранних произведений. Экономически-философские рукописи 1844 года. С. 597).

Теперь самое время вернуться к основному сюжету этой главы.

Хотя, по правде говоря, думаю, что для современного читателя, все эти казалось бы, исторические и философские материи имеют актуально насыщенный, почти публицистический смысл в конфликтах начала 90-х годов XX века.

И смысл этот, повторяю, на мой взгляд, заключается в следующем: после семидесятилетнего "выпада" и зияния - *ускоренное, сознателное формирование основных структур "общественного договора" - в его наиболее острых, прямо из руссоистских трактатов выскочивших формах - есть, наверное, единственный путь, на котором возможно укоренить основные начала гражданского общества.*

VI. Возвращение к норме

Думаю, что в такой кристаллизации отношений общественного договора актуальны сейчас (в нашей стране) три основные сферы: социально-экономическая; непосредственно-политическая; национально-государственная.

Это, во-первых, - *общественный договор*, точнее - разветвленная система общественных договоров, регулирующих и скрепляющих правовое образование основных, объективно необходимых форм собственности. *Исходным субъектом собственности, во всех ее формах, насыщенных промышленной цивилизации, является отдельный суверенный индивид*, с определением формы (права) и доли его участия в деятельности, собственности и прибыли коллективной, того или другого характера. Конструирование основных объединенных форм собственности (на средства производства) достигается договором о формах участия индивидов, собственников своей рабочей силы, своих творческих и менеджерских потенциалов, земли, своих денег в формировании объединений, в получении и распределении доходов (кооператив; акционерное предприятие; акционерное участие в общенародной собственности - на транспортную, энергетическую, телеграфную системы, которые не могут быть разделены на отдельные "куски", которые необходимы всем общественным подсистемам). Короче, все "укрупненные" (общественные) формы собственности создаются заново, снизу - вверх, *на основах общественного договора (закрепленного в правовых документах)*. На этой основе труд может стать истоком оплаты только через рынок, только с учетом общественно необходимого труда и социально необходимого (законы спроса и предложения) продукта - в ходе рыночной реа-

лизации. То есть через процессы получения прибыли, в которых сейчас все большее значение приобретает труд, идущий впрок, то есть свободная, научно-изобретательская, вообще - творческая деятельность (деятельность свободного времени). Таким же договорным правом определяется заказ государства и "наем" предприятием "ведомственных", плановых, посреднических, научно-консультативных органов и оплата труда их сотрудников.

[В скобках - одно существенное уточнение. Конечно, *вне* экономических и вне правовых отношений человек - не собственник своей рабочей силы, он - просто личность, индивид, все силы и способности которого - лишь одно из определений его неотчуждаемой индивидуальности. Таков *человек как субъект культуры*. Но как только индивид вступает в наличную систему экономических и правовых отношений - собственности и распределения, - этот индивид сразу же выступает как собственник своей рабочей силы, как субъект, свободный распоряжаться своей силой, используя ее как средство заработка, денежного дохода, как исходную форму образования этих отношений. Теперь вернусь к основной теме].

В контексте системы общественных договоров, регулирующих отношения собственности, можно выделить *три* наиболее характерных варианта, в соответствии с тремя, в настоящее время наиболее фундаментальными формами деятельности и кооперации труда.

Напомню: эти три формы деятельности и общения определяются - работой на земле; работой в промышленности; работой в культуре.

В XX веке выяснилось, что эти формы деятельности и общения несводимы друг к другу, что только в их сопряжении формируется новый исторический субъект, гетерогенный исторический субъект, насущный социальному развитию в XXI веке. Сопряжение этих основных форм деятельности есть самая глубокая основа структуры гражданского общества в конце XX века.

Итак:

1). **Сельское хозяйство.** В этом деятельном общении с планетой, с землей существует основная производственно-экономическая тенденция: "семейный труд" - рост и оптимизация техники - все большие пространства земли, все большие стада животных на о д н о г о человека. Здесь мануфактурное разделение и кооперация труда (в Марксовом смысле) не применимы. Здесь - основа - семейная форма частной собственности на землю, на основные, приспособленные к индивидуальному труду, машины (фермерское хозяйство). Кооперативы возникают на границах хозяйств в процессах переработки, сбыта, обмена продуктами. И, что для нашей темы самое существенное, объединение хозяйств в самостоятельные кооперативы производственного толка может здесь осуществляться или (заново) фиксироваться - на основе д о г о в о р н о г о права, добровольных соглашений индивидуальных независимых субъектов собственности. Не обязательно реальный, но обязательно - мысленный (правовой) отсыл к н а ч а л у доброй воли индивида - основа энергии, активности, живой жизни всех - неизбежно возникающих - форм коллективности. Я говорю, конечно, об источнике, а не бесконечных возможностях его замутить, исказить, перекрыть.

2). **Промышленность.** Очевидно, здесь - в связи с современными тенденциями производства и нашим историческим наследием - основной формой общественного договора будет кооперативное и акционерное право, с возрастанием непосредственно частной собственности в сфере обслуживания и мелких предприятий. И - возрастанием масштабов общественной собственности в

транспорте, энергетике и т.д., но на основе все тех же *структур общественного договора между суверенными субъектами-индивидами* (и, далее, самостоятельными предприятиями), делегирующими часть своих прав кооперативным и акционерным образованиям. В любой, самой социализированной (общенародной) собственности исходным субъектом договора может быть только свободный индивид. Если вдуматься, сказанное есть уже подход к теоретическому определению, соотносённому с понятиями "социализм" или "капитализм". Но я эту границу переходить не буду. Не буду сейчас полностью переходить в сферу теории. Это уже особая статья.

3. Труд в сфере культуры, с особенными, свободными формами общественного договора, - образованием школ, творческих объединений, вольных академий и институтов, журналов, газет, компьютерных центров, радиостанций, - с полным отделением информации от государства. Это предполагает право собственности таких объединений на научный инструментарий, бумагу, типографию...; нормальное издательское и авторское право и т.д.

Возможно предположить, как я это сделал выше, что в ближайшие десятилетия этот труд и общение в малых группах социума культуры (всеобщего труда) будут постепенно нарастать, охватывая... Но сразу же остановлюсь, ведь я здесь отказался от всяких культурологических прогнозов. Далее, идея общественного договора означает:

Общественный договор о делегировании части суверенных прав личности (соотв. - предприятий, общественных организаций) *государственным органам* - государству в собственном смысле слова. Необходимо периодически заново - из недр гражданского общества - формировать государство. Собственно, это и есть глубинный смысл системы... демократических выборов. Без такого - "Руссоистского" - договора гражданское общество в связке "государство-общество" невозможно. Это - самая трудная тема, но - чтобы не зайти в дебри подробностей, - я определил ее совсем кратко.

Так, в разветвленных связках общественного договора формируется реальная, глубинная структура гражданского общества. Собственно, - *гражданское общество и общественный договор - это две стороны одного понятия, одного феномена*.

В системе общественного договора государство "съезживается" - как это ему и надлежит - до узкой, ограниченной части единого гражданского общества.

Конечно, "гладко было на бумаге, да забыли про овраги, а по ним ходить...". По ним ходить..., то есть все эти договоры необходимо реально заключать и узаконивать. Пока что повторю одно: "Все наши правовые институты и реформы имеют смысл только в той мере, в какой они устремлены к этой подпочве, - к формированию структур общественного договора".

VII. Что делать?

Сведем все воедино. Если необратимость наших общественных преобразований действительно определяется глубиной укоренения основ *гражданского общества* и если само это укоренение может наиболее остро и осознанно происходить в формах развитого *общественного договора*, то можно понять, что основная деятельность наших общественных организаций должна быть направлена не столько "вверх", на то, чтобы исправлять и направлять правительственные программы, сколько "окрест нас" - в микроструктуры обще-

ства, - укрепляя и развивая независимость общества от государства. Причем это "вверх" и это "окрест" именно в формах и установлениях общества - н о г о д о г о в о р а бьют наиболее "в точку", встречаются наиболее естественно и насущно.

Сама система наших общественных и политических организаций должна стать сейчас своего рода "ДНК", "зародышевой плазмой" (или, попросту, - моделью...) будущих развитых форм гражданского общества.

Думаю, что в современных предельных условиях не классические партии (с их главной целью - формировать - на выборах - правящее большинство), но своего рода постоянно действующий "*Гражданский парламент*", "гражданский форум" или "гражданский диалог" может стать наиболее серьезным катализатором этого процесса, основой целостного Движения за гражданское общество.

Такое движение предполагает две основные структуры.

Первое. "*Форум (диалог) общественных сил*"; крестьянских союзов, - профсоюзов, - рабочих советов, - кооперативных союзов, - творческих объединений, - союзов интеллигенции, - государственных органов. На таком постоянном форуме, в диалоге реальных общественных сил происходит, с одной стороны, ускоренная кристаллизация действительных особых социальных интересов, а с другой стороны - выработка консенсуса, временных и более постоянных соглашений, общих предложений и т.д.

Второе. "*Форум (или - диалог) гражданских программных клубов*", разрабатывающих свои социально-политические и культурные программы и инициативы. Такой постоянный диалог мог бы стать основой формирования "демократии меньшинств", инициативных ядер, которые были бы средоточиями будущей гражданской структуры, основой избирательных программ и т.д. Думаю, что многие современные Народные Фронты, партии, ассоциации, неформальные движения могли бы войти в такой Парламент, стать участниками такого Диалога.

И не надо говорить о слабостях, малочисленности или "амбициозности" таких организаций. Во-первых, сама клубность, программная завязанность таких новых групп - это симптом времени, это относится к особенностям современной демократии. А, во-вторых, как бы эти группы ни были малочисленны, они несут в себе необходимые ядра, всеобщие определения самого феномена "гражданское общество".

Вот для пояснения несколько таких определений:

- государство - всегда насилие над обществом (может быть необходимое, но насилие), поэтому только самостийное общество, независимое от государства, может быть основой современной демократии (анархо-синдикализм);

- демократия в современном обществе поднимается на новую высоту в формах демократии социальной, - демократическое акционерное право, участие в управлении производством и т.д. Только сочетание политической и социальной демократии соответствует гражданскому обществу накануне XXI века (социал-демократия);

- основа всей демократической жизни - главенство конституционного права, стоящего над властью и над отдельными политическими устремлениями. Не социальная демократия, но конституционное закрепление личной свободы - смысл демократического общества (либерализм, конституционные демократы);

Предполагаю, что все такие средоточия и определения - каждое в своем

стремлении к всеобщности - и образуют реальный необходимый многогранник (смысл) современной демократии (как политической формы общественного договора).

Я назвал, естественно, только несколько таких средоточий. Можно было бы сказать о "Клубах избирателей", о "Народных фронтах", о "Мемориале" и т.д. Особого и очень серьезного внимания заслуживают рабочие стачкомы, независимые профсоюзы и другие формы демократической самоорганизации рабочих. Но мне важно подчеркнуть, что все эти партии и движения - не случайные капризы политической моды, но необходимые (насуточно - каждое!) определения гражданского общества в конце XX века. Думаю, кстати, что и Коммунистическая партия - как одно из многих средоточий этого политического спектра - может войти в реальное многопартийное определение современной демократической жизни.

Конечно, неотвратимое сворачивание "руководящей силы" КПСС в один (или несколько) из таких программных клубов-партий - это основное условие и непереносимая составляющая всего очерченного процесса. А что произойдет затем - на выборах - это, уже как говорится, - дело народа. Но разговор об этом непереносимом условии - отдельный и особый. Сейчас речь идет о н о р м а л ь н о й жизни.

* * *

В своем единстве и диалоге два этих форума - социальных сил и программных клубов - смогли бы стать основой постоянно действующего Гражданского Парламента, реально и ускоренно катализирующего жизнь - еще не рожденного - гражданского общества, вне которого невозможны ни социально-экономическая, ни государственно-политическая жизнь.

Первоначальной задачей единого Гражданского Форума может стать разработка и принятие Конституции Общественного Договора (на основе проекта А.Д.Сахарова) и координация действительно свободных выборов в парламент обычного типа.

На всякий случай уточню. Главное в моем последнем тезисе - это не "конкретные практические предложения". Просто в форме "должного" мне было легче анализировать сущее. "Два форума" - не столько то, что должно быть, но то, что есть, реально существует, правда, недостаточно явно, развито и осознано. Иными словами, таков, мне кажется, перспективный нормальный смысл нашей современной общественной жизни. Но сейчас все это сформулировано впрок, как некий гипотетический образ. Думаю, что без такой целостной перспективы, осмысленной в модальности - "что означает - сегодня - жить в нормальном современном обществе?" - невозможно реальное поступательное движение.

Это не "забегание вперед", но особое время - *пред-полагаемое настоящее*. А что касается пресловутого "забегания", то те, кто его боятся, - боятся не только теории, но просто-напросто - м ы ш л е н и я (там, "нового" или "старого", сие не столь существенно).

1.2. Свобода и право

В публикациях последнего времени в разных выражениях, по разным поводам, высказывается одна и та же глубоко выстраданная мысль: "Сегодня нам предстоит нелегкое возвращение к цивилизации".¹ Слова эти, я думаю, нигде так не уместны, как применительно к нынешнему состоянию правовых понятий. В этой сфере не может быть никакого продвижения вперед без самого скромного, ученического, покаянного обращения к попорченным и, как правило, достаточно давним достижениям мировой политико-юридической культуры. Особого внимания заслуживает при этом классическая философия права. После тяжелого отравления трупным ядом беззаконий марксистское правоведение нуждается в ее идеях, как в молоке, - чтобы отпоиться и очнуться.

В нашем сознании слово "классическая" синонимически срослось со словом "немецкая". Между тем классическая философия (классическая философия в особенности) - это общеевропейское идейное образование. Международное усилие мысли, пожалуй, никогда не было столь выраженным, как во второй половине XVIII - первой треть XIX вв. под флагами наднациональной "идеи университета" и "мирового гражданства". Кант - Фихте - Гегель - в лучшем случае фарватерная струя, образованная широким потоком, которому принадлежали также Ш.Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, В.-Р. Мирабо, Ч.Беккариа, К.Х.Хайденрайх, В.фон Гумбольдт, Г.Форстер, А. и Л.Фейербах и еще десятки других менее известных мыслителей. Мало искушенные в столь любезном нам искусстве социально-исторических объяснений, они обнаруживали поразительную феноменологическую пронизательность и умели дефинировать право прежде всего в том его значении, которое выявляет себя в сознании нравственно ответственного борца с бесправием.

Знаменательно, что тема права в классических концепциях - это всегда тема моральной философии. Сам вопрос о коренном различии права и нравственности (а с конца XVIII столетия он осознается совершенно отчетливо) решается прежде всего как этическая проблема. Эта принципиальная морально-этическая ориентация в правоведении обеспечивает, во-первых, максимальную исходную удаленность от юридического позитивизма (а значит, и от правового нигилизма², который представляет собой не что иное, как вырожденную и циничную форму юридик-позитивистского сознания); во-вторых, изначальную и безусловную, как бы аксиоматическую соотнесенность понятия права с понятием свободы.

Превращение свободы в ключевую категорию, отмыкающую все юридические конструкции и формулы, - не просто философская рецепция раннебуржуазного либерализма. Оно обусловлено тем, как философы-классики строят проблемное поле, как ставят вопрос об общем смысле правовой нормы.

В нашей юриспруденции (по крайней мере, до начала 80-х гг.) вопрос о праве всегда ставился и обсуждался внутри более широкой проблемы принудительных норм, регулирующих поведение каждого члена общества. Это методологически предрасполагало к запретительной трактовке закона и обвинительному пониманию задач правосудия (хотя, разумеется, не вело к ним каким-то фатальным образом).

¹ Клямкин И. Почему трудно говорить правду//Новый мир. 1989.№2. С.230

² О содержании этого понятия и о роли правового нигилизма в подготовке антиправовой юриспруденции и юридической практики 30-х годов см.: Нерсисянц В.С. Правовое государство: история и современность// "Вопросы философии". 1989. №2. С.3-18.

Выдающиеся мыслители конца XVIII - начала XIX в. спрашивали о праве совершенно иначе. Несколько огрубляя существо дела, чтобы рельефнее его обрисовать, я сказал бы так: "Право для философов-классиков - это мораль, регламентирующая правителя". Оно обсуждается как система категорически обязательных норм, которая позволила бы регулировать самую регулируемую, распорядительную практику общества и государства. Разумеется, и частный индивид должен действовать в духе права. Но, строго говоря, такая внутренняя, этически значимая задача встает перед ним лишь тогда, когда он оказывается по отношению к другим в положении человека "сильного", доминирующего, уполномоченного или призванного разрешить известные межличностные конфликты¹. Нетрудно убедиться, что понимание права как нормативной сдержки, которая выставляется не на пути любого и всякого, а на пути распоряжающегося, судящего и властвующего субъекта, во-первых, сразу сообщало правовому закону гарантийный и эмансипирующий смысл, а во-вторых, уже содержало в себе зародыш идеи правового (то есть подзаконного, нормоограниченного) государства.

Обе эти тенденции с удивительной ясностью и простотой обозначены в учении Канта, которого по раду причин можно аттестовать как "классического классика".

Кант совершенно чужд каким-либо национальным или ситуационно-политическим пристрастиям. Само его легендарное "философское затворничество" было не чем иным, как попыткой (и притом успешной) оградить себя от прусского провинциализма и стать кабинетно открытым по отношению к "мировой эпохе". Именно методически осуществляемое "затворническое усилие" позволило Канту, с одной стороны, сыграть роль одного из завершителей европейского Просвещения (роль его критического исповедника, если говорить точно) и одновременно стать родоначальником новой национальной философской традиции - как мы знаем, самой масштабной в XIX столетии. Маргинальное историко-философское положение Канта (завершитель-родоначальник) приводит к тому, что важнейшие его идеи имеют парадоксальный статус "итоговых начинаний", критически выверенных ориентирующих проспектов. Последнее чрезвычайно важно для правильной оценки кантовского государственно-правового учения.

Как философ права Кант - гениальный мастер понятийного эскиза. Его наброски по сей день впечатляют так, как если бы они были законченными творениями. Мастер сам их портит, когда пытается превратить в рабочие проекты, пригодные для разборки старого здания "позитивной законности" и для возведения нового, сообразного запросам его страны и времени. Секрет совершенства Философско-правовых понятийных эскизов Канта (секрет их как бы надвременной феноменологической неоспоримости) - в исключительной точности ценностно-нормативных и модальных различий, культуру которых он отработал в качестве этика.

Наилучший источник, по которому мы можем познакомиться с этими понятийными эскизами, - небольшое эссе Канта "О поговорке: "Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики"" (замечу, что именно эта статья, опубликованная в 1793 г. в "Берлинском ежемесячнике", послужила своего рода запальным шнуром для четвертьвековой полемики, приведшей к оформле-

¹См. об этом подробнее: Соловьев Э.Ю. Теории общественного договора и кантовское моральное обоснование права// "Философия Канта и современность". М., 1974. С. 172-174

нию концепции правового государства).

Эссе "О поговорке..." - редкий пример критико-полемиического сочинения, вышедшего из-под пера Канта. Против чего же оно направлено? - Прежде всего против идеологии политического патернализма, подчинившей себе юридическую мысль Западной Европы в эпоху неограниченных монархий, но имеющий весьма давние общекультурные истоки.

Для традиционных обществ - как на Западе, так и на Востоке - достаточно типично стремление к ограничению государя нормами обычной нравственности, объединенными вокруг идеала достойного отца. Хорошим правителем признается тот, кто действует в духе наставнической заботы, добра и сострадания. На этих условиях ему (как хорошо видно, на примере царей, нарицательных русской народной сказкой) дозволяется и самодурство, и глупость. Категорически запрещены лишь злобность, коварство и прагматический цинизм: государю, обнаруживающему эти качества, грозят либо неотвратимые божественные кары, либо (в тираноборческих учениях) нравственно оправданный народный мятеж.

Раннебуржуазное просвещение ополчается на это патриархально-моралистическое понимание "достойной власти", но - за редкими исключениями (Д.Юм, А.Смит, Д.Дидро, Б.Франклин) - не может его одолеть. Дело заканчивается утилитарными рационализациями патерналистской модели - доказательствами того, что правителю выгодно благоволить своим подданным. Доказательства эти, по строгому счету, просто портят традиционные нравственные критерии, примешивая к ним сомнительный мотив расчетливости.

Кант по-новому видит всю проблему. Традиционных запретов, налагаемых на жестокосердие и цинизм правителей, он не релятивизирует и не отрицает. Он, пожалуй, даже радикализирует их с помощью новых "строго моральных" формул¹. Вместе с тем (это главное) Кант решительно выступает против самого идеала отечески заботливого правителя.

"Радикальное зло" в области политики - это не жестокосердие властителя, а его неограниченная авторитарность. Все социальные блага сомнительны, если они достаются народу в порядке господского осчастливливания; не может быть никакого разумного политического устройства, покуда совершеннолетний член общества уподоблен недорослю, который сам не ведает, чего он "должен желать", и отдан на произвол доброхотства. Но коль скоро это так, действия правителя (наследственного или избранного, единоличного или коллегиального) должны регламентироваться не моралью заботы, сострадания и добра, а совсем иным этически значимым кодексом, высшим принципом которого было бы признание независимости каждого члена общества, или, как выражается Кант, его "способности быть господином себе самому". Этот нетрадиционный нормативный кодекс и есть право.

Никакие, даже самые лучшие законы нельзя признать юридически надежными, если идея государственной опеки не отвергнута категорически и навечно. Пусть весь народ соберется на митинг и станет умолять (или раздраженно требовать), чтобы правительство перестало соблазнять его сомнительной свободой, "привело в порядок", применило воспитывающий кнут, - принуждающая власть все-таки не должна откликаться на этот вопль гражданского иждивенчества. Иначе все разговоры о ее подзаконности ровно ничего не стоят.

¹Такова, например, знаменитая "вторая формула" категорического императива: "Всегда относись к человеку... не только как к средству, но и как к цели в себе".

Можно сказать, что этот чисто этический образ правового государства витает перед умственным взором Канта еще до всякого обращения к каким-либо юридическим понятиям и что именно он позволяет избежать основной ошибки мыслителей XVII - первой половины XVIII в., которые то и дело смешивали право с законом, а этот последний с указно-запретительным государственным распоряжением¹.

Кант ищет, как определить свободу человека перед лицом государственного попечения и как затем расчленить неподопечность на ее основные типы. Они-то и позволят в дальнейшем усмотреть и различить важнейшие виды правовой гарантии.

Патернализм уподобляет членов общества недоумкам, которые без содействия власти не могут ни решить, что для них хорошо, нравственно, ценно, выгодно, ни самостоятельно добиваться того, что они признали хорошим. Эта юрисдикция может доводиться до следующего казуистического парадокса: попечительно принуждая членов общества, верховная власть всего лишь удовлетворяет их "естественное право" на защиту от их же собственного безволия, непредусмотрительности и порочности.

Парадоксы такого рода можно найти в церковном (каноническом) праве средневековья, прежде всего в тех его разделах, которые обосновывают деятельность **инквизиции**. Мы ничего не поймем в логике действий этого института, ближайшей задачей которого была борьба с ересями и сектами, если с самого начала не примем во внимание, что он был учрежден во имя **права (!)** каждого христианина **быть спасаемым от самого себя**. Христианин в качестве подозреваемого еретика подвергался столь безжалостному судебному истязанию именно потому, что христианин как человек, по мнению церкви, был существом, глубоко поврежденным грехом, а потому бессильным перед соvrращением и, стало быть, нуждающимся в целительной, психиатрической церковной заботе. Инквизиция - институт репрессивно-терапевтический, изобретение взбесившейся любви и взбесившегося сострадания, которые подводят каждого человека под меру призрения, уместную лишь в отношении душевнобольных.

Политический патернализм не заходит так далеко: он не спасает, а лишь защищает человека от него самого, а потому останавливается на идее полной гетерономии.

Понятие "гетерономия" буквально означает "чужезаконие". Оно предполагает, что человек как член общества может жить лишь по чужим, извне заданным ему правилам и инструкциям, подкрепляемым чувствительными наказаниями или наградами. Мерой опеки здесь является уже не душевнобольной, а скорее ребенок или подросток, которых надо постоянно наставлять и поправлять для их же выгоды.

Вот эту-то унижительную для человека меру (не говоря уже о самой низкой, психотерапевтической) и должно, согласно Канту оспорить право. На место гетерономии следует поставить признанную автономию, т.е. самозаконность человеческого поведения.

О наличии в обществе права можно говорить лишь в том случае, если каждый его член признан государством в качестве разумного существа, способного самостоятельно решать, что для него хорошо. Нравственные убеждения, а также идеалы и цели людей не подлежат властно-законодательному определению.

¹См. об этом: Соловьев Э.Ю. Личность и право// "Вопросы философии" 1989. №8. С. 100-101.

Эту простую истину, заслоненную в нашей юридической литературе бесчисленными дефинициями исторически различающихся форм правозаконности (то есть социалистического права в отличие от буржуазного, буржуазного в отличие от феодального и т.д.), и необходимо восстановить, чтобы вернуться в русло нормального правопонимания. Прежде необходимо составить хоть какое-то представление о том, чем право отличается от бесправия. Если этого нет, весь юридический профессионализм скособочивается в сторону сервильности и угодливости. И уже не приходится удивляться, что в определениях права, которые даны в советских энциклопедиях, словарях, популярных юридических изданиях, начисто исчезают понятия свободы, независимости, - самые важные для определения общего смысла правовой нормы.

Переход общества к собственно правовому регулированию человеческих отношений (а рассуждение Канта обнажает одно из важнейших смысловых усилий этого перехода) был крупной вехой в истории гуманизма. На смену патриархальной сострадательной человечности, которая выворачивалась в фаворитизм или самый беспощадный деспотический произвол всякий раз, как субъект сострадания становился обладателем социальной и политической власти, пришла человечность исходного доверия. Разумеется, в сфере межличных отношений не отменялись ни сочувствие, ни жалость, ни даже их эгоистически капризные превращения. Но государству с его безмерными возможностями "казнить и миловать" категорически запрещалась неустойчивость всякого, в том числе и доброго, "отеческого" чувства. Рушилась презумпция попечения о распущенном, инертном, невежественном народе, которая веками использовалась для оправдания самых циничных форм внеэкономического принуждения и самых безответственных проявлений господского волюнтаризма.

Современная Канту морально-политическая философия (в Германии это была этика Вольфа-Баумгартена, в своих юридических разделах ориентированная на идеал "просвещенной монархии") позволяла составить достаточно ясное представление об основных направлениях попечительной деятельности государства. К ним причислялись: а) "неустанное побуждение к совершенствованию", б) "увлечение их на путь разумно понятого личного счастья", в) "милостивое согласие государя на то, чтобы целиком взять на себя работу над разумными законами, отвечающими разнообразным человеческим положениям и интересам".

Эти формулы, звучащие сегодня почти так же комично, как реплики королей и придворных в пьесах Е.Шварца, и провоцировали в свое время кантовское тематическое расчленение понятия автономии.

а) Идею принудительного совершенствования противостоит концепт моральной автономии, - основной для всей практической философии Канта. Его юридическое применение, коротко говоря, состоит в следующем. В качестве существа общественного и нравственного человек всегда уже находится под безусловным законом и может осознать его значимость и ценность без всякого государственного воздействия. Нравственный поступок, совершенный под давлением власти, теряет всякое моральное достоинство. (Много ли стоило, например, сыновье внимание к родителям, если бы оно вынуждалось угрозой уголовного наказания?). Поэтому издание каких-либо "законов о нравственности" (чего с патриархальной наивностью потребовал на одном из Съездов народных депутатов писатель В.Распутин) несовместимо не только с понятиями права и правового государства, но и с развитым моральным сознанием.

Современное Канту общество еще не позволяло увидеть, в чем состоит

непреходящий рациональный смысл правового применения идеи моральной автономии. Пожалуй, впервые он был обрисован А. де Токвилем в работе, посвященной американской демократии. Правовой порядок существует лишь там, где признается, что общество уже независимо от государства располагает средствами и санкциями, необходимыми для того, чтобы привести индивида к признанию и соблюдению общекультурных по своему происхождению нравственных норм. Поддержание морали - дело институтов гражданского общества (семьи, школы, религиозных общин, добровольных организаций и союзов), а не полицейских или цензорских государственных служб. Если из-за неразвитости или слабости этих институтов государство все-таки оказывается вынужденным взять на себя "заботу о нравах", оно должно делать это с ясным сознанием того, что выполняет чужую, несвойственную ему функцию и переходит к применению чрезвычайных мер, не подлежащих возведению в закон.

б) Идея принудительного осчастливливания подданных блокируется у Канта совокупностью этических доводов, которым соответствовало бы понятие утилитарной автономии. Каждому члену общества должна быть предоставлена возможность самостоятельно судить о том, что является для него выгодным или невыгодным. Государство покушается на личность, когда мешает человеку действовать на свой страх и риск, в честном соперничестве с другими. Государству положено заботиться лишь о том, чтобы условия такого соперничества были равными (мысль, которая прямо вела к выводу о недопустимости сословных привилегий).

в) Кант, наконец, считает этически неприемлемым такое положение дел, когда люди не принимают участия в выработке общих решений, касающихся их же собственного благосостояния и счастья. Это ущемляет не просто их интересы (последние могут обеспечиваться даже при деспотическом правлении), а самую способность суждения, свобода которой нравственно очевидна для каждого. Признание этой очевидности государством конституирует гражданскую автономию.

Так в подспудном слое этического рассуждения вызревает важнейшее для Канта, новаторское по своему характеру юридическое понятие - "правовой порядок". В тексте статьи "О поговорке..." оно появляется на свет разом, как Афина из головы Зевса, - в графическом совершенстве эскиза:

"Гражданское состояние, рассматриваемое только как состояние правовое, основано на следующих априорных принципах:

- 1) свободе каждого члена общества как человека;
- 2) равенстве его с каждым другим как подданного;
- 3) самостоятельности каждого члена общности как гражданина"¹.

Простым расчленением понятия свободы как признанной автономии Кант достигает единого и связного представления о трех важнейших типах правовых норм, по поводу которых шла вся политическая борьба его эпохи. Это - 1) права человека, 2) законодательные гарантии сословного равенства, 3) демократические права, или права активного гражданства.

Обеспечение так понимаемого правового порядка есть первообязательная задача права как особой нормативной статьи. В этом основная мысль Канта и всей классической философии. И в этом же основное упущение (более того - позорный пробел, юридическая низость) всех определений права, представленных в литературе периода сталинизма и постсталинизма. В противовес

¹ Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 2. С. 79

тенденции этой литературы и в согласии с классической философско-правовой парадигмой можно и необходимо утверждать следующее: правового регулирования в строгом смысле слова, "права по понятию", просто нет там, где отсутствуют права человека, законодательные запреты на сословные привилегии и на их социальные аналоги (то есть на привилегии кастовые, клановые, кастово-бюрократические, кланово-аппаратные и т.д.) и, наконец, законодательные гарантии активного гражданства. Если в действующем законодательстве не достает хотя бы одного из этих важнейших подразделений признанной автономии (свободы), его уже нельзя считать строго правовым. Само собой разумеется, что право при этом придется признать весьма поздним продуктом истории, появившимся лишь после того, как прозвучали великие декларации прав человека и гражданина.

Правовое регулирование в смысле принуждения к справедливости (к обоюдному равенству в частных отношениях) существует издревле. Можно с гордостью, с особого рода гуманистическим пафосом констатировать, что умение "равновесно" разрешать конфликты известно всем без исключения человеческим обществам. Но тот же гуманизм не позволяет нам признать, что подданный деспотического государства, - подданный, имущество которого защищено от несправедливого частного отчуждения, но открыто для произвольных реквизиций, - ни в коей мере не находится в правовом состоянии.

В том же смысле можно и нужно утверждать, что и античная демократия, существовавшая на почве полного неведения прав человека; и первоначальное христианство, которое обнаруживало сильнейшую тенденцию к пониманию свободы совести как неотчуждаемого личного права, но, что называется, "на дух не принимало" идею активного гражданства; и средневековая культура договоров, существовавшая в условиях никем не оспариваемого сословного неравенства, - все это не более чем фрагментарное право.

Я понимаю, что затеваю изнурительный спор о словах, но его надо вести, потому что именно в сфере правопонимания перед нами, если воспользоваться выражением М.Фуко, встает задача "лечения языка". Суть дела в том, что определение права, по строгому счету, является не теоретическим (типа "есть В"), а нормативно-теоретическим (типа "А должно мыслиться как В"). Это прекрасно понимали наши дореволюционные правоведы, а мы где-то полвека назад понимать перестали. Мы давно уже не спрашиваем себя, что следует ценить, утверждать и отстаивать в качестве права; мы просто выслеживаем, чем оно по преимуществу было. В итоге мы употребляем сам термин "право" совершенно в духе юридического позитивизма, то есть как нейтрально-маркировочное, "среднеисторическое" выражение. В одну эпоху право одно, в другую - другое. "Во всяком приходе свой устав", - как саркастически заметил Маркс по адресу основоположника "исторической школы права" Г.Гуго.

Конечно, нейтрально-маркировочного употребления термина "право" указом отменить нельзя, и я не собираюсь ратовать за то, чтобы мы не выпускали историко-юридических работ под названием, ну, скажем, "Право в средневековом Китае". Уж такова условность, принятая в "научном консенсусе". И все-таки, если вам скажут, что "телефонное право" - это тоже право, вы испытаете нравственную - а точнее говоря, нормативно-ценностную - неловкость, ибо грубое попрание права правом именовать нельзя. Это относится не только к настоящему, но и к прошлому. Что оно именовало правом, для нас не указ, ибо в области нормативно-теоретических определений нет права давности. Надо перестать приписывать сакральный смысл понятиям исторически обусловленного

и исторически необходимого и сознаться в том, что никакая степень социальной детерминированности не делает господствующее воззрение правомерным. И наконец, надо перестать быть позитивистски снисходительным по отношению к правовой неразвитости, глухоте и нечувствительности, которые веками тяготели над человечеством (в том числе над его законодателями, судьями, юристами) и отголоски которых еще так ясно слышны в современных расхожих представлениях.

1. Равенство в свободе по всеобщему закону

В советской юриспруденции 60-70-х гг. нередко предпринимались попытки основывать право на правоотношении, понятом как простейшая ячейка, "клеточка" сложного и запутанного мира юридических реальностей. И нельзя отрицать, что на этом пути было сделано немало интересного. Ведь, как правило, его избирали наиболее думающие правоведы, которым просто тошно было заниматься заведомо подтасованными политико-юридическими проблемами. Это не означает, однако, что сам их подход к истолкованию права был верным.

Теоретическая привлекательность правоотношения объясняется прежде всего тем, что оно встречается практически повсеместно, при любых политических и экономических режимах. Ни одной диктатуре не удается совсем изгнать правоотношения из социальной жизни. В этом (прежде всего в этом) они совершенно подобны актам простого товарного обмена. И все-таки основой, первоэкономичностью права правоотношения признать нельзя. При отсутствии основных компонентов правопорядка они эпизодичны, ненадежны и не складываются ни в какую цельную систему связей.

Два лагерных зэка могут заключить соглашение о взаимных услугах: зэк Иванов обещает учить зэка Петрова математике, а зэк Петров добывает для зэка Иванова аспирин у знакомого лагерного фельдшера. Соглашение это может выполняться со всей контрактной щепетильностью. И все-таки назвать его прочным как-то язык не поворачивается. Петров может оказаться нарушителем конвенции, если его накроют, Иванов - если его неожиданно переведут в другой барак. Для надежности их правоотношению не хватает самой малости, - чтобы и Иванов, и Петров были лично свободными людьми.

Представители классической философии права не имели перед глазами такого ослепительного примера массовой подневольности, как лагерь, однако о гнете, стеснениях, закрепощении судили трезво, а главное честно, не вынося их "за скобки" при продумывании основной дедукции правовых понятий. Поэтому им было ясно, что от подневольных людей нельзя ждать добровольности во взаимных контактах и что стихийно складывающиеся правоотношения не подчинят практической жизни до тех пор, пока их контрагенты не будут наделены правами человека и элементарными политическими правами. Неудивительно, что в структуре кантовского философско-правового рассуждения проблема и понятие правопорядка обладают безусловным приоритетом перед проблемой и понятием правоотношения.

Но означает ли это, что правоотношение вообще оставляется в тени и что Кант (как, скажем, Руссо или Мабли) просто до предела политизируют юридическую проблематику?

Нет, не означает. Правоотношение - вторичная, но прекрасно проработанная кантовская тема. Кант решительно привлекает правоотношение к объ-

яснению сущности права, понимая, однако, что всей сферы строго правовых феноменов это объяснение не охватывает.

Оно лишь позволяет: а) провести более четкое различие права и нравственности, которые при акценте на понятии автономии как бы превращались в барельефное и горельефное изображение одного и того же объекта, и б) лучше понять структуру ограничения, которое общество должно наложить на регулируемую деятельность государства.

Последнее нуждается в предварительном разъяснении.

Авторитарная экспансия патерналистской власти осуществляется в двух основных формах: распорядительной и регулятивной. Распорядительная опека лимитируется правами человека (гарантиями свободы совести, слова, перемещения, профессии, собственности и т.д.). Они ясно очерчивают то, чем государство распорядиться ни в коем случае не должно: оно не может назначать, во что человеку верить, где проживать, какому делу себя посвящать, как управляться со своим имуществом и т.д. Но государство в лице правительственной и судебной власти берет на себя еще и урегулирование людских отношений (их имущественных и личных конфликтов, тяжб, отщепеней и т.д.). В этой сфере - даже при предположении, что представитель власти добр и действует из лучших побуждений - возможен такой же произвол, как и в сфере распорядительной практики.

Как же сдержать этот произвол? Какая норма может служить регулятивным аналогом конституционного признания прав человека?

Размышление над этим вопросом и приводит к определению, которое в мировом кантоведении получило название "стандартной формулы права" или "дефиниции права в узком смысле слова":

"Право есть ограничение свободы каждого условием согласия ее с такой же свободой каждого другого, насколько это возможно по всеобщему закону"¹.

Это одна из величайших формулировок в истории мировой юридической мысли. Все, что я собираюсь сказать далее, будет, в сущности, лишь выявлением ее эвристических возможностей. При этом я сознательно оставляю в стороне задачу какой-либо критики Канта (задачу, которая в течение десятилетий была своего рода дежурной презумпцией, условием публикации любого кантоведческого исследования, вышедшего из-под пера философа-марксиста). Я попытаюсь отнестись к словам Канта в принципе так же, как богослов-экзегетик относится к священному тексту, то есть с предельной надеждой на их собственную ориентирующую и проясняющую силу. Пусть Кант толкует нас через мое усилие, через вовлечение в свет его текста всего того, что нас сегодня волнует и заботит. И, разумеется (такова оборотная сторона медали), свет этот должен исходить не от буквы, а от духа - от скрытого смыслового потенциала кантовского рассуждения, с которым придется обходиться куда свободнее, чем это положено при написании критико-исторического сочинения "о Канте". Толкование современности из духа классики - это непременно импровизация на классическую тему.

Начну с ближайших смысловых возможностей.

Кантовская "стандартная формула права" - это трансцендентальная версия правоотношения. Она блестяще ухватывает три существенных обстоятельства. (1) Свобода как таковая, строго говоря, не толкуется и не определя-

¹ Kant Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie. Hrsg.von H.Klenner. Berlin, Akademie-Verl. 1988. S.259-260. Русский перевод текста не вполне точен. Ср.: Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 2. С. 78.

ется правом: она лишь признается им в качестве неустранимой морально-этической, антропологической и метафизической реальности. Дело права - точная квалификация меры свободы в социальном общении. При этом, с одной стороны, (2) непременно полагается лимит частного произвола, с другой стороны - (3) утверждается, что лимитом этим может быть только такой же произвол другого лица. Вопрос свободы сразу оказывается поэтому вопросом о границах самого ее государственного ограничения. Никакая правительственная регуляция человеческих отношений, не обусловленная мотивом эквивалентного взаимограничения частных произволов, не может быть признана правовой. Поэтому идея такого взаимограничения должна пронизывать всеобщий закон, под верховенством которого находится принуждающая власть.

Выражение "насколько это возможно по всеобщему закону" допускает разные толкования. Расхожее, подозрительно-критическое отношение к Канту располагает к тому, чтобы вычитывать в нем верноподданническую сдержанность, "немецкую бюргерскую робость" и даже сервиллизм: правоотношение становится правом лишь в той мере, в какой власть соизволит признать его законодательно.

Такое толкование грубо противоречит, однако, общему анти-патерналистскому и анти-авторитарному контексту, в котором чеканится и живет "стандартная формула права". Действия самого государства разумны и правомерны лишь настолько, насколько эквивалентное взаимограничение частных произволов возможно по всеобщему закону. Вот что хочет сказать автор эссе "О поговорке...". И это без труда расслышит всякий, кто готов прочесть данное сочинение с заведомым доверием к благородству и мужеству Канта. Свобода может иметь ограничивающий противовес только в свободе другого, а никак не в милостивом дозволении государя, не в его благочестии или представлении о целесообразном.

Истоки этой идеи очень глубоки: они - в наиболее эзотерическом слое кантовской этики, - в его модальной метафизике. Я не вижу необходимости пускаться в текстологически обоснованное разъяснение таких категориальных конструкций, как "свобода в качестве ноумена", "свобода воли как постулат практического разума" или "причинность посредством свободы". В этой области мои коллеги проделали в последние полтора-два десятилетия значительную и весьма плодотворную работу¹. И все-таки совсем не коснуться фундаментальных установок кантовской этики я не могу. Попытаюсь сделать это, не прерывая движения актуальной импровизации на кантовскую тему и по-прежнему адресуясь не столько к людям, искушенным в истории философии, сколько к тем, кто невольно заболевает ее извечными вопросами, погружаясь в самую злостную журнальную полемику.

2. Свобода и ... свобода

В пору тоталитаризма о свободе рассуждали поступательно-возвратно (шаг вперед - два назад). Едва признав ее полноправной философской категорией, спешили тут же обменять на познанную необходимость", на "правильно

¹Отсылаю к двум публикациям, которым я сам немало обязан: Жучков В. А. Система кантовской философии и ее трансформация в неокантианстве "Кант и кантианцы". М., 1978. С. 10-96; Кузьмина Т. А. Концепция свободы в этике Канта "Этика Канта и современность". Рига, "Aboms". 1989. С. 69-90.

понятый интерес", а то и просто на "власть обстоятельств", аналогом которой на обычном потребительском рынке могут служить разве что уцененные изделия. А уж когда под руку попадался мыслитель, рискнувший отстаивать свободу "без всяких но", его (вспомним критические проработки Ж.-П.Сартра в конце 70-х гг.) атаквали с таким желчным ожесточением, каким вольнолюбцы прошлых веков удостаивали только откровенных апологетов деспотизма и работорговли. В свободе - не оговоренной, не одернутой каким-нибудь другим метафизическим понятием - видели верную приметку эпатажа, лженоваторства и авантюристического авангардизма.

Между тем, идея "свободы без оговорок" не в наше столетие родилась. Это достояние классической философии, и впервые его завоевывает именно Иммануил Кант, - мыслитель, бесконечно далекий от эпатажа, авантюризма или бесхрамового поклонения новизне. В десятках выражений, с помощью новых и новых категориальных комбинаций он проводит одну и ту же, важнейшую для него мысль: нет в мире такой властной реальности, которая заставила бы человека признать, что он несвободен; нет ситуации, которая вынудила бы думать, что свобода - это лишь видимость, указывающая на какую-то иную действительность или сущность; нет понятия, которое могло бы заместить свободу в итоге демонстративного (пусть самого парадоксального) рассуждения и устранить великую тавтологию "свобода - это свобода".

Свобода - тайна для познания и простейшая, аксиоматическая очевидность для всей практики человеческого общения. Это атрибут сознания как способа бытия - неустранимое измерение вменяемого существования. Только об умалишенных позволительно сказать, что они онтологически несвободны или "свободны, но ...". Сознующий себя человек произволен в своих действиях, и произвольности этой (как и связанной с нею ответственности) не могут устранить ни "обстоятельства", ни "среда", ни стихии, ни регулярности; ни даже сам бог, осмысливаемый под понятием провидения.

Особенно неприятна для Канта пресловутая "власть обстоятельств" (не в последнюю очередь потому, что за "властью обстоятельств" сплошь и рядом скрывается чья-то власть над обстоятельствами, т.е. господский произвол). С обстоятельствами нельзя не считаться, они, как говорили в старину, "нудят человека". И все-таки непосредственно обязывать обстоятельства не могут. Между "должным" и "нужным" лежит пропасть, причем куда более глубокая, чем между "нужным" и "желаемым". Тот, кто предпочитает желаемое нужному, совершает ошибку, просчет; тот, кто предпочитает должному желаемое или нужное, совершает проступок, а порой и преступление. Перед лицом должного нужное выше желаемого лишь на вершок, и это относится ко всем его степеням, вплоть до необходимости.

Выражение "так требовали обстоятельства" модально сомнительно: непосредственно обстоятельства могут лишь склонять человека к известному поступку. Давление обстоятельств получает статус требования только в контексте долга, который от этих обстоятельств совершенно не зависит, а потому выступает по отношению к ним в значении свободно выбранного времени.

Из того, что известное событие должно наступить с необходимостью, еще вовсе не вытекает, что ему необходимо содействовать. Всегда остается вопрос, а достойно ли оно нашего участия. Рассуждая абсолютно цинично, с позиций бесценностной объективности, можно утверждать, что острый продовольственный кризис содержит в себе необходимость каннибализма. В самом деле, чем не законосообразное решение: сразу и мяса будет больше, и число

его потребителей сократится. И все-таки, слава богу, оно настолько морально неприемлемо, что и в голову не приходит. До полной беспринципности в понимании необходимого люди могут опускаться разве что задним числом, в порядке рассудочных самооправданий. Таков, например, расхожий довод нынешних защитников сталинизма, - довод совершенно каннибалистский, если обнажить его прямой смысл: чтобы подготовиться к войне с внешним врагом, нам необходимо было в порядке классовой борьбы репрессировать, уничтожить, заморить голодом десятки миллионов соотечественников. Стоит представить "познанную необходимость" 30-х гг. в этой форме, и делается ясным, что ни один нормальный человек не мог бы быть ее приверженцем и энтузиастом, потому что категорически недопустимо предотвращать даже крайние невзгоды и бедствия ценой государственного и общенародного преступления. Это очевидно для каждого, и я не такого низкого мнения о нравственном сознании защитников сталинизма, чтобы допустить, будто они (люди, как правило, пожилые) приняли бы как должное сталинскую программу построения социализма и обеспечения обороноспособности страны, если бы уже тогда знали о подлинных масштабах предполагаемого ею душегубства.

