

ОПРАВДАНИЕ МОРАЛИ

Сборник научных статей
К 70-летию проф. Ю.В. Согомонова

Отв. ред. В.И.Бакштановский, А.Ю.Согомонов

Москва-Тюмень
2000

УДК 17
ББК 87.7

О 624

Оправдание морали. Сборник научных статей. К 70-летию профессора Ю.В. Согомонова / Отв. ред. В.И. Бакштановский и А.Ю. Согомонов. Москва-Тюмень: Издание Центра прикладной этики и НИИ прикладной этики ТюмГНГУ, 2000. - 352 с.

Сборник статей "Оправдание морали" выпускается к юбилею профессора Ю.В. Согомонова. Авторы сборника - ученики Ю.В. Согомонова, коллеги и партнеры по проектам - посвятили свои статьи важным вопросам философской и прикладной этики, тематически близким творчеству юбиляра.

Среди научных вопросов, которые раскрываются в сборнике, природа морали, ее мировоззренческие основания, связь морали с социологией и правом, конкретные направления прикладной этики - политической, предпринимательской, журналистской и т.д.

Редактор выпуска И.А. Иванова.

Оригинал-макет И.В. Бакштановской.

В подготовке выпуска принимали участие М.В. Богданова,
Н.В. Попова. А.П. Тюменцева.

ISBN 5-89543-004-x

© Центр прикладной этики. 2000.

Подписано в печать 20 мая 2000 г. Формат 62x90/16

Гарнитура Times. Усл. печ. л. 22. Печать офсетная.

Тираж 300 экз. Заказ № 11/08. Цена договорная.

Отпечатано в типографии «Африка».

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	4
<i>А.А.Гусейнов (Москва)</i> Марксистские традиции в этике.....	5
<i>Ф.В.Цанн-кай-си (Владимир)</i> Экзистенциально-антропологический смысл бытия: пролегомены к этике.....	13
<i>Р.Г.Апресян (Москва)</i> Перфекционистский и дисциплинарный языки морали.....	24
<i>Е.Л.Дубко (Москва)</i> Реплики о морали и этике.....	33
<i>В.А.Малахов (Киев)</i> Три этики: к типологии этического сознания.....	40
<i>Н.Д.Зотов (Тюмень)</i> Ценностное содержание в понятии "средний класс".....	45
<i>Т.И.Кутковец, И.М.Клямкин (Москва)</i> Между моралью и правом (идеи свободы и порядка в сознании россиян).....	53
<i>Г.С. Батыгин (Москва)</i> Как невозможна социология морали.....	66
<i>В.И.Бакштановский (Тюмень)</i> Журналист как субъект морального выбора.....	73
<i>Д.И.Петросян, Е.П.Потапова (Владимир)</i> Становление политической этики в трансформирующемся обществе.....	93
<i>Г.Л. Тульчинский (С-Петербург)</i> Этика бизнеса в современной России (Новые российские перспективы утилитаризма).....	101
<i>И. Э.Бекешкина (Киев)</i> От поиска "меньшего зла"- к этике профессионализма.....	117
<i>Ю. В. Казаков (Москва)</i> К вопросу о национальных страхах и надеждах: "Третьи Петушки" как по(транс)граничный феномен (Заметки участника забега по улице В. Аравидзе).....	124
<i>А.Ю.Согомонов (Москва)</i> Генеалогия Успеха-и-Неудач.....	144
<i>А.И.Головаха, Е.И. Головаха (Киев)</i> Этический словарь (для неслужебного пользования).....	199

ПРЕДИСЛОВИЕ

Выпуск сборника “Оправдание морали” приурочен к 70-летию профессора этики Ю.В. Согомонова. Научные успехи юбиляра, его научно-педагогическая и преподавательская деятельность говорят сами за себя и потому не нуждаются в особом представлении ни в России, ни за рубежом.

Включенные в сборник статьи посвящены двум направлениям современной этической науки - актуальным вопросам философской и прикладной этики, тематически близким творчеству юбиляра. Среди проблем первого направления - природа морали, ее мировоззренческие основания, соотношение этической теории и моральной практики, связь морали с социологией и правом. Среди проблем второго направления - конкретные отрасли прикладной этики: профессиональная, политическая, предпринимательская, журналистская этика, этико-культурологические проблемы успеха и т.д.

Авторы сборника - среди них ученики Ю.В. Согомонова, его коллеги и партнеры по исследовательским проектам - представляют известные центры этических, этико-социологических, этико-культурологических исследований - московский, петербургский, тюменский, владимирский, киевский.

В дни подписания юбилейного сборника в печать вышла в свет очередная монография Ю.В. Согомонова. На его рабочем столе - завершенные рукописи журнальных статей, главы новой книги.

А.А. Гусейнов

МАРКСИСТСКИЕ ТРАДИЦИИ В ЭТИКЕ

Современный этап развития отечественной этики, одним из ярких выразителей которого является профессор Ю.В. Согомонов, длится около сорока лет. Речь идет не просто о большом по человеческим масштабам временном отрезке, вмещающем несколько поколений ученых¹, хотя и это само по себе могло бы стать основанием для его выделения в особую качественно значимую историческую рубрику, а о внутренне едином пространстве этического дискурса. Осмысление своеобразия данного этапа в целом, как и его отдельных выразителей, в особенности тех, кому (как, например, профессору Ю.В. Согомонову) посчастливилось сохранять творческую активность на протяжении всего этого времени², связано, по крайней мере, с двумя вопросами, для ответа на которые необходимо обратиться к теме "Марксизм и этика".

60-е годы, когда этика в нашей стране впервые конституируется в качестве университетской учебной дисциплины и начинаются специализированные исследования в этой области знания, были годами господства в обществе коммунистической идеологии. Более того, внимание к этике непосредственно было связано с включением в Программу КПСС (1961) совокупности общих нормативных требований к поведению индивидов под названием морального кодекса строителя коммунизма. Этика складывалась как марксистско-ленинская этика; так она, собственно, и именовалась. Все исследования, споры, взаимная критика и прочие формы этической научной жизни, вплоть до конца 80-х годов, проходили под общей "шапкой" марксистского мировоззрения. Отсюда - первый вопрос: в какой мере идеология деформировала научное содержание этики, понимая под этим то содержание, которое сложилось в ходе ее исторического развития за 2,5 тысячи лет и воплотилось в системах великих философов, задаваемых ими типовых теоретических и нормативных моделях нравственности?

После крушения советского коммунизма в начале 90-х годов и отказа от идеи идеологического государства марксизм в России был низведен до уровня одного из многих идейных течений и даже в этом качестве попал под подозрение. Это, разумеется, оказало заметное, можно даже сказать существенное, воздействие на состояние этической мысли. Но, тем не менее, не разрушило ее преемственную связь с этикой 60-80-х годов. Не только социологические параметры этической жизни (состав специалистов, характер научных коллективов, способов аттестации и т.п.), но и содержательный анализ этики (основные темы, идеи, дискуссии) показывают, что ее переход от советской (марксистской) к постсоветской (постмарксистской) стадии, в целом, оказался плавным, непрерывным. Как такое стало возможно или, говоря по-другому, что же означала и в чем выражалась марксистская доминанта советской этики, если от нее удалось освободиться без коренного ущерба для содержания самой этики?

Предлагаемая статья ограничивается анализом своеобразия марксистского подхода к проблемам этики и морали. В рамках этого анализа нельзя получить конкретного ответа на поставленные выше вопросы, но он является необходимым условием для того, чтобы получить такой ответ.

По вопросу о том, что такое марксизм как исторический феномен, каковы его существенные (отличительные) признаки, нет единства мнений ни среди

его сторонников, ни среди критиков. Я исхожу из следующих положений. Марксизм представляет собой совокупность учений, претендующих на цельное мировоззрение и предлагающих социально-реформаторскую программу индустриальной эпохи; он разработан немецким мыслителем и революционером К. Марксом (1818 - 1883) в содружестве со своим соотечественником Ф. Энгельсом (1820 - 1895), получил развитие в трудах их последователей, среди которых выдающееся место занимает В.И. Ленин. На формирование марксизма существенное влияние оказали немецкая философия в лице Гегеля и Фейербаха, французский социализм в лице Сен-Симона и Фурье, английская экономическая мысль в лице Смита и Рикардо; эти идейные источники трансформировались в три составные части марксизма: материалистическую диалектику, критику политической экономии, учение о коммунизме. В марксизме все сфокусировано на борьбу за коммунизм как лишенное социальных антагонизмов светлое будущее, наступление которого связывается с революционно-освободительной борьбой пролетариата. Марксизм претендует на статус единственно верной общенаучной методологии и общественной теории. Марксизм во второй половине XIX в. распространился по Европе, а после завоевания власти русскими марксистами в 1917 году и по всему миру, стал мировоззрением подавляющего большинства политических партий, выступающих от имени рабочего класса и возглавляемых ими массовых движений трудящихся, официальной идеологией государств, провозгласивших своей конечной целью построение коммунизма, находившихся в зоне влияния Советского Союза и охватывавших (в лучшие для них 50 - 70-е годы) более половины населения земли. После краха советского блока в 1989 - 1991 годах влияние марксизма как интеллектуальной и политической силы всемирного масштаба существенно сузилось и ослабло, но не исчезло вовсе. Марксизм остается одним из самых распространенных и эффективных нерелигиозных идеологий современного мира.