Понятие познанная необходимость" вообще чрезвычайно ненадежно, потому что под него слишком легко подставляется любая вымышленная необходимость, поддержанная авторитетом силы. И, пожалуй, самый мудрый урок, который мы могли бы извлечь из собственного горького опыта, - это готовность считать универсальный запрос истории непознаваемым или по крайней мере пока еще далеко не познанным, или стихийно безразличным к нашим целям, нормам, ожиданиям. Это лучше всего предохранило бы от социального утопизма и направило бы наше внимание на возможности (пусть скромные, даже минимальные возможности) исторической реализации общечеловеческих нравственно-гуманистических идеалов. Это позволило бы понять настоящую (философскую и вместе с тем почти обыденную) истину, кроющуюся в кантовском рассуждении о модальностях: свобода - морально независимая оценка наличных необходимостей; свобода - осознанная возможность ("познанная необходимость", как шутил когда-то философ А.А.Зиновьев).

Никакая нужда, никакая необходимость сама по себе не содержит ни грана долженствования - она "принимается в максимум поведения" (Кант) только через признание, обусловленное некоторой заведомо выбранной нравственной установкой ("моральным образом мысли"). Переживание непосредственного тождества необходимости и обязательности - это модальная иллюзия, которая скрывает под собой либо капитуляцию перед обстоятельствами, либо неосознанное субъективное решение, подпитывающее себя представлением о предопределенности ("с нами бог", - восклицали кальвинисты XVI в., ощущая, что они нравственно определились). Между должным, с одной стороны, и желаемым, потребным, нужным, необходимым, с другой, существует неустранимый зазор, который делает неустранимыми и свободные человеческие решения. Человек независим перед лицом целого мира, пока мир этот наличествует для него как имморальное бытие (не доброе и не злое, не разумное и не абсурдное) или, если воспользоваться понятиями самого Канта, просто как "эмпирическая реальность", в анализе и понимании которой мы используем лишь ценностно-безразличные понятия причинности, обусловленности, закономерности и т.д.

Идеал Канта о полной свободе человека в отношении всего лишь "эмпирически данного" и лишь "эмпирически настоящего" принадлежит основной

парадигме классического философского мышления. Разумеется, двигаясь внутри этой парадигмы, Шеллинг, Гегель, Фейербах, Шопенгауэр формулируют такие идеи, которые в собственную систему Канта включить невозможно. И все-таки каждый из них стоит на почве кантовской "модальной грамматики". Гегель и Кант - мыслители "противоположной патетики". Но гегелевский тезис "все разумное действительно", в сущности говоря, представляет собой вариацию на кантовскую тему "если должно, то и возможно".

"Если должно, то и возможно" - пароль безоговорочной свободы.

Но была ли эта свобода философов-классиков также и безграничной свободой? - Нет, ей ставился предел, и не спекулятивно подвижный, а совершенно однозначный. Какой же? - Можно сказать, поразительный: единственным противовесом и границей безоговорочной свободы любого из нас является сама свобода, но только противостоящая мне как свобода Другого. Возможность субъективизма и вседозволенности, конечно же, содержащаяся в идее безоговорочной свободы, тут же перекрывалась столь же безоговорочным морально-практическим анτισолипсизмом. В игру вводилось мощное ограждающее "Но", однако парадоксальное, - такое, которое, в сущности имеет значение "и": "Свобода и (другая) свобода". Что же понимали представители классической философии под лимитирующей свободой Другого? Если отвлечься от ситуационной семантики и от богатых дополнительных значений, которые подразумевали сменяющие друг друга категориальные маски, то можно сказать, что Другой от Канта и до Фейербаха имел два, и только два, смысла. Это либо человечество в целом (род человеческий), либо такой же, как я сам, другой единственный индивид.

1) Человечество как субъект свободы ограничивает меня теми нормами, благодаря которым оно само стало независимым от законов чисто природного (животного) существования, возвысившись над слепой силой инстинкта, над действием по схеме "стимул-реакция", над враждой и зоологическим эгоизмом. Это нормы нравственности. Потребуется теория Дарвина и этнографические открытия последней трети XIX в., чтобы составить конкретно-содержательное представление о ее первоначале, к которому принадлежат: а) запрет на близкородственные половые связи; б) запрет на убийство сородича; в) запрет на закон "борьбы за существование", предполагающий гибель (выбраковку) слабейших и неприспособленных¹. Но уже Кант угадывает общую изначальную тенденцию нравственности, когда рассуждает о "задаче природы для человеческого рода согласно практическому разуму". Это - а) устранение антагонизмов после крайнего их напряжения, б) вечный мир внутри человеческого сообщества, в) категорический отказ от отношения к человеку "только как к средству" (предельным выражением которого и была бы утилитарная евгеника, т.е. сохранение жизни по критерию "индивидуальной полезности для общества").

2) Свобода другого единичного ограничивает мою свободу, что называется, строго по эквиваленту. Формула "свобода и свобода" приобретает при этом полную симметричность, доводится до пределов абстрактного совершенства. Я могу позволить себе все, что угодно (ни о каких онтологических или социальных оговорках по-прежнему нет и речи), но только если это согласуется с точно таким же произволом другого. Личностное равенство в свободе - такова, как мы уже знаем, сущность права.

¹См. об это подробнее: "Введение в философию", ч.2, М., 1989. С. 100-110, а также Бородаи Ю.М. К вопросу о социально-психологических аспектах происхождения первобытно-родовой общины// "Принцип историзма в познании социальных явлений". М., "Наука". 1972. С. 170-240.

Право - основное нормативное условие индивидуализации людей как моральных существ, т.е. как субъектов, которые уже стоят под требованиями надбиологической (нравственной) солидарности. В этом смысле оно логически вторично по отношению к нравственности (констатация, чрезвычайно важная для последующего философского признания того, что право и исторически является более поздним образованием). Обеспечивая развитие индивидуально-особенного и тем самым цивилизуя людей, право всегда делает это над той границей, которая когда-то навеки отделила их от животной дикости.

Нравственность и право едины по типу обязывания человека как безоговорочно свободного существа. Их требования, снова и снова подчеркивает Кант, заданы нам не как условные правила, ссылающиеся на запросы самоощущения, благополучия и счастья, а категорически. Это "чистые долженствования", которые философски обосновываются еще до всякого обращения к обществу и истории с их потребностями, нуждами, благами, целесообразностями: и нравственность, и право, как мы видели, конституируются Кантом с помощью своего рода "обращения свободы на себя самое". Переход от фундаментального понятия онтологии (учения о человеческом бытии) к двум базисным категориям деонтологии (учения о должном) совершается поэтому разом, без каких-либо опосредующих рассуждений об общественной природе людей. Как ни чужда эта процедура нашему образу мысли (социоцентристскому и историцистскому), мы все-таки не можем отказать ей в рациональном смысле. Она соответствует тому пониманию вещей, которое именно в последние годы стало пробивать себе дорогу с энергией наконец-то не пресекаемой очевидности и общезначимости. Никакое представление об общественной целесообразности, никакое прагматическое или пруденциальное правило, хозяйственное или политическое решение не может иметь обязывающей силы, если противоречит требованиям нравственности и права. Санкция этих последних есть условие человеческого признания любых общественных установлений. Пожалуй, ярче всего такой способ понимания выражает себя в публикациях и выступлениях акад. Д.С.Лихачева, в частности, в его многократно повторенном тезисе: никакие, в том числе и экономические законы, не действовали бы, если бы перестали действовать простейшие нравственные нормы.

Будучи едиными по критерию категоричности и первообязательными, нравственность и право в то же время являются разнонаправленными формами долженствования. Вводя в свет кантовской (классической) парадигмы позднейшие открытия антропологии, этнографии, истории культуры, эту разнонаправленность можно обрисовать следующим образом.

Нравственность от начала ориентирована на обеспечение внутриобщинного согласия и на модель рода, - эту известную животному миру, специфически человеческую форму биологического воспроизводства. В истоке нравственность была культурой породнения, установления наилучших отношений между своими, "ближайшими". В дальнейшем (решающей вехой этого процесса следует признать возникновение великих религий) нравственность делает главный акцент на восприятии самых дальних как "ближних". Происходит универсализация культуры породнения, важнейшими требованиями которой издавна были единство по святыне, любовь, сострадание, милосердие, прощение и утверждающее благодеяние. Соответственно, универсальный смысл получает и понятие рода: человечество в целом трактуется как единый род, и это идеализирующее воззрение нимало не может быть поколеблено тем, как именно - положительно или отрицательно - антропологическая наука решит вопрос

о существовании общего прародителя всех людей.

Что касается права, то его колыбелью были отношения межобщинные, и формировалось оно как культура приятия "чужих", "дальних", - культура замирения, то есть компромиссов, договоров, третейских решений и (это особенно важно) многообразных обменов, замещавших прежние обоюдонасильственные захваты. Именно "чужое племя", а не единичный индивид, являющийся членом "своей общины", первым получило статус (или хотя бы подобие) юридического лица. Лишь в дальнейшем эта культура приятия "чужих" переносится и на отношение к своим, "ближним". Возникает частное право, а вместе с ним и многочисленные "наложения" правосознания на нравственность. Различные проявления справедливости включаются в число нравственных требований и даже получают приоритет перед нормами сострадания и любви; в общении с "ближними" начинают культивироваться такие установки, как терпимость, тактичность, ненавязчивость, верность обещаниям и обязательствам ("вексельная честность", как выразился однажды К.Леонтьев с иронией, достойной лучшего применения). Установки эти, как нетрудно убедиться, заимствуются из опыта отлаживания бесконфликтных отношений с "дальним", с "чужаком". Синтез нравственности и правосознания, возникающий в итоге этого процесса, может быть назван моралью (я имею в виду не расхожее, а понятийное употребление данного термина, которое эпизодически встречается у Канта и Фихте и делается правилом в философии Гегеля).

Ядро морали в строгом смысле слова - это равное и обоюдное уважение к достоинству личности, - установка, которую не содержит в отдельности ни нравственность, ни право. Первая не предполагает идеи обоюдного равенства, а достоинство толкует как следствие заслуги, выделяющей человека из ряда; второе - не подымается выше принципа доверия к чужой свободе.

Идея уважения к достоинству личности имеет своей оборотной стороной резкое обозначение всей проблематики персональной ответственности и далее - уточнение и устроение критериев добродетельного поступка. Мораль, в отличие от нравственности, требует не просто его внешнего соответствия норме, но соответствия по мотиву - беззаветного внутреннего выбора или, если посмотреть на дело с другой стороны, бескорыстия и принципиальности в каждом акте его поведения.

Это пристальное внимание к мотивам, отличающее строго моральную оценку, оказывает обратное воздействие на право. Параллельно развитию морального сознания развивается строго юридическая теория вменения. Она формулирует правило, как бы "наоборотное" по отношению к способу оценки истинной добродетели: преступным и наказуемым может быть только действие, но никак не одно лишь внутреннее побуждение к действию. Дивергенция нравственности и права как двух изначальных ипостасей лимитирующей свободы Другого достигает все большей глубины.

Если нравственность как нравственность сопоставить с правом как правосознанием, то обнаружится, что они едины по способу их признания индивидом (категорически непреложны для него), но существенно различны по смыслу: общая интенция нравственности - это антиутилитарность (никогда не позволяй относиться к человеку "только как к средству"), общая интенция права - антиавторитарность (никогда не позволяй относиться к человеку только как к существу опекаемому и заведваемому).

Если же сопоставить нравственность как мораль и право как (внешнее) право, то окажется, что они "пересекаются" по смыслу (среди уголовно-

правовых запретов не должно быть таких, которые вынуждали бы к неморальному поступку); вместе с тем они различаются по способу признания: моральное действие требует внутреннего согласия с нормой и притом бескорыстного, действие же правомерное - лишь фактического, или, как выражался Кант, "лишь легального", соответствия норме. Говоря проще, правомерное действие - это просто непринужденное движение в пространстве, "не запрещенное по закону": для его осуществления человек не нуждается ни в чем, кроме своих спонтанных интересов и знания того, что объявлено наказуемым.

Но что именно следует считать наказуемым, когда дело касается взаимных отношений между индивидами? Можно ли составить об этом хоть сколько-нибудь отчетливое представление, непосредственно отталкиваясь от формулы "свобода одного индивида, согласованная с такой же свободой другого"?

Это труднейший вопрос для Канта. Он чувствует, что его "определение права в узком смысле слова" при попытке прямо приложить его к так называемому "позитивному праву" (распределительному, уголовному, гражданскому и т.д.) тут же превращается в абстрактную неопределенность. Кант в общем-то понимает, что для построения таких позитивно-правовых проекций надо бы найти какую-то всем известную социальную реальность, которая "онагляживает", снова и снова выполняет идею равенства в свободе; он даже почти натывается на нее (см. интереснейшие страницы 84-85 тома, части 2 русского шеститомного издания сочинений Канта). Он, как говорится, "смотрит, но не усматривает", - не видит, что расхожей массовидной репрезентацией правоотношения являются обмен и меновое отношение.

3. Правоотношение и обмен

Догадка о генетической и принципиальной связи права и обмена, об их структурной изоморфности впервые, насколько мне известно, появляется у Локка¹, а затем подхватывается представителями английской классической политэкономии. Наиболее показательны в данном отношении взгляды Адама Смита. В "Исследовании о природе и причинах богатства народов" он трактует обмен как древнейшую цивилизующую силу, которая заставляет людей развивать и специфицировать их своеобразие. Эта спецификация предназначенных различий есть не что иное, как разделение труда - важнейшее измерение экономического прогресса. Если философия и хозяйственная теория традиционных обществ нападала на товарно-денежный обмен как на первоисточник "всеобщей порчи нравов" (замечу, что это вполне соответствовало свидетельствам опыта, поскольку денежное богатство при своем первом вторжении в патриархальный хозяйственный быт непременно вызывало к жизни беспринципную алчность, спекуляцию, рвачество и ростовщические лихоимства), то А.Смит видит в нем (обмене) хозяйственно-практический базис таких высоких и развитых моральных установок, как справедливость, деловая честность и верность договорам. Сострадание и взаимопомощь встречаются уже в животном мире, но ничего, подобного справедливости и контрактам, мы здесь не находим. И это потому, что животные не вступают в меновые отношения ("никому еще не удавалось наблюдать, чтобы одна собака обменивалась костью с другой")².

¹ См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., Наука. 1983. С.242-244.

² Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962. С. 28

Обмен делает возможным уважение к справедливости в качестве общеантропологического задатка. По сути дела, А.Смит ставит рядом с великой формулой Б.Франклина "человек есть животное, производящее орудия труда", другую, не менее масштабную: "человек есть животное обменивающееся".

В немецкой классической философии проблема корреляции правоотношения и менового отношения была впервые осознана Гегелем (особый интерес в этом плане представляют работы йенского периода, где большое место занимает политико-юридическая рефлексия над идеями английских экономистов¹. Но самой четкой - лапидарной и вместе с тем эскизно-исчерпывающей - фиксацией этой проблемы следует признать следующее рассуждение, содержащееся в Марксовых "Очерках критики политической экономии": в развитом меновом отношении "к определению равенства присоединяется еще и определение свободы. Хотя индивид А ощущает потребность в товаре индивида И, он не захватывает этот товар насильно..., но оба они признают друг друга собственниками, лицами, воля которых пронизывает их товары. Поэтому сюда прежде всего входит юридическое понятие лица и момент свободы, поскольку последняя содержится в этом понятии. Ни один из обменивающихся не захватывает чужой собственности насильно. Каждый передает ее добровольно... Индивид, каждый из индивидов, рефлексирован в себя как исключительный и господствующий (определяющий) субъект обмена..."².

Маркс подхватывает и углубляет основной новаторский пафос английской политэкономии, ее решительный протест против патриархальной подозрительности в отношении самих феноменов торгового и обмена. Подозрительность эта веками господствовала над умами людей, да и сегодня еще дает о себе знать то в одной, то в другой форме агрессивной антирыночной моралистики. Посвятив многие годы изучению генезиса капитализма, Маркс отлично знал, какую страшную инфекцию цинизма, спекуляций и вымогательства заносит в общество денежно-меновые отношения, вторгшиеся внутрь поборной и регламентаторской экономики. Это не мешало ему утверждать, что собственный смысл развитого рыночного хозяйства - вовсе не "грязное торгашество", а как раз обоюдная деловая честность, добровольность и ненасилие.

Чтобы правильно понять констатацию Маркса, необходимо с самого начала учесть два обстоятельства.

1) Добровольность и ненасилие (а это важнейшие измерения правосознания) нельзя рассматривать как "психо-идеологический рефлекс" обмена. Они, скорее, представляют собой собственную "внутреннюю форму" идеального менового отношения. Форма эта угадывается правом, а не просто отражается в нем "задним числом"³. Поэтому в реальной истории Западной Европы "естественно-правовые" воззрения опережают развитие равнопартнерских меновых отношений и оказываются политическим условием их экономического утверждения и социального признания.

¹ См.: Соловьев Э.Ю. Разделял ли Гегель трудовую теорию стоимости?// Вопросы философии. 1959. №8

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 190-191.

³ Здесь уместно вспомнить прекрасное разъяснение кантовского понятия "Форма", предложенное М.К.Мамардашвили: "То, что не может держаться на психологии... то другое, на чем держится сама психология". И еще: "Форма - это то, что со-держит. Так же, как со-держит хорошо скованный обруч (обруч для бочки. - Э.С.). Форма есть некоторое со-пряжение или напряжение, - такое, что оно может держать. То, что держится, будет содержанием" ("Этика Канта и современность". Рига, 1989. С. 220, 218).

2) Мысль о коррелятивности права и обмена, как она сформулирована в "Очерках критики политической экономии", не содержит ничего отличительного и специфически марксистского, относящегося к революционной критике капиталистического способа производства. Маркс в данном случае остается в границах классической философско-правовой парадигмы, решительно и последовательно формулируя то, что уже интендировали, но не продумали до конца Кант и Гегель.

Идея коррелятивности права и обмена в формулировке Маркса открывает широкие возможности для усмотрения наиболее общих, универсально-цивилизационных характеристик права как феномена. Возможности эти достаточно успешно реализуются в советской историко-юридической литературе последнего пятилетия.

В работе "Право в системе социальной регуляции" В.С.Нерсисянц, отталкиваясь от текста Маркса, предпринял интересную попытку интерпретировать разные виды правоотношений через символ "Весов правосудия"¹.

Весы - древнейший инструмент обмена, эмблема рынка. И они же - давняя эмблема судейской справедливости. Судья взвешивает доводы обвинения и защиты; он улаживает назревающий конфликт посредством приравнивания притязаний и интересов; он ищет наказание, отвечающее тяжести преступления, и т.д. Идея единой меры и равновесности присутствуют уже в первобытно-общинной жеребьевке, а затем глубоко проникает в моральное сознание. Достаточно вспомнить "золотое правило нравственности", рекомендованное и античными моралистами, и Библией, и Кораном: "Не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы делали тебе".

В практике замиренных, восстановления и поддержания правопорядка немалую роль играют натуральные и ценностно-стоимостные приравнивания. Однако специфика юридического регулирования - не просто в эквивалентности, а в эквивалентности по свободе, которая проступает тем отчетливее, чем дальше заходит развитие правоотношений. Можно сказать, что гири, которые кладутся на весы правосудия, от начала содержат в себе "металл свободы", и что для этого металла в эталоне "юридического килограмма" возрастает от столетия к столетию. Последнее существенно прежде всего для распределительной и карательной справедливости, а также для имущественного права.

а) Социалистический принцип распределения по труду разрешает задачу, над которой юридическая мысль билась по меньшей мере с середины XVIIIв., - задачу уделения известной доли совокупного богатства по принципу "каждому свое" и в соответствии с общественно признанной "мерой заслуги"². Распределение по труду - классический пример действия правового начала, которое, как разъяснял В.И.Ленин, вообще есть "применение одинакового масштаба к различным людям"³.

Читатель вправе спросить: а причем тут, собственно, идея эквивалентности по свободе, - не притянута ли она за уши?

Попытаемся разобраться в этой непростой проблеме.

Распределение по труду - весьма ненадежный принцип, если речь идет об оплате подневольной работы. Ведь по строгому счету ее интенсивность (а значит и производительность) определяется прежде всего интенсивностью внешнего принуждения. Материального поощрения здесь заслуживают, скорее,

¹ См.: Нерсисянц В.С. Право в системе социальной регуляции. М., 1986. С. 10-17

² См.: Кант И. Указ.соч. С.84, 86

³ Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т. 33. С. 93

управляющий и надсмотрщик, чем непосредственный исполнитель.

Распределение по труду приводит к сомнительным результатам и при оплате, например, ратной, подвижнической или артистически-творческой деятельности, успешность которой зависит от случайности дарования и вдохновения.

Труд может мыслиться как мерило материального вознаграждения лишь с того момента, когда господствующей формой общественно полезной деятельности становится работа неподневольная и вместе с тем основанная не на энтузиазме, а на методичном *добровольном самопринуждении*. Такова хозяйственная практика, с одной стороны, независимого товаропроизводителя, с другой - лично свободного наемного работника¹. Неудивительно, что лишь после зарождения и массового распространения этих экономических персонажей распределение по труду могло получить определенность и убедительность общественного идеала (мелкобуржуазно- или пролетарски-социалистического).

Гирями трудового усердия можно взвешивать только такую производительную деятельность, которая уже возвысилась над традиционной многоукладностью, над гетерогенностью крепостных, пол у крепостных, холопских, арендаторских, вассально-рыцарских, ремесленно-цеховых, заказно-художнических и т.д. занятий и приобрела мотивационное своеобразие абстрактного труда. Но что такое абстрактный труд (взятый в мотивационно-этическом аспекте), как не труд, стимулируемый экономически, а значит предполагающий собственный интерес производителя, его добровольность, самодисциплину и предприимчивость? И что такое самодисциплина (добровольное самопринуждение), как не свобода в строго кантовском значении этого понятия - в значении воли и автономии?

Итак, распределение по труду ("применение одинакового масштаба к различным лицам") правомерно лишь там, где основная масса производительной деятельности уже подчинена мотивационным характеристикам абстрактного труда и содержит в себе начало юридической свободы. Иное дело, если этого еще не произошло, если формула "каждому по труду" налагается на хозяйство многоукладное, технологически разнотипное, обремененное рецидивами внеэкономического принуждения и аврального энтузиазма.

В этом случае (прежде всего в этом!) распределение по труду приобретает смысл принудительного нивелирующего шаблона: "равное право есть неравное право для неравного труда"², - оно представляет собой поэтому "нарушение равенства и несправедливость"³.

б) Модель "уравновешивания" и эквивалентного обмена проходит через всю историю карательной справедливости.

Натуральное приравнивание преступления и наказания - это древнее "правило талиона" (око за око, зуб за зуб). В некоторых случаях (например, в старогерманском выкупном праве) оно принимало циничную форму денежного возмещения ущерба.

Каким бы наивно-примитивным и даже отталкивающим ни выглядело "правило талиона", оно содержало великую гуманистическую мысль: отмщение не должно быть большим, чем породившее его преступление. Оно выросло из глубокого знания людей, из понимания того, что они не так страшны в преступ-

¹ Замечу, что последнее справедливо не от начала, не с эпохи генезиса капитализма, а лишь на известной стадии борьбы рабочего класса за свои экономические права.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 19

³ Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т. 33. С. 93.

лениях, как в слепоте, неистовстве и безмерности последующего мщения. В древнейших государствах "правило талиона" было средством пресечения "кровной мести", приводящей, сколь бы незначительным ни был ее исходный повод, к фанатичному взаимоистреблению целых племен и народностей.

Период вызревания идеала правового государства был и временем серьезной трансформации "правила талиона". Два обстоятельства имели при этом решающее значение.

Во-первых, то, что государство стало рассматриваться не просто как контролер, наблюдающий за эквивалентностью независимо от него осуществляемых возмездий (такая "контрольная" практика еще сохранилась даже в последние десятилетия существования французской абсолютной монархии), а как единственная в обществе законная карательная инстанция, - словно бы по библейской формуле: "Мне отмщение, и Аз воздам".

Во-вторых, то, что мерой для уравнивания преступления и наказания стала свобода. Суть преступления - в покушении на свободу, суть наказания - в лишении свободы. Тяжесть преступления измеряется степенью насилия над свободой другого, тяжесть наказания - временем лишения свободы (сроком содержания в неволе).

Классическая философия права едина в следующих основных принципах: 1) начало талиона, хотя бы в значении абстрактной идеи "равнотягостности", принципиально неустранимо из юридической теории наказания; 2) лишение свободы - единственная форма наказания, которая может быть признана цивилизованной (наказания телесные, увечные и унижающие, должны быть запрещены); 3) задача справедливого (эквивалентного и цивилизованного) отмщения первична по отношению к задаче исправления преступника, более того - на успех исправительных мер можно рассчитывать лишь в том случае, если преступник сознает, что отбываемое им наказание справедливо.

Принципы эти непреходящи, и сегодня над ними необходимо вновь основательно поразмыслить.

Вплоть до последнего времени правила содержания осужденных преступников в "местах заключения" (проблемы пенитенциарного права) нигде и никем открыто не обсуждались. В пору гласности мы заглянули за стены тюрем, за проволочные ограды, - заглянули и ужаснулись тому, в какой мере наши исправительные учреждения не соответствуют понятию "исправительных", как часто случается, что на деле они в конец разлагают, ожесточают осужденного и формируют преступника-рецидивиста.

Опираясь на классическое философско-правовое наследие, я отваживаюсь утверждать следующее: исправительный эффект наших исправительных учреждений низок прежде всего потому, что они никуда не годятся в качестве учреждений пенитенциарных (наказательных).

Пора, наконец, отказаться от повторения сентиментально-гуманной, насквозь фальшивой фразы: "Общество не мстит преступнику", - и честно сказать: "Общество в лице государственных карательных органов отмщает злодеяния, но именно поэтому видит свою обязанность в освоении и развитии юридической культуры наказания". Основа основ этой культуры - понимание того, что несвобода - это единственная кара, положенная преступнику по строгому праву. Он не должен наказываться ни непосильной работой, ни холодом, ни сыростью, ни хроническим недоеданием, ни полускотской стадностью барачного быта (все это - лишь лицемерная, трудноуличимая разновидность телесных, увечных и позорящих наказаний). Преступник карается тем, что изы-

мается из мира признанной автономии и попадает в мир полной гетерономии, т.е. живет поднадзорной, назначенной жизнью. Этот принцип должен быть неукоснительно проведен через всю организацию труда, потребления и досуга заключенных.

Лишение свободы - единственное наказание, но преступник должен отстрадать его сполна. Между тем о лишении свободы нельзя всерьез говорить там, где сохраняется причастность к товаропроизводительному труду, к рынку и меновым отношениям. Поэтому позволительно сформулировать следующий "пенитенциарный категорический императив": заключенный - это человек, который не отчуждает и не приобретает, не продает и не продается, не зарабатывает и не эксплуатируется.

Далеко не очевидно, должен ли заключенный трудиться; возможно, что самое суровое наказание - это как раз принудительная праздность, удел тюремных "одиночников". Но достаточно очевидно (по понятию гетерономии), что если уж заключенный трудится, его работа должна быть подневольной и при том как бы самодельно подневольной. Здесь одинаково важны два аспекта:

1) Общество не должно извлекать никакой прибыли из труда заключенных, иначе навеки сохранится опасность доходного лагерного рабства, практиковавшегося в сталинском ГУЛАГе. Давно пора понять, что осужденные преступники должны содержаться обществом, что именно этим обществом оплачивает свои вину за существование преступности. Вспомним, что в добрые старые времена тюрьмы по типу их финансирования не отличались от лечебниц или домов призрения. Мстительная скупость в отношении заключенных отвратительна и недопустима. Пятьдесят восемь копеек в день на содержание несовершеннолетнего колониста - это так же позорно, как пятьдесят рублей пенсии для колхозника. Подневольный труд заключенного не имеет никакого отношения к затратам на его содержание. Поэтому в нем не может быть и никакого присваиваемого и выжимаемого обществом избытка. Труд заключенного мог бы быть вполне бессмысленным "сизифовым" трудом, если бы это не превращало наказания в издевательство. Лишь по этой причине он должен быть общественно полезным, не выходя, однако, за понятие производства потребительской стоимости.

2) Самоцельно подневольный труд, труд - наказание не допускает никакой оплаты, никакой предприимчивости, никакого соревнования и ударничества. Он должен быть чисто исполнительской, урочной работой, по возможности одинаковой и продолжающейся "от сих до сих", "от звонка до звонка". Перевыполнения, лидерства, "зачеты" - категорически недопустимы. Как показывает опыт, все эти состязательные игры, восходящие к беломорканалской "великой перековке", давно освоены на криминальный манер и являются базисом самой беспардонной туфты, бригадно-кланового насилия и эксплуатация "шестерок" "тузами". Заинтересованность и увлеченность работой, конечно, не запрещается, но ни в коем случае не могут вознаграждаться. Материальный интерес - привилегия свободных!

Меновые отношения (более того - сами их предпосылки) должны быть по возможности устранены также из организации потребления и из быта заключенных, который сегодня насквозь коррумпирован, хотя счет идет в одних случаях на сотни рублей, а в других - на копейки. Поэтому - никакой зарплаты, никаких "передач с воли", способных вызывать имущественное неравенство. Деньги запрещены и безжалостно изымаются. Никто не голодает, все питаются поднадзорно, одинаково и сообща. Нечего украсть и нечем подкупить тех, кто

надзирает. Деньги и отчуждаемое имущество - привилегия свободных!

Но не подвожу ли я тем самым места заключения под образ Чевенгура, под казарменно-коммунистический идеал? - Да, подвожу, и это неудивительно. Давно бы пора догадаться, что примитивный, уравнилельный, доктринерски чистый коммунизм - это лагерный Город Солнца. Утопия земного рая на деле пригодна лишь для совершенствования и облагорожения пенитенциарного ада; она становится реалистичной только в контексте рассуждений о несвободе как справедливом и цивилизованном отмщении.

Досуг заключенных - это время исправления, "остаточное" по отношению ко времени наказания, заполненному подневольным трудом. Вопрос в том, как должен организовываться этот досуг, лежит за пределами проблемного поля, которое можно выстроить, исходя из идеи равенства в свободе и из представления о коррелятивности права и обмена. Пожалуй, единственное, что можно сказать, оставаясь при данных предпосылках, - это следующее: самоцельный подневольный труд, труд - наказание нельзя рассматривать как средство исправления и перевоспитания осужденного преступника. Он в лучшем случае сламывает его своеволие, но отнюдь не направляет на путь самодисциплины или на путь добра. Поскольку же другие формы труда несовместимы с понятием лишения свободы, постольку приходится признать, что перевоспитание преступника вообще должно быть нетрудовым. Но известны ли какие-либо способы исправления человека, не замыкающиеся на задачу общественно полезной материальной деятельности? Да, прекрасно известны, только нами давно уже отринуты и забыты. Таков прежде всего огромный воспитательно - исправительный опыт монастыря.

Монастырь знает труд - и, прежде всего, именно самоцельно-подневольный, исполняемый как проклятье божье, наложенное на человека после изгнания из рая и повелевающее ему "в поте лица зарабатывать хлеб свой". Но главная ценность монастырских уставов - это детально разработанная культура исправительного досуга, с которой, право же, не грех бы познакомиться тем, перед кем стоит сегодня настоящая задача совершенствования уставов тюремных и лагерных.

Проблема приобщения заключенного к нормальным (оплачиваемым, рентабельным, соревновательным и т.д.) формам работы - проблема реабилитационная и должна решаться (в местах заключения или вне их) лишь после того, как преступник расплатился за содеянное по справедливой карательной таксе.

в) Но самые широкие возможности для философски-правового применения идеи коррелятивности менового отношения и правоотношения, несомненно, лежат в сфере имущественного права.

Рассуждения Маркса о взаимной и равной товаровладельческой свободе прямо ведут к строго юридическому понятию собственности, отчетливого осознания которого так не достает нам сегодня.

В дискуссиях последних лет проблема собственности занимает видное место, но трактуется, как правило, чисто экономически. Спор идет о том, какие формы собственности для нас приемлемы и какое сочетание этих форм (индивидуальной, кооперативной, государственной) могло бы обеспечить оздоровление хозяйства.

Классическая философия права (еще раз подчеркну, что рассматриваемое рассуждение Маркса не выходит за рамки классической традиции) спрашивает о собственности по-другому. Различие форм собственности и экономи-

чески эффективная комбинация этих форм - не то, что интересует ее в первую очередь. Она прежде всего пытается выяснить, чем собственность отличается от других исторически известных (или хотя бы только мыслимых) типов владения и обладания. В центре внимания оказывается вопрос о полноте имущественного распоряжения (будь то индивидуального, будь то коллективного).

Не архаична ли подобная постановка проблемы, не чужда ли нашей актуальной полемике? Думаю, что нет. Ведь речь идет о том самом статусе хозяина, который мы в последнее время так высоко вознесли в качестве публицистов и так смутно осознаем в качестве теоретиков.

Что же дает идеальное меновое отношение для понимания этого статуса? Да самое существенное - концепт товаровладельческой свободы. Полнота собственности не в пользовании, а в возможности рыночного отчуждения (т.е. добровольного отказа от пользования). Если у владельца нет права на продажу, если ему не гарантирована возможность в любой момент, при любых обстоятельствах выносить свое достояние на рынок и самому - произвольно! - назначать ему цену, - он не может быть признан юридическим собственником. В межличных отношениях аналогом этой возможности является свободное дарение, в сфере же потребительской и натурально-хозяйственной - полный утилитарный произвол. Как это ни парадоксально на первый взгляд, но полномочным хозяином является не тот, кто рачительно обходится со своим добром и даже помыслить себе не позволяет, что с ним можно обращаться как-нибудь иначе (это понимание владения прекрасно уживается с патерналистской опекой и даже с государственными реквизициями по мотивам "частной недобросовестности"). Полномочным хозяином является тот, кто имеет право отказаться от своего добра в акте обмена, но поэтому также дарить его, расточать, проживать или проматывать. Только у такого владельца рачительность становится свободно выбранной практической установкой, которая реализуется независимо от какого-либо внешнего надзора. Собственность, как хорошо понимал Гегель, непременно содержит в себе возможность "негации простого владения и пользования", но как раз поэтому вызывает к жизни еще не виданную утилитарную энергию, генерируемую самим сознанием "нестесненности человеческих предприятий".

Собственность - это неограниченная свобода владения, свобода, вплоть до обмена, вплоть до продажи. Но не менее существенно и обратное. Собственность - это владение, которое ни в целом, ни частично не может быть отчуждено от его обладателя иначе, чем через акт обмена (через покупку). Обмен - это и безграничность моей и граница чужой владельческой свободы. Никто - не только другой частный индивид, но и само государство - не вправе через нее переступить. Это значит, что собственность в юридическом смысле существует лишь там, где наряду с частными захватами запрещены также и сословные поборы, и правительственные взимания, и государственные реквизиции.

И еще одна дефиниция-констатация, прямо вытекающая из рассуждения Маркса: собственность - это атрибут юридического лица, его неотъемлемое качество. Или: статусом юридического лица на деле обладает лишь такой общественный индивид, который сам не является объектом купли-продажи, но способен вынести на рынок определенный товар. Историческим доказательством справедливости данного утверждения (правда, доказательством от противного) может служить одно из определений раба, бытовавших в Древнем Риме: "Раб - это тот, кто продается, но сам ничего продавать не может". Запрет на участие рабов в торговле был здесь логически последовательным коррелятом торговли

рабами, и лучшую иллюстрацию к Марксовой идее о внутренней связи понятия обмена и понятия свободы (свободы юридического лица) трудно было бы придумать нарочно.

Определение капиталистического наемного работника как "труженика, не обладающего никакой собственностью", столь же неадекватно, как и метафора "наемный раб" (политико-экономическая версия "деревянного железа"). Пользоваться этими выражениями теоретически - буквально значило бы вступить на путь левацкой вульгаризации Марксовой теории капитализма.

У наемного рабочего есть собственность и притом неоспоримо частная - это его рабочая сила. О ее сохранении, об условиях ее реализации как товара, об увеличении стоимости последнего (прежде всего, через повышение квалификации) он печется так же, как независимый сельский производитель о плодородности своего земельного надела. В качестве лично свободного работника, собственника и товаровладельца наемный рабочий является полноценным юридическим лицом и именно поэтому может вступать на путь праворегулируемых соглашений и компромиссов со своим работодателем. Непонимание данного обстоятельства вело к серьезнейшим ошибкам в оценке возможностей реформистского рабочего движения на Западе, а затем и в общих прогнозах, касающихся развития современного капитализма.

Вообще надо сказать, что узко экономическое истолкование собственности, вытесненное куда-то в слепое пятно нашего теоретического зрения всех собственно юридических аспектов данного понятия (всей темы "собственность и свобода"), нигде не имело таких пагубных последствий, как в области самой политэкономии и экономической истории. Обязательный анализ этих последствий, разумеется, не входит в мою задачу. И все-таки на одном историко-экономическом недоразумении (возможно, самом масштабном и кричащем) я позволю себе остановиться.

И наши историки хозяйства, и философы, специализирующиеся в области истмата, заученно, почти уже не задумываясь, именуют все эксплуататорские общества частнособственническими экономическими режимами. Между тем не только частная собственность, но и собственность вообще (собственность в строгом, юридически грамотном смысле этого понятия) нигде, кроме капитализма, не была господствующей формой имущественного обладания. Основное богатство всех традиционных обществ - земля, существовала вовсе не в форме собственности.

В древнем и средневековом Китае земля считалась имперски-государственным достоянием, которое лишь "уделено" корпорациям, общинам или отдельным лицам (обычно - правительственным чиновникам). Собственником в строгом смысле этого слова не являлся никто: ни сам правитель Поднебесной, ни его подданные.

В феодальной Европе земля была лишь сословно-корпоративным, либо общинным достоянием. Феод - это вообще не участок полезных почв, а территория, отданная в заведование одному из членов иерархизированного господствующего сословия. До XV в. продажа земли феодалами - явление крайне редкое, почти экзотическое. Это не значит, что феодалы (целиком или частично) не переходили из рук в руки. Но как? Чаще всего посредством захвата, молчаливо санкционированного всем господствующим сословием. Добровольные дарения также предполагали эту санкцию, если только не были даром в пользу церкви, опять-таки являющейся корпоративным землевладельцем.

Продажа крестьянских общинных земель известна европейскому сред-

невековью. Но владельческая несвобода выступает здесь в другой своей ипостаси. О крестьянской земле позволительно сказать, что в отдельных случаях ее можно было и продать, но никак нельзя утверждать, что ее можно было только купить. Всюду, где наблюдается добровольное отчуждение общинных земель, мы видим и акты их насильственного урезания, захвата, передела, причем куда более внушительные. Не будем забывать и еще о двух существенных обстоятельствах. Во-первых, о том, что крестьянская земля в пору средневековья обложена множеством совершенно несовместимых с понятием собственности поборов и изъятий, которые переходят от общины к общине вместе с отчужденным наделом. Во-вторых, о том, что продажа общинной земли ни в коем случае не может рассматриваться в качестве частновладельческого акта.

Но может быть, хоть в Древнем Риме, на родине квалифицированного имущественного права, существовала полноценная собственность на землю? Нет, и эта аграрная империя очень далека от такой степени имущественной свободы.

Отчуждение земельных владений - распространенное явление римского хозяйственного быта. Однако свободную торговлю оно нимало не напоминает. Продажа земли в Риме - сложнейший юридический ритуал, совершение которого превращает акт обмена в акт покровительственного (патронажного или государственного) согласия на перераспределение земли. Оформление сделки сплошь и рядом выступает при этом как повод для оценки общей добросовестности владельца земли и для ее реквизиции по мотивам "преступного запущения". Частное владение обнаруживает тем самым свой подлинный юридический статус - статус надела, которым обладатель всего лишь пользовался.

Но не противоречит ли это общепринятому представлению, согласно которому римское имущественное право уже в основе своей есть право частной собственности? Как давно уже известно, ни один из римских кодексов теоретически приемлемого определения частной собственности не содержит, а "естественное право" философов-паганистов характеризует ее как явление пагубное, предосудительное, "неквирристское". Римское право - всего лишь частновладельческое право, находящее свой предел в кардинальной для всех докапиталистических формаций аграрной распределительной проблеме.

Единственная полноценная собственность, которую знал Древний Рим, - это собственность на человека. Плантационный раб (объект доходного рабовладения) представлял собой собственность без оговорок. Его можно было эксплуатировать до полного износа, убивать и продавать совершенно свободно. Римский плантационный раб - эксцесс в хозяйственной истории традиционных обществ: больше нигде (ни на Западе, ни на Востоке) мы подобного экономического персонажа не встречаем. Однако эксцесс этот в высшей степени выразителен. Единственный раз, когда патриархально-нравственный докапиталистический мир произвел на свет собственность в строго юридическом смысле слова, он тут же обнаружил абсолютный цинизм и абсолютную бесчеловечность¹.

¹ Знаменательно, что и внутри семейной общины (патриархальной семьи) первым серьезным владением, приблизившимся к статусу частной собственности, был опять-таки человек, а именно, женщина, невеста, которую покупали и продавали и на которую муж получал затем гарантированное право частного властителя. (См.: Ковалевский М. Первобытное право. 4.1, СПб., 1901. С. 100, 110, 111).

Вообще можно сказать, что патриархальная сдержанность в обращении с имуществами (отношение к земле - ее предельный случай) имела своей оборотной стороной деспотический произвол в обращении с людьми (рабовладение - его предельный случай). Неразвитости собственника соответствовала гипертрофия властелина. И иной порядок вещей мог утвердиться лишь в результате радикальной "переоценки ценностей", которая началась в Западной Европе в пору позднего Средневековья и кульминационным моментом которого стал возрожденческий гуманизм и христианский юрицизм Реформации. Один из важнейших итогов этой переоценки зафиксирован Кантом в следующей этической формуле, совершенно неприемлемой для патриархального слуха: "Все, кроме человека, может трактоваться как вещь и средство, но человек непременно должен рассматриваться еще и как цель сама по себе". На языке права это звучало бы так: "Все, кроме человека, может быть собственностью, человек не может быть только собственником". Развитие частной собственности - как трудовой (например, семейно-фермерской), так и эксплуататорской (капиталистической) - непременно предполагает эту общеюридическую предпосылку.

Что же из всего этого следует? Ну, во-первых, то, что частную собственность никак нельзя считать извечным и единственным источником эксплуатации, угнетения, социальной несправедливости. Во-вторых, то, что в истории имела место не только смена одних форм частного обладания другими; в ней совершался еще и переход от простого владения к полноте собственнического распоряжения, решающей фазой которого стал великий цивилизационно-хозяйственный переворот в Западной Европе XVI- XVIII вв., ни в коей мере не покрываемый понятием генезиса капитализма.

Первый вывод чрезвычайно важен для правильной оценки нашего недавнего трагического прошлого, второй - для правильной ориентации в наших актуальных задачах.

Перестройка - сознаем мы это или нет - представляет собой попытку вернуть страну в русло новой хозяйственной цивилизации, требования которой обрисовались где-то два столетия назад. Мало похожие на идеалы в расхожем, героико-романтическом смысле, они, эти требования, имеют тем не менее идеально-нормативный характер и, коротко говоря, сводятся к следующему: 1) отказ от внеэкономического принуждения и использование труда только экономически стимулируемого, лично свободного производителя; 2) признание рынка и товарно-денежных отношений в качестве неустранимой формы обмена общественно полезной деятельностью; 3) превращение собственности (еще раз подчеркну: собственности в отличие от простого владения, а не частной собственности в отличие от коллективной) в основную форму обладания; 4) категорический запрет на превращение самого человека в собственность.

Еще раз хочу подчеркнуть, что юридически полная собственность совсем не обязательно должна быть частной. Это необходимо сделать, поскольку в дискуссиях последнего времени многоплановая проблематика собственности то и дело замещается вопросом о допустимости частной собственности при социализме. Вопрос этот, конечно, очень важен, и я солидарен с теми, кто со страстью доказывает, что трудовая частная собственность врагом социалистического хозяйствования никак не является. Вместе с тем, я далек от того, чтобы видеть в трудовой частной собственности (например, семейно-фермерской) панацею от нынешних экономических трудностей и бед. Не менее (а может быть и более) важной задачей мне представляется обеспечение полноты собственнического распоряжения для всех существующих у нас форм владения и,

прежде всего, - для владения государственного.

Как много беспощадно горьких слов сказано в последнее время по поводу того, что общественная собственность на средства производства была подменена у нас государственной собственностью, бюрократически отчуждаемой от народа. Но, пожалуй, никто, кроме талантливой парадоксалиста В. М. Вильчека, не догадался спросить, а отвечает ли сама государственная собственность понятию собственности, не сковано ли любое из наших ведомств по рукам и ногам уже в силу того, что средства производства, которыми оно распоряжается, стоят под юридически расплывчатым, заказно-заповедническим понятием "общенародного достояния". Народ должен спрашивать с того, кто распоряжается государственным имуществом, но спрашивать от полноты представленных ему владельческих прав. А есть ли она, эта полнота? Может ли государство продать в частные руки хоть малую толику находящихся в его распоряжении средств производства? Свободно ли оно закрывать предприятия явно убыточные? В пору, когда все говорят об авторитарном произволе административной системы, подобные вопросы могут показаться вопросами хитрого адвоката. Но вдумаясь в одну из основных вышеобрисованных оппозиций, восходящих к классической философско-правовой парадигме: собственник и властитель - это не только разные, но и противоречащие друг другу социальные персонажи. Государство при Сталине было не столько собственником (независимым и рачительным хозяином) средств производства, сколько властителем над самими живыми производителями, доведенными до полукрепостного состояния. Критический расчет со сталинизмом нельзя считать окончательным до той поры, пока не будут устранены все остатки, все юридические реликты этого властвования, - пока государство в качестве владельца средств производства не получит вместо прежнего административно-деспотического могущества свободу работодателя, ограниченную свободой владельца рабочей силы.

Не будучи юристом по специальности, я не берусь рассуждать о конкретных нормативных актах, которые должны обеспечить эту форму равенства в свободе. Замечу лишь, что, по моему глубокому убеждению, она не может быть гарантирована без переосмысления нынешней конституционной формулировки права на труд. Появившись в пору форсированной индустриализации и повсеместной острой нехватки рабочей силы, формулировка эта имеет характер широковещательного (и ровно ничего не стоившего государству) филантропического установления, которое поддается самым произвольным толкованиям. Право на труд - это право на трудоустройство, но никак не указно-этактистская защита от обоснованных увольнений. Если это различие не будет зафиксировано в самой конституционной формулировке права на труд, если соответствующая статья не получит противовеса в виде нормативных актов, побуждающих человека дорожить своим рабочим местом, то все разговоры о законодательном обеспечении нормальной хозяйственной динамики останутся пустыми словами. Государство - неполный собственник средств производства, когда у него нет свободы избавляться от работника, не отвечающего требованиям успешного функционирования.

Важно понять далее, что подотчетность правительства как органа, распоряжающегося государственной собственностью, не должна быть поднадзорностью. Правительство должно иметь нормальную предпринимательскую свободу, т.е. простор для риска, для проб и ошибок, для проведения реформаторских экономических экспериментов. Понятие "общественная собственность на

средства производства" полумифично. Реально юридически оно может означать только государственную собственность под демократическим контролем. Причем сам этот контроль ни в коем случае не должен быть "деспотизмом снизу".

Последняя тема настолько настоятельна, что я вижу себя вынужденным посвятить ей отдельный, заключительный раздел настоящего очерка. Он уже не будет строиться в порядке развертывания проблематики правоотношения, коррелятивности права и обмена, хотя в известном пункте анализа проблематика эта появится вновь. Речь пойдет о границах (вернее о самоограничении) демократии, подчиняющейся идеалу правового государства, и о том, что мерой этого самоограничения опять-таки является правило равенства в свободе.

4. Правовое государство и демократическая культура

В публицистике последних лет понятия демократии и правового государства нередко употребляются как синонимы. Между тем они отнюдь не совпадают по своему первоначальному смыслу, да и на свет появляются в разное время.

Идея демократии известна уже античности. В Средние века она заново открывается многими народами, в том числе и нашими отдаленными предками (вспомним новгородскую вечевую демократию). Что касается идеала правового государства, то он формируется лишь в XVIII столетии, в русле западноевропейской просветительской философии. И показательно, что первыми его начинают отстаивать вовсе не просветители-демократы, а приверженцы конституционной монархии. Таков Джон Локк, сформулировавший принцип разделения властей (законодательной, исполнительной и судебной); таков Шарль Монтескье, глашатай представительного правления, ограничивающего наследственную власть королей. Таковы и политически умеренные немецкие правоведы-конституционалисты первой трети XIX в., которые ввели в употребление сам термин "правовое государство" и защищали идею верховенства закона по отношению к любым властным, правительственно-административным решениям, чьи бы интересы ("верхушечные" или "низовые") они ни выражали.

И наоборот, самый неистовый в XVIII в. ревнитель народовластия Жан-Жак Руссо был очень далек от концепции правового государства. Разделение властей, представительное правление и верховенство закона он решительно отрицал, склоняясь к проекту своего рода демократического деспотизма.

Это исходное несовпадение (более того - прямое противостояние) понятий народовластия и правового государства исторически поучительно. Оно жестоко отозвалось в трагедиях Французской революции 1789-1794 гг., в якобинской диктаторской государственности. Именно якобинский террор и заставил задуматься над политико-юридическим уточнением идеала демократии, или, что то же самое, над проблемой синтеза идеи народного суверенитета и идеи правового государства.

Возможности такого синтеза были впервые очерчены в классической философии права. И прежде всего здесь необходимо вспомнить "мысленное уравнение", опять-таки построенное Кантом и опять-таки в статье "О поговорке...": "Самостоятельность (*sibisufficientia*) члена общества как гражданина, т.е. как входящего в число законодателей¹".

¹Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 2. С. 84.

Каждый гражданин - законодатель. Последний не должен мыслиться ни как полумифический Демос, пребывающий в состоянии изначального единодушия и согласия, ни как возвышающийся над народом политический Мудрец (Солон, Перикл или Сулла), который угадывает и воплощает совокупную волю¹. Участие в законодательстве есть непременно и высшее выражение правоспособности, которая в правовом государстве признается за любым и всяким индивидом.

Эта новаторская политико-правовая идея подготовлялась всем строем кантовской трансцендентальной этики. Редко обращают внимание на то, что формула категорического императива с самого начала подразумевает акт персонального законотворчества, обязательного и посильного для каждого человека: "Поступай так, чтобы максима твоего поведения могла служить также и нормой всеобщего законодательства"².

Уже у некоторых античных мыслителей (например, у Платона) законодательство рассматривалось как роль, непременно предполагаемая самой структурой человеческого родового бытия, а потому как проблема "первой философии". Но никто до Канта не утверждал, что человек - это прирожденный законодатель (равно, как и "прирожденный судья над самим собой"). Признавая законодательскую способность за каждым членом общества, правовое государство сообщает совершенно новый смысл самим понятиям народа и народовластия.

Воля народа, говорит Кант, является, безусловно, правомерной ("никому не может причинить несправедливость") лишь в том случае, "когда все решают относительно всех, стало быть каждый относительно самого себя: ведь только самому себе никто не может причинить несправедливость". Народ как целое - это не субстанциональное, а, скорее, интегральное образование, формируется лишь при наличии правового порядка. О народе в политическом смысле просто нельзя говорить там, где отсутствуют процедуры, обеспечивающие независимость и подлинность множества индивидуальных волеизъявлений. Только на условии гражданской самостоятельности каждого члена общества воля народа может быть признана священной и вместе с тем не получить значения греко-римского или средневекового (тираноборческого, популистского) политического фетиша.

Присмотримся к обоим только что обозначенным аспектам новой трактовки народовластия, отстаиваемой представителями классической философии права.

1. Мыслители древности много рассуждали о целесообразности и выгоды различных форм правления. Античные (например, афинские) демократы были убеждены, что предпочитают народовластие аристократии или монархии по мотивам благоразумия. Разве не очевидно, говорили они, что народ в совокупности умнее любой своей части!

¹ Замечу, что Руссо в "Общественном договоре" мечется между двумя этими образами Законодателя, выношенными греко-римской древностью, и в итоге предлагает то примитивно-популистскую, то плебисцитно-вождистскую версию народовластия. Та же антитетика характерна и для политического мышления деятелей революционного Конвента, которые, как замечал Маркс, вынуждены были снова и снова прибегать к "заклинанию прошлого" и "рядиться в римскую республиканскую тогу".

² См. об этом подробнее: Соловьев Э.Ю. Категорический императив и политико-юридическое мышление эпохи ранних буржуазных революций. //Этика Канта и современность. Рига, 1989. С. 163-174.

Демократы Нового времени иногда воспроизводят этот способ рассуждения, но в целом (особенно после Французской революции) осмысливают проблему народовластия совершенно иначе. Дело не в том, проникновен ли народ (вполне допустимо, что просвещенные наставники способны лучше видеть его практические нужды). Дело в том, что народ есть суверенная личность, и было бы унижительно, если бы кто-то другой решал за него, что и как он должен делать.

Начиная со второй половины XVIII века идеал демократии перестает быть правилом политического благоразумия и превращается, если угодно, в священный нравственный принцип политики. Видный общественный деятель предреволюционной Франции Э.Ж.Сийес выражался следующим образом: "Народная воля не нуждается ни в чем ином, кроме своей наличности, для того, чтобы быть всегда законной; она - источник всякой законности... Каким бы способом народ не проявлял свою волю, достаточно того, что он ее проявляет; все способы хороши, и его воля всегда верховный закон"¹.

Конечно, это крайнее суждение. Однако его основной антиимпериалистский пафос неоспорим. Никто не вправе относиться к народу как к подопечной массе и навязывать ему свою (пусть даже и глубоко продуманную, "научно обоснованную") мерку "разумного и выгодного". Народ все должен выбрать сам - пусть из "перечня", "веера" предложенных ему теоретически компетентных рекомендаций. Этот акт суверенного вотирования, хотя бы он и содержал в себе ошибку, в длительной исторической перспективе сплошь и рядом оказывается рациональнее любых, даже самых взвешенных административных решений.

Пусть народ вообще делает как можно больше собственных выборов, - пусть не самых оптимальных, но уж зато своих, выстраивающихся в единую и уточняемую стратегию народного поведения. Вот нравственная истина, которую прежде всего следовало бы извлечь из международного опыта, восходящего к бурному, полемически напряженному XVIII столетию. Это, если угодно, категорический императив демократизма, возвышающийся над любыми преходящими историческими обстоятельствами и над самим критерием государственной целесообразности. Суверенность народного решения так же безусловна и свята, как заповеди не убий, не лги, не предавай. И то, что уважение к этой суверенности существует не от начала истории, а лишь со времени первых буржуазно-демократических революций, ничего не меняет. В человеческой культуре немало норм и принципов, которые появились в качестве поздних новообразований (порой при весьма неблагоприятных социальных обстоятельствах) и тем не менее должны восприниматься нами так, как если бы они существовали от века и были завещаны нам благороднейшими и мудрейшими из предков. Достоинство истины - в том числе и истины нормативной - нисколько не зависит от того, насколько поздно, при каких обстоятельствах и кем именно она была впервые выведена на свет. Здесь не существует ни права давности, ни преимуществ "социального происхождения".

Категорический императив демократизма относится к числу именно таких - исторически поздних, социально детерминированных и все-таки "навечно обязательных" и как бы надвременных истин. Спрашивать, нужен ли он нам и пригоден ли для условий нашей жизни, в общем-то так же нелепо, как выяснять, нужно ли нам уважать человеческое достоинство и отвечать добром на добро.

¹Цит. по: Новгородцев П. Кризис современного правосознания. М., 1909. С.63

Думать надо не о том, как примерить идеал демократии к нашим запросам, желаниям и возможностям, а прежде всего о том, как нам самим приблизиться к этому идеалу - даже "через не хочу", даже "через не могу"! Ведь не спрашиваем мы (слава богу, уже не спрашиваем), какая правдивость нам нужна. Полная и неурезанная - иной не бывает. Пора понять, что и с идеалом демократии дело обстоит аналогичным образом. Он неприноровляем. "Полудемократия", демократия по росту наличных потребностей и шансов (скажу еще резче: демократия "в меру нашей испорченности"), так же уродлива, так же химерична, как и "полуправда".

2. Но все это лишь одна сторона вопроса. Даже если понято, что демократизм - это нравственный принцип прогрессивной политики, который должен ставиться выше любых соображений социальной прагматики, - даже в этом случае идеал народовластия сохраняет в себе момент проблематичности.

Революционеры-руссоисты последней четверти XVIII в. были готовы идти за народом, даже если бы он выбрал собственную гибель. И все-таки этих политических деятелей, доктринальной последовательностью которых нельзя не восхищаться, точило глубокое сомнение. Их тревожило не то, умен ли, рассудителен ли народ, а то, подлинны ли его волеизъявления, выражают ли они его действительные, глубоко пережитые желания.

Традиционные демократии (скажем, полисная и вечевая) безоговорочно доверяли решению большинства. Последние истоки этого доверия были религиозными, или, чтобы выразиться вполне точно, язычески религиозными. Предполагалось, что через мнение большинства высказываются боги, что это род священного жребия, вытянутого народным собранием (знаменательно, что и средства этой политической жеребьевки были подчас сакрально-вещистскими, вроде афинского "голосования на бобах"). Выбор большинства получал силу судьбы, а меньшинство подвергалось обструкции. Летопись свидетельствует о том, что в древнем Новгороде лидеров меньшинства после вечевого голосования, случалось, топили в Волхове; один из античных государственных деятелей рекомендовал инициаторам обновительных политических проектов выходить перед народным собранием с веревкой на шее, чтобы быть тут же удушенными, если предлагаемое ими нововведение не получит достаточно весомого одобрения.

Важнейшей особенностью новоевропейского демократизма явился отказ от фетишизации большинства и понимание того, что оно лишь приблизительно и ограниченно выражает "общую волю". Последняя вообще стала мыслиться не как готовая данность, а как искомое единство разнородных устремлений, обретаемое в процессе дискуссий, уточнений и перерешений.

Безусловное уважение к народному волеизъявлению, провозглашенное в XVIII в., покоилось на том, что народ мыслился в качестве суверенной личности. Но ведь было ясно, что, по строгому счету, личность эта условная, пожалуй, даже метафорическая. Реальными лицами могут быть лишь отдельные, конкретные индивиды, составляющие народ. Воля последнего становится персонально-подлинной лишь в том случае, если акт голосования позволяет "правильно взять интеграл" от множества "бесконечно малых", но тем не менее единственно реальных, индивидуально-личностных устремлений и желаний.

Но обеспечивает ли согласие большинства такое "правильное интегрирование" индивидуальных мнений? Нет, уже некоторые античные демократы догадывались, что это случается далеко не всегда. Решение большинства слишком часто бывает безразличным, вынужденным, закупленным, завербо-

ванным или, как выразился один из наших народных депутатов, "агрессивно послушным".

Ж.-Ж. Руссо, безоговорочно признававший демократию в значении очевидного морально-политического идеала, одновременно объявлял ее формой, практически непригодной для "больших государств". Он резонно опасался того, что уже простое увеличение общей массы голосующих может повести к стиранию живых индивидуальных устремлений, а тем самым и к обезличиванию народа в равнодушном большинстве.

Особенно серьезные и продуманные доводы против фетишизации большинства выдвинули в середине XIX в. представители западной либерально-демократической мысли, опиравшиеся на классическую философско-правовую традицию. Чрезвычайно интересен, в частности, их анализ реального опыта народных референдумов.

Я позволю себе задержаться на результатах этого анализа, тем более поучительных, что идея народного референдума приобрела у нас в последнее время небывалую популярность.

На первый взгляд, референдум - одна из самых "чистых" демократических процедур. На деле, однако, он таит в себе немало сомнительного. Уже полтора столетия назад беспристрастные наблюдатели могли заметить, что:

а) число людей, воздерживающихся от участия в референдумах - т.е. либо не интересующихся обсуждаемыми проблемами, либо не способных в них разобраться - как правило, было весьма значительным (до одной трети от общего состава населения);

б) решения референдума сплошь и рядом принимались незначительным большинством (против высказывалось до 40% голосовавших);

в) мнение большинства имело неустойчивый, ситуационно-временной характер; по словам А.Фулье, оно выражало "только то, что есть в народе на этот текущий момент".

Все это заставляло признать, что народ в референдуме отнюдь не всегда выражает свои доминирующие, долгосрочные и подлинные устремления. В самом деле, чего стоит народная воля, которая на одну треть вообще себя не выявляет, еще на четверть оказывается несогласной с собой, а в остальных 5/12 готова завтра же отменить то, что она вотировала сегодня?

Размышляя над этим феноменом, представители либерально-демократической мысли сформулировали ряд нормативных требований, которые имеют значение для любой формы плебисцитного действия и могут быть причислены к азбуке демократической культуры.

1. Тайное голосование непременно предваряется широким гласным обсуждением вотируемого акта, в котором не должна ущемляться ни одна из персональных точек зрения. Это необходимо, прежде всего, для того, чтобы вырвать людей из политической спячки, пробудить в них активных граждан и свести до минимума число не участвующих в голосовании.

2. Статус закона могут иметь лишь такие плебисцитарные решения, которые приняты квалифицированным большинством (по одним концепциям - не менее, чем двумя третями, по другим - не менее, чем тремя четвертями голосующих). Квалифицированное большинство совершенно обязательно при утверждении статей конституции, при решении вопроса о выходе нации из состава федерации, при выработке учредительных и уставных документов политических организаций (таково неременное условие легализации последних).

3. Точка зрения меньшинства не запрещается и может отстаиваться в любом собрании, если только оно не имеет характера нового плебисцита. Приверженцы этой точки зрения не должны терпеть никакого ущерба в своей карьере и престиже.

Правовая защита меньшинства вообще может рассматриваться как мера цивилизованности демократии. Подлинного народного волеизъявления нет и не может быть там, где существует "угроза остаться в меньшинстве", в каком бы то ни было смысле. Всюду, где граждане оказываются перед необходимостью предусмотрительно угадывать возможное решение большинства и подгонять свои суждения под эту догадку, возникает опасность конформистской деформации народовластия.

Стимулирование персональной гражданской активности, определенность и выраженность большинства, правовая защищенность тех, кто остается в меньшинстве, - таковы важнейшие исходные условия, которые сообщают демократии достоинство подлинности. Они должны рассматриваться как законы, регламентирующие деятельность любого, сколь угодно высокого и представительного народного собрания. Они превращают примитивный демократизм в демократизм цивилизованный, конституционный. Они препятствуют тому, чтобы безусловное уважение к волеизъявлению народа переросло в слепое народопоклонничество.

Обязательные конституционные лимиты и есть то, что соединяет идеал демократии с идеалом правового (законоограниченного) государства. Но кто лимитирует практику народовластия, кто полагает ей законоправную границу? Ясно, что никто, кроме самого народа - суверена, делать этого не может. Акт конституционного ограничения власти в демократическом государстве может быть лишь актом добровольного самоограничения. Из личности суверенной народ превращается тем самым в личность автономную (буквально "самозаконную", т.е. дисциплинирующую и обуздывающую свое стихийное волеизъявление свободно признанными принципами, регламентами и процедурами).

Самоограничение власти - высочайший политический идеал. Это, если угодно, последний ценностный ориентир, к которому устремлена вся концепция правового государства. Но одновременно это и ориентир развитой демократии. Ни от монархии, ни от аристократии, ни от диктаторского режима той или иной правящей клики последовательного самоограничения ожидать не приходится. Оно возможно лишь как результат длительного развития народовластия.

Цивилизованная демократия - это процедура на процедуре, это целая цепь тщательно, почти ритуально соблюдаемых условностей. Тот, кто стал бы оценивать ее по традиционной мерке схода, собора или даже первого рабочего Совета, скорее всего увидел бы здесь подобие "заседательной волокиты". Но только она, эта кажущаяся волокита, обеспечивает равноправие личных волеизъявлений и их богатую представленность в суммарном решении выборного народного органа. Или, если вернуться к основным понятиям этого очерка: воля народа является свободно выраженной (неподвластной бюрократическому давлению, а также анархически-митинговым или конформистским искажениям) лишь в том случае, если она сама себя связывает известными правовыми формальностями. Модель свободы, находящей свою границу в свободе другого, вновь появляется перед нами, и на этот раз - как важнейший элемент демократической культуры. Не только единичное субъективное мнение имеет свой предел в решении большинства. Справедливо и обратное: сам процесс формирования большинства лимитирован признанной свободой единичного субъ-

активного выбора. Его результат неправомерен, когда личное участие в обсуждении и голосовании не является равным, когда отсутствует обмен мнениями и тщательное взвешивание альтернативных суждений на весах здравого смысла.

Если бюрократическая культура - это инструмент для распространения "сверху вниз" уже готовой и завизированной истины, то культуру демократии следует уподобить своего рода улавливающему устройству, с помощью которого суммируются сигналы тысяч и тысяч автономно мыслящих датчиков. Коллективная мудрость народа - таково демократическое решение в идеале. Идеал этот нигде, ни в одной стране мира не осуществляется буквально и полностью. Можно сказать даже, что к нему вообще можно лишь бесконечно приближаться. Вместе с тем это идеал сегодняшнего политического мира: он не лежит где-то за чертой новой социальной революции или коренного преобразования технологии. Это не идеал-мечта, а идеал-норма, которому граждански ответственный член общества (будь то выборный политический лидер, будь то рядовой представитель массы) должен следовать уже "здесь и теперь". Ориентация на идеальное представление как на представление непосредственно и персонально обязующее - такова удивительная особенность правосознания.

Правосознание - одно из сложнейших понятий юридической теории, и я не могу отослать к работе, где содержалась бы его удачная дефиниция. Совершенно ясно, что правосознание - это не просто отражение в индивидуальном сознании духа и характера уже действующих в обществе законов. У правосознания "активный темперамент", и всего адекватнее оно обнаруживает себя именно тогда, когда критикует и корректирует действующие законы с позиций идеальной справедливости, которая приобрела непреложное значение для достаточно большой массы людей. Блестящим тому примером была концепция "естественного права" в пору формирования классических философско-правовых учений.

Исходная нацеленность на идеал роднит правосознание с моральным сознанием, которое ведь тоже не мирится с бытующими в обществе нравами, а снова и снова сверяет их с идеальным, возможно, никогда полностью не осуществимым, эталоном нравственного поведения.

Понятия правового государства и демократической культуры, наконец-то получившие безоговорочное признание в нашей юридической литературе, позволяют по-новому осветить проблему правосознания. Едва ли мне удалось найти адекватное его определение, но я думаю, что совершу наименьшую ошибку, если охарактеризую правосознание следующим образом. Правосознание - это ориентация на идеал республикански - демократического правового государства, которая имеет этически безусловный характер и уже в данный момент определяет практическое поведение человека как гражданина. Это значит, что хотя правового государства еще нет, человек начинает жить так, как если бы оно уже утвердилось. Он вменяет себе в обязанность следовать таким установлениям (или хотя бы декларациям), которые соответствуют понятиям народовластия и строгого права, и отказывается подчиняться тем, которые несут на себе явную печать неправового (патерналистского и авторитарно-бюрократического) ведения государственных дел.

Строгое право и демократические процедуры, вообще говоря, вовсе не предполагают морального участия в предписываемых ими нормах. Гражданин прибегает к ним лишь постольку, поскольку это диктует его непосредственный интерес. Но это справедливо лишь для условий, когда строгое право и демо-

кратические процедуры уже утвердились и прочно подчинили себе деятельность политических и правоохранительных органов. Иное дело, если их господство еще только устанавливается. В этой ситуации перед нравственно ответственным человеком встают совершенно особые, правовые обязанности. Прежде всего, он должен научиться уважать чужое право, особенно если оно декларировано, но недостаточно обеспечено действующим законом. Он должен, далее, непременно отстаивать и свое собственное право, - отстаивать даже тогда, когда у него нет в этом серьезного интереса (как говорится, "из принципа"). Он должен не соглашаться с уравниловкой, даже если оказывается, что она ему выгодна. Он должен отстаивать примат справедливости над состраданием, правопорядка над простым порядком и гражданской честности над другими, весьма достойными добродетелями (профессиональными, семейными, дружескими). Он должен уважать и принимать республикански-демократические процедуры даже в том случае, когда они не обещают победы желательного для него лично политического лидера, и т.д.

Этот правосознательный ригоризм действительно необходим для ныне переживаемого нами этапа общественного обновления. На мой взгляд, он ценнее и важнее даже таких, безусловно, желательных установок, как доброжелательность, чуткость и милосердие. И учиться этому ригоризму опять-таки приходится у свобододобивой философской классики.

"У Канта, - писал К.Маркс в работе "Классовая борьба во Франции", - республика, в качестве единственной рациональной формы, становится постулатом практического разума, который никогда не осуществляется, но осуществление которого всегда должно быть нашей целью и предметом наших помыслов"¹.

В советских кантоведческих работах акцент делался обычно на первой части этого важного замечания - на кантовской версии неосуществимого, как бы "запредельного" республикански-демократического идеала, которая отнимает энергию исторического оптимизма. Но присмотримся к другому аспекту проблемы, достаточно ясно обозначенному Марксом: республиканизм как постулат практического разума - это отнюдь не бессильная мечта; это ориентир - императив, организующий личностное действие. За республику, за правовое государство, за демократическую культуру должно бороться даже в том случае, когда успех борьбы не гарантирован и шансы на победу минимальны. Эта патетика ригоризма и стоицизма, сопровождавшая теорию правового государства при ее рождении на свет, позволяет взять последний аккорд в нашей импровизации на классическую философскую тему "свобода и право".

Право - социальная гарантия свободы, общественно признанная личная автономия; оно представляет простор для профессиональной, хозяйственной и граждански-политической активности каждого члена общества. Но в пору утверждения правового государства право как идеальное понятие - это еще и особая мобилизующая сила: от него исходит сильнейший запрос к нравственной и метафизической свободе человека, к его способности выбирать, решаться, стоять на своем, действуя даже вопреки слепой и переменчивой "логике обстоятельств".

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 77.

1.3. ЭТИКА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Вынесенное в название главы обозначающее выражение было предложено нами в ряде публикаций на предмет введения его в научный оборот¹. Оно охватывает огромный массив проблем, немалая часть которых будет обсуждена и, вероятно, даже освоена в настоящей монографии. Сейчас же предстоит дать вразумительный ответ на следующий вопрос: не появилось ли данное выражение, подобно богу из машины, и что практически оно способно предложить этической науке, которая до сих пор вполне сносно обходилась и без его использования?

Эскиз гражданского общества

"Маршрут" обсуждения темы обязывает - несмотря на ощутимую угрозу повторов - сказать нечто о природе гражданского общества, хотя, казалось, семантика этого понятия делает его самопонятным, ненавязчивым образом предлагая согласиться с тавтологическим определением: гражданское общество - суть сообщество граждан. Так-то оно, конечно, и есть, но, согласившись с явным, придется вслед пуститься в разъяснения отличий между гражданами как подданными государства и гражданами как частными, независимыми, юридически самостоятельными лицами. Пикантность ситуации придает еще и то обстоятельство, что скорее всего правы те, кто полагают невозможным постулировать какую-то законченную теорию гражданского общества: само это общество нигде не зафиксировано в каких-то институциональных формах, не пребывает в завершенном состоянии, и продвигаться к его пониманию мысленно, лишь осознавая исторический процесс в целом, "орудуя глыбами времени" (О.Мандельштам) и притом отнюдь не в преддетерминистском, лапласовском духе.

Начнем с некоторого отдаления. В социологической мысли Античности (и во многом Средневековья) понятие "общество" практически отождествлялось либо с семьей как основанного на чувстве братства и любви, но договорно оформленного союза, либо с дружескими объединениями, различными сообществами (филии, гетерии, гимнасии, ксении и т.п.), либо, наконец, в переносном смысле с государством как военно-политической общиной (койнойя). Хотя уже в трудах Платона и Аристотеля, а затем в знаменитом противопоставлении Блаженным Августином "града божьего" "граду земному" выдавались некоторые авансы последующему теоретическому разлучению понятий "государство" и "общество" с перспективой дальнейшей их раздельной артикуляции.

Сама эта познавательная ситуация, думается, получает удовлетворительное разъяснение в факте сравнительно слабой дифференциации различных сфер общественной жизни и видов человеческой деятельности, гетерохронности их возникновения, в аритмии обретения ими черт своей зрелости. Лишь на довольно поздних ступенях развития общественной жизни появилась возможность восприятия и изучения этих сфер и видов как таковых - уже успешных отдрейфовать друг от друга и тем самым отвоевавших право на собствен-

¹ См.: Бакштановский В.И., Ю.В.Согомонов. Введение в политическую этику. - Тюмень. 1990; Они же: Игра по правилам: политическая этика в гражданском обществе. - М., 1991; Они же: Честная игра: нравственная философия и этика предпринимательства. - Томск. 1992.

ную историю.

Тогда-то и появились первые наброски теории гражданского общества, которые исходили вначале из концепции естественного состояния и общественного договора (как результата восхождения из такого состояния или же регресса данного состояния в цивилизованное бытие). По Гегелю, одному из первых и наиболее проницательных аналитиков и критиков гражданского общества, это такая социальная система, что пребывает "посредине" между семьей и государством, ее отслоение как от публичной жизни, так и от этического мира семьи наступает позднее, нежели возникает государство и соотносится оно, строго говоря, не просто с государством, а только с "минимальным", "незаметным" государством, которое не стоит над гражданским обществом, но является органом, ему подотчетным (что не означает его бессилия, а лишь самоограничение властных функций, подчиненность праву). Как арбитр между различными, в том числе и антагонистическими интересами, государство обязано быть, по мнению М.Фридмана, форумом для определения "правил рыночной игры" и пристально блюсти эти правила, а в ряде случаев выступать в качестве чуть ли не самого сильного "игрока" маркетизированного общества. Склонный к этатическим иллюзиям, Гегель никак не мог примириться с таким уничтожением государства со стороны прозаичного, самодовольного и лишено героических начал гражданского общества, а потому стремился в перспективе подчинить это дисгармоничное контрактное общество тотальному государству в ходе органического их синтеза, когда этика публичной жизни смогла бы наконец согласоваться с договорной этикой частной жизни.

Подчеркнем, развивая исследовательскую интригу дальше, что понятием "гражданское общество" надлежит обозначать не общественно-экономическую формацию, а некий модус общественных отношений и одновременно фазу развития человеческой цивилизации. Речь идет об обществе "второй волны" (по О.Тоффлеру), об индустриально-урбанистической цивилизации, возникшей в формационной среде раннего капитализма. В отличие от рода и семьи, общины, сословий и иных естественно-социальных общностей, гражданское общество означает, по образному выражению М.Вебера, "пролом традиционности". Суммируя социологическую атрибуцию посттрадиционной цивилизации и стараясь при этом - по Б.Пастернаку - не впасть в неслыханную простоту, отметим, что ей присуще форсированное промышленное развитие, использование науки в производстве, новые технологии, ускорение темпов социальных изменений, переход от местных, локальных рынков к общенациональному рынку, многоукладная саморазвивающаяся экономика, господство абстрактно-всеобщих форм общественного богатства, автономизация личности. Новые типы социальных связей обслуживаются высокоспециализированными социальными институтами с разнообразными наборами социальных ролей и системами формализованных межличностных отношений.

Некоторые конструктивные элементы, прообразы гражданского общества начали складываться еще в Античности. Однако протогражданское общество в ту эпоху не выделялось из государства, не было ограждено от посягательств с его стороны. Полис - органическая, нераздробленная триада: гражданский коллектив, государство и религиозная община. Вместе с семьей вся эта троица без остатка растворяла в себе индивида, не оставляла ему интимной, частной жизни, не предоставляла свободы выбора: обычаи, традиции, организационно-процедурные моменты брали там верх над самостоятельным выбором, суверенитетом личности.

Первоначальное накопление "молекул" гражданского общества происходило и в недрах европейской средневековой региональной цивилизации. К ним относят так называемую доиндустриальную аграрную революцию, выделение экономики в сравнительно независимую сферу деятельности, сословные институты микроуровневого светского общества, дуализм светской и религиозной власти, при известной неразвитости государственной как таковой (феодалная анархия), когда развитие получает вассалитетные, договорно-правовые отношения в отличие от государственно-подданнических, министеральных отношений¹. Обращают внимание на прямые связи бюргеров, членов городских коммун и власти, на независимые от государства университеты, на повышение роли правового регулирования общественных отношений, создание социального пространства для меновой игры, что позволило перейти от "экономики пропитания" к экономике, регулируемой принципом неограниченного приобретательства. Рыночная экономика, согласно мнению социолога К.Полани, отделилась от социальной структуры, функцией которой прежде была, и подчинила эту структуру себе. Изменился сам тип экономического поведения, который стал руководствоваться принципом частного интереса, пользы, что было в основном чуждо предшествующим типам экономического поведения, когда поддержка социальных уз, кодексов щедрости и престижа ставилась выше материальных интересов². Все это разблокировало продуктивную энергию Европы, превратив ее в "континент развития". Сама же европейская 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, а кроме того, она и не была исключительно аграрной, непромышленной, как это обычно представляют себе³.

В гражданском обществе основным, хотя и не единственным, каналом общения граждан является обособившаяся экономическая сфера, где они выступают в качестве собственников труда, товаров, капиталов, в качестве свободных работников, свободных производителей и потребителей. Механизмы рынка позволяют выявить и определенным образом согласовывать интересы лиц и групп, различных социальных институтов. Экономический суверенитет субъектов рыночных отношений служит основой политической свободы и свободы в общекультурном и конфессиональном плане.

Иногда гражданское общество определяют как область пароправительственных организаций, как сумму всех неполитических отношений. Допустим, что это так. Но ведь гражданское общество это и публичная сцена, на которой в качестве действующих лиц (иногда в качестве протоголистов) мы видим и политические партии, и политизированные Движения. Вернее поэтому говорить об отношениях, что складываются без государственной регуляции, вне государственных институтов. Политологи обращают внимание и на латентные политические по своему характеру силы, таящиеся в недрах, боковых складках и маргиналиях гражданского общества, способных при определенных обстоятельствах

¹См.: Кобрин В.Б., Юрганов А.Л. Становление деспотического самодержавия в средневековой Руси (к постановке проблемы).//История СССР. 1991. №4.

²См.: Polany K. The Transformation: the political and economic origins of our Time.-Boston, 1982.

³См.: Фурсов А.И. Возникновение капитализма и европейская цивилизация: социологические интерпретации.//Социологические исследования. 1990. № 10. С.383-384.

выйти из тени к рампе сцены общественной жизни и воздействовать на государственную власть. Это - всевозможные элиты, группы давления, фронты, ассоциации и клубы, независимые профсоюзы, альтернативные движения и т.п.

Гражданское общество - сумма отношений между лицами, группами, институтами и организациями, не опосредованных государственной властью, общество с самоуправляемыми структурами. Здесь наращивается материальное "тело" индустриально-урбанистической цивилизации за счет инструментализации человека, социального неравенства и эксплуатации, но здесь же рождаются свободы, которые провоцируют инициативность, конкуренцию человеческими достижениями во всех областях, изобретаются демократические институты, складывается новая ментальность, что позволяет ослабить антагонизмы, повысить кооперативность человеческой деятельности и, в конечном счете, гуманизировать различные аспекты общественной жизни. На одном историческом поле возникает "общество обществ" (экономические и политико-правовые миры), внутренние и межсистемные противоречия которых разрешаются уже не путем смены формаций и не через социальные катаклизмы, а эволюционным процессом, методом комплементарности, так как эти подсистемы оказываются в равной степени значимыми для общецивилизованного развития, хотя и могут быть разновекторными в границах того же самого развития.

В ЭТИЧЕСКИХ ШИРОТАХ

Теперь, когда мы располагаем некоторой суммой представлений о гражданском обществе, легче сделать следующий шаг: выявить и обсудить проблематику морали или этики данного общества. Подойти к ней можно, перемещаясь как по оси пространства, так и по оси времени. В первом случае мы вправе надеяться заполучить, так сказать, топологию этики гражданского общества, фиксируя те "ниши" общественной нравственности, которые заняты сопредельными этой этике приложениями общественной нравственности. Во втором случае мы вправе рассчитывать на воссоздание исторического полотна этой нравственности к своему наиболее существенному приложению.

С одного фланга по оси пространства размещается этика дружбы, семейно-бытовая мораль, воспитательный этос. Ряд направлений в этических учениях (скептицизм, эпикурейство, стоицизм и др.) с большей или меньшей решительностью прокламировали необходимость отступления из загрязненной сферы публичной жизни в уютный мир частного бытия, необходимость отказа от ненадежной, зыбкой и отчужденной общественной нравственности в пользу этики социального изоляционизма. Они поэтому выдвигали идеалы индивидуального самосовершенствования, внутренней гармонии, эзотерической цельности. Добро заключается не в активном противостоянии общественным порокам в процессе социальных перемен, бунта или реформирования, а в "ускользающем" поведении, в эмиграции из общества 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 узкие переулки частной жизни с обрубленными корневыми связями с жизнью публичной, бытием на миру. Такой уход клеймили

как обывательщину, как ориентацию на "человеческое, слишком человеческое" и призывали к добровольному подчинению личности велениям общественного долга, обязанностям перед государством и макрообщностями, которые надлежит ставить превыше всех прочих обязанностей, чуть ли не идентифицировать себя с государством и с 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 они возникли практически одновременно и развивались взаимозависимо по параллельным линиям (ко-эволюция). В этом пункте наших рассуждений приходится сделать несколько отступлений от основной нити. Имеет хождение упрощающее положение дел суждение, 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 носит более гибкий и открытый характер, о чем свидетельствует опыт ряда стран. "Нужно осознать, что демократия и развитие далеко не всегда идут рука об руку, напротив, они зачастую вступают в конфликт", - замечает видный французский социолог Ален Турен в статье "Тернистый путь демократии"¹, хотя, предупреждают нас экономисты (например Я.Корнаи), ошибочна и другая теорема: якобы авторитарные режимы эффективны в макрорегулировании и стабилизации. Но совсем невозможно согласиться с взглядами тех так называемых постмарксистов, которые впускают в социальное познание чуть ли ни 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 возник эмбрион политической этики в качестве совокупности неких правил, установлений и ограничений публичной атональности (состязательности) в реализации права на государственную власть, на отстаивание своих интересов (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, 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, дос-

¹Курьер ЮНЕСКО. 1990. № 8. С.20.

тижении общественного согласия, добровольного подчинения порядку. Нормы этой "демократии малых пространств" (А.И.Солженицын) ориентировали на умеренность, которая исключала как разнузданность морали "охлоса", так и высокомерную спесь, надменность аристократического социального управления. Они регулировали дружеские связи, новые понятия о справедливости и социальной гармонии, а затем и патронально-клиентные 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"¹.

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, плебисцитной античной демократии с политической этикой представительной демократии Нового времени. Напомним, античность в лучшем случае смогла создать протогражданское общество, а потому политическая этика той эпохи может рассматриваться всего лишь в качестве архетипа современной политической этики. Вопрос скорее всего можно ставить только в плоскости обнаружения преемственности с эмбрионом, обсуждать его с точки зрения истоков политической этики задолго до появления этики экономического поведения.

Лишь средневековое христианство смогло "оголить" индивида, партикуляризовав полисное "Мы", развивая чувство неповторимости, греховности, совестливости. Оно вырастает из обновления "ментального пейзажа" в ходе 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 свои 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"².

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 принимае-

¹Вернан Ж.-П. Происхождение греческой мысли.- М., 1988. С.114.

²Драгунский Д.В. Цыбмурский В.Л. Генотип европейской цивилизации// Полис. 1991. №1

мые решения отражают волю большинства населения страны. 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 услышанными" в расчете на то, что в неопределенном будущем его мнения, его воля обретут свойство 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 по максиме писателя А.Платонова, полагавшего, что "без меня одного народ не полный". Ценности политической этики обязывают последовательно придерживаться принципа делегирования власти снизу вверх и ее разделение, отстаивают требование, согласно которому законы лишь ограничивают политическую деятельность, но не предопределяют 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, 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. Освещая 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".

Политическая этика - фактор социальной интеграции и одновременно легитимизации плюрализма идей и конфликта многообразных интересов, т.е. законной борьбы за завоевание власти, прихода к ней, 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 партиципальной (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, собственно говоря, 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.

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 этикет управления абсолютистских монархий, а также этика романтизма, сентиментализма, дендизма, но прежде всего этика джентльменства, тогда как на сопредельную этику гражданского общества повлиял главным образом утилитаризм как принцип практической морали. Поэтому, видимо, за государством сохранялась функция бережения этических основ общества - так называемый органический консерватизм. Он требовал исполнения 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 о том, "кто вправе править, чья воля должна быть признана верховной?". Позднее он был переосмыслен и зарегистрирован в политологии в форме вопроса о том, не кто, а "как должен править?", и, по мнению видного английского философа К. Поппера, должен звучать этот вопрос еще более спокойно и деловито: "как можно свести к минимуму вред, который способны нанести недостойные правители?". Но этические основы, органический консерватизм в условиях демократии не могут 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 противостоят рационально исчислимы 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"). Такого рода действия побуждаются идеологической и психологической нетерпимостью, патологической ненавистью к другому, непонятому, 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 неутолимой авантюрной жадностью 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". Горький опыт между тем неоспоримо засвидетельствовал об обреченности всякого, кто вознамерился перехитрить безнравственного партнера, действуя по его же логике и методике.

В цивилизованном сообществе при господстве participatory 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 пра-

вилам политической этики, цементируя устои цивилизованного существования людей в целом дает новые шансы 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 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 пользу их гармонизации с императивами Добра.

НА ЭТИЧЕСКОЙ ДОЛГОТЕ

Теперь от пространственной горизонтали перейдем 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-собственных отношений, где одной лишь неформальной и "теплой" 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 они оказались, как только что было сказано, надежно огражденными законами от вмешательства 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 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 недоумений, то не отсеченная от них "берлинской стеной" этическая сторона дела до отказа загружена каверзными вопросами и тягостными 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 отношение имеет к морали, к Добру, возвышенному, всеобщему, целому?

Легко, скажем, предположить, что мы с места в карьер, приступив к обсуждению этой этической стороны дела, уже заручились общим согласием хотя бы относительно того, что есть моральный феномен, который воздвигается на самоочевидных и якобы азбучных представлениях. Предположить можно что угодно, но, увы, такое допущение окажется чрезвычайно далеким 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 "развитыми" понятиями привлекательны только до определенных пределов.

Так что такое мораль? Попытаемся синтезировать различные точки зре-

ния по этому прямодушному вопросу. Прежде всего, надо сказать, что мы имеем дело с разновидностью общественной дисциплины, формой социального контроля, видом регуляции человеческой активности. В отличие от всех других форм этой регуляции морали отводится верхняя ступенька в иерархии регуляторов: 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 цивилизованного развития свободы, лишь подстраховывая корректирующим и внушающим воздействием общественного мнения. 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 сфер 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 несовпадение *"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, ввергавшим 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 моральному кодексу,

скажем, 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 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. Так же как имеются существенные различия между моралью, практикуемой в легко обозримых, чуть ли не чувственно воспринимаемых малых группах с их коллективной ориентацией на общие цели, и моралью, которая представляет собой универсальные принципы общения в макрообщностях, в бесконечно расширяющейся системе рыночных отношений. 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 отчуждения, 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 ни 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, совместимость с некоторыми кризисными процессами, утратами и тупиковыми отклонениями в духовном развитии человечества.

С обсуждаемой проблемой - сделаем еще один заход - 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 эффективности, пользе, к запросам наличной социальности. Должное по сути дела сводится к сущему, а моральность безнадежно утопает в пруденциальности, гаснет в правилах 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 контроля в этом случае просто не может быть выполнено.

Социологически ориентированная этическая наука редуцирует многооб-

разие функций морали только к одной - социальному контролю. Терминальные, конечные ценности остаются неразложимым остатком бытийного состава морали, который хотя и образует лейтмотивы поведения, но вместе с тем оказывается совершенно иррациональным фактором для научного анализа. Он обязывает проявлять скептическое воздержание от суждений тогда, когда ему предстоит объяснить историческое развитие морали, интерпретировать 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 отличия между общепризнанной аморальностью и действиями, направленными на гуманизацию общественных отношений, искажается соотношение между нигилизмом и моральными инновациями.

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 устремления, независимо от того, что в реальной нравственной жизни действует смешенная мотивация, возможны "бескорыстная недоброжелательность", эгоцентризм, что существует нравственная справедливость личного, частного интереса и гедонических устремлений, что есть противоречия альтруистическо-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 предпринимательство, труд, политику, культурную деятельность; все плоскости социальной детерминации нравственности они делают проблематичными. Для них не существуют прикладная этика во всем ее многообразии и метафизика инструментального, надличностного поведения. 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, культуорофобии, 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, чем обычно занималась наша этическая наука, поскольку каждый тип, любая нормативно-ценностная система оказываются вместе с тем и определенным этапом ("перегоном") 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 (этап, фаза) оказывается продуктом саморазвития морального феномена, достижения им зрелости и в этом смысле восхождения его - в терминах гегелевской философии - "к самому себе"¹. При более скромной лексике надо говорить не о проявлениях теологизма, 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 к сложным, от нравственных начал к началам начал, к 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 с последующей их дифференциацией по различным основаниям; б) тех, что связаны с процессом складывания способности индивидуального субъекта быть уполномоченным 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 свободному выбору и сотворческому исполнению предписаний. Не следует со всей категоричностью настаивать именно на таком "наборе" показателей зрелости - вполне возможны его расширение, детализация показателей и даже их уплотнение, агрегация. Важно только *исключить редукционизм, односторонние взгляды на природу морального феномена*, преувеличивающие какие-то отдельные его свойства то в духе гиперморальности, то в духе гиперсоциальности.

¹Предметы 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).

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, приходится выделить не только два - повседневный и экстраординарный - яруса морали, но и два основных этапа восхождения морали к высшим ступеням зрелости: при возникновении первой - традиционной, аграрной, "священной" - универсальной цивилизации и при складывании второй - индустриальной - универсальной цивилизации. Преобразование первобытных нравов в мораль традиционного общества и их последующая легитимация в новый нормативный порядок 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, т.е. 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, 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 доцивилизационного сознания к мировоззренческой "просветленности" евразийской культуры, когда "... человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения"¹.

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 эллинских царств или Римской Империи), окруженными со всех сторон Барбарикумом. Рабство стало изживать себя в экономическом смысле.

¹Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. - М.,1991 .С.33.

Личность оказалась "катапультированной" из устойчивых и хорошо знакомых ей отношений. Впервые начинает прочерчиваться различие между добродетелями гражданскими и человеческими, разверзлась чуть ли ни 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 поиска - 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 всеобщему и 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 бессубъективности должностования 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.

В целом в традиционной цивилизации действует принцип синкретизации регулятивно-ориентационных средств, свобода морального выбора существует лишь внутри групповой "приписанности" личности и внутри иерархически организованных сословно-статусных начал (рыцарский, монастырский, церковный, бюргерско-цеховой крестьянский этосы), почти ничем не соединенные в античности и освященные христианским и мусульманским этосом в средневековой цивилизации. Слабо было развито отделение повседневного и возвышенного ярусов морали, практически отсутствовало разъединение морали от политики и от хозяйства.

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. В невиданных прежде масштабах стала развиваться инициатива людей, ранее сурово "наказуемая" традиционно-патерналистскими нормативно-ценностными системами. В индустриально-урбанистической цивилизации пали всевозможные ограничения в производстве, торговле, познании, общении. Мораль была ударной силой, тараном, пробившей 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 своей личностью. Эта мораль содействовала расширению горизонта 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 свободному выбору стратегии своей собственной жизнедеятельности.

О МОРАЛЬНОМ ОТЧУЖДЕНИИ

Чтобы не впасть в тяжелое 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, многообразно и мучительно. Доминирование новой нравственности определялось в значительной мере не столько фактом ее распространенности и освоенности, сколько тем, что огромные массы населения стран первичной модернизации только вовлекались - также через множество промежуточных стадий - в систему рыночных отношений, а потому в своем надлежащем поведении и мировосприятии ориентировалась еще нравами и обычаями традиционной цивилизации. Достаточно сказать, что только в XX веке эта основная масса населения указанных стран 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 от "гибели миров").

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 лишенные духа творчества ограничители деятельности, его "естественных" влечений и стремлений. 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 пышным цветом произрастают 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 знакомы традиционным социумам разве что в эмбриональном виде. Рушится, *во-первых*, согласованность прав и обязанностей личности и вся система требо-

ваний к поведению, а также его оценки раздваиваются 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 двойничество: "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 долженствования. Расширяется 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 использования. 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 духа, царящего 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 расколотовость (как аномалию, дефективность или же как "естественность", обусловленную различиями в видах деятельности), в этом феномене выражена саморазвитость 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 очень не повредили бы некоторый скептицизм или - на крайний случай - хотя бы умеренность. Тенденция к моральному отчуждению всего лишь тенденция, которой противостоят и иные тенденции. Моральное отчуждение, напомним это еще раз, утвердилось в гражданском обществе на той стадии раз-

вития, 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 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 в посреднической сфере, сколько в сфере распределительных и перераспределительных отношений. Эти тенденции нелицеприятно критиковал еще апологет рыночной экономики и "отец этики бизнеса"¹ 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 роста того, что мы анализировали как моральное отчуждение. Этим всем как раз и объясняется и последующий бурный расцвет моралистической критики нравов "дикого" рынка, а заодно и нравов гражданского общества, в самом широком смысле этого понятия.

Выше, однако, было сказано, что критика преувеличивала силу и основательность тенденций, ведущих к моральному отчуждению, и с трудом была способна разглядеть контртенденции, факторы, которые минимизировали различные аспекты отчуждения и способствовали развитию социальной терапии. К тому же надо иметь в виду вот еще 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,

¹Vries de P. Adam Smiths "Theoru of Jnstice: Business Ethics. Themes in the Nealth of Nations. Business and Profecconal Ethics Jonmal, № 9., Trog.Vol.8 №1.1989.P.37.

кризисы, распады не могут не влиять на судьбы миллионов людей”¹.

Очевидные издержки романтической критики гражданского общества являются не только тогда, когда ею выносятся 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 в рамках демократических институтов неизбежное 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, представляющей ее достижения как результат накопления добродетелей) стало постепенно отходить на задний план по мере достижения зрелости рыночной экономики. "Дикий" рынок начал сменяться цивилизованным 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 объективированных 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"². Добавим к сказанному, что при трактовке эпохи первоначального накопления 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.