В ходе более чем полувековой истории марксизм видоизменялся, приобретал различные формы, каждая из которых, как правило, претендовала на единственно верное (или вообще, или применительно к конкретным условиям) его толкование. Многообразие внутри марксизма может быть структурировано по разным критериям и с разной степенью полноты. С точки зрения понимания того, каково отношение марксизма к этике и морали, наиболее важными являются следующие формы (этапы): ранний Маркс, классический марксизм, энгельсизм (термин не имеет хождения и принят для обозначения новых акцентов, сделанных Ф. Энгельсом в ходе систематизации марксизма при жизни К. Маркса и, в особенности, после его смерти), этический социализм, каутскианство, ленинизм, неомарксизм, советская этика.

1. Жизненный выбор К. Маркса, сделавший из него коммуниста-революционера, как свидетельствует гимназическое сочинение "Размышления юноши при выборе профессии" (1835), во многом был стимулирован пафосом нравственного самосовершенствования и героического служения человечеству. Моральная мотивированность ощущается в его творчестве и поступках на протяжении всей жизни, но в особенности в ранний период. Позиция раннего Маркса наиболее полно выражена в "Экономическо-философских рукописях 1844 года", для нее характерна гуманистическая критика капитализма, осуществляемая с антропологических позиций. Глубинную основу социальных антагонизмов Маркс видит в отчуждении труда, которое выступает как отчуждение

продуктов труда, самого труда, родовой сущности человека и, в итоге, как отчуждение человека от человека. Коммунизм он понимает как “гуманизм, опосредованный с самим собой путем снятия частной собственности”, “подлинное присвоение человеческой сущности самим человеком и для человека” (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, с. 169, 116). В его анализе капитализма и опи- сании коммунизма большую роль играют моральные оценки, мотивы и цели.

2. Классический марксизм, охватывающий взгляды и учения зрелого Маркса, прежде всего материалистическое понимание истории и учение о все- мирно-исторической роли пролетариата, характеризуется радикальным отри- цанием морали и этики в их исторически сложившихся формах. Программным является содержащееся в “Немецкой идеологии” утверждение о том, что “ком- мунисты не проповедуют никакой морали” (Соч., т. 3, с. 236). Маркс не созда- вал теорию морали по образцу предшествующих философов. Он ставит мо- раль под сомнение, считая ее превращенной формой общественного сознания, которая искажает и прикрывает социальные антагонизмы, мнит, будто она “мо- жет действительно представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего- нибудь действительного...” (Соч., т. 3, с. 30). Мораль для него, как и для Ш. Фу- рье, есть “бессилие в действии” (Соч., т. 2, с. 219). В общеметодологическом плане подход К. Маркса к морали не отличается от его подхода к религии. Он считает, что мораль недостойна теории, она требует лишь критики и преодоле- ния. Маркс согласен с предшествующей философской этикой в ее критической части, в негативной оценке бытующих в обществе нравов, реальных форм по- ведения, но, в отличие от нее, он не считает, что несовершенный мир есть раз- данная и в принципе неизменная совокупность объектов, что недостатки его можно компенсировать только внутренним самосовершенствованием или на- деждой на загробное существование. Он понимает бытие иначе - как общест- венную практику, которую можно преобразовать по человеческим меркам. Са- мо бытие, поскольку оно есть историческое бытие (общественная практика), может быть совершенным, моральным, принципиально дружественным по от- ношению к человеку. В этом - смысл самого яркого высказывания К. Маркса о том, что “философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заклю- чается в том, чтобы изменить его” (“Тезисы о Фейербахе”. Соч., т. 3, с. 4). Пока- зательным для отношения классического марксизма к философской этике яв- ляется следующее суждение о Канте, которое мы находим в “Немецкой идео- логии”: «Кант успокоился на одной лишь “доброй воле”, даже если она остае- тся совершенно безрезультатной, и перенес осуществление этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусто- ронний мир*» (Соч., т. 3, с. 182). Кант критикуется не за идею доброй воли (она, как и весь морально-гуманистический пафос прежней философии, принимает- ся), а за то, что он остановился на ней, не увидел возможности ее осуществле- ния в посюстороннем мире.

Идею моральной переделки действительности К.Маркс воплотил в уче- нии о коммунизме. Здесь он столкнулся с труднейшей (не имеющей до настоя- щего времени решения) проблемой субъектности морали. На языке К. Маркса она звучала следующим образом: как несовершенные люди могут построить совершенное общество, или как воспитать самого воспитателя? Ответ состоял в том, что революционно-преобразующей и одновременно морально очищаю- щей силой истории явится пролетариат. Реальное состояние пролетариата (его нравы, интеллектуальное и даже физическое развитие), которое Маркс и Энгельс оценивали вполне трезво, не давало оснований для такого вывода.

Однако предполагалось, что, когда дело дойдет до революции, вместе с обстоятельствами изменятся также и люди, пролетариат из класса “в себе” станет классом “для себя”, очистится от всей “мерзости старого строя”, словом, произойдет некое чудесное преобразование золушки в принцессу.

По мысли Маркса, коммунизм становится из утопии наукой благодаря учению о пролетариате. Но именно это учение оказалось, пожалуй, самым утопичным во всем марксизме. В философии и до Маркса мораль отождествлялась с определенным родом деятельности. Только там это была всегда духовная деятельность, ее предметная сфера ограничивалась зоной личного присутствия. К. Маркс отождествил мораль с предметной деятельностью, а именно с социально-политической борьбой пролетариата. Предполагалось: объективное положение пролетариата таково, что его борьба за свое освобождение может быть успешной только в том случае, если она явится торжеством лучших моральных качеств (самоотверженности, человеческой солидарности и др.). Но что это значило? Здесь могло быть, как минимум, два толкования: а) пролетариат в своей борьбе должен придерживаться ограничений, налагаемых моралью, б) сама его борьба обретает моральный смысл и становится своего рода этическим канонem. Первая из этих двух возможностей исключалась всей логикой материалистического понимания истории. Оставалась вторая возможность, когда конкретной борьбе пролетариата придается моральный статус. Сам Маркс оставил вопрос открытым, он не видел в случае пролетариата возможности коллизий между моральными нормами и политической целесообразностью, т.к. борьба пролетариата сама по себе благородна — направлена вообще против частной собственности, эксплуатации человека человеком, на создание такой “ассоциации, в которой свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех” (Соч., т. 4, с. 477).

З. Ф. Энгельс, в ходе систематизации их общего с Марксом мировоззрения в работе “Анти-Дюринг” (1878), а также в работах, написанных им после смерти К. Маркса, в особенности в письмах 90-х годов, отказывается от радикальной позиции, согласно которой мораль как превращенная форма сознания исчезает вместе с классовым обществом. Он полагает, что пролетариат исторически видоизменяет мораль, придает ей свою классовую форму, но не отбрасывает вовсе; пролетарская мораль противостоит буржуазной и является прообразом морали будущего. Он акцентирует внимание на относительной самостоятельности морали (в общих рамках форм общественного сознания), ее обратном воздействии на экономический базис. Мораль, считает он, обладает исторической инерцией, собственной логикой развития. Он формулирует очень важную мысль о моральной симптоматике, полагая, что моральное негодование не может считаться диагнозом социально-экономической “болезни”, но, несомненно, может выступать в роли ее симптома, тем самым намечая способ соединения, плодотворного сотрудничества этики с другими областями общественнознания. Энгельс пользуется даже понятием действительно человеческой морали, которая появится тогда, когда исчезнут классовые противоположности и всякие воспоминания о них (Соч., т. 20, с. 95). Значительный вклад в марксистское осмысление морали как общеисторического феномена, в частности, проблемы происхождения нравственных идей, внес П. Лафарг, а также другие друзья и соратники К. Маркса и Ф. Энгельса (Д. Бебель, Г.В. Плеханов и др.).

В связи с интерпретацией морали как явления, выходящего (пусть хотя бы частично) за рамки классовых формаций, возникал вопрос: что является ее источником, основанием в той части, в какой она является внеклассовым фе-

номеном?

4. Один из ответов на него был связан с попыткой дополнить Маркса Кантом. В Марбургской школе неокантианства Г. Когеном, П. Наторпом, К. Форлендером и др. обосновывалась мысль о том, что социализм как область должностования, идеала не может быть обоснована в рамках материализма. Его следует понимать этически и, понятый так, он совпадает с этикой Канта. Социализм интерпретируется как адекватная эпохе конкретизация кантовского царства целей. Неокантианская идея этического социализма проникает в социал-демократические партийные круги. Ее основным проводником выступает Эдуард Бернштейн, который полагал, что социализм не может быть научным, поскольку он не отражает факты, а выражает интересы. Социализм, по его мнению, содержит в себе нечто потустороннее по отношению к нашему позитивному опыту, и в этом смысле он есть область должностования или движение к тому, что должно.