Конечно, рецидивы бескультурного, доцивилизованного рынка продолжали (и ныне продолжают) давать о себе знать, но обычно преимущественно лишь в каких-то чрезвычайных и чаще всего по фронтиру, так сказать, граждан-

¹Замошкин Ю.А. Частная жизнь, частный интерес, частная собственность. Вопросы философии. 1991. № 1. С. 12. Кроме того, рыночные отношения в качестве "козла отпущения" при объяснении истоков морального зла отчасти способны служить действительным объяснением. "Лот, 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).

² Parsons T. Introduction. Weber M. The Theory of Social and Economic organization. - N.Y., 1947. P.37.

ского общества, по его боковинам, в его несистемных гранях или же в години тяжелых войн: абстрактно-идеального рынка не существует.

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. 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, "флашкует" ее различными правилами, уставами и регламентами. Соучаствует оно и в цивилизации рынка через развитие образовательно-воспитательных систем и через конфессиональную политику. Взаимодействуя с частной благотворительностью и другими формами негосударственной активности гражданского общества, государство содействует созданию нравственно-культурной среды.

В регулировании и окультивировании рынка, в превращении социальных конфликтов в контрактные взаимовыгодные отношения принимают участие не только государство, но и общественные институты и организации гражданского общества, которые репрезентуют 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 клубы, союзы, партии, фронты, через "четвертую власть" - цензурируемые средства массовой информации.

ЭТИКА СВОБОДЫ

Оконтуривая общий силуэт этики гражданского общества, следует сказать, что развитие в ней получили различные аспекты *предпринимательской* (а затем и менеджеристской) *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, передать ей право на независимый поиск в запутанном лабиринте мира ценностей, предоставить ей самостоятельное обнаружение добра и зла, а также выбор между ними. Естественно, с последующим самовозложением долга и включенности такого тончайшего по настройке "прибора" самоконтроля, как со-

весть. 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 зашоренности на одни только уличающие моменты 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, нормам честности в деловых отношениях, ориентации на трудолюбие, вкус к конкурентной соревновательности, но не в изворотливости, а достижениями 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, при всяком столкновении с реальностью терпит 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 спланивало ее в другом (близость и антагонизм). Известная манчестерская формула, опирающаяся на учение Адама Смита, гласила: "Преследуя своекорыстный интерес, человек служит обществу лучше, чем если бы он сознательно стремился к этому", т.е. благо общества, где царит свобода, выступает как непреднамеренный 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, "наслажденчеству") 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* ("равно 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, несчастья отошли в область отдаленных воспоминаний. Но в этом обществе ограничен произвол вла-

стей (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 ли в жизненном успехе, то ли в уклонении от него, то в перфекционистской, то в гедонической ориентации - не суть важно, в чем конкретно). Гражданское общество плюралистично, и оно гарантирует право на свое понимание личного интереса и счастья. И право на действия, ведущие к реализации избранной модели, если, само собой разумеется, "счастьевладелец" не покушается при этом на аналогичные права своих ближних.

Именно на этих основаниях формируются права человека и покоятся представления о социальной справедливости как формальной возможности достижения каждым своих целей. Перед гражданином, надежно огражденным законом 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 за граждан решать не только вопрос о счастье, но и определяют что есть добро и зло, в чем заключается их долг, когда надлежит подавать голос их совести), а опосредуется стремлением граждан к свободе и стало быть, оказывается итогом собственных нравственных исканий и автономного морального выбора, всего того, что называется духовным суверенитетом личности.

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 обретать 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 (т.е. 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, - недавно говорил 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"¹.

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 непременно продвижение к новым горизонтам освобождения. Если попытаться 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 закреплению их прав, по внедрению в общественное сознание морали "малых добрых дел" и этизации классовой борьбы², что обуславливалось различными факторами (давление со стороны рабочего класса и прогрессивной интеллигенции, общедемократических и социалистических партий и 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 - за влечение к компромиссам, социальной эволюции и за абстрактный гуманизм; перепало и этике дружбы, и семейной жизни за "мещанство", обывательщину, индивидуализм, а этика предпринимательства считалась просто нонсенсом.

Историческая ситуация, однако, стала меняться и не только по причинам, изложенным выше. В нашем веке 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, националпопулизм, анархо-терроризм, фундаментализм и т.п. И тогда

¹ Вопросы философии. 1991. №3. С.86

²В 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 (1876), а оттуда в Австро-Венгрию (1904). 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, которая ориентировалась на марбуржскую и неофрисландскую школы неокантианства (Пауль Наторп, 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.

общественная нравственность была пропущена "сквозь строй шпицрутенов" XX столетия, подверглась невиданному релятивистскому натиску (О.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 измениться положение Европы на карте мира после открытия Америки. Но это значит, что изменились судьбы людей всех идеологий: ведь они существуют только в поле взаимоприятий и отталкиваний. В этом реальном сегодняшнем поле притяжение социализма к либерализму и наоборот неотделимо и необходимо"¹. 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 затяжных 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 сдерживается потребностями экономической эффективности и интеллектуальной свободы. По язвительному замечанию 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"²). Иногда даже высказываются осторожные предположения о возможности примирения этико-политических теорий либерализма и социализма.

Настало время в порядке историсофического отступления сказать о том, что у стран задерживающегося трансенса в индустриально-урбанистическую цивилизацию в определенном отношении 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 их сфер и форм обеспечивают известное однообразие 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.

¹50/50: опыт словаря нового мышления. - М., 1989. С.278-279.

²Фридман и Хайек о свободе. - Минск, 1990. С.99.

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 основания. Но вместе с тем он 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 цивилизационного 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".

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 является синтез традиционных и современных культур на основе новой их иерархизации, а также комплементарность этих культур. 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 до- цивилизованных 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.).

Заметим, далее по ходу рассуждений, 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, на группизм. 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 - неразстворимый остаток начала начал нравственной жизни. Но эта жизнь не замирает на одних только

началах, а потому не станет закрывать глаза и на различия. В данном случае крен в сторону индивидуализма был в рамках культуры, взращенной на протестантизме, в странах, испытавших Реформацию, 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 эвдемонистических мотивов и избыточного потребления. Между тем как в других - на "хозяйственные добродетели", на ощущение удовлетворенности от исполненного долга в границах профессионального признания, экономической самореализации работников и предпринимателей как самостоятельной жизненной ценности. Но при всей вариативности 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 Ханны 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"), а в других же случаях субъектом этики оказывался скорее гражданин, нежели просто 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 самодеятельности. Они ограничивались тяжелой пятой централизованной политической власти, идеологическими инициативами по части "служения" общественному (государственному) благу на воинском, бюрократическом или религиозном поприще. Во втором случае механизм гражданских инициатив, ответственности, риска, распеленованной 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) оказался столь разительным темп хозяйственного развития Северной и Южной Европы, вероятной между Северной и Латинской Америкой, что нашло отражение и в вариантах этики этих территорий.

НЕОКЛАССИЧЕСКИЙ ВАРИАНТ

В нашей цивилизации не обнаружены способы 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 "фан-моралити", остались отнюдь не руины от так называемого "общества двух третей или трех четвертей". Не пресечены и многие другие негативные тенденции, в сумме своей позволяющие говорить о моральном кризисе цивилизации. Это - составная часть кризиса всей 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 поступательного развития... Как ни парадоксально это звучит, кризис смысла порождается воз-

росшей степени человеческой свободы”¹.

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 решений данных проблем: немыслимо представить читателю даже сокращенную панораму всех этих решений. Приведем, в качестве примера, только один из таких ответов: выводы немецкого мыслителя Романо Гвардини, изложенного в работе под выразительным названием - "Конец нового времени" (1950г.).

Начиная с возрожденческой экспансии техники как орудия овладения миром, которая положила начало индустриально-урбанистической цивилизации и гражданского общества, в человеке стало развиваться чувство индивидуализма, сумевшего вырваться из средневековых пут и ставшего себе хозяином, автономной личностью. Это обеспечивалось завоеванными экономическими, политическими и культурными свободами. В прошлом - разворачивает свою теорию названный автор - неповторимая высокоразвитая личность задавала ценностные образцы и нормы, а люди средние, ограниченные повседневностью, стремились создавать свою собственную жизнь. Теперь же возникли массы и уже 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 что-то 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 Гвардини по этому поводу: "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 ли-

¹ Дилигенский Г.Г. "Конец истории" или смена цивилизаций?//Вопросы философии. 1991. №3. С.37.

цом. 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 волеиневолей приходится отвечать самому себе на вопрос, насколько абсолютно неприкосновенным 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 невозможна"¹.

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 подчиненности 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". Есть немало оснований для того, чтобы говорить и о социально-нравственной ответственности бизнеса, об укреплении этоса менеджеризма. Отклоняя обветшалые стереотипы бездумной и небескорыстной апологетики бизнеса, но и точно такие же стереотипы обвинительного свойства, следует признать все же, что корпоративная мораль 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, приближении к краю бездны катастрофы "глобального омницида". 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 инвайроментала, 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. Выбора, который всегда присутствовал в прошлом, драматизировался в точках перелома исто-

¹ Гвардини Р. Конец нового времени. // Вопросы философии. 1990. №4. С. 145-146.

рического 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 приходит "эпоха нетотальных 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), а также способствует укреплению 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 своем 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 ненасилия.

В постиндустриальную эпоху 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, т.е. такое преодоление, которое не содержит гегелевского "снятия". Оно сохраняет различные формы несинтезируемой человеческой деятельности в новой конфигурации форм на основе взаимной дополнительности, баланса, равновесности отношений, отчасти и компромисса, когда разнонаправленные антиномичные тенденции в то же время равнозначимы для общецивилизированного развития¹. Именно в этом смысле мы полагаем возможным, обращаясь к футуриям, тщательно подбирая выражения и заранее принося извинения за приблизительность формулировок, говорить об обновленном, неоклассическом варианте гражданского общества и соответственно его этики как духовной основы глобальной цивилизации, единого человечества, действующего в социуме культуроцентристского типа при нарастающей многообразии социальных и культурных образцов, признания принципиальной недуалистичности форм духовности (добро или польза, этос геро-

¹См.: Стоянович Светозар. От марксизма к постмарксизму.// Вопросы философии. 1990. №1. С. 148. 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. №5. С. 94).

изма или этос повседневности, индивидуализм или коллективизм, свобода или равенство, право или нравственность, научность или религиозность и т.п.), что позволяет предположить о наступлении нового Осевого Времени.

Неоклассическое гражданское 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 и новое соотношение между материальными и духовными, культурными факторами и ценностями в рамках грядущей единой информо-экологической цивилизации.

Когда-то на заре своего существования нормы и ценности этики гражданского общества формировались, утверждались и функционировали в окружении доминирующей в нравственной жизни нормативно-ценностной системы традиционного социума. И только со временем, достигнув зенита своего развития, ей удалось оттеснить предшественницу на задний план сцены нравственной жизни общества в области, где продолжали царить альтруистические начала (семейно-бытовая мораль, этика дружбы, этос воспитания, общественной взаимопомощи и т.п.). По ряду измерений в развитых странах удалось, как уже говорилось, добиться даже аксиологических синтезов традиционных и посттрадиционных ценностей. Но при переходе к супериндустриальной цивилизации (общество "третьей волны", все по тому же О.Тоффлеру), когда переосмысливаются критерии полезности, благополучия и устойчивости, переформируются человеческие отношения, усиливаются потребности в новом понимании свободы и ответственности, долга, коммунальности и моделей жизненного успеха, в иной степени пластичности их связей, в другой мотивации активности, именно тогда-то этика гражданского общества теперь уже в своем неоклассическом варианте опять оказывается в устаревающем регулятивно-ориентационном окружении; в нравственной жизни количественно все еще преобладают ценности и правила классической парадигмы этики гражданского общества. И вновь обретают жгучую актуальность вопросы творчества, оттеснения, синтезирования и комплементирования ценностей, которые могут быть поняты и представлены, по всей видимости, как проблемы особой дисциплины - моральной прогностики.

ЧАСТЬ 2

Базовые ценности

2.1. СВОБОДА

На первый взгляд обсуждение вынесенного в заголовок понятия может показаться простым, даже банальным. В самом деле, кто после августовского путча 1991 года посмеет отрицать, что это "сладкое слово" - высшая ценность для человека? Кому еще неясно, что без нее - свободы - не может быть ни экономически сильного, обеспеченного общества, ни обыденного счастья каждого из нас и всех вместе? Что свобода в менталитете самых разных народов занимает приоритетное положение?

Ответы на эти вопросы, казалось бы, уже даны историей и нет нужды к ним возвращаться.

Между тем даже при беглом знакомстве с философской и юридической литературой бросается в глаза, что на передний план юридических и этических ценностей выносятся не свобода, а жизнь человека. То есть с точки зрения многих и многих жизнь, как таковая, а вместе с ней и право на жизнь - выше свободы. Поэтому прежде чем перейти к анализу других, на мой взгляд, - более существенных сторон поставленной на обсуждение проблемы, попробуем коротко рассмотреть дилемму: что для человека выше - жизнь или свобода?

Место в менталитете

В пользу первой точки зрения ("жизнь - превыше всего") говорит уже тот факт, что свободным или несвободным может быть только живой человек, существующая в мире и на этом свете личность. Труп, телу свобода или несвобода безразличны; не живое, бездуховное вообще не соотносится с социальным. По сути дела, это - кладбищенская логика, ей как нельзя лучше соответствует марксистское понимание свободы как осознанной необходимости, когда "свобода личности, коллектива, класса, общества заключается не в "воображаемой независимости" от объективных законов, а в способности выбирать, "принимать решения со знанием дела"¹. Такое толкование ценности свободы и ее смысла, характерное скорее для жителей гетто (как знать, случайно ли марксизм заимствовал сердцевину этого определения у Б.Спинозы?), чем для вольной и вольнолюбивой личности. Оно сводит все проблемы свободы до уровня "способности человека действовать в соответствии со своими интересами и целями, опираясь на познание объективной необходимости"². Скажем, к примеру, пушкинское понимание свободы ("счастья нет, а есть покой и воля") марксизму глубоко чуждо, более того - непонятно, оно словно лежит в ином измерении социального пространства. Б.П.Вышеславцев заметил: "Пушкин жизненно ощущал и творчески выразил всю многозначительность свободы, все ее ступени, понял ее глубину и высоту. Низшая, глубинная, иррациональная

¹Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия. 1983 С. 595. "Свобода"

²Там же

свобода переливается как своеволие страстей ("страстей безумных и мятежных, так упоителен язык"), или, если хотите заглянуть еще глубже, как бессознательная, стихийная мощь души. Чтобы сразу понять, о какой свободе здесь идет речь, надо вспомнить следующие изумительные строки Пушкина:

Зачем крутится ветер в овраге,
Вздымает пыль и прах несет,
Когда корабль в недвижной влаге
Его дыханья жадно ждет?
Зачем от гор и мимо башен
Летит орел угрюм и страшен
На пень гнилой, спроси его.
Зачем арапа своего
Младая любит Дездемона?
Затем, что ветру и орлу
И сердцу девы нет закона!
Гордись, таков и ты, поэт,
И для тебя закона нет!"¹

Если нет закона, то нет и слепой, железной необходимости, внутри которой якобы действует и разворачивается воля. Не в лоне "осознанной необходимости", а вне ее, вне предписаний живет истинная свобода, будь это даже законы тяготения или уголовного кодекса. И под дулом пистолета человек выбирает свободу.

В рабской логике, когда молчаливо признается, что свобода, конечно хороша, но жизнь - гораздо лучше, глубинным постулатом заложено согласие на тоталитарное притеснение. И, видимо, не случайно, такое толкование охотно признавалось теоретиками сталинского режима. Сама идея смертельной, порой самоуничтожающей борьбы за свободу - в том числе с властью, даже с законной, отвергалась ими с философского порога.

Плоский утилитаризм идеи, думается, понятен. Но лишь только мы поставили под сомнение одну часть марксистского определения свободы ("познанная необходимость"), как обнажилась пустота и абсурдность другой ее части - способность действовать в соответствии с целями и интересами человека. Во-первых, потому, что нет у человека выше интереса, чем сама жизнь; а, во-вторых, потому, что, действуя лишь на основании целей и интересов, сугубо в соответствии с ними, человек не отличался бы от муравья. В самом деле, вообразим, что каждый из нас заключает свою жизнь в рамки поставленных целей и продуманных интересов, принятых нашей психической установкой и зафиксированных мысленно, или даже письменно, в программах политических, социальных движений, - что в этом случае окажется перед нами? Разве будет этот механизм похож на человеческое общество? Не напомним ли он нам гигантский муравейник, где "мой труд вливается в труд моей республики"? Разумное и спокойное взвешивание интересов, сравнение их между собой, стыковка с имеющимися возможностями, ограничение своих стремлений "осознанной необходимостью" жизненных реалий породили бы полную стагнацию экономики, застой мысли, чувств, остановку прогресса. Вся эта повседневная и малосвободная зона человеческой деятельности ограничивает эмоциональные и творческие устремления.

¹ Вышеславцев Б.П. Вольность Пушкина. //О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990 С.398.

В чем-то главном мои рассуждения близки к пониманию свободы Эрихом Фроммом, написавшим классический труд по психологии конформизма "Бегство от свободы", в котором он определил свободу как неотъемлемую функцию человеческого существования, как свободу от инстинктивной (или иной) предопределенности действий¹. В этом отношении характерен его анализ библейского мифа об изгнании из рая. Мужчина и женщина жили в раю в полном согласии с природой, не было и нужды в нарушении собственных целей и интересов: еда, питье, прочие потребности удовлетворялись по мере надобности. Запрещалось лишь вкушать плодов от древа познания добра и зла. И что же? Человек - вопреки собственным интересам, наперекор им и воле Бога - срывает яблоко, вкушает запретный плод. За что, естественно, изгоняется из рая. С точки зрения человека, делает вывод из этого мифа Э.Фромм, "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... Акт свободы прямо связывается с началом человеческого мышления"². Вот почему встроенность в жесткие иерархические структуры, подчиняющие человека, принуждающие его к строгому порядку (даже во благо ему, для достижения его собственных интересов и целей) Э.Фромм полагает бегством от свободы, в слепую сторону рабства.

К еще более крутым выводам относительно дилеммы "жизнь или свобода" приходит такой выдающийся мыслитель, как Альбер Камю, отразивший в своих философских исканиях тяжелейший опыт гитлеровской оккупации и борьбы с ней во Франции, опыт студенческих волнений 60-х годов. По Камю, следует различать революции, которые происходят в защиту интересов (классов, социальных слоев), и бунты, отличающиеся некоторым абсурдом в самом своем замысле. Революции совершаются во имя интересов и целей человека, в соответствии с его идеалами; что же касается бунтов, то они возникают как бы в противоположность интересам. Являясь "одним из существенных изменений человека", бунт по видимости ничего не создает, но "в действительности глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что всегда стоит бороться"³ - свободу. Во время бунта человек идет на все, вплоть до смерти, его разум сменяется яростью, перерастая в слепую отвагу, с какого-то момента он теряет чувство меры и решается ответить на принуждение, на всеобщее преступление против человека ответным преступлением - метафизическим убийством. При этом он готов к самопожертвованию, к собственной гибели - и идет на смерть чуть ли не с улыбкой на устах. Не ясно ли, на чьей стороне Альбер Камю в дилемме "жизнь или свобода?" И не ясно ли, почему с таким бесстрашием погибли трое молодых людей, защищавших "Белый дом" в августе 1991 года.

Одним этим примером можно убедить в том, что свобода - высшая ценность в менталитете человека. Как бы ни отодвигалась решительная борьба с неволей, как бы ни отступал и сгибался человек под гнетом власти, все равно когда-то пружина распрямится и худо придется тем, кто стоит против.

¹ Фромм Эрих. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990. С.36-37.

² Там же, П. С.38.

³ Камю Альбер. Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990. С.133.

Этот промежуточный вывод, казалось бы, снимает дальнейшую необходимость в исследовании свободы. Но лишь только мы обнажаем самый верхний слой проблематики, как обнаруживается целый ряд вопросов, оставшихся до сих пор "за кадром" советской философской жизни и на которые, похоже, никто до сих пор не давал ответа.

От пратолпы - к воле

Совершенно очевидно, что понимание свободы в разные периоды истории было различным. Изучение идеалов свободы, сложившихся в те или иные эпохи, показывает, что наш мир неуклонно, хотя и медленно, продвигается по пути признания свободы высшей ценностью человека и общества, что развитие свободы составляет самое существо, сердцевину исторического процесса. Не переход от одной общественно-исторической формации к другой, не возникновение, расцвет и закат цивилизаций, не поступательное движение производительных сил и производственных отношений, не переход от одного цикла истории к другому в силу взаимодействия разбросанных по земной поверхности социумов, а постепенное восхождение от несвободы к воле, от рабства к свободе и самостоятельности индивида. Через крепостную зависимость, через тоталитаризм разных эпох к свободе и счастью - таков магистральный путь человечества, потерявшего по дорожке миллиарды жизней, прямо или косвенно посвященных борьбе за волю.

Что же мешало прийти к ней сразу, прямым путем, минуя рифы истории? Отчего человечество избирало на разных этапах своего развития, составляющих порой целые эры, растягивавшиеся на тысячелетия, отступления от свободы? Почему и каким образом происходила историческая смена идеалов свободы, которые с каждой новой эпохой словно обретали иной цвет, другую скульптурную форму, новый силуэт, особую мелодию?

Совершенно очевидно, что почерпнуть ответы на эти вопросы можно лишь из колодца, который много глубже писаной истории. Здесь я лишь коротко изложу выводы, к которым пришел, занимаясь изучением предыстории¹. Суть их такова. Происхождение человека и общества шло под влиянием нескольких главных факторов. Первый из них - высокая имитативность предлюдей, второй - достаточно крупное их объединение для обороны от агрессивной окружающей среды. Обоим этим требованиям отвечает привычное всем народам мира сообщество - толпа. Однако в эпоху предыстории, когда речи еще не существовало, пратолпа (т.е. предковая форма толпы) носила особый характер. Ее отличительные особенности: 1) сверхобычное увеличение силы и скорости передвижения; 2) уравнивание всех ее членов, когда участник теряет собственную волю и превращается в автомат, повторяющий движения пратолпы; 3) огромная величина эмоций, владеющих пратолпой, быстрый переход от агрессии к панике, от экстаза - к ярости и т.п.; 4) бурная реакция на ритмические стимулы (хлопки, жесты, удары в грудь, топот и т.п.). И так далее.

Для нашей темы важно, что пратолпа представляла собой единое, плотное, унитарно действующее и унитарно чувствующее объединение. То была огромная Личность, действующая, как один индивид. Ни о какой свободе в пратолпе и речи быть не могло! Она потому и выжила в окружавшем ее мире, что

¹ См.: Ачильдиев И.У. Власть предыстории. М.: Прометей, 1990.

держалась монолитно, нападая и убегая с огромной скоростью. Кто отставал, кто шел против пратолпы, тот погибал и, следовательно, не оставлял после себя потомства, его генофонд не сохранился в детях и внуках.

Пратолпа существовала миллионы лет, пока не была разрушена изнутри самосознанием, приведшим к созданию речи и ослаблению в связи с этим всего объединения. Пратолпа стала обыкновенной толпой, которая уже не настолько сильна, как ее предковая форма. С этого момента человек, личность выделяется из прежнего унитарного объединения, появляется самосознание, следом за ним - свобода поведения, возможность преодоления самого сурового рабства - в пратолпе. Отправной точкой Истории стала эпоха размежевания с палеонтропами, жившими пратолпой. Так сложилось, что на первых порах предки оказались сильнее потомков, это вызвало повальное бегство людей из мест лучшего обитания. Эпоха миграции продолжалась несколько десятков тысяч лет и оставила в человеке, его социальной памяти глубокие, неизгладимые следы. Жизнь в страхе перед палеонтропами, бегство от них породили и закрепили в нас мощную тенденцию к социальной свободе. Стремление к ней сделалось императивом человечества как биологического вида. Всю историю по этому следует рассматривать как движение - порой противоречивое, с попятными ходами и возвратами - к свободе.

Жажда свободы от пут личной зависимости, от тягот пропитания, от иных связывающих нашу волю забот и притеснений - вот, что обнаруживается в основе любых массовых движений на протяжении всех периодов истории. Начало ее послужило заданному направлению. И хорошо оно или плохо, но мы следуем первоначальному вектору, определенному эпохой дивергенции людей и палеоантропов. В этом и состоит смысл прямого влияния наследства, оставленного нам палеонтропами: вот уже сорок тысяч лет мы бежим от палеолита в сторону, ведущую к свободе. Создается впечатление, что, получив в подарок от предыстории яркую искру сознания, человек первым делом осознал себя и потенциальную возможность воли. С этого началась трудная борьба за достижение свободы, которая продолжается поныне. Проследить ее перипетии, познать историю приближения к свободе на каждом новом уровне развития человечества - задача не столько философов, сколько историков, располагающих конкретным знанием и свидетельствами эпох о преобразовании "свободы-неволи". И когда такие исследования будут проведены, мы узнаем, какими тернистыми путями шло человечество, чтобы прийти к дню, когда проблемы свободы будут обсуждаться свободными людьми в свободном мире.

Идеал свободы

Историческое развитие человечества происходило не только в потоках временных циклов (эр, эпох и т.п.), но и руслах этнических и географических регионов. Совершенно очевидно, что в разных цивилизациях, которые сосуществовали порой одновременно, хотя пики и спады их развития никак не синхронизированы, было и разное понимание свободы. Мало того, учитывая определяющую важность идеала свободы, можно заранее предположить, что каждая из цивилизаций отличалась от другой не только и не столько внешним видом своих памятников культуры, искусством, языком, машинами и религиями, но - главным образом! - особым пониманием свободы.

Мы не знаем, как понимали ее древние египтяне и вавилоняне, древние китайцы, скифы и индейцы. Такого специального анализа в истории челове-

ской культуры, насколько мне известно, не проводилось. Карл Ясперс в работе "Истоки истории и ее цель" (1949) впервые попытался очертить контуры общечеловеческой истории, наметив ее схему, подчиненную историческому развитию человечества в доосевое и послеосевое время. Он предположил, что какие-то особые причины привели к тому, что в период от 800 лет до н.э. начался некий общемировой духовный процесс, сблизивший историю всех народов земли и приведший их к некоему единому перелому в культуре, в понимании самого смысла жизни.

Осевое время, считал Ясперс, по своему значению далеко выходит за рамки смены эпох, по-видимому, то был первый общечеловеческий поворот течения всемирной Истории, затронувший буквально все стороны нашей жизни. И, похоже, - первый кризис в понимании человеческой свободы. Вот как о нем пишет сам Ясперс: "Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах (имеется в виду Китай, Индия, Запад) сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения"¹. Осевое время сблизило людей, поставив перед ними единую задачу - *освобождения и спасения*. Однако решение ее последовало далеко не одинаковое.

Об этом мало кто задумывается, но картина абсолютно ясна: Запад и Восток выработали полярные ответы на Вызов истории. Произошло разделение мира, постепенно приведшее к противостоянию его полюсов. Впрочем, об этом следует сказать подробнее, поскольку сегодня мы оказываемся не только наблюдателями этого глобального столкновения, но и участниками общемировой схватки за свободу. Разное ее понимание обусловило и разный подход к построению общества, его основных институтов.

Переход к осевому времени в целом совпал с окончанием мифологического мышления, когда "первобытные" народы начали менять модели мирозерцания и миропонимания. Мифологическая модель отличалась явным и безусловным влиянием мифического образца поведения Бога, предка, героя на поведение реального человека. Любое человеческое действие расценивается как успешное и, более того, - угодное богам, одобренное ими заранее, если оно точно повторяет действие, выполнявшееся в мифе самим богом, предками или героем. Это как бы показательное действие, образец для подражания, эталон лучшего поведения.

Возникнув в незапамятные времена, традиция прочно закрепляется и в последующие века, сохраняя свою первоначальную мощь в народных обычаях, в религиозных культах и обрядах. Каждый из современных ритуалов имеет свою сакральную модель, четко зафиксированную в религиозной идеологии, уходящей в далекую глубь веков и восходящую к архетипам мифологического сознания. С этой точки зрения весьма интересно и поучительно проследить, как возник, сформировался и поныне функционирует западный идеал свободы, чьи истоки можно проследить по нескольким главным источникам.

Первый из них - понимание *освобождения* в иудаизме. Это понятие - одно из фундаментальных в еврейском осознании мира и истории. Исторический путь еврейского народа начинается его вступлением в эпоху освобождения с помощью Божественного акта - исхода евреев из Египта, освобождения их из рабства. Произошло оно не сразу после закабаления народа, а по прошествии

¹ Ясперс Карл. Истоки истории и ее цель. М.: ИНИОН АН СССР. 1991. Вып. 1 С.30.

многих лет, пока народ молчал. "Жизнь в безмолвии есть рабство; жизнь, наделенная словом, - это жизнь свободная", - оценивает ситуацию один из духовных лидеров-ортодоксов раввин Иосиф Дов Галеви Соловейчик. - Раб живет в молчании, если столь бессмысленное существование вообще можно назвать жизнью. У него нет вести, которую он мог бы возвестить. Свободный же человек несет весть, он полнится словами и жаждет поведать весть своей жизни всякому, кто готов его выслушать"¹. Когда в мир пришел Моисей, рабы были мрачны, немые и безгласны, он пробудил их чувства. Рабы осознали, что живут во зле, среди болей, мучений и унижений. Это прозрение породило чувство страдания, за которым последовали протест и крик о помощи. Доселе они не нуждались ни в свободе, ни в уважении. И не восставали против реальности. По приходе Моисея, после смерти царя египетского "*застонали* сыновья Израиля в рабстве и *возопили*, и вопль их дошел до Бога из рабства"². Этот вопль фиксируется. Еще не слово, не цепь требований и просьб, а лишь стон души, крик, то, чем и по сей день начинается еврейская молитва: "О-о!"

Но это лишь ее начало, далее в ней разворачивается некий спектр требований свободного человека, перечень его "естественных прав", их совокупность обеспечивает ему жизнь, которая считалась нормальной в среде евреев. "Поэтому иудаизм отвергает образ жизни, не признающий законных человеческих потребностей, наша религия не предъявляет к людям требование стать ангелами или монахами. В иудаизме создание потребностей входит в определение человеческого существования"³. Сформированная в далекие времена, когда евреи были в рабстве у египтян, их молитва - в отличие от молитвы в мистике, у поклонников политеизма - стала некой жизненной программой, объясняющей обществу и личности, каковы их истинные нужды, о чем следует просить Всевышнего, с какими просьбами к нему достойно обращаться. Кстати, просьбы, недостойные Бога, и молитвы, тщательно изгонялись из нее. "Короче говоря, в молитве человек обретает осознание своих потребностей, самого себя, и, обретая себя, он становится свободным"⁴.

Но осознание свободы - еще не вся она целиком, следует еще добиться реализации программы, заложенной в молитве. И тогда возникает Исход - как путь, образец поведения, обеспечивающий свободу. Собственно, с этого момента можно говорить о возникновении западного ее идеала. Освобождение из египетского плена, исход евреев из рабства, закладка собственного государства, где еврей начинает воплощать в жизнь перечень требований к богу, зафиксированный в молитвах, - вот основа, фундамент иудео-христианского культурного комплекса свободы, образец для подражания, избранный на тысячелетия вперед западным миром.

Думается, и одного этого источника было вполне достаточно для формирования западного идеала свободы. Но к нему добавился второй - вполне трезвый и отнюдь не мистический, он концептуализировался в римской традиции фиксировать ритуалы и привилегии в документах, освященных государством. В их число в первую очередь попали права и свободы, которые оно предоставляло разным категориям римских граждан, одновременно отделяя их от неримлян и, следовательно, от несвободных. Тем самым, сумма привилегий

¹ Соловейчик Иосиф Дов Галеви. Освобождение, молитва и изучение Торы. Таргум. Издание Академии мировых цивилизаций. М., 1990. С.14.

² Исход, 2;23.

³ Соловейчик И.Д.Г. Указ.соч.С.20.

⁴ Там же. С.21.

для части людей, благодаря римскому праву и возникшей на его основе традиции, получила широкое распространение как идеал всеобщего, общечеловеческого понимания свободы. Теперь мы можем его сформулировать:

Западный идеал свободы, зародившийся в иудаизме и Римской империи, укоренившийся затем в глубочайших этических пластах Западного мира, состоит в том, что человек ощущает себя свободным лишь тогда, когда обладает всей полнотой личностных прав. Христианство, впервые определившее, что все люди равны и нет перед Богом ни эллина, ни иудея, легко и естественно восприняло эту традицию, став основанием равенства в правах перед законом всех людей как таковых. Рабство теряет прежнюю моральную самодостаточность и становится предметом осуждения (если не фактического, то хотя бы на словах и в молитвах).

На протяжении двух тысячелетий новой эры в христианском мире активно разрабатывается доктрина прав и свобод человека, она наполняется все более разносторонним содержанием. От прописных истин переходит к судебным установлениям, к правовым актам, определяющим не только личные нравственные устои, но и общественные, государственные.

Мы можем проследить этот процесс, изучая Билль о правах, Хельсинское соглашение, конституции западных стран, Всеобщую декларацию прав человека, другие международные и национальные правовые документы. Более того, сопоставляя записанные в этих документах права и обязанности человека, можно прийти к обобщенным выводам, показывающим прогресс (или регресс) в развитии как идеала свободы в данной стране, так и конкретный коэффициент свободы в ней (отношение прав к обязанностям). К сожалению, не имею времени и места, чтобы остановиться на этом детальнее, скажу лишь, что, проведя такой анализ, я получил реальные показатели усиления тоталитаризма в сталинскую эпоху, а затем - в эпоху так называемого застоя, когда была принята новая Конституция СССР (1977 г.).

В целом западный идеал свободы как совокупность прав человека сегодня сложился, он закреплен во многих международных актах, принятых ООН. Возникнув в начале осевого времени, он получил признание в цивилизованном мире и заслужил звание общечеловеческого. Хотя последнее, похоже, не так очевидно, как кажется сегодня многим на Западе.

В самом деле, рассматривая этот идеал, легко заметить, в чем его уязвимость и недостаточность для полной свободы. С внешней стороны личность обеспечена открытым и все расширяющимся перечнем прав, которые делают человека все более независимым от окружающих условий. Эти права и свободы превратились ныне в своеобразные рельсы истории, по ним движется и по их километражу отсчитывается прогресс человечества. В то же время человек западного идеала свободы не защищен, более того - подавлен и утрачен ужасом истории, которая стоит между ними и пределами его физического существования. Его онтологическая экзистенция осталась без фортификационных сооружений, охраняющих личность от страха смерти и возможности вечной гибели.

Единственным выходом из этой ситуации оказалась религия. Западная философия свободы немыслима без нее и непременно включает в себя веру в Бога, которая обеспечивает личностную защиту человека. При этом стоит обратить внимание на переворот в самой вере, который последовал за иудеохристианством. Упование на защиту богов было характерно и для архаичного человека, чье мифологическое осознание мира слепо копировало образцы по-

ведения богов, предков или героев. Евреи впервые ввели в миропонимание веру как некий религиозный опыт встречи с единственно Всемогущим. Он и только Он творит чудеса. Ему и только ему подчиняются силы природы и общества. Он и только Он вершит судьбами мира и каждого человека, включая загробное существование. Христианская вера - следующий шаг - впервые провозгласила, что все возможно и для человека, если он одухотворен верой в Бога. "Имейте веру Божию. Ибо истинно говорю вам: если кто скажет горе сей: "поднимись и ввергнись в море" и не усумнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, - будет ему, что ни скажет. Поэтому говорю вам: все, что ни будете просить в молитве, верьте, что получите, - и будет вам" (Евангелие от Марка, гл.11, § 23,24). С этого исторического момента человек духовный становится ответственным за себя и свою судьбу в обоих мирах. Его вера определяет его интенции, но в то же время - и личную ответственность перед Богом. Исполнение долга превращается в религиозную добродетель, обеспечивающую некие права и свободы в загробной жизни. На этом, кстати, вырос западноевропейский промышленный мир с его честными товарными отношениями. Замечу, что объединение мирской и сакральной свободы носит глубоко созидательный характер.

"Иначе говоря, она (созидательная свобода) представляет собой новую формулу соучастия человека в творении, первую, но также и единственную с того времени, как был превзойден традиционный уровень архетипов и повторения, - пишет Мирче Элиаде. - Только такая свобода (не говоря о ее сотериологическом и, следовательно, религиозном - в прямом смысле слова - значении) способна защитить современного человека от ужаса истории, а именно свобода, которая берет начало и находит свою гарантию и поддержку в Боге. Любая другая современная свобода - какое бы удовлетворение она ни могла доставить тому, кто ею обладает, - не в состоянии оправдать историю, а это для всякого человека, искреннего перед самим собой, равноценно страху перед историей"¹.

Вера выглядит здесь как вынужденный палиатив, без которого достигнутая внешняя свобода не лишает человека крепчайшей внутренней зависимости от ужаса истории, онтологической незащитности человека и его рефлектирующего сознания. Отграничив личность правами и свободами во внешнем мире, западный человек оказывается наедине с собой, но именно здесь-то он и несвободен. Слабый легко ломается, сильный - нередко звереет и обезкультурируется. Неуправляемое внутреннее одиночество ввергает его в панику, что, по-видимому, во многом определяет высокий процент наркомании, суицида и преступности. Западный прогресс все более и далее отчуждается от человека, порождая свободу бездуховности и неверия. Ужас истории по-прежнему настаивает личность в современном мире, и идея апокалипсиса опирается на внутреннее ощущение его действительной близости. Западный идеал свободы неотвратимо вползает в тупик; с каждым веком все яснее становится его односторонность. Сегодня еще нельзя сказать, что он испытывает кризис, но последний уже можно предвидеть. Ибо внешняя сторона личностных реалий не расторгнута с внутренней, а их свобода оказалась за пределами западного образца. Он перестает приносить счастье, что зафиксировано и западной философской литературой XX века.

Гуссерль, Кьеркегор, Ясперс, Сартр, вообще вся феноменология и экзи-

¹ Элиаде Мирче. Космос и история. М., 1987. С. 143.

стенциализм выросли на этой незакрытой потребности западного человека. Но в силу своей элитарности, чисто философской окрыленности и полета над архетипами, врезавшимися в западного человека за века и тысячелетия, эти философские течения не смыкаются с устремлениями народов и не дают им желанного прикрытия от ужаса истории.

Положение казалось бы безнадежным, если бы человечество еще в осевое время не выработало иного идеала свободы.

Трудно уловить тот первый момент, когда на передний план размышлений архаического человека Древнего Востока выдвинулся мотив первостепенного значения внутреннего мира - в противовес внешнему. Во всяком случае, уже в самых ранних письменных памятниках Индии мы найдем повышенное внимание к внутреннему состоянию человека, который, уйдя в мир самосознания, способен преодолеть незгоды и превратности мира внешнего - бытийного и событийного. "Цель выше чувств, мысль выше целей, рассудок выше мысли, великий атман выше рассудка"¹. При этом **атман** понимается как индивидуальная душа, сопричастная душе общей, как некое абсолютное сознание, являющееся для человека первичной реальностью. Именно эта вне- и надчувственная реальность способна спасти человека от ужаса смерти, от распыления в земном прахе. В силу того, что атман есть нечто, отвлеченное от земного, он определяется лишь через отрицание. "Тот, кто распознает беззвучный, неосознаваемый, не имеющий облика, исчезающий, не имеющий вкуса, не имеющий запаха, непреходящий, не имеющий ни начала, ни конца, сверхвеликий, постоянный (атман), тот вырвется из пасти смерти"².

Осевое время породило в Восточном мире сначала робкое, двойственное, порой предоставляющее на выбор самому человеку, а затем - твердое и недвусмысленное стремление к углублению в единственную свободу: внутреннюю, близкую любому, в каком бы положении он ни находился или к какой бы касте он ни принадлежал. Уже Брихадараньяка Упанишада, одна из самых древних, предлагает мудрому выход из жесткой зависимости от внешних обстоятельств жизни: "Узкий, далеко идущий, старый путь лежит передо мной, найден мной. По нему мудрецы, знающие Брахмана, идут в небесный мир, вверх, освобожденные"³. Те, кто не идет по пути освобождения, вступают в слепую тьму, по ним идут после смерти непробужденные, и, следовательно, - несвободные. "Но если человек познал Атмана (говоря): "Я есмь он", то к чему стремиться и чего желая стал бы он тревожить тело?"⁴

Еврей, очнувшийся от рабства и возопивший к Богу, пробуждает в себе тело, обнаруживает страдание и стремится уйти от него, покидая пределы фараоновой власти. Для него спасение - во внешнем Исходе, который превратился в путь освобождения. Рабство преодолевается за счет физического пространства, смены точки координат в трехмерном мире. Индус следует иным путем. Ощувив "пасть смерти" и ужас истории, он уходит в четвертое измерение. В цепях остается тело, душа освобождается, приобщившись к метабытию и метасобытийности. Как человек, не нашедший счастья ни в одной стране, он спрашивает у богов, нет ли у них другого глобуса - и находит его в нирване.

Она выше любого бытия, способна преодолеть внешние предписания и затруднения, голод, холод, рабство, болезни, самую смерть. Отрешенный "ни к

¹ Древнеиндийская философия. М., 1963. С.232-233. (Из Катха-Упанишады.)

² Там же. С.233.

³ Брихадараньяка Упанишада. М., 1964. С.126.

⁴ Там же.

чему не стремится, с приятным и неприятным встречаясь, не ненавидит и вожделеет, стойко того сознание. Как черепаха вбирает члены, так он отвлекает все чувства от их предметов, стойко его сознание. Для отрешенного человека исчезают предметы, не вкус к ним, но для узревшего Высшее и вкус исчезает".¹ Бхагавадгита, одна из позднейших книг Махабхараты, окончательно формирует и формулируют Восточный идеал свободы - уход, отвлечение от всего мирского: "Когда через дебри заблуждений пройдет твой разум, ты достигнешь свободы от предписаний закона".² С этого утверждения все становится ясным. Выше мокши и нирваны нет ничего в мире. Ни одна мирская ценность не может сравниться с уходом в высшее внутреннее состояние. С тех пор в какую бы сторону ни уходила восточная традиция: в буддизм, конфуцианство, ламаизм, синтоизм - всюду она напрямую связывает свободу с внутренним миром человека.

В этом идеале, который в силу своей принадлежности к восточной культуре и ее традициям исповедуют миллиарды людей, внешние права человека отнюдь не считаются главными, но - второстепенными. Самая сердцевина свободы, полагают адепты Востока, лежит в умении человека достигать духовной свободы, отвлекаясь от телесного существования, как бы отрицая его влияние на дух и тело. Достижение счастья, нирваны, всей полноты воли возможно в самых крутых житейских и вообще в любых внешних обстоятельствах. Важен дух, его приобщенность к высшим уровням мира и бестелесной субстанции. Сумма прав во внешнем мире мало интересует человека восточной культуры, он рассматривает внешний мир либо как греховный и недостойный, либо как отвлекающий от самоуглубления и погружения в нирвану, в поток потустороннего счастья, которое куда более ценно, чем судебные возможности отстаивать права перед людьми и миром. При этом погружение в себя никак не стыкуется с вполне понятной западной культуре уединенностью, когда ощущается некая - почти физиологическая - потребность в пространственном отдалении от другого. "Уединенность - это право не допускать вторжения других людей (как отдельных индивидов, так и представителей надличностных объединений) в определенные места, в определенное время и в процессе определенной деятельности".³ Как видите, это совсем не те условия, на которых зиждется нирвана, или чего требует мокша.

Похоже, что оба мировых идеала свободы существуют в разных жизненных сферах. Каждый из них порождает и особую социальную реальность. В первом случае мы видим мощное продвижение по пути прогресса, во втором - застой экономики, а порой - регресс в науке. Мы еще вернемся к этой проблеме, сейчас же я хотел лишь заметить, что различие в идеалах свободы положило и коренное различие в исторических судьбах двух крупных групп народов, которые в нашем веке оказались на двух полюсах социума.

Эта полярность, казалось бы, и исключает возможность появления третьего идеала свободы. В самом деле, что может быть еще не охвачено (хотя бы логически!) дихотомией "внешнее - внутреннее"? В одном случае речь идет о наборе прав и свобод человека, в другом - отрицание внешнего регулятора, углубление во внутреннюю свободу человека. Спор по поводу выбора одного из этих идеалов бессмыслен, поскольку отправная точка такой дискус-

¹ Бхагавадгита. Ашхабад, 1956. С.91.

² Там же. С.20.

³ Baumcn Z. Freedom. Milton Keynes: Open univ press, 1988.P.51.

сии не могла бы быть единой. И хотя, в соответствии с Карлом Поппером, "миф единого концептуального каркаса" не препятствует дискуссии, все же сама история показала, как трудно найти общий язык и даже мысленно сблизить политические позиции обществ с различными идеалами свободы. "Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с места им не сойти" - этот эмпирический вывод по-эта достаточно ярко иллюстрирует ситуацию. Оба идеала с полным правом могут считаться общечеловеческими, поскольку их создавали миллиарды людей, в силу разности своих позиций оказавшиеся на разных сторонах социальных баррикад.

Парадокс, однако, заключается в ином. Как только мы обратили внимание на два идеала свободы, тотчас возникли вопросы более широкого плана: а почему именно два? Не упустили ли мы третьего, а, быть может, и четвертого? Нет ли смысла посмотреть на нашу национальную трагедию как на результат реализации собственного, весьма своеобразного идеала свободы, который и по сию пору определяет судьбу России, ее культурные достижения и ее социально-экономические провалы, преследующие нас на протяжении веков государственности?

Все попытки рассматривать Россию как некое средостение или буфер между Востоком и Западом с этой точки зрения бессмысленны. Мы лишь географически находимся между двумя центрами идейного притяжения. На самом деле Россия (а если посмотреть более широко, - славяне вообще) представляет самобытную концентрацию выстраданных своей историей идей, чувств, убеждений, объединенных весьма сложной парадигмой. Совершенно определенная ИНАКОВОСТЬ, особость русского идеала свободы вполне осознается как на Западе, так и на Востоке. Попытки разгадать "загадочную славянскую душу" велись с незапамятных времен и не увенчались успехом. Тайна по-прежнему остается. Миф о непостижимости славянской судьбы, а в связи с этим - и славянского пути развития упорно поддерживается всем остальным миром. Разумеется, славянские народы отлично понимают свою инаковость и отличие от соседей. Хотя народное самосознание, этническая особость духа и понимание своей дороги в общем прогрессе человечества пришли к славянам сравнительно поздно, когда Восток и Запад мировоззренчески сложились. Тем не менее, а, быть может, как раз в силу своей исторической молодости, русский идеал свободы оказался очень ярким, жизнеспособным и весьма мощным. Мало того, ныне он сам претендует на звание общечеловеческого, и не менее основательного, чем его старшие братья, поскольку вобрал в себя какие-то всеобщие, важные для всех людей планеты черты.