5. Этизация марксизма встретила возражения среди большинства его приверженцев. Одним из глубоких критиков этой установки Э. Бернштейна был Г.В. Плеханов. Против нее выступил также соратник Энгельса и крупнейший после него теоретик рабочего движения Карл Каутский (1854 - 1938); он написал специальную работу: “Этика и материалистическое понимание истории” (1906). Отвергая обоснование морали в духе кантовского идеализма, он тем не менее вынужден был раздвинуть границы исторического материализма и дополнить его дарвинизмом. Каутский считал, что основой морали являются социальные инстинкты человека (самоотверженность, храбрость, верность общему делу и др.). Их совокупность образует нравственный закон, всеобщее нравственное чувство. Таинственная природа морали, выступающая в качестве внутреннего голоса, не сводимого ни к каким внешним интересам и детерминациям, интерпретируется Каутским в качестве инстинкта. Такой подход позволял обосновать мораль в качестве общезначимого, внеклассового феномена, который, тем не менее, в условиях классового общества приобретает классовый характер. Этика Каутского признавала позитивную социально-сплачивающую и регулирующую роль морали в масштабе всего общества, которая наиболее очевидно обнаруживается в периоды мирного демократического развития.

6. Наступившая вместе с XX веком эпоха новых войн и революций придала марксизму предельно радикализированную форму, что обнаружилось также в отношении к морали. Это видоизменение было связано прежде всего с теоретической и практической деятельностью В.И. Ленина (1870- 1924). Для понимания общего подхода В.И. Ленина к проблемам морали показательным является его высказывание, в котором он, соглашаясь с В. Зомбартом, говорит о том, что “в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики”; в отношении теоретическом - “этическую точку зрения” он подчиняет принципу причинности; в отношении практическом - он сводит ее “к классовой борьбе” (Соч., т. 1, с. 440-441). В рамках ленинизма отчасти возрождается свойственное классическому марксизму отрицание морали как инструмента духовного закабаления трудящихся (Н.И. Бухарин, А.В. Луначарский, пролеткульт). Однако господствующим стал взгляд, отождествляющий мораль с политическими целями классовой борьбы пролетариата, конституирующий коммунистическую мораль как этическую санкцию такой борьбы. Он получил обоснование в работе В.И. Ленина “Задачи союзов молодежи” (1920), главная мысль которой состоит в тезисе: “В основе коммунистической морали лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма” (Соч., т. 41, с. 313). Еще более последовательно и сис-

тематично такой взгляд обосновывается Л.Д.Троцким в работе "Их мораль и наша", где мораль рассматривается как функция классовой борьбы, отождествляется со стратегией и тактикой революционного пролетариата.

7. Наряду с ленинизмом (в отличие от него, в полемике с ним, в противовес ему), начиная с 30-х годов, возникает течение, которое, с одной стороны, апеллирует к раннему Марксу (в пике зрелому Марксу и, в особенности, к ленинизму с его учением о диктатуре пролетариата), а с другой - инкорпорирует в марксизм новейшие учения ницшеанства, фрейдизма, философской герменевтики и др. Оно получает собирательное название неомарксизма и представлено разнообразными именами и школами (Лукач, франкфуртская школа, левый экзистенциализм, Э. Фромм и др.). Неомарксизм пользуется понятиями отчуждения и овеществления, поднимает критику общества на этико-антропологическую высоту, в перспективе которой теряются различия между капитализмом и государственным социализмом. Сциентизированному марксизму, связанному с именами Ф. Энгельса, В.И. Ленина, с советским каноном диалектического материализма, неомарксисты противопоставляют философско-революционный активизм, под которым понимается не организованная классовая борьба пролетариата, а гуманистически аргументированное отрицание отчужденных форм жизни, всеобщий освободительный бунт. Если советский марксизм выступал от имени науки, был позитивистски ориентирован, являя собой своего рода правоконсервативную версию марксизма, и в его рамках этика могла занимать скромное место одной из второстепенных дисциплин, а мораль - одного из надстроечных феноменов, то неомарксизм опирается на спонтанную активность личности, апеллирует к философии жизни и представляет собой леворадикальный вариант, который весь пронизан моральным пафосом и негодованием и может быть интерпретирован как этицированный марксизм. Неомарксизм, являвший собой скорее идейно-психологическую доминанту, своего рода общественное настроение чем строгое направление мысли, некое силовое поле гуманитарного знания, начиная с 70-х годов, теряет свою силу и притягательность. С усилением консерватизма в общественном сознании стран Запада и крахом попыток трансформировать социальный строй стран советского блока в направлении гуманного социализма (социализма с человеческим лицом) неомарксизм лишается значительных питательных соков и переходит на маргинальное положение.

8. Советская этика в том виде, в каком она начала складываться в начале 60-х годов в качестве самостоятельной научной и учебной дисциплины, не была простым комментированием и развертыванием ленинского понимания морали. Более того, ее нацеленность, по сути дела, была иной. Практическая заостренность всей работы, связанной с новой дисциплиной, состояла в том, чтобы обосновать независимость морали от политической идеологии, показать особую роль и самостоятельную значимость морали в системе общественных мотивов, оценок, регулятивных норм, акцентировать в ее содержании общечеловеческие моменты, создающие аксиологический язык для широкого общественного диалога поверх классовых антагонизмов и идеологических противостояний. Отнюдь не было случайностью, что стимулирование этики и апелляция к морали по времени совпали с десталинизацией во внутренней политике и установкой на мирное сосуществование во внешней политике: теперь уже речь шла не о разоблачении классово-враждебных элементов, а о «коммунистическом воспитании трудящихся», не о воинственной враждебности по отношению к внешнему врагу, а о демонстрации "преимуществ социализма".

Идеологическое обеспечение этих задач составляло то, что, пользуясь языком того времени, можно было бы назвать социальным заказом этике. Общая задача обоснования морали в ее самостоятельности, незаменимой роли в жизни человека и общества решалась различными теоретическими средствами. Прежде всего следует назвать попытки сформулировать специфичную для марксизма этическую нормативную программу. Наиболее цельными среди них были концепции А.Ф. Шишкина и Я.А. Мильнера-Иринина. А.Ф. Шишкин систематизировал этику на основе и в рамках общей схемы исторического материализма, особо акцентируя те суждения классиков марксизма (типа высказывания К. Маркса о простых законах нравственности и справедливости - Соч., т. 16, с. 11), которые позволяли истолковать мораль как позитивный и общечеловеческий феномен, обосновать официально прокламируемые моральные ценности (коллективизма, добросовестного труда и др.). Я.А. Мильнер-Иринин правильно уловил, что марксизм не формулирует особую нормативную теорию, а переводит выработанные в ходе истории общегуманистические идеалы на язык коммунистического действия; он фактически предложил этизированную версию марксизма и истолковал коммунизм как осуществление принципов истинной человечности.

Основные теоретические поиски (а соответственно, и теоретические различия) советской этики были связаны с освоением классических философских традиций. Внимательный анализ советской этической литературы найдет в ней влияние и идеи кантианства (О.Г. Дробницкий, Э.Ю. Соловьев), гегельянства (Ю.В. Согомонов³, А.И. Титаренко), персонализма (Г.Д. Бандзеладзе, Т.В. Самсонова), аксиологии (Л.М. Архангельский, В.А. Василенко, В.Н. Шердаков), натурализма (В.Т.Ефимов), утилитаризма (В.И.Бакштановский) и др. Эти идейные традиции открыто не манифестировались, соединялись с марксистскими схемами и учениями, как минимум, прикрывались марксистской терминологией, но, тем не менее, именно они задавали содержательные акценты этической теории. И когда в 90-е годы марксистско-коммунистическая маркировка текстов вначале перестала быть обязательной, чуть позже стала нежелательной, а какое-то время и вовсе рассматривалась как предосудительная, такой поворот событий явился, конечно, для советской этики вызовом, но не таким, на который ей нечем было ответить.

Нельзя, разумеется, представлять дело таким образом, будто коммунистически-марксистская форма этики была чем-то вроде маскировочного костюма, призванного лишь внешне прикрыть ее реальное (внемарксистское) профессиональное содержание, - это не так, если исходить из объективного анализа этических текстов, и тем более не так, если иметь в виду субъективные позиции авторов. Я не хочу упрощать проблему. Я хочу лишь подчеркнуть одну мысль: советская этика имела богатое, разнообразное научное содержание, выходящее за рамки господствовавшей (и в обществе, и в головах самих этиков) идеологической заданности и ставшее основой ее развития в новых условиях философско-мировоззренческого плюрализма. Вопрос о том, чем стала, в каких формах существует, как развивается постсоветская этика в России, выходит за рамки данной статьи; важно подчеркнуть только то, что переход от советской этики к постсоветской в этом случае, в общем и целом, оказался непрерывным.