По-видимому, первым, кто выразил это философски, был Петр Чаадаев. "Мы никогда не шли вместе с другими народами, - писал он в "Философских письмах", - мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого".¹

Русский идеал свободы, действительно, весьма непросто для понимания, поскольку включает в себя несколько метаисторических, а частично - и метафизических положений. Проследить по литературным источникам его возникновение сложно хотя бы потому, что письменность пришла на Русь вместе с

¹Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений. Т. I. М., 1991. С.323.

православием, а дохристианские нравы в русской литературе изображаются как язычески низменные. Может возникнуть впечатление, что высокая нравственность, а вместе с ней идеал свободы появились лишь с приходом христианства и ему одному обязаны своим рождением.

На самом деле это не так. Само принятие православия свидетельствовало о том, что оно в чем-то главном, в самых фундаментальных нравственных догматах соответствовало русской душе, ее народным традициям и идеалам. Иначе оно никогда не было бы сравнительно легко и столь прочно принято народом. Как не приняты были иудаизм, магометанство, католицизм. Дело не в дарах, с которыми из Византии прибыли посланники-миссионеры, и не в том, что православие якобы более всего соответствовало мечтам князя Владимира о единой централизованной церкви, которая способна была сплотить русские княжества. Как бы ни был гениален Владимир, просто немыслимо было предвидеть центроостремительные последствия введения христианства на Руси и его роль в системе государственного управления. Думается, у современных историков нет оснований приписывать Владимиру великоимперские устремления, которые появились во времена Ивана Калиты. Дело, по-видимому, объяснялось проще. Владимиру, его семье, его дружине, его окружению, а потом и народу православие понравилось, ибо оно соответствовало каким-то его духовным качествам, которые к тому времени уже вполне определенно сложились.

Что же это за качества и что же это за народные традиции?

В истории нередко бывает так, что по какой-то детали, по незначительному, порой курьезному, факту можно судить о многом. Старая пословица, что в капле воды отражается солнце, здесь вполне уместна. У евреев исход из египетского рабства заложил понимание освобождения как избавление от внешних, сковывающих их условий. У русских есть свое свидетельство о том, как они очищались от скверны. Откройте первый памятник Древней Руси - "Повесть временных лет", - и вы почти сразу наткнетесь на запись, которую многие и по сей день воспринимают с некоторым смешком, удивляясь тому, что попало на страницы старинной летописи. После рассказа о происхождении славянских племен, первым упоминается забавный обычай славян. Святой Андрей Первозванный, брат Петра, обследовав русскую землю, лежащую вокруг Днепра, вернулся в Рим и поведал своим ученикам: "Удивительное видел я в Славянской земле на пути своем сюда. Видел бани деревянные и разожгут их докрасна, и разденутся, и будут наги, и обольются квасом кожевенном, и поднимут на себя молодые прутья, и бьют себя сами, и до того себя добьют, что едва слезут, еле живые, и тогда обольются водою студеною, и только так оживут. И делают это всякий день, никем же не мучимые, но сами себя мучат, и это совершают омовенье себе, а не мученье".¹

Эпизод в "Повести временных лет", казалось бы, случайный, без него вполне мог обойтись летописец. Но оставил! И ни у кого из тех, кто переписывал древнейшие тексты, не раз их правил, не поднялась рука выбросить это свидетельство. Очевидно и другое: святой Андрей, посвятивший изучению Руси немало времени, выбрал всего один обычай, о котором поведал римлянам. И сделал он это, наверняка, потому, что понял его глубинный, духовный смысл. Не потому ли, что одной фразой, буквально несколькими словами в нем очерчен русский характер с его главной "причудой" и главным свойством: "никем не мучимые, но сами себя мучат, и это совершают омовенье себе, а не мученье"?

¹Повесть временных лет 4.1. М7-Л., 1950. С.208.

Эпизод следует понимать, разумеется, не только буквально, как этнографическое описание русской бани, но как некую историческую метафору, отражающую русский идеал свободы, возникший до принятия православия Русью. Для людей, которые сами себя мучат и в этом видят свое "омовенье", то есть очищение тела и духа, страдание Христа и его подвиг во имя спасения человечества вполне понятны, доступны для бытового понимания и приемлемы в качестве образца поведения. Пострадать за свободу - дело для славян привычное, обыденное. Они и рабов-то у себя не держали долгое время. Пленников по истечении определенного срока отпускали в родные земли, либо разрешали селиться вместе с русью, но уже как свободным людям.¹ Русский идеал свободы, таким образом, еще до принятия православия, получил свои главные черты. Христианство лишь усилило и развило их, придало им культурную законченность и отточенность. Суть этого идеала состоит в понимании свободы как некоего итога духовного и физического страдания, самомучения и последующего очищения - как приобщения к Богу. Здесь органически заложена некая высшая справедливость по отношению к ближнему и дальнему. Свобода лишь тогда полна и целокупна, когда ее вместе со страдальцем получают и его братья, особенно же - слабые мира сего.

Для русского самосознания этот мессианский и миссионерский идеал настолько привычен, что обычно его особенность не замечается. Но ведь и ни одна культура мира не породила гоголевской "Шинели" или пушкинского "Станционного смотрителя"! Русская литература прошлого столетия в этом отношении может считаться скорее журналистским репортажем, впрямую отражающим действительность, чем художественным вымыслом. Но и до XIX века, на протяжении целого тысячелетия взгляд на свободу как некое выстраданное состояние, как достижение справедливости среди людей и народов, когда в жертву приносятся свои личные интересы во имя свободы и счастья других, - вот что определяло и до сих пор определяет ощущение свободы в культурном пространстве России и славянских народов.

Православие удобно легло в этот идеал. Искание - через страдание и сострадание - абсолютного добра и Правды (не Кривды) стало основой свободы духа. Быть может, с наибольшей силой этот идеал выражен в знаменитой Пушкинской речи Ф.М.Достоевского, где он говорил: "Стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, всечеловеком". Именно отсюда идет русский мессианизм и миссионерство - со всеми их достоинствами и недостатками. С их странным имперским духом, когда русские в завоеванных странах быстро вживаются в коренную культуру.

Речь идет о понимании свободы как некоего идеального братства, к которому должны прийти все люди; это братство достигается через страдание и сострадание к ближнему, через всеобщую справедливость. "Русскую идею" Владимир Соловьев пытался довести до своих парижских слушателей в докладе, прочитанном им в 1882 году. По Соловьеву, Россия обладает национальной совестью, которая ею движет в том направлении, чтобы достичь в согласии с другими народами совершенного и вселенского единства.² "Существует элементарный моральный закон, одинаково обязательный как для индивидов, так и для наций, и выраженный в словах Евангелия, повелевающих нам прежде чем принести жертву к алтарю, примириться с братом, имеющим что-либо про-

¹ Коваленский М.Н. Хрестоматия по русской истории. М., 1914. С.26.

² Соловьев Вл. Русская идея. Л., 1990. С.20

тив нас.¹" Для "русской души: " (быть может, кавычки здесь излишни) нельзя "безнаказанно написать на своем знамени свободу славянских и других народов, отнимая в то же время свободу униатов и русских раскольников, гражданские права у евреев".²

Сострадание брату, другому народу заложено не на уровне политического течения XIX века, а в глубинных слоях духовного наследства, доставшегося нам не только со времен Киевской Руси, а много раньше. Похоже, оно коренится в самосознании первичного социума - крестьянской общины, связанной круговой порукой и в горе-злосчастью, и в праздники. Уже в более поздние времена возник "сверхнационализм, универсализм - такое же существенное свойство русского национального духа, как и без- государственность, анархизм".³ В этом своем "национализме" Россия не похожа ни на одну страну мира, поскольку, по мнению Н.Бердяева, она призвана быть освободительницей народов".⁴ В этом ее духовная миссия. Достижение свободы в этом варианте мыслится не как совокупность прав личности и не как уход во внутренние пространства души, а как достижение справедливости для всех и сострадание всем угнетенным.

Русский (или, если угодно, российский, славянский) идеал свободы не стыкуется напрямую с требованиями западного: предоставить человеку, прежде всего, некий потенциальный набор полномочий. Отсюда политически сложная проблема соблюдения прав человека в России. Не стыкуется он и с восточным идеалом свободы, поскольку не освобождает душу от сострадания к другим людям, к братьям, вовлекая ее в мирские дела. С этой точки зрения немислима интеграция ни с одним из полюсов - Западом или Востоком. И Россия, как мы видим, никак не средостение между тем и другим, не "прокладка", не "буфер", призванные сгладить столкновение или примирить две вершины человеческого духа. А некий третий полюс. Русское понимание свободы настолько самобытно, что способно породить недоумение у западных и восточных исследователей, но оно вполне понятно, живущим на российских просторах.

Между прочим, этот подход открывает перспективы и в отношении других центров своеобразного понимания свободы (по-видимому, африканского, оказавшего громадное влияние на западный, особенно США; латиноамериканского, возможно индейского, так и не успевшего дать серьезные исторические плоды и уже интегрирующегося в западный). Как бы там ни было, мы видим, что не только "вертикальный", исторический срез, но и "горизонтальный", географический представляет собой не сплошное поле замкнутого понятия свободы, а весьма сложную, взаимодействующую и открытую систему различающихся между собой категорий, чья сердцевина разными народами называется одним и тем же словом.

Свобода и рынок

Влияние исторически сложившихся идеалов свободы на общественную жизнь внешне, по конкретно-исторической видимости, определяемой широким спектром экономических, политических и общекультурных факторов, не выглядит значительным. Экономисты, историки и философы истории, как правило, не углубляются в этот фактор и не пытаются коррелировать социальную реальность с требованиями идеала свободы. На самом деле, особенно рассмат-

¹ Там же. С.34.

² Там же. С.37

³ Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С.9.

⁴ Там же. С. 12

ривая длительные промежутки исторического процесса, меняющуюся от эпохи к эпохе действительность, мы с неизбежностью обнаружим сильное воздействие идеала свободы на бытовые и жизненные реалии. Так, совершенно очевидна связь западного идеала свободы с рыночными отношениями¹. Вообще эта проблема образует целую группу толкований свободы и взаимодействия ее идеалов с рынком.

Дело в том, что товарные отношения, вообще говоря, нельзя отнести к сугубо социальным. Это скорее социальный вариант некоего математического аппарата. Когда продавец предлагает свой товар, к примеру, за десять рублей, а покупатель рассчитывает его купить за пять, то, учитывая конкуренцию других покупателей и продавцов на том же рынке за аналогичный товар, обе стороны, снижая требования, доводят разногласия до такого минимума, когда ими можно пренебречь. Все посторонние соображения при торге теоретически могут быть отмечены и не учитываться в математическом варианте. На практике все обстоит как раз наоборот! В процесс определения продажной цены вторгаются привходящие факторы, составляющие порой такую крепкую социальную оболочку рыночного взаимодействия, что она одна только и видна. При этом у каждой из сторон возникают, как правило, специфические соображения, многие из которых родились на почве особого идеала свободы.

Представим себе, что торг идет в условиях западного идеала свободы, когда обе стороны уповают на защиту своих прав законом, судом. При этом продавец понимает, что его права будут охраняться только в том случае и в той мере, в какой он выполнит свои обязательства перед покупателем. Он имеет право продавать то, что хочет, вплоть до собственной жизни. И никто не смеет ему помешать в реализации своих личностных прерогатив - они никого не касаются. Человек может продавать свой глаз, почку - мы можем ужасаться его действиям, но с точки зрения западного идеала, как совокупности свобод, не имеем права вмешиваться или предотвратить сделку. Известная байка Ч.Диккенса из "Записок Пикквикского клуба" о джентльмене, который, вопреки предостережению врача, купил и съел пышек на три шиллинга, после чего застрелился, чтобы доказать, что он никому не позволит вмешиваться в свою жизнь, прекрасно иллюстрирует западное понимание свободы.

Если мы рассмотрели бы этот сюжет в свете восточного идеала свободы, то не увидели бы в нем ни смешного, ни трагического: убивая свое тело, человек не в состоянии лишиться души, он лишь обрывает ее земное существование и пытается переломить карму. Из этого ничего путного получиться не может, и следующее рождение для него будет куда хуже предыдущего. Так что торопиться с самоубийством вовсе не следовало. Наоборот, человек должен оттеснить внешнее принуждение, погружаясь в глубины своего духа, и вообще отказаться от пищи.

Сюжет этой диккенсовской байки примитивен, но и он дает возможность проанализировать расхождение поступков людей, придерживающихся разных идеалов свободы. Он обнаруживает, что идеал свободы имеет не только положительные, но и отрицательные стороны, которые могут не осознаваться на бытовом уровне.

В самом деле, какой главный "недостаток" в западном идеале свободы (в нашем, разумеется, понимании!)? Прежде всего - пренебрежение к самой лич-

¹ Вебер Макс. Протестантская этика и дух капитализма, "Протестантские секты" и дух капитализма и др. работы. М., 1990.

ности и ее реальным проблемам. У тебя есть права? Ты в состоянии ими воспользоваться? - Действуй! Не рассчитывай ни на кого другого. Ты просишь помощи? Но сделал ли ты для себя все, чтобы реализовать свою свободу? Если да и не можешь удержаться на поверхности, - тебе помогут. Если нет, - извини, никто о тебе не позаботится.

Следует четко осознать суть такой морали: это не равнодушие к чужой судьбе, как нередко думают и пишут у нас. Мы знаем, как западная цивилизация трогательно заботится об инвалидах, о заболевших тяжкими недугами, о попавших в безвыходные ситуации. Иное дело - свобода человека, который имеет ничем не ограниченную власть распоряжаться всем набором личностных прав. На этой свободе вырос западный мир с его высоким уровнем жизни, ее особым стилем.

Восточный идеал свободы весьма своеобразно относится к рынку и товарным отношениям. Кажется, ему просто нет дела до торговли, его забота - душа и углубление в ее тайны. Но именно в силу такого равнодушия мирская власть легко получает возможность организовываться самым трагичным для человека образом - тоталитарным, когда личность угнетается самым свирепым образом, вплоть до ее уничтожения и открытого рабства. Покоряясь обстоятельствам, Восток позволяет вторгаться в свою социальную жизнь всему, в том числе и совершенно особому, азиатскому базару. Где продавец со спокойной совестью (действительно, спокойной!) способен обмануть покупателя, а тот, в свою очередь, - продавца. Где качество товаров и услуг, обеспеченное любым письменным обязательством, вовсе не реальный гарант. Где подделка - законный способ продажи. Здесь, в азиатском торге, может быть все - и ко всему надо быть готовым. Ибо тамошний идеал не стыкуется напрямую с товарно-рыночными отношениями, предоставляя сторонам делать все, что угодно. Сдерживающих моральных факторов на азиатском рынке не существует. И не потому, что он включает в себя "отсталые" страны. Они потому и "отстали", что восточный идеал свободы не предусматривает какого бы то ни было нравственного, духовного контроля за торгом. Математика здесь существует сама по себе, свобода - сама по себе. "Лживый" и "подлый" торговец-азиат не позволит себе, однако, ни одного слова или действия, которое загубит его душу.

Особое отношение к рыночным реалиям у славянского идеала свободы. Запад рассматривается в нем, как "гниль и исчадие дьявола". Обратная сторона русского смирения - необычайное русское самомнение. Самый смиренный и есть самый великий, самый могущественный, единственно призванный. "Русское" есть праведное, доброе, истинное, божественное.¹ Отсюда же и кажущийся странным результат: "Россия - страна неслыханного сервилизма и жуткой покорности, страна лишенная сознания прав личности и не защищающая достоинства личности, страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством, страна крепкого быта и тяжелой плоти".² Именно то, что "у русских всегда было развито сознание личных прав"³, привело к тому, что товарно-денежные отношения и структуры плохо укореняются в России.

И по сей день соотношение российского идеала свободы с рынком остается предметом пристального внимания как экономистов, так и политологов. Ибо рыночная сделка не укладывается в российское понимание справедливос-

¹ Бердяев Н. Указ соч. С.9.

² Там же. С.15.

³ Там же. С.63.

ти и сострадания к угнетенному. А русское самосознание с трудом примиряется с возможностью быть свободной для какой-то части людей и угнетенной, несчастной, обездоленной - для другой. Требования социальной справедливости и равенства для всех - не только итог коммунистической пропаганды за минувшие 75 лет советской власти (хотя и она страшно виновата перед народом, эксплуатируя лозунг социального равенства), но и закономерный результат минувшего тысячелетия исторического опыта России и окружающих ее славянских стран и народов. Третий полюс понимания свободы сегодня оказался в центре исторической борьбы. И от того, победит западный идеал в нашей стране или нет, зависит дальнейшая судьба многомиллионного народа России.

Как уже, видимо, стало понятным читателю, в послеосоветской цивилизации возникло несколько различных идеалов свободы, оказывающих глубинное влияние на общественно-политическую жизнь человечества. Оно как бы раскололось на несколько крупных социумов, отнюдь не настроенных на мирную интеграцию. Скорее наоборот: каждый из идеалов имеет тенденцию к укреплению своих позиций среди прочих. С другой стороны, мы видим, как некие пограничные, маргинальные слои от каждого из полюсов склоняются к образованию промежуточных, гибридных, мутационных идеалов свободы, которые так или иначе перекрывают все географическое пространство планеты. Что отнюдь не ликвидирует возникающие локальные трагедии: люди одного понимания свободы не испытывают счастья, живя в условиях системы, где царит идеал свободы, который они не приемлют.

В целом же, три основных идеала свободы сохраняют свою самобытность, ведя сражения за человеческие умы и сердца. Сегодня мы наблюдаем явное преобладание западного начала, которое нашло мощную поддержку в международных органах ООН. Объясняется это не только тем, что западный идеал свободы принадлежит наиболее передовым нациям, а остальные, чтобы выжить, стремятся попасть в их число. Но и тем, что рыночные отношения, их социальная окраска постепенно нивелируются во всем мире, оказывая обратное влияние на глубинную жизнь народов.

При этом следует учитывать, что идет дальнейшая детализация каждого из идеалов свободы, все они развиваются, обретая новые черты и грани. Возможно, конечно, временное подчинение одного народа другому - экономическое, политическое, культурное, но при этом идеалы свободы сохраняются у подчиненных народов и служат глубинным основанием борьбы за освобождение, источником национального самосознания. Не случайно бывшие республики СССР, избирая самостоятельный путь государственности, прежде всего требовали свободы. При этом азиатские республики, к примеру, понимают под ней совсем не то, что прибалтийские.

На поверхности политических событий мы наблюдали "парад суверенитетов", не всегда рационально объяснимое и не подкрепленное экономической необходимостью стремление к независимости от Центра. На первых порах так и было. Но завтра мы увидим, как произойдет сближение позиций прибалтийских республик. Как постепенно консолидируются азиатские республики. Как силой общенародного стремления сойдутся политические пути Украины, России и Беларуси. Общий для каждого из регионов идеал свободы послужит центростремительной тенденцией, которая так или иначе заставит своих политических деятелей ориентироваться на нее. Все это, к сожалению, не помешает серьезным конфликтам с соседями, если те попытаются обратить их в "свою

веру".

Сама Россия не образует сплоченного единства и сплошного идеала свободы во всех ее регионах, что представляет для нее особую проблему, не учитывать которую сегодня просто нельзя. Другое дело, что почти все малые центры духовного притяжения на ее территории не являются серьезной политической силой (за исключением народов Кавказа и Татарстана), но тем не менее и их достаточно, чтобы создать в стране дестабилизирующую обстановку, которая замедлит экономическое возрождение страны. А оно будет тем труднее, что рынок - наиболее сильный фактор прогрессирующей экономики - в славянском идеале свободы занимает второстепенные позиции, во многом уступая требованиям уравнительной справедливости и сострадания обездоленным.

Трагедия России

Счастливы народы, претворяющие в реальность свой идеал свободы! Пусть их дорога не всегда пряма, жизнь не безоблачна, недостатки порой превышают достижения. Но им никто и ничто не мешает жить так, как требует от них внутренний исторический императив, дух нации, задача, поставленная ими перед собой изначально, когда шло формирование идеалов свободы.

Страшно вообразить, что произойдет, если Запад вдруг лишится завоеванных им прав человека! Можно ли представить, что Великобритания, оказавшись без Билля о правах, хоть на миг посчитала бы себя счастливой?! Сколько англичан тут же встало бы под знамена восстания? Разве английское общество может прожить хоть одно поколение вне и вопреки идеалу свободы, за который оно боролось веками? На подобную тему можно поставить фильм ужасов, но - уверен! - его финал будет непременно однозначным: рядовой британец скорее умрет, чем согласится жить без прав и свобод, которые им завоеваны.

Точно так же трудно вообразить ужас, который овладеет людьми Востока, если им запретить (уж каким способом - не знаю!) обрести внутреннюю свободу, самоуглубление в высоты духа. Такая ситуация, вступи она в жизнь, парализовала бы личностные и общественные отношения, она означала бы не только конец высочайшей культуры, достигнутой этими народами, но и прямую смерть людей: они потеряли бы внутреннюю опору своей духовной жизни.

Ни один народ, повторяю, не может чувствовать себя счастливым, если он не строит жизнь в соответствии со своими идеалами свободы, добра, красоты. Степень его продвижения по историческому пути определяется прогрессом человечества, самосознанием и культурой. Но суть дела не меняется: дорога должна быть своя, выстраданная веками и тысячелетиями. Потеря идеала свободы, разочарование в нем, исчезновение главных жизненных ориентиров способно вызвать упадок народных сил, распад общества, наступление в нем состояния ужаса перед историей, перед духовным вызовом космоса. Наступает всеобщее и полное отчаяние, смятение, страх - не как отдельное, индивидуальное состояние человека, но как общее состояние общества, фатальный девятый вал.

Крах Римской империи был в значительной степени вызван не столько экономическими причинами, не нападениями варваров и не "упадком нравов" в Риме - произошел крутой перелом в политической ситуации, в сознании, когда свободными стали все жители империи, а не собственно римляне. Цель завое-

ваний оказалась исчерпанной и утерянной. Идеал свободы обрушился на головы римлян, словно потолок дома, во время землетрясения. Они оказались беззащитными перед новой идеологией народов, которые рвали Древний Рим на части, словно коршуны - падаль.

Таков, видимо, общий закон истории, который не миновал и Россию. Ощущение бездуховности, всеобщего несчастья, опустошенности охватило сегодня все слои общества. Социализм умер, распущена партия демагогов, на которой держался этот насильственный строй.

Все понимают, что нынешний период - переход к лучшему, новому, несущему с собой какие-то светлые материальные перспективы. Чуть-чуть инициативы, чуть-чуть больше трудолюбия, хватки и сметки, которых в России всегда было не занимать, - и жизнь наладится... В чем же тогда дело? Почему каждый из нас и все мы вместе ощущаем панику перед завтрашним днем? Почему она проникает в самые глубины общественного сознания?

Мы остались без былых духовных ориентиров.

Россия уже никогда - во всяком случае в обозримом будущем - не станет образцом поведения для других народов. Мы - больше не Мессия ни для кого, даже для отсталых стран Африки и Океании. Россия и россияне больше не несут в мир свет какого-то неслыханного и невиданного добра, правды. Мы не центр всемирной культуры. Наш идеал свободы - мессианство и миссионерство, сострадание и борьба за справедливость по отношению ко всем народам мира - сегодня никому, в том числе и нам самим, не нужен. Он обрушился нам на голову, как в свое время римлянам их идеал свободы.

Именно в этом заключается трагедия России сегодня. Не экономическая разруха и кризис нравственности - все это не смертельно, многие народы поднимались из руин и пепла после куда более тяжких потрясений. Но пережить крах своего идеала свободы, крушение своего духа народ не в состоянии. Страшнее этого ничего быть не может. Во всяком случае, для России это означает величайшую трагедию, которую она когда-либо переживала за свою историю. Сумеет ли она выйти из нее с честью? Или развалится, как некогда Рим?

Гадать бессмысленно. На гигантской территории, называемой прежде "Россия", продолжается жизнь отдельных людей, пытающихся наладить социальные отношения по-новому. Череды поколений не прервется, кто-то выживет и в иных условиях. Но тем, кто останется жить в новой России, придется создавать новый идеал свободы - в противном случае их ожидает личное свидание с ужасом истории.

2.2. ЭТИКА ПОЛЬЗЫ

Этика изначально выступает как знание, обобщающее опыт бескорыстной и активной доброжелательности, - полезность же, как правило, ассоциируется именно с достижением успеха, осуществлением интереса и в конечном счете с своекорыстием. Высшая абсолютная мораль - это мораль, в которой как будто нет места полезности, как, впрочем, и наслаждениям, тщеславию, гордыне. Такой взгляд доминирует в самых разных этических теориях и моральных доктринах. Более того (вспомним, как реагировали современники на софистов, Макиавелли или Мандевилля) апелляция к интересу, к практической успешности действий и усилий воспринимались как вызов, как интеллектуальный эпатаж. И только с развитием капиталистических отношений, в рамках которых товарно-денежное хозяйство обнаруживает себя в нормальных, нестесненных формах, слово "интерес" начинает признаваться не только как ценностная, но и как моральная категория. Гельвеций еще оригинален, Дж.С.Милль уже респектабелен.

Опыт государств, судьба которых оказалась связанной с открытой и правообеспеченной экономикой, как будто в полной мере оправдывает формулировку "этика пользы", тем не менее необходимо ее этико-философское прояснение, и вызвано это не только познавательным интересом. Наряду с утилитаризмом как "этикой пользы" в истории морали известна позиция, согласно которой моральным и является то, что полезно. В отдельные периоды развития общества такое понимание морали оказывается особенно распространенным - это периоды разложения традиционных или, шире, неэкономических социально-хозяйственных укладов и зарождения (нарастания, восстановления) товарно-денежных, или рыночных отношений. В эти периоды идеи полезности буквально врываются в практическую жизнь людей, нарушая привычные связи, сея смуты в умах и сердцах людей, радикально меняя ожидания и критерии оценок.

С началом либерализации советского общества эти тенденции все сильнее чувствовались и у нас. Еще в конце восьмидесятых требовались особые усилия для сохранения в публикуемых текстах взглядов, даже в слабой степени отличавшихся от стойкого социалистического антиутилитаризма. По мере коммерциализации советского общества апология полезности, эффективности, успеха стала общим местом и в прессе, и в теоретизирующей публицистике. И порой уже было трудно определить, чего больше в суждениях типа: "Нравственно все то, что экономически эффективно" - мудрой проницательности или расчета. Разрушение тоталитарной социально-экономической системы в странах бывшего Союза совпало по времени с процессом легализации и легитимизации частного бизнеса и с распадом социалистически-патерналистской идеологии. Такие специфические условия социальной и ценностной переориентации общества резко обострили у нас восприятие идей и идеологии, связанных с пользой.

Чтобы избежать крайностей в отношении к утилитаризму, следует выяснить, что такое польза как ценность и какую систему ценностей порождают отношения, в основе которых лежит принцип пользы. Другая сторона проблемы связана с вопросом о том, как этот принцип соотносится с "чистой" моралью и не нуждается ли этот принцип и соответствующая социальная практика в определенных этических ограничениях, а если нуждается, то в каких.

Принцип пользы

Польза представляет собой положительную ценность, в основе которой лежат интересы, т.е. отношения человека (или любого другого социального субъекта) к различным объектам, освоение которых позволяет ему сохранять и повышать свой социальный, политический, профессиональный, культурный статус. Поскольку интересы выражаются в целях, которые человек преследует в своей деятельности, то пользу можно более строго определить - в соответствии с классической историко-философской традицией - как характеристику средств, годных для достижения заданной цели. Пока этого определения для нас достаточно, хотя в дальнейшем оно будет уточнено.

Из определения видно, что польза отличается от другой положительной ценности - добра, которое - и это определение не вполне классично с историко-философской точки зрения - обозначает характеристику событий и явлений в их позитивном отношении к нравственному идеалу, вычитываемому из истории культуры как идеал солидарности, милосердия и братского единения людей в любви. Из различия определений видно, что нравственная проблема возникает тогда, когда под нравственный идеал подставляются чьи-то интересы. Но она возникает и тогда, когда чьи-то интересы приходят в противоречие с нравственным идеалом.

Как жизненный принцип полезность выражается в максиме: "Исходя из своего интереса, извлекай из всего пользу". Наряду с пользой, утилитарное мышление обнаруживает и другие ценностные понятия "успех" (обозначающее достижение результатов, близких к запрограммированным в качестве цели) и "эффективность" (обозначающее достижение результатов с наименьшими затратами). Соответственно принцип полезности дополняется такими максимами, как "Стремись к успеху", "В достижении целей используй оптимальные средства".

Сами по себе эти максимы морально нейтральны; они могут обнаруживаться как в алчности, потребительстве, приобретательстве, карьеризме, так и в предпринимательстве, вообще предприимчивости. Однако с этической точки зрения как в одном, так и в другом случае сохраняется существенное различие между моралью и отношениями полезности. Мораль исторически возникает и функционирует в обществе как система ценностей, призванных компенсировать объективно заданную условиями цивилизации обособленность, отчужденность индивидов. Польза и родственные ей понятия отражают ценности и нормы, адекватные именно отношениям обособленных, отчужденных индивидов, органично присущие таким отношениям. В психологии эта система практического, точнее, праксического (вспомним слова "праксис" и "праксиология") сознания передается с помощью понятия "принцип реальности". Стремление к пользе, успеху, эффективности предполагает обращенность человека к реальности, заставляет его учитывать наличные обстоятельства, сложившийся порядок вещей. Говоря языком этики, человек, исповедующий принцип полезности, находит себя в сфере сущего. Вот приверженность представлениям этой сферы сущего, исключительная ориентация на принцип реальности и, значит, забвение идеала, должного - неприемлемы с моралью точки зрения, какими бы ни были результаты осуществляемой таким образом деятельности.

Надо сказать, принцип полезности вызывает настороженность, переходящую в критицизм не только у человека морали. Гедоник (человек наслаждения) презирает этот принцип за явно просматриваемые в нем суетность и мер-

кантилизм; человек чести видит в нем возможную предпосылку беспринципности и конформизма; человек труда усматривает в нем дух своекорыстия и эксплуатации; человек творчества связывает стяжание успеха и предприимчивость с бездуховностью. Все эти аргументы, разные по содержанию, близки по своему внутреннему пафосу неприятия утилитаризма, и в целом все они носят моральный характер, во всяком случае, они моралистичны. В них нет апелляции к высокой морали, в них очевидна оппозиция практичности и принципу реальности.

Упомянутый выше социалистический антиутилитаризм также моралистичен. Начать с того, что Фурье буржуазному утилитаризму противопоставил "социальный гедонизм": Весь строго проработанный распорядок жизни в фаланстерах-общинах был подчинен тому, чтобы их члены с наибольшей отдачей реализовывали свои способности, навыки, умения, знания и получали наилучшие (пусть даже рационально обоснованные) удовольствия. Марксистское понимание принципа полезности разнопланового: с одной стороны, и это сближает социализм-коммунизм с христианством, марксизм видит, что отношения полезности разъедают традиционные человеческие связи (вспомним пассажи из "Немецкой идеологии" и "Манифеста"), усугубляют эксплуатацию и отчужденность между людьми; принцип полезности, наиболее последовательно раскрывающийся в деятельности буржуа-предпринимателя, рассматривается как орудие классового господства буржуазии. Построенная таким образом критика по сути дела является - и это следует из Марксова же анализа капиталистического общества, но осуществленного с позиций не морализующей революционности, а политической экономии - лишь продолжением патриархальной, традиционалистской, романтической критики полезности. Ведь, с другой стороны, капиталистически возвышенный (от приобретательства к предпринимательству!) принцип полезности, оказывается - на основе таких механизмов общественной связи, которые отражены, например, в понятиях капитала, меновой стоимости, прибавочной стоимости, - великой социально-инновационной силой, универсализирующей общественные отношения людей и тем самым создающей единое социальное пространство взаимозависимых социальных индивидов. Порожденный социальным отчуждением принцип полезности становится фактором общественного соединения людей, социализации их связей и зависимостей. Правда, эту другую сторону приходится выявлять у Маркса с усилием, она запрятана в политическую экономию, в науку; в политической же теории Маркс остается автором "Манифеста", решительно противопоставляющим партикуляризму капиталистического общества "естественность" и "универсальность" социальных отношений коммунизма.

Уловки морализаторства. Две доктрины

С каких бы позиций ни проводилась критика принципа пользы, в ней так или иначе ставилась или предполагалась важная социально-этическая проблема: стремление к пользе своекорыстно, чрезмерная забота человека об успехе чревата пренебрежением им обязанностями как по отношению к себе, так и по отношению к другим людям, к обществу; последовательно осуществленный принцип полезности не оставляет места человечности, а с точки зрения жизни сообщества он обнаруживает свою центробежную направленность. В истории общественной мысли эта проблема, как правило, воспринималась и ре-

шалась в контексте противопоставления индивидуального и общественного начал, конфликта интересов.

Мышление и деятельность по логике полезности рождаются в условиях обособления, партикуляризации социальных интересов; более того, ориентация на полезность закрепляет партикулярность интересов. Социально узнаваемые персонификации полезно ориентированной деятельности - торговец, ростовщик, коммерсант, предприниматель. Как показывает история культуры, эти виды деятельности воспринимаются негативно - с насмешкой, с презрением, в крайнем случае с сомнением - сознанием, покоящимся на коллективных (в широком смысле этого слова) ценностях. Патриархальная, традиционалистская, общинно-коммунитарная, социалистическая оппозиция принципу полезности апеллируют к общему (общественному) интересу. Ориентация на полезность при этом сводится к своекорыстию, сама же полезность признается и высоко оценивается как общепольность, как общее благо.

Социалистическая оппозиция принципу пользы заслуживает особого внимания: во-первых, именно она оказалась наиболее последовательной и непримиримой, во-вторых, именно она в своей критике утилитаризма апеллировала не к прошлому, а к будущему и сумела практически реализоваться в обществах "реального социализма".

Социалистическая альтернатива, как она заявляет о себе в середине прошлого столетия в Европе, т.е. в обществе *laissez faire*, имела вполне определенные моральные основания. Она противостояла стихии взаимоконкурирующих интересов и циклических кризисов перепроизводства, очевидной несправедливости распределения материальных благ и т.д. Преодоление стихийности виделось на путях установления равенства в обладании материальными благами, обеспечения упорядоченности и организованности социального развития при условии сознательной дисциплины всех членов общества и подчинения индивидуальных устремлений и целей единому централизованному началу. Какой бы из коммунистических проектов мы ни взяли, в каждом обществе уподоблено гигантскому единому фабричному или армейскому организму, жестко иерархизированному и централизованному, "разумно" и "научно" управляемому из центра. На этой почве "подчинение личного интереса общественному" перестает быть только моральной максимой, но становится политическим императивом, неисполнение которого расценивается всевидящим руководством как государственное преступление. Частный интерес становится лишь интересом индивида. Такие нравственные следствия казарменно-социалистической организации общества просматриваются уже в утопиях Т.Мора и Т.Кампанеллы; в антиутопиях М.Замятина и Дж.Оруэлла они прописаны детально. Реальная практика сталинизма-маоизма как в оригинальных, так и в эпигонских вариантах буквально обнажила моральную деградацию общества, загнанного в социалистические казармы. Глубокая эшелонированность административно-бюрократического руководства позволяет поставить функционирование всех элементов общественного организма на службу "общему", а по существу олигархически-государственному интересу.

Идеология общего блага имеет непосредственное отношение к принципу пользы. С одной стороны, она изначально возникает из неприятия своекорыстия и меркантилизма (к которым принцип пользы оказывается сведенным) и постоянно подпитывает себя этим пафосом. Эти мотивы включены в социально-политические конфликты, в идеологическую борьбу; они последовательно осваиваются теми социальными силами, которые выступают за разрушение

возможности пользоориентированной предпринимательской деятельности. Таким образом, "мораль" общего интереса оказывается превращенной формой частногруппового интереса. Более того, в социально дифференцированном, политически структурированном обществе "общий интерес" всегда является идеологемой, фикцией, за которой скрываются реальные практические интересы правящего класса. В социалистических обществах в качестве такового выступала номенклатура, осуществление властных функций которой было облегчено отсутствием каких-либо других классов, не говоря уже об организованных политических группах и движениях.

С другой стороны, в условиях, когда так выраженный частногрупповой интерес не имеет никаких противовесов, а любые другие возможные интересы подавляются как ограниченные, антигосударственные и антинародные, вообще утрачиваются критерии полезности как оценки средств для достижения поставленных целей. Категория пользы исчезает из идеологии и общественной теории. Это понятно: в рамках плановой экономики фактически нет места представлениям о потребительской и меновой стоимости, о механизмах учета общественных потребностей. Последние определяются произвольно, приблизительно, на основе кабинетных расчетов. Идеологии и практике "общего блага" нечего противопоставить стихии рынка, кроме простого продуктообмена и установления цены продукта по затратам труда. Но это именно такой подход, который провоцирует экстенсивные методы развития экономики, планирования и ценообразования, т.е. порождает бесполезность. Логика общей пользы, не придающая значения разнообразным частным пользам (частным интересам и потребностям), оказывается в конечном счете логикой общей бесполезности, нецелесообразности, непрактичности, логикой, разрушающей социальные связи и зависимости. Вместе с тем это - логика своекорыстно-группового интереса той общественной группы широкого слоя, или класса, которая паразитирует на общественном организме, эксплуатирует общество.

Из сказанного не следует, что общий интерес - только предрассудок, иллюзия и уловка морализирующего частно-группового сознания, надменно полагающего, что чистота нравов, нравственное благополучие общества могут быть достигнуты ценою ограничения и даже подавления частных, индивидуальных интересов. Однако общий интерес как действительная, универсальная ценность актуален лишь в тех условиях, когда сообщество - носитель общего интереса - оказывается перед лицом угрозы со стороны внешнего врага или перед разрушительной силой природы, т.е. в моменты, когда без самоотверженной заботы о сообществе невозможно сохранение частей и элементов, это сообщество составляющих. Не случайно любая власть, придерживающаяся идеологии общего интереса, всегда держит в "рабочем состоянии" устрашающие образы врага, подогревая напряженность в общественном мнении, возбуждая чувства опасности и тревоги. ТERRORизируя население страны, она упрочивает свои позиции.

В истории общественной мысли можно встретить и другую, более распространенную и более старую точку зрения, согласно которой общий интерес не существует отдельно от частных интересов, более того, слагается из разнообразия частных интересов, так что человек, успешно осуществляющий собственную пользу, способствует и благу других людей, благу целого. Известная уже в античности, эта позиция концептуально оформляется в эпоху Просвещения в учениях о разумно понятом, просвещенном интересе. У этой доктрины есть вполне определенное экономическое основание: с развитием товарно-

денежных отношений и присущих им форм разделения труда любая частная собственность, сориентированная на создание конкурентоспособных товаров и услуг и, следовательно, на общественное признание своих результатов, оказывается общественно полезной. В возникающих здесь общественных связях и зависимостях И.Бентам, как и другие теоретики классического либерализма, увидели истинное выражение общественной нравственности. Поэтому конкуренция получила во многом психологизированное и морализированное освещение. При этом было упущено из вида, что экономические агенты как производители товаров и услуг действительно всесторонне зависимы друг от друга и совершенно изолированы как субъекты частных интересов.

Отсюда можно понять недоразумения, которые возникают в связи с разумно-эгоистическим, да и вообще покоящимся на принципе полезности обоснованием нравственности. Если последнее не является апологетикой каких-то сложившихся и выявивших свою несправедливость социальных отношений, если оно не определяется неким лукавством или идеологическими позициями, оно спотыкается на непонимании того, что индивиды, определенные в качестве частного интереса, отчуждены друг от друга. Но экономическая зависимость и человеческая отчужденность являются двумя сторонами одной медали, они взаимно опосредованы. Основой этого опосредования является тот тип общественных отношений, который можно обозначить как взаимопользование. Их суть заключается в том, что каждый человек, стремясь к удовлетворению своего частного интереса, вступает во взаимоотношения с другим человеком, через которого он и реализует свой частный интерес. Очевидно, что взаимопользование возможно лишь как обмен: вступающие в него люди взаимно поставляют средства для удовлетворения своих интересов. Отношения взаимопользования носят вещный характер. Ведь индивиды предстают друг перед другом только как носители товаров и услуг, как исполнители определенных ролей и функций, но не как личности. Это отношение в известном смысле дегуманизирует его участников, но в то же время оно позволяет отрешиться от лиц, быть беспристрастным, игнорировать не касающиеся дела качества партнера как носителя каких-то социальных, культурно-образовательных, профессиональных, национальных и прочих атрибутов. Деньги выступают тем универсальным масштабом, который уравнивает, соединяет людей, разъединенных множеством различных общественных условий.

Как обоснование морали разумно-эгоистические концепции представляют собой лишь утонченную форму апологетики индивидуализма в его утилитаристском варианте. В качестве же практически-поведенческой ориентации разумно-эгоистическая установка выражается в том, что индивид выбирает в качестве целей собственное благо в "твердой уверенности", что это - как раз то, что отвечает требованиям нравственности. Принцип пользы повелевает каждому стремиться к наилучшим результатам и исходить из того, что польза, эффективность, успех являются высшими ценностями. В разумно-эгоистической версии этот принцип получает еще и этическое наполнение, он как бы санкционируется от имени разума и нравственности. Но вопрос в том, каким образом частная польза содействует общему благу, остается открытым как именно практический вопрос. То же самое относится к вопросу о процедурах удовлетворения совпадения частного и общего интересов и проверки частного интереса на его соответствие общему интересу.

Правда, общий интерес так или иначе всегда репрезентирован через различные частные интересы. Можно предположить, что социальный и куль-

турный прогресс человечества проявляется в том, что частные интересы все большего числа людей приближаются или совпадают с общим интересом. Однако сближение общих и частных интересов не является предметом и результатом возвышенного выбора или доброго намерения, как то считали просветители. Это - разворачивающийся в истории процесс создания такого общественного порядка, при котором удовлетворение общего интереса осуществляется посредством деятельности людей, преследующих свои частные интересы. Как исключительное упование на "здоровость" себялюбия приводит на практике к апологии эгоизма, так и стремление к волевому утверждению общего интереса как действительного интереса всех членов общества приводит к скрытому преимущественному удовлетворению интересов той социальной группы, которая провозглашает своей целью заботу об общем интересе, и... к равной бедности большинства людей, оказывающихся предметом этой заботы.

Теории общего блага и разумного эгоизма, каждая по-своему, предлагают этические основания и оправдание индивидуальному поведению и общественной практике. И в той, и в другой теории понятие интереса - общего (общественного) или частного (личного) - оказывается важным, если не ключевым. Однако определение общего или личного интереса как доброго и злого, как мы видели, зависит от мировоззренческих установок мыслителя (идеолога) и по существу является следствием морализирования, в то время как действительная этическая проблема исполнения человеком обязанностей, его стремления к совершенству, к осуществлению идеала подменяется другими, социальными, проблемами, т.е. переводится в социологический план, и, следовательно, теряется как этическая проблема.

Утилитаризм - социальная этика

В представлении о пользе, в понятиях и ценностях утилитаристского сознания универсализируются требования, с которыми сталкивается человек в своей практической деятельности, которые предъявляются к человеку как активному, деятельному субъекту, осуществляющему целесообразную, творчески-преобразовательную деятельность. Отсюда понятно, почему психологи, начиная с Фрейда, называют этот тип сознания, сориентированный на пользу и успех, "реалистичным". Реалист может быть в своем мировоззрении циником, скептиком или романтиком, но в практической деятельности он ставит перед собой достижимые цели, стремится использовать оптимальные средства, его успех покоится на опыте и расчете. Он трезво учитывает условия, в которых ему приходится действовать, но при этом старается, насколько в его силах, управлять ситуацией, программировать результаты своих усилий.

Если говорить о развитых, узнаваемых исторических образах, то это тип сознания, который вырабатывается благодаря развитию не просто денежного, но рыночного хозяйства и предпринимательства в широком смысле этого слова. Указывая на предпринимателя (имея в виду и ростовщика-банкира, и торговца, и промышленника) в разговоре об этике пользы, я хочу показать архетип той разновидности нравственности, которая получила название утилитаризма, или прагматизма, хотя далеко не всякий моральный утилитарист может быть предпринимателем, и наоборот, встречаются предприниматели, придерживающиеся иной нравственной ориентации, нежели утилитаризм. В целом надо сказать, что с социально-этической (но не гедонистической, аскетической, пер-

фекционистской или альтруистической) точки зрения, предпринимательство предстает как разновидность социально-организующей, социально-творческой деятельности. В классической марксистской теории и коммунистической идеологии предпринимательство всегда рассматривалось как почти паразитическая деятельность капиталистов, которые благодаря обладанию ими капитала могут эксплуатировать людей, т.е. наживаться за счет их труда. Производственный же труд считался основополагающей, базовой социальной активностью. Труд, по классическому марксистскому определению, это деятельность, направленная на преобразование материала природы или результатов предшествующего труда, а также деятельность по обеспечению индивидуальных и общественных потребностей и интересов. При этом в предпринимательстве упускается то, что оно представляет собой деятельность, посредством которой преобразуются социальные отношения; оно является одним из факторов развития и обновления горизонтальных общественных связей и зависимостей.

Конечно, предпринимательство в социально-экономическом плане неоднородно. Одно дело, торговое предпринимательство, или, как его называл М. Вебер, авантюристическое, спекулятивное, и другое - промышленное, или продуктивное. Именно с последним ассоциированы все основные положительные характеристики этого феномена, поскольку именно оно было вдохновлено высокой морально-религиозной идеей - протестантской этикой¹ или, как это было в другой части света - трудовой этикой, возникшей на почве конфуцианства или буддизма.² В той мере, в какой предпринимательство в целом можно рассматривать как своеобразный архетип утилитаристского морального сознания, в этом сознании прослеживаются черты как одного, так и другого варианта предпринимательства. Предприниматель - это деловой человек и делец, новатор и ловчила, самоотверженно отдающийся делу и видящий в деле лишь средство наживы, источник приобретательства. Предприниматель всегда целеустремлен, инициативен, решителен, готов идти на риск. Но в одном случае эти качества соединены с бережливостью, расчетом, дисциплиной - всем тем, в чем проявляется культура практической деятельности. В другом - с лихостью, оборотистостью, рвачеством, приспособленчеством. Предприниматель всегда руководствуется своим частным интересом. Но в одном случае в частный интерес входит уважение в себе и другом достоинства и права на личную свободу; в другом - достоинство и свобода человека ставятся в зависимость от меры богатства, которым тот обладает. Речь идет о типах предпринимательства и предпринимателя, о тенденциях, которые существуют в этом феномене и которые в реальности представлены в различных вариациях и комбинациях. Вебер видел в предпринимательстве протестантскую, продуктивную, социально-творческую направленность. Маркс - спекулятивную, эксплуататорскую. Социалистическая критика утилитаризма и принципа пользы в морали имела в своей основе именно спекулятивно-авантюристический образ предпринимателя.

Предприниматель - предприимчив, он самостоятелен в выборе целей и задач своей деятельности, в определении средств их реализации. Но его выбор никогда не произволен. Он организует производство вещей и услуг не для личного потребления, а для продажи, т.е. он организует производство товарной продукции. Политико-экономический смысл полезности как потребительной стоимости позволяет понять, что сориентированный на пользу человек реали-

¹ См.: Вебер М. Избран. произв. М., 1990. С.49-53.