Таким образом, на почве марксизма выросли настолько разные этические концепции, что если попытаться суммировать их в едином понятии мар-

ксистской этики, то это понятие неизбежно будет многозначным, неопределенным. Можно указать, пожалуй, только на два признака, которые являются общими для них всех: субъективная приверженность Марксу и антикапиталистическая направленность. Данные признаки являются внешними с точки зрения понимания морали, и в этом смысле словосочетание “марксистская этика” есть скорее обозначение некоей совокупности учений о морали, чем их содержательная характеристика (отсюда - множественное число в названии статьи). В строгом и узком значении, фиксирующем только то принципиально новое, что внес Маркс в понимание морали, марксистская этика совпадает с позицией классического марксизма и состоит в нигилистическом отношении к морали и этике как духовным продуктам классовых обществ. Тем самым был обозначен важный поворот в истории этики, который а) предполагал антинормативный, контекстуальный подход к морали и б) очертил новую диспозицию этики как науки по отношению к своему предмету, которая состояла в переходе от апологетики морали к ее критике. Эти идеи, хотя и без непосредственной преемственной связи с Марксом, закрепились и оказали существенное влияние на развитие этики новейшего времени. Здесь можно назвать три важнейшие вехи: этика Ницше, которая по составу идей и обобщению пафосу поразительно совпадает со взглядами К. Маркса на мораль в их наиболее радикальном выражении; неопозитивистская традиция в этике в той части, в какой она подвергла критике язык морали; постмодернистские философские опыты, которые можно истолковать как крайнюю форму этического антинормативизма. Наиболее радикальные и теоретически плодотворные этические идеи, обозначенные К.Марксом, получили развитие не столько в официальной марксистской традиции, сколько за ее пределами.

¹ Сошлюсь на свой пример. Моим научным руководителем по кандидатской диссертации, защищенной в 1964 году, был активно работающий до настоящего времени профессор А.Г. Спиркин. В то же время мои бывшие аспиранты стали известными докторами наук (А.П. Скрипник, Р.Г.Апресян. О.С. Соина, В.Ш. Сабилов и др.), подготовили и готовят своих аспирантов. Получается, что если руководствоваться этим критерием “научный руководитель - аспирант”, считая его частным случаем отношения “учитель - ученик”, то одновременно работают, составляя единое научное сообщество, четыре поколения ученых.

² Его первая, известная мне, книга по этике “Добро и зло” появилась в 1965 году (просматривая ее сегодня, я нахожу предлагаемое в ней и зафиксированное в оглавлении расчленение проблемы вполне соответствующим существу дела, способным украсить самый что ни на есть новейший учебник этики: “Добро - то, что полезно? Личное и общественное”; “Добро - то, что ведет к самосовершенствованию⁹”; “Страдающее добро и непротивление злу”; “Сфера добра и зла”; “Добро и истина”; “Что есть добро: намерение или поступок?”; “Допустимо ли зло во имя добра”), а очередная, написанная в соавторстве с В.И. Бакштановским и В.А. Чуриловым, капитальная монография “Этика политического успеха”, датирована 1997 годом.

³ Говоря о гегельянских мотивах в творчестве Ю.В. Согомонова, я имею в виду следующие идеи: диалектика (вплоть до взаимопереходов) добра и зла; историзм морали, охватывающий не только способы осуществления ее принципов, но и сами принципы; интерпретация реальных нравов в их институциональной воплощенности как развернутой предметности этики.

Ф.В. Цанн-кай-си

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ БЫТИЯ: ПРОЛЕГОМЕНЫ К ЭТИКЕ

В афинском Ареопаге существовало правило, которое гласило: “Без пафоса и предисловий”. Первую часть правила выполнить легко: обязывает сам стиль философствования. Но что касается второй части - без предисловий - в нашем случае она трудно реализуема. Поэтому мы вынуждены предпослать предисловие, объясняющее историю проблематики статьи и ее отношение к событию, которому посвящен настоящий сборник.

В 1985 г. на русском языке вышел первый том 4-томного труда Д. Лукача “Своеобразие эстетического”. В предисловии к ранее увидевшему свет венгерскому изданию этого произведения Д. Лукач писал, что им задумана такого же плана работа по этике, чтобы в систематическом виде изложить свои этические воззрения. Однако ряд принципиальных положений на этот счет он все-таки сформулировал уже в предисловии к “Своеобразию эстетического”.

Центральной идеей Д. Лукача была идея создания онтологической этики, дух, принципы которой, на его взгляд, проявились у Аристотеля, Эпикура, Спинозы, Гете. Создание этики как части онтологии Д. Лукач связывал с разработкой концепции новой марксистской онтологии-диалектики как онтологии общественного бытия, способной стать пролегоменами к его этике. К сожалению, реализовать свой замысел Д. Лукачу не удалось: онтология как введение к этике разрослась в большое самостоятельное произведение, не оставив времени на саму этику: Д. Лукач скончался в 1971 году.

В 1991 году в переводе на русский язык вышел один из разделов 3-томной работы “К онтологии общественного бытия”.

Мысль Д. Лукача заключалась в разработке новой концепции этики, свободной от крайностей, односторонностей идеализма и официального государственного марксизма, приводивших к дуалистичности детерминации человеческого поведения. Получалось, таким образом, что в одних случаях поступки, действия человека детерминировались трансцендентными нормами нравственного сознания (долгом, идеалом, целью...), в других - деятельность человека обуславливалась непосредственно его бытием.

Д. Лукач полагал, что этика не должна ограничиваться анализом морального сознания, его структур, описанием моральных актов, а должна выяснить прежде всего онтологические основания моральных ценностей. Он понимал мораль не столько как форму сознания, сколько как реальные объективные отношения, укорененные в самом бытии и составляющие его органическую часть. Рассматривая вслед за Марксом бытие как реальный процесс жизни человека, Д. Лукач не выводит его за пределы бытия, следовательно, и нравственные отношения входят в ансамбль общественных отношений, образующих бытие.

Но для этого, считал Д. Лукач, надо преодолеть “широко распространенное убеждение, будто и материалистическая картина мира, в свою очередь, носит иерархический характер, отдавая приоритет бытию над сознанием, общественному бытию над общественным сознанием”. Воспроизводя и реконструируя онтологическую концепцию Маркса, Д. Лукач в первую очередь исследует работы К. Маркса 40-60-х годов, в частности его философские и экономические рукописи, а не “Диалектику природы” Ф. Энгельса, в которой концепция бытия разрабатывалась преимущественно в естественно-научном аспекте:

материя истолковывается как природа.

Человеческая жизнь по самой своей природе является бытийственной, поэтому какими бы абстрактными и возвышающимися над повседневной жизнью ни были те или иные нормативы морального сознания, своими корнями они уходят в повседневную жизнь. “Повседневная жизнь - начало и конец человеческой деятельности”, - подчеркивал Д. Лукач.

Продолжение традиций онтологической этики, представленной Аристотелем, Эпикуром, Спинозой, Д. Лукач видел в том, чтобы исследовать основания моральных ценностей в бытии, которое благодаря нахождению в нем человека приобретает смысл (М. Хайдеггер говорит об истине бытия).

Теперь вернемся к началу нашего предисловия. В 70-е годы, когда идеи Д. Лукача стали известны отечественным философам, они вызвали оживленные споры и обсуждения, которые в то время в силу ряда причин не получили практического продолжения. Вспоминается, как гуляя с Ю.В. Согомоновым по окраинным улочкам Владимира, совсем в ту пору деревенским и не застроенным типовыми высотками, мы много говорили о судьбе самого Д. Лукача и о судьбе его идей... Поэтому, когда поступило предложение принять участие в юбилейном сборнике, память быстро подсказала тему и сюжет данной статьи.

В отечественной философии советского периода категория бытия не находила должного ей места в исследованиях и оказалась слабо разработанной. Разумеется, работ с названиями, в которых стояло слово “бытие”, было предостаточно, но они не содержали подлинного экзистенциально-философского смысла.

В числе причин, повлиявших на невнимание к самой фундаментальной философской категории, на наш взгляд, не последнюю роль сыграло то обстоятельство, что в философском наследии Маркса и Энгельса онтология в систематическом виде не представлена. На это указывали многие, в том числе и философы-марксисты, и представители немарксистской философской мысли, но достаточно объективно относящиеся к марксизму. Так, Д. Лукач, крупнейший представитель творческого марксизма в XX веке, в работе “К онтологии общественного бытия. Прологомены” отмечает, что в систематическом виде онтология Маркса не представлена, что она нуждается в разработке и систематизации. По мнению Э. Фромма, испытавшего сильное влияние марксизма и не скрывавшего своих симпатий к философской антропологии Маркса, последний не занимался и не интересовался онтологическими проблемами¹. На таких же позициях в оценке онтологической концепции Маркса стоит и М. Хайдеггер: “Вопрос о Бытии - не вопрос Маркса”. “Это не должно означать, - добавляет тут же Хайдеггер, - что творчество Маркса менее важно, чем творчество Гегеля, или что оно чуждо метафизике. Бытие мыслится Марксом как Природа”². Насколько справедливы эти оценки онтологии Маркса мы еще обсудим, но сейчас констатируем, что онтология у Маркса системно не представлена.