² См.: Давыдов Ю.Н. Тоталитаризм и проблемы трудовой этики. // Вопросы философии. 1992. №1. С.17.

зует свои цели, лишь включаясь в общественные отношения. Коль скоро полезность выявляется в процессе рыночного сопоставления качеств различных товаров и услуг в процессе обмена, то человек вынужден принимать существующие в рамках этих отношений и апробированные стратегии поведения, - стандарты, правила, т.е. адаптироваться к этим отношениям. Иными словами, не только польза как ценность выявляется лишь в том социальном пространстве, которым является рынок, но и человек, стремящийся к пользе, становится определенным человеком, лишь найдя свое место в этом пространстве. С этим связаны существенные отличия между этикой пользы и этикой наслаждения, хотя эти системы ценностей представляют собой разновидности партикулярной, т.е. основывающейся на частном интересе, нравственности. Если утилитаризм требует социальной активности от человека, то гедонизм, как правило, в рамках межличностного, индивидуального общения, проявляясь в тех или иных фигурах ухода, эскапизма. Утилитаризм предполагает достаточно высокий уровень толерантности, конформности. Гедонизм, наоборот, нередко становится единственно возможным способом протеста против дегуманизации, зафункционированности социальных институтов, формой отстаивания личностного начала в общественном бытии человека.

Итак, отношения полезности - это социальные по своему существу отношения, и лежащий в их основе частный интерес - это социально определенный интерес. Отнюдь не всякий экономически, утилитарно обоснованный интерес может быть оправдан нравственно. Но никакой нравственный поступок, сколь возвышенными мотивами он ни вдохновлялся, нельзя признать практическим, т.е. поступком в собственном смысле слова, если он не коррелирует с действительными интересами людей, если он не утилитарен. Более того, этика пользы как социальная этика оказывается той подсистемой морали, посредством которой возвышенные нравственные мотивы оказываются адаптированными к "обыденной" социальной практике, - посредством которой моральный идеал переводится, насколько это возможно, на язык общественных отношений.

Принцип полезности лежит в основе гражданского общества, т.е. системы политико-правовых, социальных и экономических механизмов, духовных представлений и соответствующих нормативных регуляторов, гарантирующих автономию индивидов, их равенство перед законом, охрану их имущественных и юридических прав, возможность для каждого в меру своей готовности реализовывать собственный интерес. Если не видеть в основе гражданского общества принцип полезности как взаимопользования, как общепольности (общественной полезности), то гражданское общество предстает как сфера эгоизма и взаимной вражды. Именно так понимал гражданское общество Маркс¹, несмотря на то, что в его суждениях относительно гражданского общества отчетливо прослеживается влияние Гегеля. Интересно, что Маркс переносит на гражданское общество определение, которым Гоббс характеризовал естественное состояние человека: "война всех против всех". Между тем Гоббс видел в гражданском обществе гарантию того, что взаимное недоверие и взаимная напряженность частных интересов не перерастут в войну против всех. "В гражданском обществе, пишет Гегель, - каждый для себя - цель, все другие суть для него ничто. Но без соотношения с другими он не может достигнуть объема своих целей; эти другие суть потому средства для целей особенного. Но особенная цель посредством отношения с другими дает себе форму всеобщности

¹См.: К. Маркс. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.I. С.392.

и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем благо других".¹ Эти слова Гегеля позволяют понять, почему принцип полезности, который как будто всего лишь направляет человека к достижению поставленных целей с помощью оптимальных средств, требует вместе с тем актуализации принципов свободы, равенства, справедливости, идеи прав человека и т.д. Можно согласиться с Н. А. Бердяевым, что "государственно-правовой строй есть существование враждующих"² (может быть, точнее, "враждебных" друг другу людей), однако вместе с тем, это строй, обрекающий людей на общежитие, терпимость, сотрудничество, иными словами, на цивилизованность.

При описании утилитаризма следует различать социально-философские обобщения исторического опыта, в котором утилитаристская ориентация оказалась представленной в наиболее полном виде, и действительный опыт как предпринимательства, так и других форм проявлений утилитаризма. А нравственный опыт, "этос" утилитаризма таков, что в нем гораздо теснее переплетены взаимоисключающие характеристики относительно обособленных социальных явлений продуктивного и авантюристического предпринимательства. Выработанные в общественной практике развитого капиталистического общества регламентации предпринимательской деятельности как финансово-экономической оказываются не "работающими" в сфере морали.

Так, свойственные утилитаризму предприимчивость и стремление к успеху чреватые жаждой успеха именно любой ценой. "Стремись к успеху" может истолковываться и таким образом: "Все, что ведет к успеху, является добром" или крайнее: "Успех оправдывает любые усилия". Достижение успеха дает и такой эффект, как независимость - отнюдь не в том смысле, что "победителя не судят", но в том, что успех выступает своего рода апробацией усилий, тактики и техники действий (решений), успех - это не просто личное достижение, это и подтверждение того, что субъект действия сумел управлять ситуацией и заставить ее служить своим целям. Успешная деятельность в большей или меньшей степени изменяет обстоятельства, микросреду, модифицирует действующие правила и нормы. Однако с позиций логики успеха независимость не является действительно важной, приоритетной ценностью. Независимость необходима для активной деятельности, для предпринимательства, для стяжания успеха. Но независимость таким образом переводится в план средств и условий деятельности. Условия же могут измениться таким образом, что выгодным будет не независимость, а конформизм. Это - частный случай, характеризующий утилитаристское моральное сознание, которое в принципе содержит тенденцию рассматривать собственно этические ценности инструментально, и тем самым они приносятся в жертву практическим целям, рассматриваются всего лишь как средства. Эта абберация ценностного сознания весьма красноречива: все, что окружает утилитариста, как бы утилизируется, подгоняется под его частные цели. В свое время на это обратил внимание Дж.Э. Мур (характеризуя, правда, концепцию философского утилитаризма): "Утилитаристы склонны рассматривать каждую вещь как простое средство, не взирая на то, что некоторые вещи являющиеся добром, являются также и добром как целью"³. Эта склонность приводит к технологизации мышления. Более того, и успех, который мыслится поначалу как цель деятельности, оказывается ценным не сам по себе, а как средство для прагматического самоутверждения, как показатель со-

¹ Гегель. Философия права. М.-Л., 1934. С.211

² Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.,1989. С.481.

³ Мур Дж.Э. Принципы этики. М., 1984. С.182.

лидарности и благополучия того, кому он принадлежит, успех оказывается ценным как ступенька, т.е. средство для другого, нового успеха. Инструментальная логика достижения может полностью покорить сознание утилитариста. Жан-Луи Барро с грустью говорил о "людях дела": "Человек не только пытается выгадать за счет других, в пути он потерял значительный смысл выгоды. Смысл ее прост: как можно выгодней использовать одно для того, чтобы достичь другого... Но для чего? Не важно: чтобы властвовать, требовать, потреблять, выгадывать... Но это значит лишиться всего остального! Чего? Жизни, ответственности, счастья, дела, справедливости"¹. Очевидно, что Барро как художник представляет здесь критику утилитаризма с позиций творческой этики, но реальность схваченной им тенденции не вызывает сомнения.

Определение степени успешности результатов некоторой деятельности предполагает их оценку с точки зрения мотивов и целей, сопоставление с результатами аналогичных усилий других людей. Впрочем, это было видно уже в связи с предпринимательством: продукты производства и услуги оцениваются на рынке; конкуренция является важным фактором повышения эффективности производства. Но конкуренция ставит под сомнение один из фундаментальных принципов общества, в котором предпринимательство является живительной силой. При капитализме идея эгалитаризма сталкивается с фактическими различиями в способностях индивидов. Предпринимательство, конкуренция, ориентация на социально значимый успех заставляют игнорировать все и всяческие социальные различия, но вместе с тем и подвергать сравнению всех со всеми. Понятно, что для многих это сравнение неблагоприятно, и это порождает социальную ревность, зависть, перерастающую в ненависть, злобу, мстительность. Кстати говоря, на это обратил внимание, среди многих других, и Ницше, сделав вывод, близкий оценке Марксом гражданского общества: нормой общества, исповедующего демократизм, становится война всех против всех². Так что "здоровая" конкуренция оборачивается стремлением к господству и доминированию.

В конкуренции каждый отвечает за себя. Это очень важный принцип капиталистического общества. Он прямо коррелирует с существенной характеристикой нравственности, состоящей в том, что человек, становясь на позицию морали, берет на себя личную ответственность и за собственные поступки, и за то, что происходит вокруг него. Однако мораль одновременно вырабатывает механизмы, призванные воспрепятствовать появлению гордыни; мораль требует от человека кротости и смирения. Разумеется, эти требования предъявляются к человеку не только как к частному лицу, но и как к гражданину, субъекту социальной, политической, экономической деятельности. Другое дело, что логика полезности, логика конкурентной борьбы провоцирует иные отношения: поскольку установлено, что в делах каждый отвечает за себя сам, то каждый проявляет внимание к интересам другого лишь в той мере, в какой другой интересен, т.е. способен предоставить услуги, необходимые и выгодные; в противном случае другой - безразличен. Отсюда - двойной стандарт отношения к другим: забота - о себе, произвол - в отношении к другим; автономия - для себя, "гетерономия" - в отношении к другому. Деловой человек - независим и активен, он отвечает за себя, он стремится обуздать и подчинить себе обстоятельства ради успешности своих усилий; но одновременно он начинает рас-

¹ Литературная газета. 1985. №36.

² Интересный комментарий по поводу ницшевского понятия ressentiment предлагает К. А. Свасьян. (См.: Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С.784-786).

сма­три­вать дру­гих как эле­мент об­сто­я­тель­ств и стре­мит­ся к тому, чтобы от­ве­чать за дру­гих, не при­ни­мая во вни­ма­ние, жа­е­ют ли дру­гие та­ко­го с­ня­тия с себя от­вет­ствен­но­сти. Оче­вид­но, что здесь воз­ни­кает опас­ность па­тер­на­ли­зма в от­но­ше­нии дру­гих, ма­ни­пу­ли­ро­ва­ния их ин­те­ре­са­ми и судь­ба­ми. Как прин­цип об­ме­на, э­ко­но­ми­че­ско­го вза­им­о­дей­ствия вза­им­о­поль­зо­ва­ние по­ко­и­тся на ра­вен­стве. Но в той ме­ре, в ка­кой ре­аль­ные кон­ку­рент­ные или да­же парт­нер­ские от­но­ше­ния а­сим­мет­ричны, вза­им­о­поль­зо­ва­ние ока­зы­ва­ется от­но­ше­нием за­ви­си­мо­сти.

Из­вест­ная сен­тен­ция из ко­дек­са де­ло­во­го че­ло­ве­ка Б.Франк­ли­на гла­сит: "В тор­го­в­ле нет ни дру­зей, ни род­ных"¹. В ней от­ра­же­но су­щес­твен­ное свой­ство поль­зо­ори­ен­ти­ро­ван­ной де­я­тель­но­сти. Де­ло­вой че­ло­ве­к вер­шит свои де­ла, не взи­рая на лица. Но эта бес­при­страст­ность чре­ва­та тем, что че­ло­ве­че­ские от­но­ше­ния опе­ра­ци­о­на­ли­зи­ру­ются, стро­ятся по ти­пу чи­сто функ­ци­о­наль­ных, тех­ни­че­ских от­но­ше­ний. Та­ким об­ра­зом, са­ми че­ло­ве­че­ские от­но­ше­ния ли­ша­ются цен­но­сти, ли­ша­ются че­ло­ве­че­но­сти. "Бур­жуа - это че­ло­ве­к, ко­то­рый по­те­рял лю­бовь"², - эти слова Э.Му­нье пря­мо пе­ре­кли­ка­ются с иде­ей В.Зом­бар­та о про­ти­во­по­лож­но­сти хо­зяй­ст­во­ва­ния и лю­бви и со сло­ва­ми Марк­са о том, что уни­вер­саль­ность су­щес­т­во­ва­ния ин­ди­ви­да в ка­пи­та­ли­сти­че­ском об­ще­стве име­ет своей обо­рот­ной сто­ро­ной пол­ную опу­сто­шен­ность ин­ди­ви­ду­аль­ной жи­зни, и сло­ва­ми Ге­ге­ля о не­ми­ну­е­мой про­ти­во­по­лож­но­сти лю­бви бо­гат­ству. В ко­неч­ном сче­те эти скеп­ти­цизм и мо­раль­ная кри­ти­ка ути­ли­та­ри­зма вос­хо­дят к ран­не­хри­сти­ан­ско­му не­прия­тию тор­га­ше­ства и мир­ской пред­при­им­чи­во­сти. Речь идет о том, что по­сле­до­ва­тель­ное осу­ществ­ле­ние прин­ци­па поль­зо­сти ве­дет к вы­па­де­нию че­ло­ве­ка из мо­раль­но­сти. Цель­ность в са­мо­от­да­че ду­ху поль­зо­сти воз­мож­на лишь при ус­ло­вии ча­стич­но­сти в жи­зни ду­хов­ной.

Как по­ка­зал Ве­бер, и об этом вы­ше го­во­ри­лось, протес­тант­ская эти­ка яви­лась тем ре­ли­ги­оз­но-фи­ло­со­ф­ским об­ра­зо­ва­нием в ис­то­рии евро­пей­ской ци­ви­ли­за­ции, ко­то­рое было приз­ва­но за­пол­нить про­пасть ме­жду брэн­но­стью мер­кан­тиль­ных за­бот и воз­вы­шен­но­стью ду­хов­ных по­мы­слов. Прак­ти­че­ски это вы­ра­зи­лось в осоз­на­нии не­об­хо­ди­мо­сти эти­че­ских огра­ни­че­ний прин­ци­па поль­зо­сти и в фор­ми­ро­ва­нии этих огра­ни­че­ний. Уси­лия во имя поль­зы и успе­ха были по­став­лены на служ­бу Бо­гу и ос­вя­щены бла­го­род­ны­ми це­ля­ми. Од­на­ко, как по­ка­за­ла но­во­евро­пей­ская и в осо­бен­но­сти но­вей­шая, "пост­клас­си­че­ская" ис­то­рия за­пад­но­го об­ще­ства, эти­че­ские рес­три­кции поль­зо­сти вы­ра­ба­ты­ва­ются не эти­ка­ми, пусть да­же при­клад­ни­ка­ми. Эти огра­ни­че­ния яв­ля­ются обо­б­ще­нием опы­та са­мих со­ци­аль­но-э­ко­но­ми­че­ских от­но­ше­ний. В э­ко­но­ми­ке это - система со­ци­аль­но­го стра­хо­ва­ния и пра­во­вые огра­ни­че­ния мо­но­по­ли­зма. В со­ци­аль­ной, по­ли­ти­че­ской сфе­ре это - соб­ствен­но система гра­ждан­ско­го об­ще­ства, ос­но­ван­ная на при­зна­нии без­ус­лов­но­сти фун­да­мен­таль­ных прав че­ло­ве­ка, по край­ней ме­ре, как они заяв­лены во "Все­об­щей де­к­ла­ра­ции прав че­ло­ве­ка". В сфе­ре не­ин­сти­ту­ци­он­ных от­но­ше­ний, будь то лич­ные от­но­ше­ния гра­ждан, ути­ли­та­ризм, или, ши­ре, пар­ти­ку­ляр­ная мо­раль, огра­ни­чи­ва­ется бо­лее об­щи­ми мо­раль­ны­ми система­ми, в ос­но­ве ко­то­рых ле­жат прин­ци­пы лич­но­го со­вер­шен­ства и ми­ло­серд­ной лю­бви.

Еще раз сле­ду­ет под­черк­нуть, что в от­но­ше­нии к эти­ке поль­зы ме­нее всего умест­но эстет­ст­вую­щее мо­ра­ли­зи­ро­ва­ние. Прин­цип поль­зо­сти яв­ляется

¹ Franklin B. Poor Richard. 1736//The Papers of Benjamin Franklin. V.2. New Heaven: Yale University Press, 1960. P. 139.

² Цит.по: Ярошевский Т. Личность и общество. М.,1973. С.461.

наиболее адекватным практическим отношениям людей, в особенности тем, которые разворачиваются в пространстве партикулярных интересов и взаимообособленных волей. Эта социокультурная роль принципа полезности должна быть осознана. Только при условии такого осознания возможны конструктивные этические противовесы утилитаризму.

2.3. ИНДИВИДУАЛИЗМ И СОЛИДАРИЗМ

Какой я бог! Я знаю облик свой.
Я червь слепой, я пасынок природы,
Который пыль глотает пред собой
И гибнет под стопою пешехода
Гете. Фауст

В общественном сознании, а также и в философии сложилось мнение, будто индивидуализм - это либо смягченное выражение эгоизма и эгоцентризма, либо утверждение абсолютной ценности отдельной личности. Соответственно, ему приписывают несовместимые друг с другом качества цинизма и гуманизма. Никогда нельзя заранее и однозначно сказать, какую именно форму примет индивидуалистическое мировоззрение, следует ли его приветствовать или, напротив, обличать. Его этическая сущность конкретна.

Индивидуализм в его собственном значении есть признание дееспособности и ответственности индивидов как юридических субъектов и не более того. В истории это был огромный революционный шаг. Были отменены различные формы коллективной ответственности, которая ранее возлагалась на общину, семью, сословие, конфессию. Индивид приобрел правовой суверенитет. Патернализм лишился своих юридических функций. Покровитель, господин, сюзерен более не был ни представителем интересов, ни ответчиком по делам своих слуг и "клиентов". Юридический индивидуализм соответствовал переходу от сословно-корпоративной и семейно-родственной структуры общества к так называемому гражданскому обществу. Он был призван разрушить корпоративизм и nepотизм. И действительно, эти отношения утратили юридическое значение, свою законную силу.

Новые отношения собственности и правовое состояние личности получили теоретическое выражение в английских общественно-политических доктринах семнадцатого века. Они легитимировали частнособственническую оппозицию сословному неравенству к клерикальному авторитету. Эти либеральные учения рассматривали главным образом вопрос о правах и обязанностях личности. Индивидуалистическое миропонимание было и политическим оружием, например, в борьбе за реформу избирательного права. Неотъемлемые права личности, охваченные понятием "естественного права", мыслились как фундамент законности, свободы, равенства, справедливости и уважения человеческого достоинства. Таким образом, индивидуализм есть, прежде всего, юридическое измерение и истолкование общественного положения человека. Его можно выразить очень кратко "Закон един для всех" или "Все равны перед законом".

Политические и экономические права и свободы собственников подкреплены законом. Их нравственные убеждения и линия поведения излагаются и обосновываются философскими учениями. Новое Время произвело на свет три этические концепции индивидуализма. Это "либеральный индивидуализм", являющийся классическим образцом данного мировоззрения. Он возникает в семнадцатом веке на основе буржуазно-республиканских идеалов и определяет собой все дальнейшее развитие общественной морали, официальной идеологии, системы ценностей. В нем выдвинуты колоссальные проекты общественного переустройства на принципах свободы, равноправия, народного самоуправления, гражданской морали и инициативы сознательных индивидов. Этот индивидуализм был "гением" великих революций.

Другой "прилив" индивидуализма выразился в утилитаристской теории.

Она выдвинула на первый план идею обогащения, пытаясь связать воедино процветание общества и личную выгоду. Утилитаристский индивидуализм заражен меркантильным духом. Индивид ищет не свободы и других общезначимых идеалов, но "всеобщей полезности", которую он знает как свою корысть и экономическую целесообразность. Эта теория распространяется в девятнадцатом веке.

Наконец, третьим направлением этического индивидуализма следует считать "романтический персонализм", согласно которому личность уникальна и является высшей ценностью. Поэтому общество должно служить развитию личности, а сама личность - стремится к совершенствованию творческих способностей и самореализации. Индивидуализм является, с этой точки зрения, необходимым условием свободного развития личности. Эта теория очень ярко себя проявила со второй половины девятнадцатого века, когда обозначилась неудовлетворенность культурой, "томление духа" и феномен "аномии".

Эти направления можно объединить общим названием "чистый индивидуализм" или "твердый индивидуализм". В начале века индивидуализм пережил кризис, в итоге чего возникает "новый", а именно "институциональный индивидуализм", когда сознание индивида нормативно опустошено и его "самость" заброшена в свободу, а реальное поведение подчинено ролевому регламенту. Индивид существует как элемент какого-то процесса, который не имеет никакого отношения к собственно человеческим проблемам, манифестациям личности.

О кризисе индивидуалистического мировоззрения много писали в нашем столетии выдающиеся западные философы и социологи, такие как Д.Дьюи, Э.Фромм, Д.Лаш, А.Макинтайр, Д.Белл, У.Уайт, Д.Рисман, К.Поппер, Л.Козер и другие. Нам понятна их тревога и боль за индивида "не достигшего", соблазненного иллюзиями обладания, совершающего одиноко свой подвиг восхождения, плененного собственным отображением. В их понимании индивидуализм предстает мучением, которое люди принимают на себя добровольно, поскольку им недостает мужества "быть самим собой"; они трепещут перед злом, неискренни в своих убеждениях, снисходительны к собственным порокам и поэтому легковерны, как дети, когда им говорят, что они прекрасны, сильны, свободны. Индивидуализм маскирует существенные отклонения в общественном и личном развитии, которые, как правило, омрачают самочувствие человека, отзываясь в его душе всплесками жестокости, страха, горя. Дело в том, что исторически люди развиваются не так, как это диктует предстоящий их сознанию нравственный закон. Последний является принципом их деятельности, который ничего не стоит нарушить и предать забвению, а не законом бытия. Мы его не откроем в природе вещей. Базис и формы человеческого развития должны быть созданы самими людьми в процессе истории, шагами и конвульсиями которой они часто не могут управлять и покидают земной мир, так и узнав их действительного смысла. Они не виновны в этом. Они несчастны и только поэтому заслуживают сочувствия.

Но если они тяготятся парменидовским духом и кружением природных порядков и создают совместную культуру из тех или иных элементов духовного и материального происхождения, это делает их людьми. А дальнейшее развитие культуры и ее обогащение различными формами, которые накапливаются веками, позволяют индивидуализировать способы культурного существования и участия в осмысленных тем или иным путем действиях. Зрелость культуры - великое благо человечества. Особенный индивид является гранью и нитью

этого целого.

Но начиная с того момента, когда человек получает возможность сравнительного благоденствия благодаря культуре, полученной из слияния общих усилий многих поколений, и до того момента, когда он может в ней существовать свободно, естественно и ответственно, перед ним разверзается пропасть "случайного бытия". Спасаясь от него, индивид со всей страстью, на которую способен, воображает, что он-то и есть настоящая цель культуры, и она достигнута. Императивы истории он превращает в свое исключительное право. В сущности, блага культуры дразнят его. И он воспринимает ее болезненно как иррациональную зависимость. И человека развивает не она сама, а те маневры и множество отступлений от нравственных норм, которыми обусловлено ее "расположение". По мере того, как индивид все чаще и чаще вынужден быть чем-то другим в качестве условия присвоения культуры с ее благами, он нуждается в идеологии некоей "самости" - пещеры, крепости и всего, что угодно, куда он возвращается и пребывает "у себя". Индивидуализм и есть идеология обреченных на "случайное бытие". Это стремление к автаркии (самодостаточности) существа, сорванного с места, вынужденного из "доминиона", постоянно выходящего в чуждом ему качестве. "Случайное бытие" имеет странствующую душу. Ему соответствует "случайный индивид". Там, где он мыслит себя свободным от практической нужды и повелевающим, он изображает себя автаркическим центром. Таким образом, те, кто распоряжаются, не владея, должны руководствоваться экономической целесообразностью, а не собственными интересами. Они несвободны в своем поведении и прежде всего являются наемными работниками и только после всего - особенными индивидами. Тем, кто имеет юридические права владения, но не вмешивается в жизнедеятельность своей собственности, остается частно-паразитическое существование, которое состоит в личном потреблении части дохода. Их жизнь регулируется процентами с капитала. Они относятся к так называемому "избыточному населению", которое не участвует в производстве благ, их содержание включается в издержки производства. В известном смысле, они живут вне общества, так как капиталу, вложенному в средства производства, абсолютно безразлично, кто им владеет. Он никуда не исчезает, когда меняется его владелец. А владельцу собственности совершенно безразличен источник дохода. Обществу же безразлично, как проводит свою сугубо частную жизнь индивид, ничего не решающий, ни на что не влияющий, ничего не дающий, не участвующий ни в каком общезначимом событии и движении. Речь идет, конечно же, о крупном капитале, который может так "шутить" со своим владельцем, что превращает его в "сверхобеспеченный призрак", который может вернуться в человеческий мир, только полностью разорившись. В обычных условиях, то есть без революционного переворота, это совершенно невозможно. Можно сказать, что "мертвые люди" есть и в самом низу - индивидуалисты-пауперы, "нео-Диогены", есть и на самом верху - индивидуалисты-паразиты, имеющие необыкновенно большую долю в общем благе, но не имеющие общей с другими людьми судьбы и общего с ними жизненного опыта.

Индивидуализм - это нечто вроде Эдипова самоослепления, способ не видеть всего ужаса "случайного существования", привыкание к постоянству тревоги, противоречивости стремлений, "метафизическому страху". Догадка о "случайном существовании" забрезжила еще в шестнадцатом веке и на какое-то время поблекла в свете индивидуализма-свободы. "Метафизический страх" был известен философам задолго до того и связан с "судьбой имущества",

способом его приобретения и отношением к потере состояния и средств к полноценной жизни. Выработкой резистенции к "метафизическому страху" занималась христианско-стоическая философская и религиозная мысль. Враждебность мира к индивиду, обитание в чуждой обстановке получили выражение в понятиях сомнения (Р.Декарт), тревоги (С.Киркегор), страха-(angst) и тошноты (Ж.-П.Сартр). Зная это, никто не станет приветствовать наступление индивидуалистического мировоззрения, несмотря на то, что оно обеспечивает защиту личности от грубого посягательства на ее убеждения, сознание и социально-политические права со стороны другого человека.

Как уже упоминалось, либеральная концепция индивидуализма, или "чистый индивидуализм", уступила место более функциональной модели - "человек организации". Первая соответствовала эпохе частного предпринимательства, когда владелец предприятия был одновременно и "антрепренером", то есть действительно стоял над процессом производства и управления. Вторая соответствует менеджеристскому предпринимательству, когда владение отделено от управления производством и владелец лично не определяет, как используется его собственность. Процессами управляет "человек организации" или менеджер, который не является владельцем.

Возможность индивидуализма как системы убеждений и поведения неуклонно сокращается. "Самосозидающий человек" исчезает как идеологическая фигура к началу сороковых годов нашего столетия. Этика собственника-аниматора или антрепренера разрушена. Вперед выдвигается "бюрократическая этика", в которой личность "харизматическая", обладающая качествами, позволяющими влиять на людей. Ее собственных, самостоятельных усилий явно недостаточно, чтобы подняться вверх в бюрократической организации и сделать карьеру. Республиканские мечты об индивидуальной свободе размещаются на образы успеха - фантазии, воплощенные в основном в удачных коммерческих историях и адресованных молодежи из среднего класса. Образы успеха укрепляют потребительскую ориентацию, а не духовную автономию личности. Поставим перед собой вопрос: "Какие имеются основания автономии индивида?" И невольно вспомним ответ Георга Зиммеля - "деньги создают автономию". Деньги - эта общественная сила, которая вовсе не является продолжением личных способностей, - в состоянии наделять своего владельца всем необходимым и освободить его от нужды, унижений, будничной кабалы. Деньги - это "наличность" свободы, а свобода - банкир, выдающий деньги в кредит.

Мы далеки от намерения углубляться в историю индивидуализма. Тем более, что напряженность в отношениях между личностью и обществом в различные фазы истории трудно охарактеризовать кратко и убедительно. И все же, нам не кажется лишним упомянуть об "отметинах" индивидуализма в отдаленные от нас времена.

Как известно, средневековое религиозное мировоззрение отстаивало коллективистские ценности. С позиций христианства осуждается стремление первенствовать и главенствовать над другими. Гордыня объявляется смертным грехом. Человек не самостоятелен в сотворенном мире. Он не свободен в окончательном решении своей судьбы.

Индивид принадлежит тому или иному сословию, группе, династии, то есть является представителем локальной общности и клановых интересов. Он может быть господином в мирской жизни, будучи смиренным рабом в религиозном смысле. Жизненные проявления наиболее значительных лиц в сослов-

ной иерархии жестко контролируются ее окружением и должны соответствовать фиксированным ритуальным нормам. Никто не является свободным индивидом, но все являются особенными индивидами, поскольку они отличаются по положению и обязанностям.

В этих условиях индивидуализм мог быть, с одной стороны, наиболее радикальной формой религиозного чувства, которое находило воплощение в ревностном служении богу, отшельничестве, отказе от всего мирского и греховного, выборе "святой жизни". "Иноческий индивидуализм" предполагал прекращение всех отношений, продиктованных обычаями и экономической целесообразностью. Он выражал критику сложившейся системы ценностей и непоследовательности в религиозных убеждениях. С другой стороны, существовал "аристократический индивидуализм" со своими идеалами величия, пышности, расточительности, манерами и внешними атрибутами. Надменные вельможи обладали, как им казалось, незыблемыми, извечными правами и привилегиями "земных царей".

Еще раньше античный мир отметил появление в людях дерзости, своеволия, "хюбрис". Дерзкие не пользовались покровительством богов (см.: Арахна, Ниоба, Икар, Орест и др.). Вызывающее поведение заслуживало наказания. Требования индивида не должны были нарушать общую дисциплину. Общество-род охраняло свои нормы от любых покушений. Родовая аристократия не признавала "терситов", этих невежественных смутьянов из толпы.

В героической морали целью жизни воина считалось обретение славы, совершение подвига на поле битвы. Особенности индивиды - это прежде всего прославленные герои-воины. Они позволяют себе выказывать все те недостатки характера (гнев, тщеславие, жадность и др.), которые могут стоить жизни простолыдину. Первых личностей мы можем рассматривать сквозь призму воинских качеств, используя материал героических эпосов. Это выносливые, мужественные, целеустремленные, решительные и аффектированные люди, которые высоко ценят дружбу и знают, что они умрут в пылу сражения, в крови и пыли физической схватки. Героический подвиг - это сознательное применение личных способностей ради общезначимой цели, в данном случае, ради славы, а не просто почестей, безразличие к самосохранению. Императивное влияние героических ценностей столь велико, что ему в ответ формируется "героическая индивидуальность", способная бороться за общественное благо, обладающая сильной волей, устойчивой социальной мотивацией, чувством достоинства.

Эпоха родовой героической морали проходит. Настает время других нравов и нравственно-интеллектуального идеала личного самосовершенствования. Индивид обладает гражданским коллективистским сознанием, в котором общие интересы занимают центральное место. Но не только служение этим целям провозглашается обязанностью свободного индивида. Перед ним ставится задача стать "совершенным индивидом". Эта цель достижима для духовно независимых мудрецов и философов.

Ближе к современности появляются другие версии индивидуализма, в основу которых положено "следуй в поступках своим собственным убеждениям", "не совершай ничего, противного велению долга", "делай, что хочешь", "довольствуйся собой" и т.д. И только частная собственность сумела превратить индивидуалистические высокопарные сентенции в этическую сущность гражданского общества. Институт частной собственности необычайно ускорил процесс обособления индивидов и разрушение идиллических представлений о

нравственности и человеческих взаимоотношениях. Теперь каждый может полагаться лишь на то, что ему принадлежит по праву собственности.

Индивидуализм - это система ценностей, господствующих идей, с помощью которых задается определенная структура сознания, ориентации, ожидания, оценки действительности. "Метафизика" ценности основывается на товарно-денежных отношениях. Поскольку купля-продажа выступает как универсальная форма социальной активности индивидов, то и ценности, в которых отражается этот всеобщий акт, представляются абсолютными и общезначимыми. По крайней мере, нужно назвать ценности, входящие в данную систему.

Хотелось бы конкретизировать нормативную этику, соответствующую ценностям индивидуализма. По тем предписаниям и нормам, которые согласуются с мировоззренческими позициями, можно вернее судить об истинном значении ориентирующих идей. Этическая сущность деятельности проливает свет на этическую сущность общих рассуждений о ее главных целях.

Не мешали бы как краткое перечисление, так и самый общий комментарий к совокупности моральных свойств личности, которые формируются под воздействием индивидуалистической экономической и моральной культуры. Другими словами, попытаемся ответить на вопрос: "какие нравственные добродетели имеет индивидуалист?".

Основными ценностями индивидуализма являются - свобода (автономия, суверенитет, автаркия и т.д.), достоинство личности, благосостояние (достаток, счастье, полнота жизнедеятельности). В каком-то смысле эти ценности следует считать общечеловеческими, так как ради этих целей трудились многие поколения. Сами по себе эти ценности существенны и необходимы. Такими они были всегда. Индивидуалистическое мировоззрение утвердилось именно как осознание этих целей каждым человеком. Налицо попытка решения некоторых гуманистических задач, например, освобождение человека от вещной зависимости, создание благоприятных условий для его развития и т.п. В действительности, пришлось адаптировать сознание этих ценностей к товарно-денежным отношениям сначала в их грубой форме и считать "коммерческую мораль" идеологией свободы, товарный рынок - жизненным пространством всех "определенных ценностей", на котором и решается вопрос о ценах и достоинстве. Товарно-денежные отношения, которые и обусловили потребность в индивидуалистической ориентации, навязывают, в конечном итоге, ей выражения, соответствующие природе этих отношений. В лучшем случае, если сознание не опускается до алчности, оно просто становится беспредметным и заемным.

"Помпея" оплавленных и распавшихся уз отпускает на свободу всего лишь самосознание индивидуалиста, т.е. весьма лукавые и надменные представления людей о самих себе. Только в этом неадекватном и недействительном самосознании, как в затерянном мире, могут достигать чудовищных размеров мысли, лестные для самолюбия. В самосознании индивидуалиста себялюбие обретает свою реальность, более важную, чем весь остальной человеческий "муравейник". В одном только самосознании самолюбие полностью удовлетворено и неуязвимо. В других местах оно влачит жалкое существование.

Конечно, себялюбие - это не обязательно отвратительная, мелочная ограниченность ощущениями "своей мозоли". Тем не менее, нам нужно иметь в виду и грязно-торгашеское себялюбие, и его низменные проявления. Это один из подлых, но реальных мотивов поведения. Никто не может полностью исключить его из числа собственных побуждений и найти этот мотив не только у себя

одного. Себялюбие, или эгоизм, может выступать и под видом бескорыстной мечтательности, эдакой незаинтересованности в сущем, отряхивании праха. Уход в сферу возвышенных интересов и красиво-благородных символов нередко является симптоматикой "духовного" эгоизма". Обе формы себялюбия соотнесены друг с другом как лицевая и изнаночная сторона материи. Духовная пища тоже может присваиваться эгоистически, хотя вокруг нее нет такого кишения, как возле хлебных крошек. Эскапизм является таким же выражением безразличия, презрения, холодности к ближнему, какое в грубом и даже криминальном варианте присутствует в корыстном себялюбии.

Индивидуалистическое нравственное сознание способно функционировать на основе абстрагированных от действительности отношений, которые должны перед ним предстать в качестве универсального "медиума", ценностей, которые интегрируют единичности, образуют смысл их взаимодействия и положений. Такая "медиуматическая" система - это единственно общее в массиве частных популяционных. В эту систему включены императивные ценности (свобода, ответственность, долг, закон, истина и др.), которые, воздействуя на сознание людей, определяют их убеждения и нравственную позицию независимо от фактов. Аксиологическое зрение заменяет им собственные глаза. Ценностная готовая интерпретация, или должное понимание явлений жизни, искажает суть этих явлений, предъявляет их сознанию тенденциозно. Имеется возможность запутать самые простые вещи, меняя их освещение, трактовку, контекст и т.д. Этим всегда пользовались политики и моралисты. Посредством аксиологического среза морали можно очень хорошо управлять людьми, так как ценность - это не просто магическое слово, не просто обобщение наиболее характерных отношений, но и объективная сила всего общества, перед которой частная позиция никогда не устоит. Человек может выдержать и отвергнуть напор неприемлемой системы ценностей, если его сопротивление опирается на совсем другую совокупность норм и ценностей. Если нет альтернативы, любая ложь будет казаться ему очевидной истиной, так как за нею стоит общество, имеющее к тому и другие средства вразумления индивида, кроме разговоров о высших ценностях.

Аксиологическая система - это мощеная дорога, по которой никто ногами не ходит. Это дорога сознания. Эта система является необходимым условием общения обособленных индивидов. Она представляет собой рационализацию и абстрактное выражение их жизнедеятельности, имеющее надличностный и бесчувственный характер. Предметом сознания выступают здесь отвлеченные идеи, т.е. содержание сознания воспринимается как настоящий предмет, или подлинное бытие, по сравнению с внешне обусловленным существованием. Поистине ценный мир - это мыслимый в определенных категориях мир. Индивидуалист как абстрактный индивид признает именно отвлеченную от всех определенных значений систему ценностей. Более всего такая система отвечает так называемому "чистому" или "твердому индивидуализму". Но тот же индивидуалист, но уже как конкретный человек не может не чувствовать, что хваленые величественные идеи (свободы, справедливости, прав личности), которые требуют от него самоотречения и уважения, его "не кормят". Поэтому разрыв между ценностями и наличной действительностью превращает сами аксиологические параметры в "мифологию". Сохраняя эту систему, индивидуалистическое общество предлагает, естественно, ей следовать на деле. Но это предложение ни к чему не обязывает. Более того этим ценностям невозможно следовать в предпринимательстве. Предприниматель не должен принимать все это

на веру, но не в его интересах и разоблачать "мифологию". В том-то и состоит трагедия предпринимателя, что находясь в "кабале" ценностных мифов, как Лаокоон, он просто обязан убить их в своем сознании, предать эти мумифицированные всеобщие идеи. И в то же время он должен своим авторитетом и практическими достижениями "лжесвидетельствовать" о них.

Ценностное сознание, присущее атомизированному гражданскому обществу, содержит огромный пласт формальных принципов и безжизненных идей. "Испарения" трансценденции проделывают фантастические движения и живут своей особенной жизнью. В то же самое время люди-экземпляры совершают механические движения. Для того чтобы одухотворить идеи, люди должны в собственной реальной жизни всесторонне отдаться в рабство вещам. Цели, которые они считают своими, на самом деле, являются общественной сущностью создаваемых ими вещей, т.е. исторически ограниченной, внешней стороной, всего лишь предпосылкой для их развития, которой они вынуждены подчиниться. Поэтому гуманизм рассуждений о свободе, справедливости, достоинстве предстает перед эмпирическими, живыми, конкретными индивидами как недостижимый идеал. Индивиды развиваются в форме вещей, "внутри вещи" и как вещь, но вещь разорванная, враждебно относящаяся к самой себе, распадающаяся, убегающая от себя.

В качестве решения данной двойственности возникает моральная заповедь самообладания, "согласия с самим собой". Но она, как правило, оказывается бессильной, благим пожеланием. А если бы и случилось ей подействовать, то тем скорее произошло бы превращение человека в вещь - в ледяного индивидуалиста, в котором еще глубже запрятан "разорванный человек". Но по-прежнему это будет хорошо устроенная, регулируемая... и тем не менее вещь.

Обособленное существование индивидов - "система атомистики" - это случайное бытие, о чем говорилось, а также частичное бытие. В названной системе индивиды с необходимостью развиваются односторонне, не в качестве самоценной личности, поскольку односторонние способности облегчают им адаптацию в заданной структуре. Развитие способностей оказывается тем самым развитием односторонности. Складывается парадоксальная ситуация: кажущееся оригинальным является на самом деле стандартным и пошлым; идеал совершенства снижает ценность общения, а особенные качества обогащают общение.

Частичное бытие в человеческом качестве выступает на фоне так называемого опредмечивания, когда вещи присваивают себе человеческую "душу", а жизненные проявления индивидов имеют предметную форму и характеристики. Воплощением этой "подмены" может служить простой пример экономически целесообразного решения: фабрики лучше строить поблизости от запасов сырья и в местах, доступных для подвоза материалов и вывоза готовой продукции, туда же надо переселять и людей, хотя этим нарушается течение их жизни; неразумно и невыгодно открывать производство, руководствуясь заботой об их интересах в первую очередь. Миграция рабочей силы выгодна промышленности, но вынужденное с экономической точки зрения переселение людей приравнивает их к вещественности. В настоящее время индивид как человек находится где-то на второстепенном месте. Он в первую очередь "рабочая сила", "статистическая единица", "лицо" в праве и даже просто груз (на транспорте и в лифте), "объект" (заботы, наблюдения, шантажа и т.д.), средство для разрядки стрессов, "пустое место", которое не видно в упор. В подходе к чело-

веку (и в соответствующей лексике) отражается его реальное положение, при котором он не всегда человек, не человек вовсе, абстрактный человек, "вообще-то человек", но это никому не интересно.

Итак, гражданское общество, построенное на фундаменте индивидуализма, является агрегатом "экземпляров", которые имеют одинаковые или стандартные желания и мотивы. Это общество "нивелированных личностей". Чем больше они стремятся к оригинальности, хотят быть самими собой, тем меньше они отличаются друг от друга. В "толпе одинаких" (по выражению Д.Рисмана) лучший способ выделиться - это быть сумасшедшим (по выражению Аберкромби Н.). Общество производит индивидов, но оно же их разрушает как личности (по выражению М.Вебера). Экономический индивидуализм - главная причина аномии и суицида (по выражению Э.Дюркгейма). Стандартизация индивидов predetermined индустрией производства товаров, индустрией потребления и хорошей организацией всех сторон жизни. Общество высокоэффективно и функционально, другими словами, стабильно функционирует в определенном контролируемом режиме, но это общество скуки. Синдром скуки показан многими авторами, в том числе Б.Расселом, и объяснена связь этого явления с нравственной неудовлетворенностью и патологией общественного развития. Это явление, конечно, не такое страшное на фоне других бедствий, например, экологических нарушений, эскалации преступности, но когда оно превращается в нравственно-психологическую константу, оно делает приемлемым все виды аморализма и "развлечения злом". Стандартизация индивидов - это известное достижение, поскольку за ней стоит какое-то гарантированное удовлетворение потребностей, одинаково доступное, имеющее оттенок равенства. Вместе с тем, это такое состояние, которое, с одной стороны, граничит с безысходностью, бедностью запросов, а, с другой стороны, именно стандартный индивид легко пленяется злом и "подпольем", сладким ядом, который контрастирует с картонным вкусом повседневности.

Далее, данное гражданское общество демонстрирует идеи свободы и равенства. Реальным базисом этих идей является обмен товарами. Но человеческие потребности связаны не с товарной формой, не с тем, что данная вещь или услуга "покупается и продается", а с ее общественным качеством, с тем, что этот предмет насыщает, развлекает, поучает и т.д. Слишком много случаев, когда товарное изобилие не удовлетворяет потребности людей, и вещи "не желают" кормить и согревать человека; более того с ростом цены падает цена человеческой жизни, и "то, что можно купить", нанимает убийц человека. Поэтому свобода и равенство товаров, а также демонстрация этих идей - это всего лишь формально представляемые равенство и свобода, а порой - одна лишь демонстрация этих сторон процесса обмена. К этому стоит добавить, что очевидное само по себе в процессе обмена не является таким же очевидным и вообще тем же самым свойством в процессе производства. Точно так же, как обмен товарами не есть еще их потребление, соединение труда и средств производства не есть еще самое производство, хотя и потребление, и производство могут быть опосредованы каким-то эквивалентным обменом, или уж во всяком случае - процедурой, построенной на некоторых принципах. Отсюда, если допускается, что движение товаров свободно, то из этого никак не вытекает, что и в производстве товара присутствуют свобода и равенство. Например, несвобода товара заключается в квотах, таможенных правилах, эмбарго и пр. Несвобода человека, производящего товар, состоит в другом - в экономическом принуждении, в том, что людей слишком много или слишком мало, что-

бы сбалансировать спрос и предложение.

В этой связи, гражданское индивидуалистическое общество не может состояться как совокупность всесторонне свободных индивидов, тем более - свободных производителей. Их долю свободы образуют формальное право, эгоистический интерес и "призрачная" свобода. Последняя представляет собой нечто столь таинственное, опасное и безмолвное, что оправдывает описанный в философской литературе феномен "бегства от свободы".

Селекция основных ценностей в индивидуализме делает ему честь. Это действительно высшие императивы человечества. Но в практическом отношении они искажаются и становятся непохожими на свое мыслимое содержание.

Индивидуалистическое гражданское общество, на первый взгляд, создает оптимальные возможности для развития личного интереса и действий по убеждению. Но есть и другая, более важная цель - нормативная организация общения. Эту задачу выразили представители контрактной теории общественного устройства Т.Гоббс и Дж.Ролс. Согласно этой теории индивиды должны поставить выше своих особенных интересов определенные нормативные акты и соглашения, поскольку стихийное проявление самоинтересованности не приводит к удовлетворению потребностей. Т.Гоббс видел решение конфликта интересов в морально-правовых постановлениях, Дж.Ролс считал, что только мораль принципов, разделяемая всеми членами общества интуитивно, играет фундаментальную роль в стабилизации общества и улучшении отношений между индивидами. Фактически именно социальный регламент, а не частный интерес являются самоценностью и необходимой предпосылкой выживания всех элементов в данной структуре. Структурные связи значат больше, чем отдельные элементы целого.

Это общество нуждается в идеологии, более того, в трансцендентальном мировоззрении. Нравственное сознание абстрактным путем достигает своей зрелой стадии. Его жизненность связана с "разумно-всеобщим". Это сознание опережает историческое время. Чтобы иметь конкретное содержание, оно должно было бы подождать, пока это содержание будет практически создано в реальных исторических обстоятельствах. Поскольку оно игнорирует свое, еще не существующее историческое содержание, оно его выдумывает, конструирует из априорных форм, интуиций, здравого смысла, нравственного материала, сотканного в прошлые времена. Упуская из виду какие-то звенья, можно сказать, что в индивидуалистическом гражданском обществе наибольшее распространение в качестве общественного сознания получают "политическая идеология" и "чувство трансцендентного" (религиозная диспозиция).

Активность индивидов в гражданском обществе определяется экономическим принуждением. Достижения обусловлены заинтересованностью, точнее, "желанием заработать". Мотив трудолюбия может иметь возвышенную (призвание, долг, похвальное занятие) и обыденную (купить дом, нужную вещь, обеспечить семью) интерпретации. Заранее кажется, что производственная активность членов общества, а также их гражданская (политическая) активность должны быть очень высокими хотя бы потому, что личный интерес - это не навязанный со стороны стимул, а "жажда присвоения" безгранична. Мировой опыт, однако, свидетельствует о ненадежности такого прогноза. Положительное отношение к труду (трудолюбие) и удовлетворенность трудом снижаются, хотя производительность труда продолжает расти. Привлекательность труда незначительна и отмечается только в отдельных профессиональных группах, тогда как новейшие технологии "скрадывают" индифферентность работника и

повышают результативность его работы. Использование технологий, следовательно, дает больший эффект, чем личная заинтересованность, индивидуалистическая мотивация труда. В этом смысле можно утверждать, что индивидуализм уже экономически неэффективен, или по крайней мере этой мотивации недостаточно для процветания современной индустриальной экономики. В частности, поэтому индивидуализм из экономической сферы решительно вытесняется в сферу морали, идеологии, мировоззрения.

Индивидуализм отражает враждебное отношение человека к самому себе, его саморазорванность, внутреннее противоречие, не позволяющее ему быть искренним, не быть "рабом своей потребности", быть праведным в изначальном смысле этого слова, т.е. иметь власть над собственным бытием. Индивид, который воспринимает себя как совокупность потребностей и амбиций, проецирует на общественные связи свою зависимость от желаний и ненавидит общество за то, что в самом единичном существе нет средств удовлетворения потребности. Средства удовлетворения этих желаний предстают перед ним не в виде действительных, конкретных общественных связей, условий взаимодействия с определенными людьми, а в виде мнимой коллективности. Последняя может выступать в качестве господствующих идей, политических авторитетов, духовного сближения, искусственных методик реинтеграции в абстрактную общность. Включенность в конкретную общность индивидуалист назовет "трибализмом" и принадлежностью к толпе, а принадлежность к абстрактной общности - самоопределением и свободой выбора.

История индивидуалистического мировоззрения и образа действий не выдумана. Она свидетельствует о невозможности на данном этапе свободного развития целостного индивида. "Автаркически-атомизированный" индивид - это отнюдь не целостный субъект. И его автономия не есть свобода развития, а только "узкое" правовое, отвоеванное у другого эгоистического интереса пространство. Такую же автономию имеют зебры на виду у сытого или ослабленного хищника. Автономия - это либо "засада", либо "укрытие", но не свобода.

Каждому в отдельности принадлежит в этом мире ничтожно мало. Трудно сохранить и самообладание, и имущество. Человек легко поддается влиянию. "И от судеб защиты нет" в имущественных перипетиях. Что же у нас общее? Индивидуалистическая мысль ответит, что общим является "похожесть" взглядов и желаний; правила поведения и система значений; принадлежность к человеческому роду-понятию, что, рассуждая абстрактно, ни о ком конкретно, все мы - люди; общее и то, что все мы умрем в свой срок. Мы бы ответили на этот вопрос по-другому: "общее достояние, откуда все получают удовлетворение... это опосредование удовлетворения, достигаемое трудом всех" или общественная связь (Гегель), т.е. созданное совместным трудом для удовлетворения человеческой потребности. Общим является и то, что справедливо распределяется. Общим становится сделанное для других, в связи с интересами других людей, все созданное как средство общения и сближения с другими. Реинтеграция общественных связей на основе вновь создаваемых норм и ценностей, сопровождалась распространением "неприкаянных" индивидов, соответственно - эпитафиями цивилизации и т.п. Их называет самая древняя библейская традиция отпавшими и несчастными. Тогда же возникают первые, интуитивные, во многом верные суждения-пророчества о том, как восстановить человеку равновесие души и смысл жизни. Подходящим, как нам кажется, будет пожелание открыть глаза на мир людей: "Ибо никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя" (К римл. 14;7).

2.4. КАЖДОМУ РАВНЫЙ ШАНС

Принцип этот, характеризующий справедливость как ценность гражданского общества, которое нам еще только предстоит вырастить, можно представить разными способами. Один из них - способ от противного, характеристика иных парадигм справедливости, связанных с теорией и практикой социализма. Анализ прошлого нашей страны и ситуации переходного периода, в которой "прошлое" сохраняет весьма значительный потенциал, очерк справедливости в "экономике распределения", т.е. в "нетрадиционном обществе, - сверхзадача этой главы.

Зачем нам сегодня разбираться в природе распределительной справедливости? Мы обязаны, наконец, понять - почему по прошествии семи десятилетий жизни в условиях "строящегося", "построенного", "развивавшегося" и "развитого" социализма перед страной вновь как призрак замаячил "самый большой вопрос о голодной смерти, о куске хлеба". Почему граждане еврейской, немецкой, армянской, грузинской и даже русской национальностей большим и набирающим силу потоком ринулись в "несправедливый", "негуманный", "воспроизводящий несправедливости во все возрастающем масштабах" капиталистический мир кризисов и безработицы, несмотря на перестроечную эйфорию и гласность, и демократизацию нашей общественной жизни? Отчего у нас, привыкших мыслить себя в категориях роста ("догоним и перегоним", "все более полное удовлетворение постоянно растущих потребностей" и т.д.), фаза "застоя" сменилась набирающим обороты экономическим кризисом, общим упадком и нищетой, той самой нищетой и тем самым упадком, которые социалисты всех мастей и оттенков пророчили и предрекали развитому капитализму? Что же случилось с нами такого, что разъяренная толпа в самой прогрессивной и социально справедливой части земного шара в конце 80-х годов XX столетия растоптала женщину в очереди за колбасой?

Итак, "справедливое распределение".

"По труду"

Идея антагонизма классовых интересов была выдвинута школой Сен-Симона, изобразившей всю новейшую историю Западной Европы как борьбу классов за свои противоположные интересы и введшей в употребление понятие эксплуатации человека человеком. ("Эксплуатация человека человеком, - говорит ученик Сен-Симона, Базар, - причина и следствие состояния антагонизма. А антагонизм... самый выдающийся факт всей прошлой истории")¹. Эта идея и стала краеугольным камнем марксизма. Марксизм, широко пользующийся понятием трудовых (основанных на труде) и нетрудовых (основанных на владении имуществом) доходов, ввел различие прогрессивных и непрогрессивных классов, сформулировал в качестве главной цели социалистического движения ликвидацию непрогрессивных классов и устранения тем самым всех форм нетрудовых - основанных на владении средствами производства - доходов. Формулой распределения в социалистическом обществе должно было

¹Цит. по: Туган-Барановский М.И. Основы политической экономии. Петроград, 1915. С.393.

быть - "От каждого по способностям (что означало полную готовность всех членов общества участвовать в общем коммунитарном хозяйстве), каждому - по труду (что означало отсутствие класса собственников - эксплуататоров и полное возмещение трудовых затрат)".

Весь спор, продлившийся почти столетие, разгорелся вокруг темы нетрудовых доходов. Марксисты сочли, что землевладельцы, промышленники, купцы, торговцы - лишние, праздные, эксплуататорские классы, которые, говоря словами Тугана-Барановского, "не требуются самим существом процесса хозяйства и возникают на социальной основе как результат исторически преходящих особенностей общественного строя" (с.409).

Жан Батист Сей противопоставил этому свою знаменитую теорию "производительных услуг", доказывающую экономическую необходимость нетрудовых доходов. Труд, земля, капитал - три фактора производства, без которых невозможен производственный процесс. И каждый из этих факторов должен быть оплачен пропорционально вкладу каждого из них в виде заработной платы, прибыли на капитал и земельной ренты. Именно на этом тезисе основывалась знаменитая школа Карла Менгера.

Марксисты, не отрицая роли капитала и земли для производства, отвергали необходимость их владельцев - капиталистов и землевладельцев - и полагали, что уничтожение этих классов позволит весь продукт распределять между рабочими. Это и будет социализм. "Если бы рабочий владел средствами производства, то в его пользу шли бы и "производительные услуги" земли и капитала"¹.

Эта обворожительная идея социальной справедливости - получают доход только рабочие, которые, учредив диктатуру пролетариата, строят свое совершенно иное общество - и составляет фундамент нашего сегодняшнего бытия. Идеологический фундамент. Ибо научность теории "прогрессивных" и "непрогрессивных" классов начинается и кончается простой констатацией, на которую нанизывается все построение.

Прибыль, утверждали наши классики, категория социальная. Продукт создается трудом и только трудом. Прибыль же берется от того, что часть произведенного трудом незаконно присваивается владельцами собственности. При социализме, продолжали они свое рассуждение, паразитических классов не будет, распределение будет осуществляться "по труду". Откуда же возьмется прибыль? А прибыли при социализме не будет. Ибо взяться ей просто неоткуда. Сколько произвел,- столько получил, столько и потребил.

Сформулированный К.Марксом в его знаменитой работе "Критика Готской программы" (1875 г.) принцип социалистического распределения по труду звучал так: "Каждый отдельный производитель получает обратно от общества за вычетом ровно столько, сколько дает ему". (т.19,с.18). Все свои теоретические построения Маркс строил на утверждении того, что при капитализме (частной собственности) трудящиеся получают урезанный продукт своего труда, поскольку владельцы средств производства незаконно присваивают себе часть произведенной трудом рабочих прибавочной стоимости. При социализме такового не будет. При социализме, когда частная собственность будет экспроприрована, собственники "как класс" устранены, будет ликвидирован и источник несправедливого присвоения дохода. Рабочие будут получать полный продукт

¹Туган-Барановский М.И. Цит.соч. С.410

своего труда. В этом и будет заключаться принцип социалистической социальной справедливости - главное завоевание пролетариата.

Главное, но не высшее. Высшего завоевания трудящиеся достигнут на второй стадии развития - коммунистической, где распределение доходов будет осуществляться по потребностям.

Надо сказать, что в последующем экономисты и политики несколько подправили Маркса в этом вопросе и предприняли (и до сих пор предпринимают) многочисленные попытки спланировать распределение "по потребностям", пытаясь в этих целях привести в правильное соотношение потребности отдельных лиц с наличностью имеющихся средств их удовлетворения, - так хорошо знакомая нам всем задача "планирования", или, более точно, "формирования" потребностей, которая неизменно выдвигается нашими учеными в качестве цели их научного поиска.

Итак, социалистическая революция произошла. Частная собственность экспроприирована, собственники устранены и далее наступает период созидания нового социалистического строя. И первый практический вопрос - как распределять теперь, ибо распределять надо справедливо: поровну, по труду, в соответствии со способностями и, желательнее, по потребностям. А каждый работающий должен получить полный продукт своего труда - точно так, как предписано классиками научного социализма и коммунизма, в точном соответствии с затрачиваемыми усилиями.

Теоретический же вопрос, который вот уже восьмой десяток лет стоит на повестке дня социалистически ориентированных теоретиков - как определить индивидуальный вклад каждого в общий совокупный продукт? Эти два вопроса - практический и теоретический - и составляют постоянный неизменный предмет научных поисков и политических экспериментов.

При этом не надо думать, что всю эту софистику изобрел Маркс. У него, как мы знаем, были "ненаучные" предшественники - так называемые "социалисты-утописты", - которые придумали до него всю эту социалистическую благодать.

Формулу "от каждого по способности, каждому по труду" мы впервые встречаем у сен-симонистов (Анфантен, Базар и их ближайшее окружение), которая у них звучит буквально так: "Мы требуем социального порядка, основанного на принципе: каждому по его способностям, каждой способности по ее трудам"¹. Право рабочих на весь продукт труда, вытекающее из представления о несправедливости института собственности ("собственность - это воровство"), формулировал и Прудон. Он объявлял несправедливым всякий нетрудовой ("безработный") доход, считал этот доход простым налогом, который собственники земли и капитала получают от рабочих классов без всякого эквивалента лишь за то, что позволяют им работать.

Родбертус (выразившийся в одном из писем, что "его ограбили Маркс и Шефле, не называя его") в своих "пяти теоремах" выдвинул положение, что рабочие из своего национального дохода получают столько, сколько им надо для существования (железный закон Лассаля), а остальной доход приходится на долю собственников земли и капитала в форме земельной ренты и прибыли на капитал. Поскольку заработная плата - относительно постоянная величина, в то время как производительность труда вследствие различных изобретений и технических улучшений постоянно растет, то в результате получается, что за-

¹ Менгер А. Право на полный продукт труда. СПб., 1906. С.52-53.

рабочная плата трудящихся классов становится все меньшей частью национального продукта. Вспомним Марксово "относительное обнищание пролетариата"). Однако, в отличие от Маркса, Родбертус не помышлял о полном устранении незаработанного дохода, и полагал, что земельная рента и прибыль на капитал должны сохраниться, даже увеличиться, в зависимости от растущей производительности труда, одновременно должна пропорционально расти и заработная плата.

В 1871 г. в статье "Нормальный рабочий день" Родбертус сформулировал суть социальных реформ, к которым необходимо стремиться. Государство должно само определить цену рабочего труда и товаров, а не предоставлять это право свободной конкуренции. Цены должны быть выражены не в металлических деньгах, а в деньгах, за основание которых принят труд (в рабочих часах). Для этого в каждом производстве должен быть определен нормальный рабочий день и средняя продуктивность такого нормального рабочего дня, т.е. количество продукта или труда, которое в состоянии дать средний рабочий при средней ловкости и среднем прилежании в течение такого нормального рабочего дня. Эта средняя величина и должна была служить мерилom ценности и при расчете была бы положена в основу, независимо от того, больше или меньше времени в действительности затратил рабочий (своего рода - норматив).

В 1922 г. мало известный у нас экономист, высланный из страны по личному указанию В.И.Ленина, Б.Д.Бруцкус, а вслед за ним и многие другие экономисты высказали утверждение о практической нереализуемости этой идеи и невозможности рассчитать все экономические операции, соизмерить затраты и результаты предварительным расчетом и "выдать" каждому ту долю дохода, которая приходится на затраченный им лично труд. В обществе без разделения труда полное возмещение труда теоретически еще было бы возможно в силу своей простоты: произвел - твое. А в обществе со сложной структурой разделения труда? Как определить ту часть меновой стоимости, которая причитается каждому работавшему? Как учесть труд инженера и ученого в производстве покрышки к автомобилю? А музыканта, вдохновившего на изобретение? Какую долю нес министр своими управленческими решениями? И т.д.

Чтобы платить "по труду" ("по-справедливости") нужна единица измерения. Ни Н.И.Бухарин в своей знаменитой "Экономике переходного периода", ни А.В.Чаянов, пытавшийся найти общую единицу измерения всех продуктов продовольствия, для всех построек, всего инвентаря и всех материалов, ни С.Струмилин и Е.Варга, решительно отвергшие метод Чаянова и пытавшиеся внедрить метод национального учета на основе трудовых затрат в полном согласии с марксистским утверждением о том, что мерилom ценности должен быть труд и только труд, не смогли найти этой единицы. Несмотря на то, что была на сей счет специальная ленинская директива, направленная в ЦСУ¹. Практически вся серьезная экономическая литература, анализирующая проблемы социалистической экономики, ставила этот вопрос и всегда давала отрицательный ответ, констатируя практическую невозможность и неосуществимость самого замысла. Одним из этих исследователей был видный советский экономист В.В.Новожилов, пытавшийся решить проблему соизмерения затрат и результатов в планируемой экономике. Этой теме была посвящена, в частности, статья "Проблемы планового ценообразования и реформ управления про-

¹ Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.33.С.9-11.

мышленности", написанная в 1966 г. по поводу брежневско-косыгинской реформы. Просвещенному читателю легко будет вспомнить, что тогда, как и сейчас, речь шла о переходе к экономическим методам управления, к полному хозрасчету и хозяйственной самостоятельности предприятий и, конечно же, к оплате по труду. Ища подходы к проблеме соизмерения затрат и результатов, он писал следующее: "Взаимосвязи между затратами и результатами различных производств теперь столь сложны, что измерение результатов труда не только каждого работника, но даже всего предприятия стало труднейшей задачей. Эта задача гораздо труднее той, которая возникла 45 лет назад с переходом к нэпу". В экономике, в которой цены не являются компасом конъюнктуры, "не информируют предприятия ни о том, что нужно производить и какого качества, ни о том, каков общественно необходимый предел затрат производства"¹, проблема определения трудовых затрат не разрешима.

В 1966 г. сказать об этом громко и вслух, в открытой печати было нельзя. Зато в 20-х гг. он говорил об этом прямо и однозначно. Но и в 1966 г. он писал: "Ошибка в принципах ценообразования ведет к систематическому преуменьшению одних, преувеличению других затрат и результатов, и значит, к систематически неэффективным решениям. Но этого мало. Сложившиеся у нас принципы ценообразования влекут еще другие потери - такие, которые вообще не поддаются измерению, - потери от избытка централизации управления предприятиями"².

Об этой форме социальной несправедливости, обременяющей общественный карман, речь пойдет ниже. Здесь же нам предстоит попытаться убедить читателя в том, что социалистический принцип социальной справедливости, формируемый везде и всюду как "оплата по труду", не осуществим в силу практической невозможности даже при помощи самых совершенных компьютеров рассчитать индивидуальный (или хотя бы усредненный) вклад каждого в совокупный продукт.

Избыточный труд, не создающий стоимости и не имеющий своего эквивалента, перманентно присутствующий в нерыночной экономике, сам по себе делает неосуществимой оплату по труду, наглядно и постоянно демонстрируя эфемерность принципа социалистической социальной справедливости. Ибо, если каждый получил по труду, то кто оплатит часть нереализованной, погибшей, сгнившей, отправленной на склады продукции и откуда взялась "оставшаяся часть", которая в форме бесплатных фондов потребления и бесплатного социального обеспечения перераспределяется между гражданами?

Для рыночной экономики такого вопроса не возникает. Убытки от нереализованной продукции несет на себе производитель, который расплачивается за коммерческие ошибки собственным карманом. Банкротство и разорение - частые явления в рыночной экономике, управляющейся законом спроса и предложения, и безжалостно наказывающей за ошибочные прогнозы и неоправдавшиеся ожидания. Рынок заставляет быть и смелым, и грамотным, учиться, рисковать, искать лучший вариант развития и роста.

В социалистической экономике за убытки от ошибок планирования и инвестирования, неадекватность спросу, низкое качество и брак несет на себе потребитель, который расплачивается за все эти "издержки" социализма низкими доходами, неразвитой системой социального обеспечения, плохими быто-

¹Новожилов В.В. Вопросы развития социалистической экономики. М., Наука, 1972. С.312

²Там же. С.314.

выми условиями, искаженной структурой потребления и т.д. Госплан же, вносящий весь этот хаос в нашу социальную жизнь, процветает и как символ системы и как ее организм, заменивший собой рынок. Там, где рынок, с естественной и незатейливой легкостью вечно включенного счетчика бесплатно отсчитывает размер затраченного общественного труда, диктуя свои рыночные цены производителю и потребителю, фокусируя в них в твердой денежной валюте спрос и предложение, во вне рыночной - социалистической - экономике точно пчелиный улей кропотливо и методично трудится огромный штат расчетчиков, учетчиков, нормировщице, планировщиков, проверяльщики. Все вместе, сообща они решают важную общегосударственную задачу: определить долю труда каждого работающего, которую он затрачивает на рабочем месте. Определить для того, чтобы выдать ему затем 1/3 или 1/4 часть от среднестатистического эквивалента его полного труда в точном соответствии с провозглашенным принципом социальной справедливости.

Сам по себе принцип оплаты по труду в строгом смысле слова не является экономическим. Экономическим является оплата по результату труда, оплата только после того, как произведенные блага и услуги нашли своего покупателя, т.е. получили общественное признание.

Этот азбучный закон рыночной экономики в социалистической стране не действует. Тому есть ряд причин. Первая - идеологическая. Оплата труда по результату квалифицируется как "капиталистический антигуманный принцип, противоречащий идеалам справедливости". Человек работал, затратил усилия, и его труд, даже если он - на полку, на свалку, в корзину, в выбраковку, должен быть оплачен. Это - и гуманно и справедливо по отношению к работникам, за которых проблему рынка, проблему реализации и "общественного признания" решает Госплан, определяющий размер производства и структуру потребления. Почему за ошибки Госплана должен расплачиваться работник, выпускающий ненужную, немодную, некрасивую и дорогую продукцию? Вторая причина - институциональная, связанная с самим существованием такого органа, как Госплан, который по определению не может выполнить возложенных на него функций - определить на пять лет потребности и возможности, структуру спроса и предложения и накопления. В силу этого все произведенное оплачивается, а издержки потерь, возникающих в результате "несовпадения спроса запланированному", бременем ложится на доходы работающих. На том и держаться социалистический принцип "оплаты по труду" - гарантированного минимума заработной платы, в какой-то мере еще зависящей от процента выполнения плана, но никак не соотносящийся с результатами труда.

Что же пытаются рассчитать планировщики монополизированной экономики, располагающие ничем не ограниченным правом устанавливать свои монопольно высокие цены на высшем уровне платежеспособности потребителя и, одновременно, декретировать заработную плату, по выражению Доры Штурман, "на выживательном и обеспечивающем покорность уровне оплаты труда"? Какому важному государственному делу служили все эти натуральные и расчетные, директивные и административные, условные и уголовные показатели?

Вере! Вере в то, что если собрать обо всем все сведения и свести их в толстый "талмуд", а затем тщательно проанализировать, то мы получим искомый Результат, тот "оптимум", или "максимум", ту "гармоничную плановость и пропорциональность", которые являются истинным социалистическим завоеванием, достойнейшим достоинством, самым главным преимуществом. Вот и искали "лукавые цифры" и писали в килограммо-годах и тонно-километрах из-

меряемые отчеты и расчеты, не жалея ни вырубленных рощ, ни национального ресурса - времени, ни средств, идущих на прокормление немислимого ни для какой экономической системы штата государственных, местных и областных, районных и заводских планировщиков, за которым выстраивается штат учетчиков и лукавщиков, а над ним - штат более высоких контролеров и более важных ревизоров. А потом уже идут ОБХСС, Милиция, отлавливающая и вылавливающая нарушителей-директоров, пытающихся исхитриться и осуществить свой предпринимательский долг в обход закона. Ну а дальше - ясное дело, Прокуратура, Суд, "Именем Российской Федерации...", а там уже свои надзиратели, перевоспитатели и научители жизни праведной, узаконенной. Самодостаточный замкнутый круг, чуждый любой здоровой экономике, не нуждающейся ни в центральных директивах с их тысячами плановых приказателей, ни в пятилетках, ни в пухлых отчетах, ни в контролерах-ревизорах, ни даже в ОБХСС, заботливо охраняющих нас от "спекулянтов-коммерсантов", под тайным покровом ночной мглы и под дулом направленных на них пистолетов меняющих лишней насос на ржавеющий у соседа мотор.

И все это во имя Веры. Веры в осуществимость идеи общегосударственного планирования, планового ценообразования, директивного централизованного управления и распределения по труду. Веры в то, что прогрессивная экономика, сменившая регрессивную анархически-эксплуататорски-рыночную, будет классово свободной, идеологически чистой, коммунистически нравственной, управляемой, контролируемой, подвластной инструкции и могущественному Центру, который, как чахнувший над золотом царь-Кощей, сидит на мешках с информацией, цифрами и "спускает" вниз научно обоснованные планы с точно рассчитанными нормативами оплаты по труду. Но вопрос-то открыт: как учесть "полный продукт" каждого: в часах ли отработанного времени - за 8 часов - 200 рублей, или в штуках - за 100 деталей - 100 рублей, или с учетом коэффициента качества - за 100 качественных деталей 110 рублей, а за 100 бракованных - 90? За что платить? За прибытие на работу без опоздания и убытие точно в срок, по истечении 8 часов общественного времени? Или за произведенную за эти 8 часов продукцию? Но тогда кто оплатит за потери от недоставленного вовремя сырья или просто вышедшего из строя оборудования? А кто оплатит брак и потери? Штурмовщину и "черные субботы"? А бесплатную шефскую помощь прикрепленному колхозу?

Рынок "платит" по результату. Сделал, продал, получил общественное признание у потребителя - получи все сполна. Он не учитывает, сколько часов ты отсидел на работе, на сколько ты опоздал, сколько продовольственных и промтоварных магазинов обежал во время своего кровного обеденного перерыва, во сколько ты сбежал вечером с работы и сколько раз хоронил тещу. Не будет он скрупулезно отсчитывать и суммировать, сколько бракованных и небракованных, запоротых и незапоротых деталей произвел ты в свою трезвую или пьяную смену, сколько пар обуви, рулонов ткани, швейных машинок и пылесосов отправил на склад. Он оплатит по результату. Точно и справедливо. Всем, каждому по результату его труда, только после того, как труд этот будет признан - продукт продан и оплачен.

А при нашем социализме? Кто оплачивает содержание родного министерства, головного и неголовных институтов и проектных организаций, штампующих "проекты века", открывающих новые виды красок, которые не красят? А труд строителей голубых замков, которым никогда не воплотиться в жизнь? А все то бесчисленное множество "остепененного" докторскими степенями "ново-

го", которому никогда не достичь прилавков? А всех ревизирующих и контролирующих? Если по труду, то кто оплачивает отсиживающих, покуривающих и делающих вид? Кто оплачивает труд идеологов, словоблудов и палачей? Вот вопрос, которым не задавался Маркс. Когда палач один, он находится на личном обеспечении короля. Тот из казны отсчитывает ему золотой за каждую отрубленную голову. А когда их много? Когда сотни, тысячи, десятки тысяч прослушивают, прочитывают, подглядывают, клеют, фабрикуют, строчат в полном соответствии со всеми заложенными в них творческими способностями, а другая часть сторожит, караулит, перевоспитывает, высылает, расстреливает, и также в соответствии со способностями. Кто платит им за их труд? И как же творчески надо трудиться, сколько способностей надо иметь, чтобы при обыске конфисковали миллионы из сейфов и сундуков? А если всем остальным - по труду, то откуда украденные миллионы и выброшенные на ветер или закопанные в землю в виде "великих строек пятилеток" миллиарды? Откуда эти несметные богатства и сокровища берутся в развитом социализме, без эксплуатации, социализме равенства и социальной справедливости и оплаты - ну конечно же по труду?

Чем плохо было строительство пирамид? Они стали лишь символом истории. Ни красоты, ни богатства создателям и воплоителям своим они не прибавили. Чем были плохи Госплан и Госкомтруд? Они расточали наше общественное богатство. Фокусники, жонглеры и эквилибристы "лукавой цифры". Так будет объявляться в цирке будущего этот социальный аттракцион. Безprecedентный в истории мирового хозяйства аттракцион по растрачиванию энергетического потенциала нации, разбазариванию человеческого труда, выкорчевыванию творческого элемента, подрыва экологического равновесия, и селекции новой популяции людей - планировщиков, погоняльщиков, надсмотрщиков, госбезопасчиков, блюдящих идеологическую чистоту и добровольную лояльность граждан к результатам собственных завоеваний.

По потребностям

Если распределение "по труду" не осуществимо технически, а штат планировщиков занят тем, как "разбросать" все издержки между всеми и побольше недоплатить, изыскивая все новые и новые "научные" способы повышения "норм" и понижения ставок оплаты, то, быть может, следует поторопить со следующей фазой развития - с коммунистической, где распределять будут уже не по труду, а прямо-таки по потребностям? Тем более, что, по Марксу, это более высокая и более прогрессивная форма распределения?

Этот принцип мы также встречаем у социалистических предшественников Маркса, сумевших убедить вождя пролетариата в социальной значимости нового учения. Известная Готская программа 1875 г., являвшаяся основой социалистического движения в Германии вплоть до Эрфуртского съезда (1891 г.), принимала за основу будущего социального строя распределение благ соответственно с потребностями. Готская Программа утверждала, что источником богатства и культуры является труд, что весь труд принадлежит обществу, т.е. всем его членам, и распределяется на равных правах при всеобщей обязанности работать соответственно разумным потребностям каждого члена общества. Продукт труда должен, следовательно, принадлежать не рабочему, а обществу, которое должно распределять его в соответствии с разумными потребностями каждого.

Суть проблемы "справедливого распределения по труду" прекрасно понимал Р.Оуэн. Справедливый обмен, писал он, означал обмен продуктов по количеству труда, затраченного на их производство. Но если данный продукт не соответствует общественной потребности, то его не возьмет никто и труд его производителя пропадет даром. Чтобы продукты всегда обменивались один на другой сообразно количеству труда, воплощенного в каждом из них, - другими словами, чтобы закон стоимости не осуществлялся путем постоянного колебания цен, - необходима планомерная организация производства. Оно должно быть так организовано, чтобы работа каждого производителя сознательно направлялась на удовлетворение определенной общественной потребности. Пока этого нет, колебание цен неизбежно; это значит, что невозможен и "справедливый обмен". А когда это будет, в "справедливом обмене" не окажется надобности, потому что продукты не станут обмениваться один на другой; они будут распределяться по принятым обществом нормам между его членами.

Так что задача по "планированию потребностей" или, что одно и то же, по разработке "принятых обществом норм" распределения, на решение которой были брошены огромные финансовые и интеллектуальные ресурсы, не свалились к нам с неба. Она логично вытекала из всего построения общества планируемой экономики. Чтобы спланировать производство, необходимо было "запланировать" потребности, а для этого рассчитать нормы потребления.

В статье "К хозяйственному плану на 1921-22 гг." в разделе "Нормы потребления" С.Г.Струмилин писал буквально следующее: "Полный едок, если считать таковым полноценного работника 30 лет и весом в 70 кг, равен, по данным бюджетов Наркомтруда, 1,42 средней души. Если же считать полным едоком просто среднего взрослого мужчину, не исключая ни юношей, ни стариков, то такая норма составит лишь 97% первой и будет равна 1,38 средней души. Меньший из этих множителей дает норму в 3968, больший - в 4080 неттокалорий в сутки на полного едок?* Исходя из этой последней нормы мирного времени и понижая ее на 8% в соответствии с изменившимся за время войны составом рабочих, получаем норму в 3750 кал, каковую, с нашей точки зрения, и надлежит положить в основание всех плановых расчетов на 1921-22 гг.

Эта норма уже получила одобрение социальной комиссии Госплана с участием представителей Компрода, Комиссии рабочего снабжения и Наркомздрава. И это не удивительно. Правда, что предполагаемая норма, повышая фактическое потребление городского работника с 2750 до 3750 кал, т.е. на 36%, потребует громадного напряжения весьма скудных продресурсов страны. Но, чем мы беднее, тем меньше прав имеем на расточительность. В настоящих же условиях самой расточительной роскошью была бы именно практика содержания наших рабочих впроголодь на холостом ходу, т.е., выражаясь резко, но точно, практика перегонки наших скудных запасов хлеба в никчемный навоз вместо превращения их в драгоценнейшую энергию производительного труда. Отсюда вывод. Если бы у нас не хватало ресурсов, нам пришлось бы пойти по пути сокращения числа снабжаемых, а не норм снабжения"¹.

Поскольку ресурсов действительно не хватило, то "планировщики" "вынуждены были" пойти по пути сокращения числа снабжаемых. Что там Мальтус с его геометрическими прогрессиями. Здесь вопрос решался прямо, "пролетарски": не хватает продовольствия, пускай мрут с голода. И мерли. Де-

¹ Струмилин С. Избранное. Т.2.С.29.

сятками, сотнями, тысячами, десятками тысяч, семьями и хуторами, деревнями и поселками. В точном соответствии с практикой "перегонки наших скудных запасов хлеба в никчемный навоз".

Маркс считал, что "при общественном присвоении денежный капитал отпадает: общество распределяет рабочую силу и средства производства между различными отраслями производства. Производители могут, пожалуй, получать бумажные удостоверения, по которым они извлекают из общественных запасов предметов потребления то количество продуктов, которое соответствует времени их труда. Но эти удостоверения - не деньги: они не совершают функции обращения"¹. Эти бумажные "удостоверения - не деньги", невесть что отражающие, так и гуляли в нашей экономической жизни, внося в нее полный хаос, анархию и неразбериху.

Намерение марксистских теоретиков отменить деньги после победы социализма предопределило отсутствие у нас концепции ценообразования и привило вкус к идее государственных стабильных цен - как достоинство и завоевания новой власти и карточного распределения сырья, ресурсов, продуктов и промтоваров.

"Правильное распределение хлеба и топлива, усиление их добычи, строжайший учет и контроль над этим со стороны рабочих и в общегосударственном масштабе, это - настоящее и главное преддверие социализма, - писал В. Ленин. - Это - уже не "общереволюционная", а именно коммунистическая задача, именно такая задача, где трудящиеся и беднота должны дать решительный бой капитализму... Надо добиться на деле правильного распределения..., надо собрать все до конца излишки хлеба в общегосударственные запасы, надо очистить всю страну от спрятанных или несобранных излишков хлеба"². Во сколько жизней обошлась России эта "кампания" по "очистке" от излишков? Сколько детских и взрослых смертей принесла? Сколько кровоточащих ран оставила?

Для того, чтобы решить проблему справедливого распределения, в первую очередь следовало "овладеть" ценами, устранить из экономической жизни рынок - систему свободного ценообразования. Эта работа и была поручена оплоту системы планового централизма - Госплану, который быстро и энергично заменил собой все звенья и институты рыночной экономики.

Есть прямой смысл привести несколько исторических аналогий. Первой широкой попыткой нормировать законом цены являлся эдикт Диоклетиана, изданный в 301 г., присутствовавший до отказа Диоклекиана от престола (305 г.) и потерявший силу после того, как для его проведения пролито было много крови, а вместо удешевления важнейших продуктов достигнуто было, напротив, их вздорожание.

В эдикте было постановлено, чтобы наиболее важные пищевые продукты, одежда, материи, поденная работа, некоторые орудия производства и предметы потребления во всем римском государстве имели определенную цену. Как продавец, так и покупатель, нарушающие эти постановления при совершении купли-продажи, а также всякий, кто изъяс из обращения средства существования и благодаря этому сделал недостаток в них, подлежал уголовному наказанию, т.е. смертной казни, работе в рудниках или ссылке на остров.

Второй попыткой регулировать государственной властью цены средств

¹Маркс К. Капитал. М., 1951. Т. II. С. 356.

²Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 362-363.

существования является расценка, установленная французской революцией. Декретом от 29 сентября 1793 г. Конвент постановил, что цены важнейших товаров и личных услуг (предметы питания, одежда, металлы, поденная работа) определялись органами республики таким образом, чтобы в каждом департаменте цена товаров составляла $1/3$ рыночной цены соответственных товаров за 1790-й год, а цена услуг равнялась бы $1/2$ соответственной цены. Лицам, нарушившим декрет, угрожал не только материальный штраф, но еще и занесение в списки подозрительных лиц, против которых должны быть приняты соответствующие меры. А по закону от 17 сентября 1793 г. такие лица заключались в тюрьму, и их существование постоянно было подвержено опасности. Лица, скупавшие, прятавшие или портившие эти товары, наказывались смертной казнью. После падения Робеспьера законы о максимальных ценах были полностью отменены.

Третьей попыткой, растянувшейся на несколько десятилетий, стал 1917 год.

Когда еще вчера журналисты критиковали политиков за нерешительность в отношении реформы цен и требовали введения обещанного рынка оптовой торговли, они не хотели взять в толк, что рынок оптовой торговли требует "отпустить" цены. А как только цены вырываются из стен Госплана, отпадает потребность "распределять по принятым нормам", так как товары сами смогут обмениваться. В чем тогда становятся наши социалистические завоевания, как раз и заключающиеся в том, чтобы "овладеть рынком", заморозить цены, планировать потребности и в соответствии с ними распределять?

Сделанный в 20-е годы выбор в сторону планирования экономического процесса породил важную теоретическую проблему - как объективировать столь субъективную категорию, как полезность? Какова единица измерения полезности, да еще предметов духовного потребления?

Ну зачем нам надо, чтобы кто-то формировал наши потребности? Да и лишнее это. Социализм поставил перед обществом куда более интересный эксперимент - до какой степени можно безбоязненно снижать ассортимент предоставляемых обществу товаров и услуг, снижать нормы карточного распределения и поганить качество? Где граница наступления на жизненный уровень трудящихся при социализме?

Экономика распределения действительно имеет огромные преимущества перед рыночной экономикой. Она позволяет нормировать потребности таким образом, чтобы всю потребляемую часть национального дохода обратить в "остаточный принцип". Сегодня много пишут о социальной сфере как остаточной в нашей планируемом хозяйстве. Но все дело в том, что весь фонд потребления является "остаточным". В рыночной экономике производитель вначале расплачивается за "труд, землю и капитал", а затем подсчитывает доходы и определяет, сколько на будущую модернизацию, сколько на сегодняшнее расширение дела, а сколько на яхты с шампанским. В планируемой экономике очередность событий другая. Вначале вековые стройки по передвижке гор и переброске рек, освоение космических пространств и производство оружия, а затем уже, в самую-самую последнюю очередь - "фонд потребления" с рассчитанными и вымеренными в калориях потребностями. Социалистическая идея планирования производства и потребностей была гениальным изобретением по безграничной мобилизации практически всех ресурсов. Достаточно было понизить размер "коммунистического минимума" и запланировать размер потребления, чтобы дальнейшая задача сводилась к тому, чтобы равномерно и

справедливо распределять все это между членами общества.

Отсюда понятна и спекулятивная лихорадка, с которой так свирепо боролась партия. Спекулянт "мешал" распределительной справедливости, путал все карты. Не хотел крестьянин добровольно отдавать весь произведенный им продукт в "общий котел". Он хотел "по труду", а ему навязывали - "по потребностям", в соответствии с рассчитанными калориями на душу.

В ряду "виновных" перед Советской властью, кроме царизма, мирового империализма, всех вредителей и инакомыслящих, неизменно стоит спекулянт. Его вина в том, что он все годы мешал правительству накормить народ. В экономической жизни слово "спекулянт" не носит морального оттенка. Торговец заинтересован в высокой прибыли и должен искать провалы в предложении и пытаться насытить спрос товарами. Такова логика экономической жизни, в которой товар должен искать, привлекать, ловить своего потребителя. Мы же вот уже восьмое десятилетие гоняемся за товарами по разбитым ухабам разрушенного товарно-денежного хозяйства и вылавливаем спекулянтов. "Пока мы не применим террора - расстрела на месте - к спекулянтам - ничего не выйдет"¹.

Надо задаться только одним вопросом - мог ли продовольственный террор, даже если бы он был проведен со стопроцентной тщательностью и полной конфискацией всего произведенного накормить страну? Нет, конечно. Насилие - плохой кормилец. А расстрел - плохой стимул для труда производительного. Народ ответил на террор естественным и единственно возможным способом - сокращением посевов, бегством из деревень, всяческими затаиваниями и уклонениями от реквизиций. А партия ответила еще большим усилением террора и полным выкорчевыванием "крестьянского элемента" - выбрасывали с детьми малыми на болота да в степь и обрекали на голодную смерть. И ни о каком "молоке для пролетарских детей" (как говорил об этом Ленин) речи не шло. Партия учреждала систему "коммунистического распределения" и готовила почву для "социального воспитания" и формирования "нового коммунистического человека".

И надо сказать, что эта идея "социального воспитания" и формирования "правильных потребностей" вплоть до наших недавних дней одухотворяет профессионалов-планировщиков. Славные традиции 20-х годов все еще живы в академических кругах. Надо ли далеко ходить за примерами? Вот, например, доктор юридических наук, профессор Малеин Н.С. в статье "Нравственно-правовой аспект отношений в сфере экономики" пишет следующее: "Одна из важнейших социальных задач - активное, целенаправленное (а значит, плановое) формирование разумных потребностей личности. Разумными считаются такие потребности, которые способствуют наиболее полному развитию личности, ее нравственному и физическому здоровью, с учетом реальных возможностей общества. Это верно, но не конкретно. Очевидно, следует определить количественные и качественные характеристики (в натуральном и денежном выражении) разумных потребностей человека в обществе зрелого социализма. Наличие таких конкретных критериев позволит хотя бы ориентировочно, но не произвольно, не субъективно и различно характеризовать степень разумности потребностей и потребления групп населения, отдельных граждан и соответственно судить о справедливости и нравственности отношений распределения и

¹ Ленин В.И. Полн.собр.соч.Т.35.С.311.

потребления"¹.

Сколько же еще потребовалось бы десятилетий нашим "воспитателям" для того, чтобы додуматься, наконец, до простенькой мысли: надо бы прекратить "планировать потребности" и дать людям жить спокойно и работать свободно и получать ими заработанное. А с потребностями своими они уж как-нибудь сами, без "воспитателей" разберутся.

По возможностям и способностям

Если распределение осуществляется не по труду, не по потребностям, и не по результату труда (так как отсутствует рынок - арбитр, выдающий вексель на получение заработанного), то как? По какому принципу распределяются при социализме материальные и духовные блага? Ответ на этот вопрос мы найдем у В.И.Ленина.

Марксову формулу "по труду" В.И.Ленин дополнил идеей о том, что социальная справедливость должна выступать методом стимулирования эффективности труда, то есть исполнять роль "кнута и пряника". В качестве пряника должны выплачиваться премии за особые заслуги, и предоставляться привилегии особо отличившимся. А в качестве кнута - возможность недоплат, штрафов, других санкций. Взаимодействие этих двух рычагов должно было обеспечить стимулы к повышению производительности труда, к трудовому усердию, прилежанию и дисциплине, к работе с полной отдачей, "по способностям". Речь шла о практическом воплощении идеи "перераспределительного равенства", которая должна была сочетать в себе оба принципа равенства: как абсолютно-го (равенства одного индивида другому), так и относительного (пропорциональности социальных благ заслугам того или иного индивида).

Принцип "пряника" и "перераспределительной справедливости" В.И. Ленин сформулировал в работе "О профессиональных союзах". На VIII Всероссийском съезде Советов В.И.Ленин развил этот принцип. Мало говорить крестьянам и рабочим: напрягайте трудовую дисциплину. Надо, кроме того, им помочь, надо вознаградить тех, которые после неизмеримых бедствий продолжают проявлять героизм на трудовом фронте. Фонд у нас создан, но пускается он в дело еще далеко не удовлетворительно: у нас в Совнаркоме имеется целый ряд указаний, что на практике премирование натурой означает часто простую прибавку к заработной плате. Тут надо еще много подработать"².

На III Всероссийском продовольственном совещании в 1921 г. В.И.Ленин сформулировал принцип "кнута": "Быть только продовольственником нельзя. Надо быть экономистом, оценивающим каждый соответствующий шаг работы, в связи с работой всех экономических наркоматов и всех результатов этой работы.

Когда речь идет о распределении продовольствия, думать, что нужно распределить только справедливо, нельзя, а нужно думать, что это распределение есть метод, орудие, средство для повышения производства. Необходимо давать государственное содержание продовольствием только тем служащим, которые действительно нужны в условиях наибольшей производительности труда, и если распределять продовольственные продукты как орудие политики, то в сторону уменьшения числа тех, которые не безусловно нужны, и

¹Малеин Н.С. Нравственно-правовой аспект отношений в сфере экономики // Советское государство и право. Юокт.1985 г.С.10.

² Ленин В.И. Полн.собр.соч.Т.42.С.151.

поощрения тех, кто действительно нужен. Если распределение является орудием политики, восстанавливающей нашу промышленность, то необходимо содержать те промышленные предприятия, которые сейчас действительно нужны, и безусловно не содержать те предприятия, которые нам сейчас не нужны, чтобы этим получить экономию топлива, экономию продовольственных продуктов. Мы в этом отношении хозяйничали в течение целого ряда лет с громадными недостатками. Теперь надо их исправить..."¹.

А в работе "Как организовать соревнование" В.И. Ленин воспроизвел известное изречение апостола Павла в форме практической заповеди социализма: "Кто не работает, тот пусть не ест". "Вот что надо практически наладить. Вот какими практическими успехами должны гордиться наши "коммуны" и наши организаторы из рабочих и крестьян. Надо, чтобы Советы смелее, принципиальнее брались за дело. Надо, чтобы каждая "коммуна" - любая фабрика, любая деревня, любое потребительское общество, любой комитет снабжения - выступили, соревнуясь друг с другом, как практические организаторы учета и контроля за трудом и за распределением продуктов. Программа этого учета и контроля проста и ясна, понятна всякому: чтобы хлеб был у каждого, чтобы все ходило в крепкой обуви, и в не драной одежде, имели теплое жилье, работали добросовестно, чтобы ни один жулик (в том числе и отлынивающий от работы) не гулял на свободе, а сидел в тюрьме или отбывал наказание на принудительных работах тягчайшего вида, чтобы ни один богатый, отступающий от правил и от законов социализма, не мог уклониться от участи жулика, по справедливости долженствующей стать участью богатого".

Ленинские кампании по "отлавливанию" и "отстреливанию" туеядцев, нарушающих христианскую заповедь, до сих пор поражают умы цивилизованных европейцев, никак не могущих взять в толк - зачем нужно было это тогда и для чего теперь? Им трудно понять, какой глубокий след оставили в наших душах ленинские идеологические заповеди. Особенно прижилась ленинская идея о том, что социальная справедливость должна выступать методом стимулирования эффективности труда и исполнять роль "кнута и пряника", что в сочетании с оуэновским замыслом о воспитании "нового человека" вылилось в задачу по активизации трудового энтузиазма. Именно эта мысль составляла основу "сильной социальной политики КПСС", направленной на то, чтобы "поставить социальную справедливость на службу перестройке".

В соответствии с принятым в экономической теории "критерием Парето" эффективным является только то решение, при котором хотя бы один из членов общества улучшает свое положение без ухудшения положения какого-либо другого из его членов. При этом возможно расслоение в уровне доходов, но в развивающейся экономике, в отличие от экономики стагнирующей, оно может происходить при улучшении положения всех членов общества. Но для этого надо отказаться от всех форм карточного распределения и ленинской диалектики "кнута и пряника".

Итак...

Итак, если не по труду и не по потребностям, не по результатам труда и не по личному вкладу, то как же осуществлялось при "развитом социализме" и в "эпоху перестройки" распределение благ?

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.43. С.359-360.

Во-первых, по труду. В соответствии с принципом - "кто не работает, тот не ест". Каждый работающий имеет свой гарантированный минимум заработной платы. Остальное зависит от обстоятельств, довольно разных. В этой формуле удалось воплотить диалектическое единство противоположностей - труда свободного, но одновременно и принудительного.

Во-вторых, по потребностям. Но потребности определяет не сам потребляющий, а планирующий орган, в нашем случае Госплан, куда стекаются все сведения о потребностях, на основании которых он производит свои "научные нормативы".

В-третьих, по способностям. Характер способностей, правда, особый. Наиболее способные и предприимчивые имеют, как показывают уголовные хроники, миллионные состояния. Для тех же, кто хоть что-то умеет делать своими руками - именно что по способностям, - специальный штатный "научно-конфискационный" центр, занятый разработкой конфискационных актов и прямых административных санкций против "частнособственнических" умельцев, с платным же штатом идеологов, натравливающих люмпенизированные слои на разграбление чужого добра - то теплиц, то парничков, то прямо доходов.

В-четвертых, по возможностям. Валовой национальный продукт не резиновый. После того, как из него вычтут все суммы, идущие на военные и другие бюджетные расходы, на все государственные и так называемые "общественные" (главным образом партийные), первостепенные и второстепенные нужды, остается та часть, которую распределяющие органы считают возможным поделить между гражданами в виде заработной платы, сообразуясь с представлением о том, сколько приблизительно надо им для юридического поддержания своего существования.

В-пятых, по ценности данного человека для "общего блага", т.е. для государства, для системы, для партии, для отечества, по рангам, по чистоте происхождения (в цене партийно-пролетарское), по близости к "сильным мира сего", по причастности к мафиозным кругам и к источникам товаров (продавцы получают больше, чем покупатели, горожане больше, чем жители села, директора магазинов больше, чем академики, а партийные бонзы - просто много).