Другой причиной, оказавшей влияние и на степень разработки категории бытия, и на ее понимание, является энгельсовская формулировка основного вопроса философии и ее позднейшая интерпретация официальной советской философией. Энгельс формулировал его как вопрос об отношении мышления к

¹ Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С.379.

² Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С.151.

бытию, духа к природе. В нашей литературе эти оппозиции отождествлялись и рассматривались как разные названия одного и того же: отношения сознания к материи. Конечно, это близкие вопросы, но, тем не менее, они разные, не совпадающие по своему содержанию, а в литературе бытие и материя часто отождествлялись, в свою очередь, материя нередко сводилась к природно-вещественной реальности. В некоторых случаях это не сказывалось на общепhilosophическом смысле отдельных проблем, но когда речь идет о вопросах мировоззренческих, смысложизненных, о вопросах ценностных по своей природе, подобное отождествление принципиально влияет на их решение. Многократно повторяя слова Энгельса, что философия “становится просто мировоззрением”, мы не находили в философии как теории мировоззрения собственного места фундаментальной категории бытия, которая и определяет во многом сам характер мировоззрения. И только в последние годы стало наблюдаться более четкое разграничение таких понятий, как бытие, материя, природа, понимаемых в качестве сфер или уровней бытия. Следовательно, разные формулировки основного вопроса философии оказываются не разными названиями одного и того же отношения сознания к материи, а формулировками разных уровней фундаментальнейшего отношения человека к своему бытию. За сознанием, мышлением, духом (образом, идеей, переживанием, чувством) стоит человек, предикатом которого они и являются. За природой, материей, бытием стоит мир человека, *бытие человека*. Таким образом, категория бытия сегодня окзывается в чем-то новой и неизученной.

Интерес к проблеме бытия сегодня чрезвычайно актуализировался. И это имеет свои основания, причины. Остановимся на некоторых из них. В первую очередь это связано с процессами гуманизации и гуманитаризации науки, культуры в целом, что приводит к отказу от традиционного для нашей философии сближения бытия с природой, а последней с бездушной и нейтральной материей как объективной и независимой от человека реальностью. Отсюда проистекает новое понимание взаимоотношения материализма и идеализма, новое прочтение марксовыx оценок идеализма.

Сегодня нам представляется, что в работах 40-х годов Маркс делал попытку преодоления крайностей классического идеализма и материализма, попытку их синтеза. В словах классиков марксизма “новый материализм”, “современный материализм” ударение сделано на “новый”, “современный” (Ленин же делал упор на “материализм”, сближая тем самым их философию со старым материализмом). В подтверждение сказанного сошлемся на самого Маркса, писавшего в 1844 году, когда уже сформировалось новое мировоззрение, что “последовательно проведенный натурализм или гуманизм отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе объединяющей их обоих истиной”³. Исходным для Маркса является “жизнь”, “практика”, “чувственно-предметная деятельность”, “бытие людей”, в которых сливаются идеальное и материальное, духовное и природное.

В течение долгого времени идеализм критиковался за тезис о первичности духа по отношению к бытию, за якобы производный характер бытия от сознания, от творческого духовного начала. В самом этом тезисе, как таковом, ничего идеалистического не содержится: если брать бытие человека как наличное, как готовое и уже ставшее, то оно и на самом деле является вторичным, производным от духовного. И, следовательно, иным в этом случае отношение

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.42. С.162.

мысли, образа, идеи, духа к бытию и не может быть. С этой точки зрения, позиция идеализма правильная и не заслуживает той обструкции, которой подвергалась. Однако гносеологическое отношение не есть нечто первичное, самостоятельное и исходное для человека как рода.

Бытие как мир природы, предметов, как мир вещественно-телесный может существовать, будучи и немыслимым, непознаваемым. Первоначальное отношение человека к миру носит онтологический, а не гносеологический характер. Человек изначально входит в бытие, его нельзя отчуждать и выводить за пределы бытия. Бытие не располагается перед ним, поскольку человек с ним слит, сращен неразрывно. Он только в своем сознании, как мыслящее существо, ставит себя в отношение к миру. И прежде чем мы рассмотрим человека в качестве чистого сознания, мыслящего субъекта, он является в первую очередь материально-чувствующим, практически-деятельным, онтологически связанным *со своим* миром. Находясь внутри бытия, человек живет им, а не созерцает и сознает. Применительно к человеку не имеет смысла говорить о первичности материи, об ее определяющей роли, о примате бытия и т.п. "Бытие, - пишет Маркс, - есть реальный процесс их жизни". Не случайно термин "бытие" он употребляет в связке с общественное". О бытии по отношению к человеку Маркс говорит как об общественном бытии, и никакого иного бытия и быть не может. Такое бытие образует нераздельное единство духовного и материального: жизнь. Точно на таких же позициях стоит классик русской советской философии А.Ф. Лосев: "Жизнь есть жизнь - вот чего не понимают многие рассуждавшие на эту тему. Самопознание есть только результат жизни. Само знание вызвано потребностями жизни. Не мы познаем, но сама действительность в нас познает самое себя. В конце концов, не мы и живем, но живет в нас общая мировая жизнь. Мы - только всплески на общем море бытия, только струи единого всемирного потока... Прежде чем быть разделению, должно быть единство. Прежде чем быть мышлению, должно быть само бытие. Прежде чем быть знанию, должна быть жизнь и действительность. Знание - сначала жизненный акт, а уже потом мыслительный, осязательный, вообще смысловой. Знание сначала выполняет жизненную, бытийную функцию, оно сначала есть струя самой жизни, продукт самой действительности, а уже потом оно есть разделение, различение и сопоставление"⁴.

Чисто познавательное отношение человека к миру возникает в условиях весьма развитого общества, с разделением труда, с появлением социальных групп и индивидов, занятых исключительно интеллектуальной деятельностью. А отношение человечества в целом к миру по-прежнему останется чувственно-предметным, практическим, лишь часть которого составляет созерцательно-гносеологическое, вплетенное в чувственно-предметную деятельность. Вследствие этого мы и не можем рассматривать бытие как равнодушную и нейтрально-отстраненную материю, "объективную реальность". Слияние человека с бытием, более того, само присутствие человека в мире придает всему бытию *смысл*, оно становится иным от самого факта существования человека в мире: все вещи, предметы, все структуры бытия приобретают новые функции и значения. Подобно тому, как возникший органический мир преобразил, изменил мир в целом, в том числе и неорганический, так и человек своим появлением придал миру новое *значение*, новое содержание. Поэтому противопоставление человека и бытия как полярностей теряет смысл, поскольку человек, взятый во

⁴ Лосев А.Ф. Жизнь. Повести, рассказы, письма. СПб., 1993. С.34-35

всей своей субъективности, столь же объективно реален, как и бытие, обступающее и обнимающее человека со всех сторон, утрачивает свою абсолютную объективность и должно быть взято *субъективно*.

Философско-мировоззренческая категория бытия обязывает нас пересмотреть взгляд на бытие как на материальную, бездуховную реальность, чисто вещественную субстанцию: сегодня происходит субъективация бытия и объективация духовного. В философии XX века противостояние и размежевание идет не по линии материализма и идеализма - что первично: материя или сознание, - а по линии соотношения бытия и его смысла, бытия и сущего. Категория бытия в современной философии все больше и больше утрачивает натурфилософский характер, поскольку и сама-то онтология перестала быть метафизикой. Содержанием бытия становится жизненно-экзистенциальный смысл.

В этой связи мы хотели бы обратить внимание на следующий момент, мимо которого часто проходят критики экзистенциализма. Работу К. Ясперса "Духовная ситуация времени" массовое сознание, в лице так называемого "потерянного поколения", в условиях мирового кризиса между двумя войнами, восприняло как ответ на свои смысложизненные вопросы, хотя центральной проблемой книги была онтологическая проблема - проблема бытия, а не человека и смысла жизни. К. Ясперс об этом пишет недвусмысленно: «В наше время необходимость помочь самому себе приводит философствующего к необходимости понять, как *мыслится бытие человека*»⁵. В ситуации распада, развенчания привычной и, казалось бы, от века длящейся неизменной жизни, человек ищет пути преодоления этого кризиса. Утрачивая свою идентичность, теряя самого себя, он ищет фундаментальное основание, на которое можно опереться в этом зыбком и неопределенном, призрачном мире, обрести тем самым себя вновь. Ясперс не раз повторяет, что *"экзистенциальная философия - это философия бытия человека, которое вновь выходит за пределы человека"*⁶.

Экзистенциализм, возможно, вслед за марксизмом 40-х годов XIX века, острее других почувствовал необходимость обнаружения в бытии не столько традиционного онтологического содержания, сколько экзистенциально-смыслового. И это было, пожалуй, в наибольшей степени соответствующим природе самого философского знания. Философские категории являются таковыми не в силу универсальности, понимаемой как отражение всеобщих свойств или отношений объективной реальности, а универсальности в значении синтеза самых различных познавательных форм: научно-теоретических, эстетических, религиозных, нравственно-этических и т.д. Поэтому философские категории включают в себя возможности *понятия, метафоры, образа, представления*. Но все это обнаруживается тогда, когда философские понятия рассматриваются в конкретном историко-философском контексте как *философско-мировоззренческие* категории, заключающие в себе смысл своей эпохи. В бытии как философской категории заключается не только исторический смысл эпохи, представленный объединяющей ее идей и выводящей за собственные пределы, но и смысл повседневной жизни, в которой субъекты руководствовались своим "практическим разумом". Сошлемся еще раз на К. Ясперса: "Прежние противоречия мировоззрений - индивидуализма и социализма, либе-

⁵Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С.378.

⁶Там же. С.380.

рального и консервативного, революционного и реакционного, прогрессивного и регрессивного, материалистического и идеалистического - больше непригодны...»⁷.

С этой точки зрения категория бытия есть предельно широкое понятие. В силу своей многозначности и многоликости оно охватывает непосредственную принадлежность к миру в физическом и социально-историческом пространстве и времени, и мыслится вне времени. Под словом бытие, следовательно, мы понимаем как реальные, действительно существующие вещи, предметы, тела, так и идеальные: идеи, образы, нормы и т.п. Таким образом, быть - это не только то, что *есть*, имеет место, пребывает, находится, но и то, что соответствует норме, понятию, идеалу, своему предназначению. Другими словами, бытие не только обозначает мир наличных вещей, но и мир духовно-чувственный, духовно-становящийся. Понятие бытия охватывает все сущее в его недифференцированном виде, обозначая их существование. Тем самым удается, с одной стороны, преодолеть деонтологизацию человека, исключение его из бытия и сведение к сознанию, а с другой стороны, преодолевается сведение бытия к его вещественности и предметности. Э. Фромм подчеркивает, что понятие «бытие» несомненно связано с антропологическими проблемами»⁸. Универсальное содержание данной категории - продукт философского анализа и непосредственного *жизненного мироощущения*.

Непосредственное жизненное мироощущение не сомневается в существовании мира, его существование обнаруживается в самом факте жизни (наивный реализм). Первые представления и понятия бытия рождаются не в сфере теоретического разума, анализа, рефлексии: они даются переживанием непосредственно данного, возникают в самом повседневном опыте, а уж оттуда они попадают в сферу научного и философского анализа.

В жизненном повседневном опыте бытие представляется как совокупность *всего*, что чувственно доступно нам. Но чувственно доступное нам - сущее - лишь свидетельство бытия, а его сущность явится вследствие логического анализа. Сущее, - поясняет Вл. Соловьев, - не есть бытие, но ему принадлежит всякое бытие. Сущее не тождественно с бытием, но имеет бытие или обладает бытием»⁹. Философско-теоретическая рефлексия даст нам понятие бытия или его сущности, но не самое бытие, которое нам дано в повседневном опыте как чувственное бытие, как совокупность всего сущего.

Пребывание человека внутри бытия - это жизнь человека, это *его* бытие. И у него нет сомнения в нем. Дискуссия возникает в связи с вопросом о том, в чем сущность бытия, что есть все сущее и в чем его сущность, в чем заключается основание всего сущего. О существовании сущего свидетельствует сама жизнь, для понимания сущности сущего непосредственно жизненных фактов мало. И здесь появляется возможность подменить предмет дискуссии: вместо вопроса, в чем сущность сущего, ставится вопрос: имеем ли мы сущее, оно ли нам дано в нашем жизненном мироощущении? И тогда появляется идея, мысль о небытии, об отсутствии бытия или об его неподлинности и т.п. Вполне здравый вопрос о том, что представляет из себя в своей сути являющийся мир, таков ли он на самом деле, подменяется вопросом: есть ли он в действительности.

⁷ Там же. С. 378.

⁸ Фромм Э. *Иметь или быть*. М., 1986. С.54.

⁹ Соловьев В.С. *Соч. в двух томах*. Т. 1. М., 1988. С.40.

Проблема бытия возникает в период зарождения “греческого чуда”, “низкой классики”, она связана с поиском чего-то неисчезающего, вечного. Несомненно, это связано и с природой человека, с ощущением им своего “исчезновения”, краткости пребывания, переходности жизни. Вероятно, и аристотелевское “философия начинается с удивления” отражает подлинное, настоящее удивление от существования чего-то вечного и непреходящего. Если идея небытия отразила мелькающее и исчезающее сущее, то идея бытия отразила и желание вечного, и действительно имевшее место *нечто*, не превращающееся и не исчезающее, а остающееся равным самому себе при всех изменениях.

В подходе к определению бытия все еще не преодолен Гегель, который понимает бытие как то общее, что присуще всему, как самую бедную, бессодержательную абстракцию, о чем и сказать нечего, как отсутствие всякой качественной определенности, “чистая абстракция и, следовательно, абсолютно отрицательное, которое, взятое также непосредственно, есть ничто”¹⁰. Гегель начинается с чистого бытия, т.е. с отношения сознание - бытие. В этом случае человек выводится за пределы бытия, всего сущего. Он оказывается не-сущим, но тогда и бытие сведено к субстанции.

Содержательно подход к определению бытия в качестве исходного берет отношение *человек - мир человека*, отношение разных уровней внутри самого бытия, т.е. объективное, реальное, существующее отношение. И тогда анализ бытия оказывается анализом всей совокупности человеческих отношений с обступающим его бытием. Бытие, таким образом, раскрывается через его становление, изменение. Н. Бердяев пишет, что “все попытки внешнего познания мира, без погружения вглубь человека, давали лишь знание поверхностных вещей. Если идти от человека во вне, то никогда нельзя дойти до смысла вещей... Человек, как бытие, равнокачественно миру”¹¹. Содержательный подход, который можно назвать экзистенциально-философским, экзистенциально-антропологическим, позволяет категорию бытия интерпретировать не только в значении всего сущего, в значении существования всего, но и в значении *смысла* всего сущего, поскольку человек введен в бытие. Следовательно, бытие уже не сводится к существованию, скажем, вещей, тел, объектов и т.п., но оно включает в себя и объективацию некоей идеи, точнее того, чем они могут стать, быть, развиться до тождества со своей функцией. Выражаясь гегелевским языком, стать соответствующим своему понятию.

Если об этом говорить применительно к человеку, то его бытие означает не одну только принадлежность к человеческому роду, но также соответствие индивида родовой сущности человека. Бытие человека - это то, “что значит быть человеком”. Экзистенциально-философский подход к бытию, разумеется, включает в себя и “бытие как нечто простое”, т.е. фиксацию самого факта существования всего: все имеет место быть, существовать, но вместе с тем он указывает и на смысл существования. Устанавливается тем самым достоверность сущего, его имманентность. Здесь “быть”, “есть” относится не к факту существования, а к сущности сущего.

В понимании жизненно-экзистенциального смысла категории бытия большое значение имеет концепция М. Хайдеггера. «Этим именем (бытием - *Ф.Ц.*) именуется то, что мы подразумеваем, когда говорим “есть” и “было”, и

¹⁰ Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т.1. С.220

¹¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989. С.295.

“будет”»¹².

По Хайдеггеру, категория “бытие” отражает двойственность реальной жизни: бытие, как полагание, есть то, что составляет основание сущего, и вместе с тем оно означает выход за пределы его, становление, оно означает процессуальность жизни, а не только ее наличное состояние. Хайдеггер не случайно ссылается на Канта: “Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определенных само по себе”¹³.

Полаганию, как основанию вещи, Кант, а вслед за ним и Хайдеггер придают принципиально иное значение, чем это было принято в европейской философии после Декарта. По существу, они возвращают ему докартезианский смысл. Для Канта основание - это устанавливать, класть, ставить, *предлежать*. Декарт устанавливает жесткое разграничение между субъектом и объектом: субъект для него всегда выступает в качестве мышления. До Декарта же под субъектом понималось все сущее, *sub-jectum* означает подлежащее и лежащее-в-основе, заранее пред-лежащее. Поэтому кантовско-хайдеггеровское бытие как полагание - обозначение не просто наличествующего, а того, что лежит в основании и одновременно является выходом из него. Почти полное совпадение с точкой зрения Вл. Соловьева: “Обладать чем-нибудь - значит иметь над ним силу, так что сущее должно определяться как сила или мощь бытия, как его положительная возможность”¹⁴. Нам представляется, экзистенциально-философское понятие бытие, освобожденное от старой метафизической традиции, наиболее аутентично передает парменидовский смысл “Все бытие, сверх бытия ничего”. Бытие это не просто все сущее, а бытие есть Единое, т.е. единящее множество сущего. Это Единое во всем выступает в качестве начала и причины всего. Бытие же как просто все сущее понимали и до Парменида. Единое как начало и причина всего равно самому себе, оно не возникает и не уничтожается. Позднее Аристотель дополнит его энтелехией, актуальной действительностью, деятельно осуществляющей себя целью.