Специально созданный для этих целей огромный штат "льготодателей" обеспечивает регулирование системы особых прав и преимуществ, предоставляемых отдельным категориям населения и законодательно закреплённых в виде социальных льгот. Платят же обесцененным, неконвертируемым бумажным рублем и еще немножко борзыми... Но "даже и этот слабосильный, ущербный рубль ни предприятию, ни человеку не дают заработать в соответствии с мерой честного, добросовестного труда. И не дают заработать отнюдь не только потому, что мы задыхаемся под бременем военных расходов. А более всего потому, что экономическое бесправие предприятий и нищенский уровень заработка трудящегося человека есть главное социальное условие процветания бюрократии - это обеспечивает ей и безбедную жизнь, и видимость полезного занятия, и самоуважения, и полную покорность общества"¹.

Чтобы достигнуть всего этого, потребовалось преодолеть "экономический детерминизм" - экономику, ориентированную на потребителя, с его вкусами, запросами и предпочтениями, и учредить примат распределения ("социальный детерминизм") - производить для того, чтобы научно, справедливо, социально-бесклассово, по-партийному распределять. А чтобы это стало возмож-

¹Шмелев Н. Либо сила, либо власть//Знамя. 1989.№ 1 .С. 130.

но, учредили безграничный штат номенклатурных чинов, выполняющих свой распределительный долг (то самое дело, которое без всяких затрат, эффективно, четко и справедливо осуществляет рынок в экономической системе).

Распределители, спецторги, спецпайки, спецуправления и миллион других "спец", а также очереди, карточки, талоны и дефицит - это чисто социалистические признаки экономики распределения, больше всего озабоченной тем, как распределить справедливо: зарплату, премии, льготы, дотации, привилегии, пайки, поездки, научные степени, ордена, медали, значки, праздничные подарки, кухонные гарнитуры, презервативы...

"Тот" или "не тот" социализм был построен? Сильно ли исказили Маркса? Правильно ли воплотили в жизнь ленинские заповеди? При общественном присвоении денежный капитал отпадает, писал К.Маркс, общество распределяет рабочую силу и средства производства между различными отраслями производства. Производители могут, пожалуй, получать бумажные удостоверения, по которым они извлекают из общественных запасов предметов потребления то количество продуктов, которое соответствует времени их труда. Но эти удостоверения - не деньги, они не совершают функций обращения. Наверное, не будет натяжкой признать, что "общественно-трудовой паек" и "спекулятивный барыш" - как писал Н.Бухарин - являются основными формами оплаты труда в нашем обществе. И хотя мы постепенно возвращались к традиционной терминологии - вернули в наш экономический язык "буржуазную" категорию - прибыль и понятие "спекулятивного барыша" оставляли только для индивидуалов, торгующих на рынке колхозников и для кооператоров, и выплачивали гражданам не "общественно-трудовой паек", а заработную плату, существо дела мало изменилось. Карточки на продовольствие, талоны на мебель, выигрышные билетки на книги и др. формы натурально-принудительного распределения и по форме и по содержанию как были, так и оставались "общественно-трудовым пайком".

Вернемся к формуле Маркса: "Каждый отдельный производитель получает обратно от общества за вычетом ровно столько, сколько дает ему". Под "вычетами" Маркс понимал издержки на управление, "то, что предназначается для совместного удовлетворения потребностей, как-то: школы, учреждения здравоохранения и так далее"; и фонды "для нетрудоспособных"¹.

Это "за вычетом" и стало у нас тем бездонным каналом, через который отсасывается львиная доля доходов. Реализацию социалистического идеала равенства и социальной справедливости классики связывали с идеей общественных фондов потребления ("фонды, предназначенные для совместного удовлетворения потребностей"). Их особенность заключается в том, что они предоставляются гражданам без учета личного вклада каждого в производство. Это, по мнению марксистов, является более высокой, более прогрессивной формой распределения, чем распределение, осуществляемое в зависимости от личного вклада. После победы социалистической революции доля общественных доходов потребления, считал Маркс, "значительно возрастет по сравнению с тем, какова она в современном обществе, и будет все более возрастать по мере развития нового общества"². Мечтатель об обществе сытого благополучия, достигнутого на базе общественной форме собственности, уничтожившей неравенство, Ф.Энгельс иронизировал: "Тому, кто будет настаивать,

¹Маркс К., Энгельс Ф. Соч.Т. 19.С. 17

²Маркс К., Энгельс Ф. Соч .Т.19. С. 17

чтобы ему с педантичной точностью была выдана причитающаяся ему равная и справедливая доля продуктов, - тому в насмешку выдадут двойную порцию"¹.

За период с 1970 по 1985 г. национальный доход вырос в 1,8 раза, средняя заработная плата рабочих и служащих - в 0,5 раза, а общественные фонды потребления - в 2,3 раза². (Размер общественных фондов потребления в 1985 г. составлял 147 млрд. руб.)

О чем это говорит? О преимущественном значении роста общественных фондов потребления, по сравнению с ростом личных доходов, и о масштабах перераспределения - недоплатах в виде заработной платы и перекачке этих средств в "бесплатные" общественные фонды.

Основной идеей нашей экономики распределения является стремление вообще не распределять продукт, сделать так, чтобы он, по возможности, не поступал в обмен и сохранял бы всю свою ценность для "общества в целом". Ее цель - создание и накопление единого "общего котла" - общего блага, - из которого каждый работающий в каждый конкретный момент времени будет получать минимум, самоограничивать свое потребление и обуздывать свои растущие потребности во имя... создания и накопления все большего и большего "общего котла".

Научное обоснование этому есть в "Манифесте Коммунистической партии": "Пролетариат использует свое политическое господство для того, чтобы вырвать у буржуазии шаг за шагом весь капитал (раз), централизовать все орудия производства в руках государства, т.е. пролетариата, организованного как господствующий класс (два), и возможно более быстро увеличить сумму производительных сил (три). Это может, конечно, произойти сначала лишь при помощи деспотического вмешательства в право собственности³.

Далее знаменитая на весь мир социалистическая программа:

1. Экспроприация земельной собственности и обращение земельной ренты на покрытие государственных расходов. (Заметим, не на оплату трудящимся, которых эксплуатируют, изымая из их доходов прибыль и земельную ренту, а на покрытие государственных расходов, т.е. на "общий котел".)

2. Высокий прогрессивный налог. (Т.е. опять-таки сокращение личных доходов и перераспределение средств на нужды государства.)

3. Отмена права наследования. (И здесь мы сталкиваемся с той же сверхзадачей - конфисковывать все накопленное в пользу "общего котла".)

4. Конфискация имущества всех эмигрантов и мятежников. (Что уже откровенно преследует вышеназванную цель.)

5. Централизация кредита в руках государства посредством национального банка с государственным капиталом и с исключительной монополией. (Понятна и эта радикальная мера: исключительная монополия на кредитование перекроет все каналы внесударственной предпринимательской деятельности и позволит всех и все направить на благо "общего котла".)

6. Централизация всего транспорта в руках государства. (Аналогично пункту 5.)

7. Увеличение числа государственных фабрик, орудий производства, расчистка под пашню и улучшение земель по общему плану. (В процессе построения социализма, как мы знаем, все фабрики и все орудия производства

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20.С.647.

² Римашевская Н.М. Структурные изменения в тенденциях роста благосостояния//Социологические исследования. 1985. №4.22.

³ Маркс К., Энгельс Ф., Соч. Т.4.6.446.

стали государственными - "с исключительной монополией", - а расчистка и улучшение земель вылилась в колоссальные затраты на мелиорацию и осушение, химизацию и отравление почв.)

8. Одинаковая обязательность труда для всех, учреждение промышленных армий, в особенности для земледелия. (В деле принтруда в новое время, как известно, конкурентом нам был только Гитлер.)

9. Соединение земледелия с промышленностью, содействие постепенному устранению различий между городом и деревней. (В этом деле, прямо относящемся к проблеме "общего котла", мы, как известно, достигли прямо-таки головокружительных высот - монументального агропромышленного комплекса.) Что касается различий между городом и деревней, то и здесь достигли такого совершенства, что только осталось вздохнуть всуе об архангельском мужике.

И, наконец, последнее. Общественное и бесплатное воспитание всех детей. Устранение фабричного труда детей в современной его форме. (Правда, фабричный труд детей в странах капиталистических был упразднен без всякого вмешательства в собственность.) Соединение воспитания с материальным производством. (Стоит вспомнить наши хлопковые, картофельные, виноградные и всякие другие "земельные работы" детей, воспитывающих и приучающих их к дармовому труду.)

А где же - "по труду"? Где - "полный продукт"? Где, наконец, "обездоленный пролетарий", во имя благосостояния которого следовало приносить столько жертв? Как видим, места для повышения личных доходов граждан в этой социалистической программе, ставшей платформой революционных преобразований, не было. Да оно и понятно. Маркс заботился о светлом будущем всего человечества. На отдельного человека, так же как на "отдельные" - непрогрессивные - классы, ему было глубоко плевать. "Общее благо", "общая цель", "светлое будущее" - вот что заботило вождя пролетарской революции. А для того, чтобы построить это "общее благо" надо было создавать большой "общий котел", строить общую египетскую пирамиду, копать общий котлован и заставить общество покориться и подчиниться.

На чем, на каком психологическом принципе базируется наше "социалистическое завоевание" - тяга к уравнительности? "Как бы ни был мал какой-нибудь дом, «но пока окружающие его дома точно так же малы, он удовлетворяет всем предъявляемым к жилищу общественным требованиям. Но если рядом с маленьким домиком вырастает дворец, то домик съезживается до размеров жалкой хижины...; и как бы ни увеличились размеры домика с прогрессом цивилизации, но если соседний дворец увеличивается в одинаковой или еще в большей степени, обитатель сравнительно маленького домика будет чувствовать себя... все более неудовлетворенно, все более принижено"¹.

На самом что ни на есть простецком чувстве зависти перед богатством соседа выстроил Маркс социалистическое кредо: вся наша социалистическая справедливость в конечном счете свелась к тому, чтобы всем миром не дать соседу выстроить свой высокий, дорогой и красивый дворец, и поселить всех в скучных единообразных хижинах.

Стоит посмотреть на наши скучные спальни с крохотными кухнями и вмещенными сануздами, на десятки километров раскинувшиеся новостройки. Пока адепты марксистско-ленинской социалистической идеологии будут "формировать" нравственный климат и соответствующие ему юридические нормы,

¹Маркс К., Энгельс Ф. Соч.Т.6.С.446.

талантливые ученые, высококлассные хирурги, а теперь уже и просто квалифицированные рабочие будут "исходить" на "буржуазный Запад", строить там свои дворцы и храмы и поминать всуе об оставленной спальне в коммунальном городе "общества рудокопов" в созвездии "Кин-дза-дза". Общество, которое организовало самоедскую экономику, добывающую уголь, нефть, газ для того, чтобы строить машины, которые будут добывать уголь, нефть и газ, отрывая от себя тот минимум, который необходим для прокормления рабочей силы. Общество, планирующее для себя более низкий жизненный уровень по сравнению с ростом ВВП, общество, предоставляющее каждому своему члену ложку и плошку в общественной столовой и свято следящее за тем, чтобы сосед не разбогател и котлован становился все шире и никто уже не сумел бы из него вырваться.

И не "окупилось это сторицей". Не окупилось потому, что рабский труд, труд нищенски оплачиваемый и унижительный - малопроизводителен. Хотели сэкономить, а разбазарили (и продолжаем разбазаривать) творческий потенциал и силы страны. Хотели хитроумно выгадать, а проиграли. Во всем. И в технологии, и в организации труда, и в уровне механизации, и в издержках. Хотели скакнуть в небо, а оказались в яме.

Самой простой формулой социальной справедливости в сфере распределения был бы рост зарплаток трудящихся пропорционально росту производительности труда и росту национального дохода. Это говорило бы о том, что рост материального благосостояния граждан соответствует их трудовым достижениям. Какую же картину мы видим в реальной жизни? Гражданам существенно недоплачивают в виде заработной платы, но пытаются их уверить в том, что, получив сполна за свой труд (в соответствии с прокламируемой формулой - "по труду"), они еще получают от государства значительную часть в форме бесплатных социальных услуг. Какая-то часть действительно возвращается в форме бесплатного медицинского обслуживания и обучения, но многократно заниженная по сравнению с тем, сколько стоит тот или иной труд. Значительная часть "общественных фондов потребления" идет на покрытие убыточности, бесхозяйственности, содержание бюджетных организаций, прокормление идеологического, карательного и политического аппаратов, разворовывается, идет на строительство олимпийских комплексов для подготовки олимпийских чемпионов, бесплатные начальственные поездки за рубеж и множество других форм паразитического, номенклатурного, привилегированного потребления. Иногда, правда, справедливость начинает брезжить. Начальственные сейфы открываются, накопленные там сокровища возвращаются в "общий котел", а владельцы сейфов пускают себе пулю в лоб. Когда я читаю эти истории, то невольно задаю себе вопрос - откуда у них маленькие - "женские" или большие - "мужские" пистолеты? Даже в этом сказывается форма "привилегированного потребления".

2.5. НЕНАСИЛИЕ

Знаменитая библейская заповедь "Не убий" обычно интерпретируется в прямом и буквальном смысле - как отрицание насилия. Однако если обратиться к ее историческому подтексту и реальному статусу, то выяснится, что она является особой формой легитимации насилия. Правда, это была такая легитимация насилия, которая означала вместе с тем его ограничение и упорядочение. Заповедь "Не убий" можно считать важнейшим пунктом соглашения, благодаря которому разрозненные племена становились единым народом: ее суть в том, что естественное, осуществлявшееся каждым родом (а через род и каждым индивидом), закрепленное в талионе (обычае кровной мести) право на самозащиту и возмездие передается государству. Теперь государство и только оно пользуется исключительной привилегией на применение насильственных средств, включая убийство. Это его существенный признак, который многими исследователями включается в определение: так, традиция, идущая от К. Маркса, связывает государство с особыми отрядами вооруженных людей, а традиция, идущая от М.Вебера, - с монополией на легитимное насилие.

Глубоко символическим и пророческим является тот факт, что норма, формулировавшая новые условия применения насилия, была интерпретирована общественным сознанием (прежде всего философией и религией) как его отрицание. Буквальная неточность оказалась исторической правдой. Государство как определенный тип социальной организации, связанный с исключительным правом на насилие, на протяжении тысячелетий обеспечивало (хотя и с огромными потерями) воспроизводство общественной жизни, преемственность экономики, культуры, быта. Ситуация, однако, коренным образом изменилась в силу двух причин, которые сейчас, к концу XX века, стали достаточно очевидными: во-первых, скачкообразно возросшая интенсивность общественных коммуникаций изменила роль государства, которое теперь не просто задает политико-юридические рамки реального жизненного процесса, но в значительной мере опосредует его; во-вторых, появились "сверхпроизводительные" средства насилия, которые несут в себе опасность всеобщего уничтожения и уже по одной этой причине не имеют локализованных, целенаправленных форм применения. Ограниченное и контролируемое насилие, т.е. насилие, осуществляемое государством, оказывается такой же смертельной угрозой, какой в свое время (в эпоху разложения племенной структуры) было его неограниченное и бесконтрольное применение. Под вопросом оказывается сама идея насилия во благо.

Возникает необходимость в новом общественном договоре (соглашении, "завете"), сутью которого будет не уточнение условий применения насилия, а принципиальный отказ от него. Возможно ли это? Не претендуя на всесторонний анализ данной проблемы, ограничимся лишь его этическим аспектом.

Ненасилие в действии

Идеал ненасилия, развернутую формулировку которого мы находим в Нагорной проповеди Иисуса Христа, обозначил резкий поворот в истории европейской культуры. Заповеди непротивления злу насилием, любви к врагам были настолько же ясными, насколько и парадоксальными; они до такой степени противоречили здравому смыслу, природным инстинктам и социальным мотивам человека, что сохраняли с действительностью лишь отрицательную

связь. "Если бы общество в его нынешнем состоянии буквально последовало моральным заветам Евангелий, это привело бы к его немедленной гибели", - пишет Уайтхед¹. Сказанное, конечно, в еще большей мере можно отнести к самим евангельским временам. Нагорная проповедь предназначена для идеального мира и нужно было быть святым, не от мира сего, чтобы суметь принять ее перевернутую логику. "Кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую" (Мт, 5,38). Заповедь обращена ко всем, и, согласно ее логике, вообще не должно существовать тех, кто ударяет по щеке. "Подставь другую щеку!" - безусловная заповедь не задается вопросом, каким же это образом другому приличествует бить"². Однако самое удивительное состоит в том, что способ поведения по заповеди ничуть не меняется (разве что становится еще более заповедальным) из-за того, что приходится действовать в чужеродной среде, где принято бить по щекам. Точно так же математик ничуть не смущается и не отступает от чарующей гармонии точек, линий и окружностей из-за того, что не находит их в эмпирическом мире. В случае первых христиан эта приверженность моральным абсолютам при полном равнодушии к неустроенности общественной жизни и нежелания что-то в ней улучшать имела то разумное и вполне практичное объяснение, что они ждали скорого конца света. Непротивление злу, будучи свидетельством нравственного совершенства, индивидуальной победы над грехом, не рассматривалось в качестве пути преодоления самого зла или, если выразаться мягче, эта очищающая роль ненасилия была слабо акцентирована.

Наше время внесло существенные изменения в традиционное понимание ненасилия; они связаны с именами и практической деятельностью Г.Торо, Л.Н.Толстого, в особенности М.Ганди и М.-Л.Кинга, их организованных в различные группы и движения последователей во всем мире. Для современной концепции ненасилия, которая существует не только и не столько как теоретическая конструкция, но, прежде всего, как сумма практических опытов, характерны, по крайней мере, два важных момента. Во-первых, ненасилие органически увязано с борьбой за справедливость, оно рассматривается как действенное, притом более действенное, чем другие, и адекватное средство в этой борьбе. Ненасильственная борьба есть единственно возможный и реальный путь к справедливости. Она вносит изменения в мир, является завязью нового - справедливого, отвечающего идеалам любви и правды - типа отношений между людьми. Ненасильственная позиция сегодня, как и две тысячи лет назад, требует героизма, но это не героизм ожидания конца ненавистного мира, а героизм ответственного поведения. В свете такого понимания иначе воспринимается и евангельская заповедь непотворения злу, она, как пишет Жан Госс³, означает требования: а) не подчиняться несправедливости, оказывать сопротивление; б) не прибегать к ответному насилию; в) подставляя левую щеку, обращаться к совести господина, принуждая его к изменению. Во-вторых, ненасилие, способное преобразовать отдельного человека и межличностные отношения, способно также преобразовать общественные институты, взаимоотношения больших масс людей, классов, государств. Характеризуя ненасильственную философию Ганди и свое собственное духовное развитие, М.- Л.Кинг в программной статье "Паломничество к ненасилию" пишет: "Ганди, наверное,

¹ Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М., 1990.С.405.

² Вебер М. Избранные произведения. М.,1990.С.695.

³ Госс Ж. Ключевые представления гуманистического и христианского ненасилия//Этика ненасилия. М.,1991.С.13.

был первым в истории человечества, кто поднял мораль любви Иисуса над межличностными взаимодействиями до уровня мощной и эффективной силы большого размаха. Для Ганди любовь была сильно действующим орудием социальных коллективных преобразований. Именно в том, что Ганди придавал особое значение любви и ненасилию, я нашел метод для социальных преобразований, который искал много месяцев. То интеллектуальное и моральное удовлетворение, которое мне не удалось получить от утилитаризма Бентама и Милля, от революционных методов Маркса и Ленина, от теории общественного договора Гоббса, от оптимистического призыва Руссо "назад к природе", от философии сверхчеловека Ницше, я нашел в философии ненасильственного сопротивления Ганди. Я начал чувствовать, что это был единственный моральный и практически справедливый метод, доступный угнетенным в их борьбе за свободу"¹. Сторонники ненасилия дерзновенно убеждены, что даже политика² - этот отчий дом организованного и легитимного насилия - может быть кардинально преобразована на принципиально ненасильственных основах и что от этого преобразования она только выиграет, выиграет именно как политика.

Таким образом, ненасилие в том виде, какой оно приобрело в теории и практике XX века, признается эффективным средством решения общественных конфликтов, в первую очередь тех из них, которые обычно решаются с применением насилия, вполне конкретным способом ответственного существования в современном мире. Когда мы говорим об этике ненасилия, то имеется в виду прежде всего ненасилие как особая форма общественной практики человека.

Не существует проблемы этического оправдания ненасилия, обоснования его предпочтительности перед насилием, ибо эти вещи самоочевидны. Мало кто сомневается, что ненасилие лучше, чем насилие. Те общественные движения и институты, которые практикуют насилие, и те теории, которые включают его в позитивный контекст, делают это, как правило, апеллируя к чувству реализма: они принимают насилие скорее как данность, чем как желанное состояние. Адепты насилия, как правило, стыдливы, что, между прочим, свидетельствует об их слабости. Даже марксизм, весь сотканный из праведного гнева, доходящего местами до романтизации насилия, содержит ряд существенных оговорок, которые обозначают определенную моральную дистанцию по отношению к нему (насилие признается только в качестве некоего момента, необходимого для перехода общества из одного состояния в другое; проводится различие между насилием всеобщего недовольства и отлаженной репрессивной практикой; этически оправдывается только революционное насилие, увязанное с целями освобождения трудящихся от угнетения: да и оно рассматривается в исторически затухающей перспективе, ибо, по известному выражению В.И. Ленина, в коммунистическом идеале нет места насилию). Основная критика в адрес концепции ненасилия идет по той линии, что она утопична, является красивой мечтой, что ее нельзя использовать в дело.

Для моральной теории, как и для самолетов, испытанием прочности и точкой наибольшего риска является момент приземления. Связанные с практической реализацией трудности, существовавшие для всех этических систем, многократно возрастают применительно к этике ненасилия.

Есть парадокс нравственного поведения, который многократно форму-

¹Кинг М.-Л. Паломничество к ненасилию//Этическая мысль.1991.М.,1992. 2См.:

² См.:Sharp G. The Politics of Nonviolent Action.Boston, 1973.

лировался в истории европейской культуры, но более всего известен по строчкам Овидия: "Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь"¹. Он своеобразно воспроизводится также в противоречивом статусе этики, которая, с одной стороны, является практической философией, выводит философию в практику, а, с другой стороны, формулирует абсолютные, т.е. менее всего практикабельные законы. Поиск выхода из этого противоречия привел к осмыслению этики как пути. Начиная, по крайней мере, с Платона, с его учения об Эросе, которое должно было соединить землю и небо, перебросить мост от мнимого мира к подлинному, мораль стала пониматься как движение к совершенству, как сила, ведущая человека к конечной цели, высшему благу, будь то счастье, бог или что-нибудь иное. Поэтому каждая этическая теория содержала в себе не только систему норм, но и способ их реализации. Более того, именно способ реализации в существенной мере определял качественное своеобразие той или иной этической теории (в нормативной части). Если суммировать практические модели морально достойного поведения, предлагавшиеся в истории этики, то их можно свести к двум крайним типам: или они охватывали всю полноту личного бытия, образ жизни в такой же мере, в какой и образ мыслей, и в этом случае их осуществление было делом героическим, необычайно редким и в какой-то мере связано с уходом из реального мира (в качестве примера можно сослаться на эпикурейского мудреца или христианского святого), или они претендовали на всеобщность, универсальное применение, но в этом случае ограничивались областью мотивации, внутреннего настроения (такова этика доброй воли). Так или иначе осуществление нормативных идеалов связывалось с конструированием какого-то другого - идеального мира, находящегося или рядом с реальным, нравственно дезорганизованным миром, или внутри него, но несовпадающего с ним, а лишь каким-то образом дополняющего, компенсирующего его ущербность.

Этика ненасилия находится в принципиально ином отношении к действительности, она обладает достаточным мужеством, чтобы признать ее несовершенство (испорченность, греховность) и одновременно взять на себя ответственность за ее преобразование. Она переводит мораль в практическую проекцию, притом в такие области практики, как политика, которые более всего чужды морали, и делает это без того, чтобы обрезать крылья морали, снижать ее требовательность. Этика ненасилия связывает в один неразрывный узел спасение человека и спасение мира, и полагает, что путь такого спасения лежит через ненасилие.

Ненасилие - это и всеобщая, я вполне предметная, даже технологичная парадигма поведения. Обоснование реальности, практической осуществимости ненасильственной альтернативы является основной теоретической задачей этики, а реальные опыты ненасильственной деятельности - основными аргументами. Этика ненасилия представляет собой теоретизирование в терминах жизни, она есть одновременно и теория, и практическое усилие.

Что может и чего не может человек?

Одно из частых возражений против ненасилия как исторической программы состоит в том, что оно исходит из слишком благостного представления о человеке, в то время как он на самом деле является, пользуясь словами Канта,

¹Овидий. Метаморфозы. М., 1977. С.170.

безнадежно кривой тесиной. Это возражение при всем внешнем правдоподобии бьет мимо цели. Теория и практика ненасилия действительно акцентируют внимание на присущем человеку стремлении к добру. Сторонники ненасилия рассматривают склонность к добру в качестве своеобразного Архимедова рычага, способного перевернуть мир, но они вовсе не считают, что добро исчерпывает сущность человека в ее нравственном аспекте. Более того, ненасилие как практическая позиция невозможно без допущения, что человеческая природа является также обиталищем темных сил, обобщаемых понятием зла. Ненасильственная стратегия поведения предполагает, что человек берет на себя ответственность за царящее в мире зло. Чтобы возлюбить врага, открыть себя для отношений сотрудничества, индивид должен явно осознать собственную причастность к насилию, честно признаться, что он сам вполне мог бы оказаться на месте того, кого он считает насильником и врагом. Во все не случайным является то обстоятельство, что организованная практика ненасилия по преимуществу является христиански мотивированной: для христианской антропологии убеждение в радикальной испорченности человека столь же характерно, как и представление о его богоподобии. Ненасильственная борьба вписывается в общую концепцию, согласно которой душа человека является ареной столкновения добра и зла. "Даже в наихудших из нас есть частица добра, и в лучших из нас есть частица зла"¹, пишет М.-Л.Кинг. Считать человека злым существом - значит клеветать на него. Считать человека добрым существом - значит льстить ему. Признавать моральную амбивалентность природы человека - значит воздать ему должное. Сторонники ненасилия смотрят на человека глазами, полными укора и надежды. Словом, практика ненасилия невозможна как без метафизики добра, так и без метафизики зла. Именно такая сугубо трезвая, реалистическая концепция человека является исходной основой и своего рода философской гарантией действенности ненасильственной борьбы.

Из признания принципиальной противоречивости моральной природы вытекают различные практические стратегии в зависимости от того, на какую из потенций - созидательную или разрушительную - делается основная ставка. Современные демократии западного образца, прежде всего их политико-юридические институты, исходят из допущения, что человек является существом свободным и в рамках своей свободы способным к агрессии, насилию по отношению к другим людям. Они основаны на принципиальной недоверии к нему (государство, как пишет Гоббс, возникает для того, чтобы "защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу"²). Сама идея равенства людей до и независимо от их социального статуса, способностей, заслуг, равенства изначального, естественного, воплотившаяся в этико-юридической практике прав человека, означала отказ от идеи нравственной селекции людей. Признается, что в человеческой массе нет какого-то особого, благородного, избранного слоя, что индивиды, помимо всего прочего, равны в своей низости. Когда говорится, что все равны перед законом, то это значит, что нет никого, кто заслуживал бы безусловного доверия, был бы свободен от искушения совершать запрещаемые законом действия. Одна из трудных проблем, возникающих в связи с трезво-скептической интерпретацией нравственных возможностей человека - это проблема злоупотребления властью. Поскольку человеку свойственна агрессивность, то создание властных

¹ См.: Антология ненасилия. Москва-Бостон, 1991. С. 8

² Гоббс Т. Избранные произведения. В 2т. Т.2. М., 1965. С. 196.

структур является единственным условием их совместного существования. В то же время эти структуры становятся новым источником той самой деструктивности, ради обуздания которой они были созданы. Чтобы выйти из этого противоречия и нейтрализовать вторичные следствия политической вертикали, создается целая система институтов и процедур, наиболее изощренными из которых являются разделение властей, периодическая сменяемость должностных лиц, ограничения на совмещение политической и коммерческой деятельности и др. Словом, этико-правовая и политико-юридическая сферы западных демократий нацелены прежде всего и главным образом на то, чтобы заблокировать деструктивные, разрушительные выходы человеческой природы, обозначить ограничительные линии между публичной жизнью, подчиненной общим, совместно выработанным, договорным правилам, и частной жизнью, границы которой определяются тем, что индивид имеет полную (не скованную чужой волей) свободу выбора, может произвольно действовать и сам пожинает все, в том числе и прежде всего разрушительные последствия своего произвола. Официально-государственные структуры призваны охранять порядок на "рыночной" площади, чтобы каждый "товаропроизводитель" мог найти там место, защищают сферу общественной коммуникации от агрессивных посягательств включенных в нее индивидов.

Направляя свою энергию по преимуществу на ограничение зла, государство неизбежно в качестве объективного результата собственной деятельности воспроизводит его, а в известной мере и провоцирует. Поэтому философски последовательные приверженцы ненасилия Л.Н.Толстой и М.Ганди были в то же время убежденными противниками государства и, более широко, всей современной европейской цивилизации. Ненасильственная борьба имеет иной вектор. Она делает ставку на доброе начало в человеке, на то, чтобы стимулировать, усиливать это начало. Она не ставит задачу преодолеть зло насилия, ибо это невозможно (насилие органично человеческой природе и, как пронизательно пишет М.-Л.Кинг, "бесконечная гражданская война бушует внутри нас"¹), а объявляет ему вечный бой. И бой этот не безнадежный. Присущее индивидам доброе начало можно усиливать путем культивирования и приумножать путем сложения. Ненасильственная борьба предлагает путь, стратегию и тактику такого усиления и приумножения добра.

Ненасильственные акции, понимаемые как альтернативный покорности и насилию способ поведения в конфликтной ситуации, вполне могут быть осмыслены как конкретная тактика добра в борьбе со злом, практическая этика любви и сотрудничества. Чтобы могла состояться ненасильственная акция, его сторонникам необходимо: а) отказаться от монополии на истину в том совершенно определенном смысле, что они тоже могут ошибаться и, как люди, которые не возвещают истину, а только ищут ее, должны быть готовы к изменениям, открыты для диалога и компромиссов; б) осознать, что они вполне могли бы быть на месте своих оппонентов, и, чувствуя свою причастность ко злу, не к абстрактному, а к тому вполне конкретному злу, с которым они ведут борьбу, критически анализировать свое поведение под углом зрения того, что могло бы в нем питать и провоцировать враждебную позицию оппонентов; в) исходя из убеждения, что как бы индивид не погряз в преступлениях, он лучше того, что он делает, и в нем всегда сохраняется возможность преображения, искать выход, который позволил бы оппоненту сохранить достоинство, ни в коем случае

¹См.: Антология ненасилия.1990.С.8.

не унижал его; г) не настаивать на своем, не отвергать с ходу точку зрения оппонентов, а искать решения за обе стороны; д) ориентироваться на обращение врагов в друзей, бороться со злом, но любить людей, стоящих за ним; если насилие, покоряя и убивая противников, лишь временно заглушает конфликт, но не устраняет его причины, кои, конечно, не могут быть заключены в теле, то ненасильственная акция направлена на устранение самой основы конфликта и предлагает перспективу взаимоотношений, когда предшествующее зло не является препятствием для последующего сотрудничества. Она направлена на такое изменение внешней конфигурации конфликтующих сторон, которое переходит в изменение их внутреннего - духовного, волевого - состояния.

Таким образом, своеобразие моральной позиции сторонников ненасильственной акции состоит в том, что они понимают собственную ответственность за зло, против которого борются и приобщают "врагов" к тому добру, во имя которого ведут свою борьбу. Ненасильственная акция бесхитростна и в этом вся ее хитрость.

И средство и цель!

Как индивидуальная душа, так и история являются ареной борьбы добра и зла. Общественная деятельность человека характеризуется расхождением ее объективных результатов и субъективных целей - не просто эпистемологическим расхождением, вытекающим из ограниченности познавательных возможностей, неспособности заглядывать далеко вперед, а расхождением этическим, связанным с трагической разнонаправленностью нравственных векторов, когда жестокие результаты опрокидывают благие помыслы. Оказывается, что быть благородным в исторических битвах, как и в военных стратегиях, не просто смешно, но еще и опасно. Рыцарство Дон-Кихота становится источником зла, освобожденный им пастушонок подвергается еще более сильному притеснению. Можно было бы не очень беспокоиться об этом противоречии целей и последствий, ибо историческому "дьяволу" противостоит более мощная позитивная сила, которая именуется по-разному - богом, объективной закономерностью, а мы назовем ее вслед за Гегелем мировым разумом, и он, этот мировой разум, из частных деструкций, эгоизма единиц сооружает благо целого и каким-то только одному ему ведомым способом приводит все к благоприятному итогу, обеспечивая прогресс общества. Однако в XX веке ему это удавалось уже с большим трудом. Препятствие разрушения достигли колоссальных размеров, способных трансформировать частное зло во всеобщий конец. В этих условиях мировой разум, если он хочет по-прежнему благоволить человеческой истории, должен обеспечивать гармонию целей и результатов не в конечном и суммарном итоге, а в каждом отдельном случае, держать под контролем не только всю картину, но и каждый ее фрагмент. Он должен сблизиться с человеческим разумом.

Интересующее нас расхождение целей и результатов может иметь одно доступное рациональному постижению и практическому урегулированию объяснение - оно является продолжением и в этом смысле следствием расхождения средств и целей. При такой постановке вопроса выясняется: историческая проблема вторична по отношению к этической, а разумность сопряжена с ответственностью.

Проблема противоречивости целей и средств имеет два аспекта. Первый

состоит в том, что для осуществления нравственных целей приходится применять безнравственные средства. А второй фиксирует тот факт, что вовлеченные в исторические события человеческие массы разделяются на два класса, один из которых является по-преимуществу средством, а второй - целью. Оба этих аспекта с особой остротой обнаруживаются в политической сфере, которая, во-первых, неразрывно связана с насилием и, во-вторых, имеет иерархическую структуру, построенную на господстве и подчинении. Возникающие в рамках соотношения целей и средств моральные противоречия получали различную интерпретацию, полярные варианты которых Макс Вебер охарактеризовал как "этику убеждений" и "этику ответственности". Этика убеждений абсолютно отвергает как применение безнравственных средств, в том числе и прежде всего насилия, так и отлучение отдельных индивидов от целей, она возлагает на человека ответственность только за его собственную чистоту и освобождает от ответственности за отдаленные объективные последствия. Этика ответственности, напротив, вменяет человеку в вину также объективные последствия (по крайней мере, предвидимые) и потому допускает применение безнравственных средств и ограничение возможностей определенных индивидов (их низведение до уровня средств) в тех случаях, когда отказ (даже если он мотивирован принципами) от этого может обернуться значительно более разрушительными бедствиями, чем те, на которые приходится идти. И этика убеждений, и этика ответственности имеют между собой то общее, что они не снимают нравственной напряженности средств и целей: утопизм первой в лучшем случае обрекает на бездеятельность, а реализм второй воспроизводит эту напряженность (пусть даже в смягченном варианте), примиряет с аморализмом бытия.

Этика ненасилия открывает другую перспективу, обеспечивая взаимосоусиливающее соединение этики и политики, целей и средств. Понятие "ненасилие" двояко. Оно связано с политической эффективностью, но оно же является и носителем смысла. Оно пытается объединить мораль и политику как идеальное сочетание морали на службе у действия"¹. Единство целей и средств является одной из основных сознательно формулируемых установок движений ненасилия.

Ненасильственная деятельность снимает проблему безнравственных средств по определению: она является обязательством достигать целей, не выходя за нравственно дозволенные рамки, не прибегая к такому испытанному оружию зла, как насилие. Она имеет самоценное значение, заключает в себе то начало справедливости, во имя которой ведется. В ненасильственной деятельности средства и цели располагаются в качественно однородной нравственной плоскости и приближаются друг к другу настолько, что оказываются взаимозаменяемыми. Одним из ее девизов является: "Нет путей к миру, мир - это и есть путь".

Ненасильственная деятельность содержит в себе также достаточные гарантии против того, чтобы одни индивиды заняли в ней привилегированное положение, а другие - подчиненное. Она демократична, открыта для всех, представляет собой коллективное усилие, решение принимается сообща, все участвуют в выработке стратегии. Она, разумеется, требует дисциплины, но дисциплина эта является добровольной, отказ от насилия предполагает также от-

¹Семлен Ж. Выход из насилия//Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.С.84.

каз от насилия над самим собой. Ненасильственное движение имеет своих активистов, лидеров, однако один из важнейших признаков, по которому руководители выделяются среди остальных участников борьбы, состоит в том, что они в первую очередь и охотно принимают на себя возможные, и, как правило, неизбежные репрессии. М.-Л.Кинг описывает, какое вдохновение охватило возглавляемое им ненасильственное движение против сегрегации негров в общественном транспорте в Монтгомери, когда на одном из этапов их отчаявшиеся противники прибегли к массовым арестам; никто не стремился избежать ареста, а в тюрьме царил праздничная атмосфера.

Ненасильственная деятельность, рассмотренная как исторически значимое отношение, ценна тем, что она преодолевает целе-средственную разорванность и порождаемую этой разорванностью несправедливость, когда благо одних индивидов, одних поколений достигается за счет страданий и жертв других. Она содержит зачатки новой цивилизации и всюду, где разворачивается, созидает новую цивилизацию.

Путь сильных людей

Существует устойчивый общественный стереотип, рассматривающий ненасилие как социальную пассивность и психологическую трусость, отсутствие мужества. Это обвинение, если оно было верным, следовало бы считать окончательным и справедливым приговором. Мужество фиксирует важную ступень в духовно-нравственном развитии человека и человечества. Оно входило в состав четырех кардинальных добродетелей античности, имело устойчиво высокий статус во все последующие эпохи, а в ряде культур (например, рыцарской) занимало центральное место. Общественному движению, подрывающему мужество или даже нейтральному по отношению к нему, было бы невозможно получить моральную санкцию. Поэтому следует тщательно проанализировать ненасилие под углом зрения его отношения к мужеству как социальной позиции и личностной добродетели.

Прежде всего, следует провести различие между понятиями силы и насилия. Насилие есть разрушительная сила, точнее было бы даже сказать - саморазрушительная, ибо в своем последовательном осуществлении как абсолютное зло оно оборачивается против самого себя. Сила является неотъемлемым и фундаментальным свойством как витального, так и социального бытия человека: в витальном плане можно сослаться на агрессивность как средство выживания, инстинктивную реакцию самообороны, естественный ответ на оскорбление достоинства, в социальном плане - на политику, которая, собственно говоря, и есть не что иное, как осуществляемое в определенных общественных целях эффективное применение силы. Занимая столь важное место в жизненном процессе, сила не может иметь только разрушительную форму своего выражения. Более того эта форма не может быть преобладающей. Ненасилие как раз и является позитивным, конструктивным выражением силы; оно тоже есть сила, притом более сильная, чем насилие.

Ненасилие нельзя путать с пассивностью. Пассивность представляет собой вызванную отсутствием силы капитуляцию перед несправедливостью. Она заслуживает безусловно негативной нравственной оценки. Более того по сравнению с ней насилие в качестве ответа на несправедливость является позицией более предпочтительной и достойной; насилие, конечно, ложный путь, но это все-таки путь активного неприятия и борьбы со злом. Сторонники нена-

сильственной борьбы хорошо знают и придают программное значение словам Ганди о том, что насильственное сопротивление лучше, чем трусость. Отождествлять ненасилие с пассивностью - значит не понимать его природы; помимо огромной внутренней работы и духовной активности, направленной помимо всего прочего и не в последнюю очередь на преодоление страха, оно в практическом аспекте предполагает продуманную наступательную технологию деятельности, силовое противостояние и воздействие на людей и институты с целью вызвать изменение в их позиции.

Само слово ненасилие из-за негативного этимологического содержания в известной мере провоцирует его ложное истолкование. Ненасилие в современных европейских языках получило терминологический статус в качестве буквального перевода слова ахимса, которым первоначально для обозначения своей ненасильственной философии пользовался М.Ганди. Однако Ганди был недоволен словом ахимса именно из-за того, что оно скрадывало активный, творческий аспект ненасилия, и он впоследствии остановился на термине "сатьяграха", составленном из слов, обозначающих правду и твердость, и интерпретировал его как силу любви и правды. Этот второй, позитивный и более существенный, аспект философии и практики ненасилия не получил, к сожалению, в русском языке, как и в других европейских языках, терминологического воплощения.

Безобидно-лингвистический повод к искажению смысла понятия ненасилия дополняется у нас также идеологическими причинами. Идеология классовой борьбы культивирует и освящает насилие, жестко, почти однозначно связывая его с борьбой за социальную справедливость; революционное насилие считалось даже чистилищем, через которое надо пройти трудящимся, чтобы сбросить с себя мерзость эксплуататорского строя. Во имя оправдания насилия, освящения социальной ненависти необходимо было изобразить ненасилие как форму трусливого смирения перед воинствующим злом, дискредитировать его как жалкое непротивленчество.

В действительности, пассивность, смирение не составляют оппозицию насилию, они являются его условием и дополнением. Единственным и достойным вызовом насилию является ненасилие. Необходимо подчеркнуть, что ненасилие представляет собой постнасильственную стадию в борьбе за справедливость. В отличие от пассивности, которая является позицией человека, который не дорос до насилия, оно представляет собой реакцию человека, который перерос насилие. Перерос, помимо прочего, и в том смысле, что выражает более высокую ступень преодоления страха. Можно, говорил Ганди, представить себе вооруженного человека, в душе которого сохраняется страх. Более того, наличие оружия как раз подтверждает это. Ненасилие помимо преодоления физического ("животного") страха, требует еще особой духовной стойкости; смелость, мотивированная злобой и мстительностью, трансформируется в этически более высокую и психологически более трудную смелость, мотивированную любовью и справедливостью. Достаточно поставить простые вопросы: "Как проще бороться с сильным и вооруженным противником - с помощью оружия или без него?", "Что легче - убить врага или полюбить его, при этом полюбить, имея возможность убить?", - чтобы убедиться в превосходстве ненасилия перед насилием по критерию мужества. Ненасилие есть сила бесстрашия, сила в ее чистом, созидательном и наиболее полном (охватывающем чувственную, волевою и духовную сферы) проявлении.

Мало сказать, что ненасилие органически сопряжено с мужеством. Оно в

историческом плане поднимает мужество на новый уровень, придает ему адекватную современной эпохе форму. Мужество традиционно считалось добродетелью мужчин, о чем, в частности, свидетельствует и русская этимология слова, а основной областью общественной деятельности, в которой формировалась и практиковалась эта добродетель, являлась война. Аристотель видел в мужестве совершенный (добродетельный) способ поведения человека в бою, который несовместим с безумной яростью, но прежде всего требует преодоления органического страха. Правда, военное сражение - не единственное, хотя и основное поприще мужества, другой сферой его бытования является гражданская жизнь. Так считал Аристотель и почти за две с половиной тысячи лет общественные представления о мужестве мало изменились. Ненасильственная борьба придает проблеме новый вид; она: а) связывает мужество по преимуществу и главным образом с общественной деятельностью, борьбой за социальную справедливость и б) лишает ее сугубо мужского предназначения, придает вид общечеловеческой добродетели, равно украшающей и женщин, и мужчин. Этический потенциал ненасильственной борьбы в значительной мере определяется именно тем, что она оторвала мужество как личностную добродетель от войны и воинской деятельности. Исключительно высокая ценность бесстрашия является не просто объективным результатом ненасильственной деятельности, а ее сознательно и целенаправленно культивируемой установкой.

Ненасилие - не абстрактная норма, которую остается лишь употреблять в дело, не состояние, которое кем-то и когда-то может быть достигнуто. Оно прежде всего представляет собой ненасильственную, направляемую силой любви и правды борьбу против зла и несправедливости, за выправление отношений в собственной душе и в мире. Оно не отсекает, не отрезает, а именно выправляет человеческие деформации, имея силы, чтобы противостоять страшным силам зла, и имея трезвое сознание того, что противостояние это не является единовременным актом, вообще не знает конца. Если не бояться тавтологии, можно сказать, что оно является ненасильственным путем к ненасилию. Это - не усилие, которое должно привести к истине. Это - истина, которая состоит в усилении. И мужество, которое требуется для ненасильственной борьбы и формируется ею, есть мужество ответственного существования в этом прекрасном и несовершенном мире.

| | |
|---|-----------|
| Оглавление | |
| Предисловие..... | 3 |
| ЧАСТЬ 1. Основания | 4 |
| 1.1. О гражданском обществе и общественном договоре (размышления философа)..... | 4 |
| I. Исходные тезисы..... | 5 |
| II. Основы гражданского общества..... | 9 |
| III. Что мы утратили..... | 12 |
| IV. Мировой контекст..... | 16 |
| V. Общественный договор..... | 17 |
| VI. Возвращение к норме | 21 |
| VII. Что делать? | 23 |
| 1.2. Свобода и право | 26 |
| 1. Равенство в свободе по всеобщему закону | 33 |
| 2. Свобода и ... свобода | 35 |
| 3. Правоотношение и обмен | 41 |
| 4. Правовое государство и демократическая культура | 53 |
| 1.3. Этика гражданского общества | 61 |
| Эскиз гражданского общества | 61 |
| В этических широтах | 64 |
| На этической долготе | 69 |
| О моральном отчуждении | 76 |
| Этика свободы | 80 |
| Неоклассический вариант | 86 |
| ЧАСТЬ 2. Базовые ценности | 91 |
| 2.1. Свобода | 91 |
| Место в менталитете | 91 |
| От пратолпы - к воле | 94 |
| Идеал свободы | 95 |
| Свобода и рынок | 105 |
| Трагедия России | 109 |
| 2.2. Этика пользы | 111 |
| Принцип пользы | 112 |
| Уловки морализаторства. Две доктрины | 113 |
| Утилитаризм - социальная этика | 117 |
| 2.3. Индивидуализм и солидаризм | 124 |
| 2.4. Каждому равный шанс | 135 |
| Итак, "справедливое распределение"..... | 135 |
| 2.5. Ненасилие..... | 154 |
| Ненасилие в действии | 154 |
| Что может и чего не может человек? | 157 |
| И средство, и цель! | 160 |
| Путь сильных людей | 162 |

БУДЬ ЛИЦОМ:
ЦЕННОСТИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Редактор В. С. Сумарокова
Технический редактор Г. Н. Гридина
Корректор Л. И. Дюканова

Подписано к печати 1.07.93 г. Формат 84X108¹/32. Бумага типографская № 2.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Печ. л. 8,12. Усл. печ. л. 19,364.
Уч.-изд. л. 13,7. Тираж 1000 экз. Заказ 1923. С. 24.
Издательство ТГУ, 634029, Томск, ул. Никитина, 4.
Компьютерный набор и верстка: АО «Издательство НТЛ».
Печать: Омская областная типография. 644070, Омск, ул. Декабристов, 37.