Представление о бытии, как мы уже отмечали, своими корнями уходит в повседневную жизнь человека и отражает его стремление к вечному, к Абсолюту, к самому предельному, “предлежащему” всех своих целей и желаний, проектов, идеалов, моральных решений. В понятии бытия заключено стремление человека вырваться из плена своей конечности, избежать всего случайного и непрочного в определении судьбы. Если выразить все сказанное об истинном источнике появления данного понятия одним словом, то это слово - бессмертие. Поиск ответа на вопрос о том, что есть бытие, - это отражение желания бессмертия, бесконечности. В бытии человек ищет опоры, устойчивые и вечные ориентиры для определения нравственных целей и норм поведения. Не в этом ли и заключается парадокс, что наиболее фундаментальные труды по онтологии носили, как это ни странно, прикладной характер по отношению к этике. По существу, их назначение было служить решению вопросов нравственных, моральных. Онтология оказывалась введением в этику. Д. Лукач называет их пролегоменами к этике.

¹²Хайдеггер М. Духовная ситуация времени // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С.361.

¹³Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С.261-262.

¹⁴Соловьев В.С. Соч. в двух томах. Т.1. М., 1988. С.40.

В этом отношении наглядной иллюстрацией к сказанному является “Этика” Спинозы, где он рассматривает учение о субстанции. Спиноза указывает, что деятельность человека может быть свободной при условии, если она осознанная (сознательная). Но поскольку человек не обособлен от других сфер, то человеческие отношения, в том числе и моральные, вплетены в бытие и, значит, детерминированы им. Но в этом случае и само бытие детерминировано человеческой деятельностью.

Д. Лукач считает - и не только он, - что Маркс разрабатывал в этом смысле новую онтологию - исторический материализм как диалектику общественного бытия, бытия человека. Э.Фромм называет ее исторической антропологией: сознательная деятельность человека, введенного внутрь бытия, оказывается сущностной силой бытия. Но одновременно и человек не может ставить перед собой любые моральные цели и задачи, игнорируя онтологические основы. Свобода и необходимость, возможность и действительность решений морального плана неразрывно связаны с их онтологическими основаниями. Более того, самое понимание человека - является ли он деятельно-активным, творческим или страдающе-созерцательным - зависит от понимания бытия и места в нем человека: противопоставляются или нет его сущность и существование.

Перечитывая сегодня работы экзистенциалистов, в частности М. Хайдеггера, К. Ясперса, ловишь себя на мысли, что современная духовная ситуация настраивает на какое-то новое видение этой философии. И ты не только не обнаруживаешь в ней альтернативности марксизму, но скорее видишь продолжение и дополнение Маркса 40-60-х и Энгельса 90-х годов. Во всяком случае, понимание экзистенциализмом марксизма в области философской антропологии было более тонким, чем его понимание нами в то время. Так, например, М. Хайдеггер отмечал, что “поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории. Поскольку, наоборот, ни Гуссерль, ни, насколько я вижу, Сартр не признают существенности исторического аспекта в бытии, постольку ни феноменология, ни экзистенциализм не достигают того измерения, внутри которого оказывается возможным продуктивный диалог с марксизмом”¹⁵. Ключевым, с точки зрения М. Хайдеггера, в марксовской концепции бытия является “исторический аспект бытия”. Но для этого, подчеркивает М. Хайдеггер, надо освободиться от наивных представлений о марксовом материализме: “существо материализма заключается не в утверждении, что все есть материя, но в метафизическом определении, в согласии с которым все сущее предстает как материал труда”¹⁶. Это совершенно аутентичное прочтение Маркса, поскольку с момента появления деятельного человека бытие действительно становится общественным. Онтология Хайдеггера, которую он называет фундаментальной, в равной степени может быть названа и антропологической, поскольку, как он сам говорит, вопрос, что такое бытие, что такое метафизика “превратился в вопрос: что такое человек?”¹⁷.

Каким образом это произошло? На вопрос, что такое бытие, Хайдеггер отвечает: «“Бытие” - это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее... Бытие - это ближайшее.

¹⁵ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме// Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993, С.207.

¹⁶ Там же

¹⁷ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С.332

Однако ближайшее остается для человека самым далеким»¹⁸.

Что же такое самое “ближайшее и самое далекое”? *Жизнь, человеческая экзистенция*. Но определить ее чрезвычайно трудно, т.к. человек всегда уже - не-бытие и еще - небытие или, как пишет Хайдеггер: “Стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека”¹⁹. Потому онтология его называется фундаментальной, поскольку она отвечает на вопрос, что такое бытие человека: она вникает в “истину бытия”. М. Хайдеггер делает следующий вывод, очень важный в контексте нашей статьи: «если название “этика” должно означать, что она осмысливает место пребывания человека, то мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как экзистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке. Мысль эта вместе с тем есть также и не только этика, потому что она онтология»²⁰.

Вот почему характеристики бытия и человека не оказываются нейтральными. От содержания категории бытия зависит понимание человеком смысла жизни, а с другой стороны, характер самой жизни оказывает влияние на трактовку бытия. В итоге этика оказывается частью онтологии, а онтология - обоснованием этики. Истинное, то есть универсально-философское, понимание бытия должно быть синтезом онтологического и этического аспектов, в результате которого категория бытия позволяет охватить мир как целое, соединив каждодневную, постоянно меняющуюся действительность с вечным и равным самому себе, в котором повседневность находит надежные опоры.

Наиболее глубокое решение проблемы бытия как основания этических вопросов мы находим у С.Л. Рубинштейна. Если Маркс называл “природу неорганическим телом человека”, то С.Л. Рубинштейн подходит более тонко и диалектично. Он пишет: “Человек - конечное существо - включается в мир, в его бесконечное бытие как: 1) бытие, преобразующее реальность, и 2) как переходящее в форму идеального существования. Процесс осознания бытия есть переход бытия вне человека в идеальную форму сущности субъектов... Это проблема приобщения конечного человека к бесконечному бытию идеального представительства бытия в человеке”²¹. С.Л. Рубинштейну удалось решить то, что потенциально заложено было у молодого Маркса в “Экономическо-философских рукописях” и “Немецкой идеологии”, и мимо чего прошли экзистенциалисты, не говоря о догматическом государственном “марксизме”: связать индивидуальное бытие, называемое Хайдеггером “Dasein”, с бытием в целом, с общественным бытием.

В такой концепции бытия и логически, и экзистенциально-онтологически задачи этики и онтологии оказываются близкими, однопорядковыми. С. Л. Рубинштейн эту задачу видит в следующем: “Основная этическая задача выступает прежде всего как основная онтологическая задача: учет и реализация всех возможностей, которые создаются жизнью и деятельностью человека, ...борьба за вершину человеческого бытия”, или, другими словами, “осуществить вбирание общественного человека внутрь частных лиц, снять дуализм индивидуального и общественного”²².

¹⁸ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993, С.202.

¹⁹ Там же, С.198.

²⁰ Там же. С.216

²¹ Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1974. С.344.

²² Там же. С. 346-349.

Сделаем краткое резюме: категория бытия является предельно универсальным понятием и, вместе с тем, весьма содержательным, богатство которого обнаруживается в историко-философском контексте. Категория бытия содержит в себе все сферы действительного мира: природу, социум и духовное. Это достигается благодаря тому, что бытие включает в себя человека во всем богатстве его отношений с миром, в которых проявляется не только его активно-преобразовательная сущность, но и духовно-нравственное состояние: познание, вера, любовь, сострадание, все оттенки эмоционально-чувственных переживаний. Категория бытия, не допуская разрыва мира на самостоятельные и изолированные схемы, выражает тем самым его единство и всеобщность, начало и самопричину его развития, фундаментальные и предельные основания человеческой духовности.

Р. Г. Апресян

ПЕРФЕКЦИОНИСТСКИЙ И ДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ЯЗЫКИ МОРАЛИ¹

Язык этики очевидно неоднороден. При разных подходах, одинаково односторонних, в морали слышится то окрик и запрет, то назидательное ограничение и лицемерное ублажение, то сделка, то увещевание, то обнадеживание и подбадривание, то доверие и вдохновляющая любовь. Было бы неверно списывать разнообразие мелькающих образов морали на односторонность отдельных подходов и пристрастность реализующих их авторов. В морали в самом деле соприсутствуют и запрет, и договор, и доверие, и снисхождение, и надежда, и любовь. Хотя мораль в своей целостности или в тяготеющей к целостности полноте может быть изоморфной разнообразию человеческого опыта, она, разнесенная по различным нормативным программам, осуществляемая в различных социально-культурных контекстах, как правило, говорит через соответствующие “этики” на разных нормативных и ценностных языках. Эти программы и используемые в них языки функционируют не только в противоречии, но и во взаимоопосредовании и взаимоподдержке, с возможностью (ограниченной известными пределами) взаимной конвертации их императивных и ценностных формул.

Анализ этих взаимоопосредований сам по себе представляет интерес; он же способствует и уяснению скрытых механизмов обеспечения ее изначальной (или конечной) целостности. В данной статье это взаимоопосредование рассматривается на примере *перфекционистской* и *дисциплинарной* “парадигм” морали и соответствующих им языков.

Пример заповеди любви

Толчком, побудившим меня к размышлениям, из которых родился замысел данной темы, послужил вопрос слушателя на лекции в одной англоязычной аудитории. Лекция была посвящена природе морали, и содержание морали определенно увязывалось с содержанием заповеди любви. По-английски “заповедь” - это “commandment”, отчетливо созвучное и по существу родственное слову “command” - “приказ”. Вопрос заключался в том, что требуемая заповедью любовь не может быть искренней, поскольку она именно требуется - приказывается. Любовь же и, шире, мораль должны идти из сердца, от самого человека. Хотя вопрос исходил от профессора-философа (специалиста в области политической философии), в нем явно не учитывалось более узкое понимание требования как императива вообще - особой формы, в том числе внутренней, детерминации поведения. Тем не менее, в этом вопросе было и свое рациональное зерно: как возможна мораль по распоряжению? Разумеется, с кантовскими аргументами относительно соотношения любви и долга в качестве принципиальных оснований деяния я познакомился раньше, чем всерьез понял смысл заповеди любви, но для меня, привыкшего обдумывать тему значения агапической любви или, уже, милосердия на русском языке, прозвучавший вопрос оказался неожиданным, но поэтому и эвристически перспективным.

¹ Статья написана на основе доклада на конференции “Языки этики” (в Институте языкознания РАН, июнь 1998 г.).

В русском слове “заповедь” мы привыкли слышать не приказание, хотя, как правило, это слово употребляется для обозначения именно Божьих заповедей, а “ведение”. “Заповеданное” - значит сообщенное, причем тайно, в качестве сокровенной истины. Однако в Словаре В. Даля находим другое: “заповедь” - это *повеление, предписание, приказание, наказ, нерушимое наставление*. Таков “заповедник” - лес, в котором запрещена рубка. Причем в заповеднике не просто запрещается рубить дрова. Этот запрет налагается торжественно, в соответствии с определенным ритуалом. У В. Даля сообщается: священник с образами или даже с хоругвями обходит лес при народе и старшинах, поют “Слава в вышних” и запрещают въезд на известное число лет.

Приказ и наказ слышались не только в прислушивании к народному слову “заповедь”. Они различимы и философскому уху. К.Н. Леонтьев в статье “О всемирной любви”, посвященной речи Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике в 1880 г., замечает: “Христос *приказывает*, или *советует*, всем любить ближних во имя Бога...”².

Восприятие заповеди любви как приказания драматично - ведь заповедь любви содержит существенный перфекционистский элемент; призывом “Возлюби Господа Бога твоего...” она обращает человека к совершенству и указывает полноту необходимых для этого способностей, их исполненность во всей возможной силе: “...всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию, и всем разумением твоим” (Мф. 22:37). В непосредственно данном содержании эта заповедь не рестриктивна. Но сам факт *обращения*³, *призыва* может восприниматься как рестрикция, т.е. ограничение, как дисциплинирование. Тем более, что заповедь - это *наказ*. Высшее нравственное требование⁴, в котором задается предел совершенства, которое утверждает милосердную любовь в качестве основного принципа человеческих отношений, по форме оказывается практически дисциплинарным.

Здесь, предворяя последующее рассуждение, необходимо ввести специальное понятие морали. Я исхожу из того, что довольно широкое (и интуитивно совсем неочевидное, как показывают разнообразные литературные опыты наших дней) понятие “мораль” означает, *во-первых*, вычленяемые в мыслительном и практическом опыте людей особые обычаи, законы, поступки, характеры, посредством которых личность определяется в отношении высших ценностей (и, соответственно, безусловного долженствования). Таким образом не просто конституируется пространство правильного (и неправильного) поведения, или порядок в нравах - пространство, отличное от спонтанного и своеговольного самопроявления индивидов, от стихии человеческих отношений, но тем самым задается высший стандарт в оценках и приоритетная (доминирующая) легитимизация предписаний. *Во-вторых*, понятием морали предполагается способность человека проявлять себя через исполнение этих ценностей и требований в качестве разумного, самосознательного и свободного агента. Личность выступает как обладающая “моральным обликом” и, далее, являю-

² Леонтьев К.Н. О всемирной любви / Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М.: Русская книга, 1992. С. 432.

³ Обращение - в смысле не поворота (обращения в вере), а адресации (обращения к кому-то).

⁴ Заповедь любви рассматривается в данной статье как, по существу, высшее нравственное требование, независимо от его конфессиональной атрибуции. Подробнее см.: Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М.: ИФРАН, 1995. С. 308-312.

щаяся носителем должного характера. Мораль тем самым обнаруживает себя как совокупность условий и пределов произволения человека, ограничиваемого собственным (внутренним) долженствованием, или пределов свободы в условиях извне задаваемой организационной и (или) нормативной упорядоченности. *В-третьих*, со стороны содержания мораль представляет собой не просто высшие ценности и приоритетные требования, но такие, которые, в конечном счете, ориентируют человека на идеал единения - *духовно возвышенного единения*, выражающегося в таком порядке человеческих отношений, который характеризуется - по восходящей - примиренностью, справедливостью, солидарностью и милосердной любовью. Иными словами, заповедью любви задается предельное требование к человеку.

При таком понимании морали случайно или принципиально сочетание в ее рамках дисциплинарности и перфекционизма?

Дисциплинарность

Язык дисциплины - это язык упорядочения, в первую очередь. Упорядочение не обязательно предполагает подавление (если не сказать сильнее: *ре-прессию*), хотя не исключает его. Очевидно, что упорядочение может основываться на разных типах дисциплины и дисциплинарности - в зависимости от того организационного пространства, в котором они утверждаются. В строгом и узком значении *дисциплинарность* представляет собой порядок, опосредованный ограничением свободы выбора и масштаба произволения индивидов, в этот порядок добровольно или не добровольно, а при последнем - произвольно или принудительно, включенных. Ассоциация, товарищество (или закрытый клуб), корпорация, орден (или аналогично построенная и функционирующая политическая или криминальная организация), секта (или аналогично построенная политическая или криминальная группа), боевой отряд (или аналогично построенное подразделение чрезвычайного назначения), пенитенциарное учреждение - таковы различные по своему характеру и функциональному предназначению пространства дисциплинарности, непременно или факультативно обустроивающие образ жизни и мысли включенных в них индивидов.

В *теории* мораль предстает как дисциплина и упорядочение при определенном, а именно - социологическом образе морали, при котором она интерпретируется как *способ регуляции*. Иными словами, в ряду различных типов теоретического описания морали есть один, в рамках которого мораль - это именно или только форма социальной дисциплины. Как один из социокультурных механизмов, обеспечивающих взаимодействие людей в обществе, мораль - действительно регулирует и упорядочивает, она в самом деле является формой социальной дисциплины. В дисциплинарно-рестриктивном понимании морали содержится трезвая констатация необходимости целесообразного взаимодействия в обществе как относительно едином организме. Понимание морали как совокупности "правил поведения" помещает мораль в более общую систему, и критерием моральности действий является их адекватность потребностям и целям системы. При этом регулятивность морали может пониматься и не как сила надындивидуального и, сильнее, подавляющего контроля за индивидуальным поведением. При регулятивном подходе мораль может пониматься и как вырабатываемый самими индивидами и закрепляемый в "общественном договоре" механизм интериндивидуального взаимодействия, поддерживающий "паритет свобод". В различных контрактных концепциях морали мо-

ральная регуляция как система требований и запретов предстает как бы горизонтальной - в отличие от политического или административного управления - структурой, являющейся, по сути дела, сетью взаимных обязательств, которые люди как члены одного сообщества берут на себя с целью поддержания его целостности и справедливого удовлетворения интересов всех, входящих в него, индивидов.

Сказанное касается *теоретического* образа морали. Другое дело - определенное локализованное состояние самой морали, а также - "морали" (уже в кавычках и "условно говоря", принимая во внимание, что для этически малообразованного или этически не озабоченного ума слова "мораль" или "этика" означают вообще любое нормативно-ценностное образование или, еще шире, любые нормы и ценности). На уровне отдельных сообществ нравственность может ограничиваться некими конвенциональными или контрактными формами. Или какие-то конкретные индивиды в своем нравственном развитии не преодолевают легалистской (в терминологии Л. Кольберга), законнической (в терминологии Н.А. Бердяева) или авторитарной (в терминологии Э. Фромма) стадии моральности. При этом доминирующими в моральных отношениях, в образе мысли личности, в основаниях принятия решения и в поведении остаются ситуативные или контекстуальные, т.е. *внешние*, детерминанты. Это - необходимый момент в моральном развитии личности. Это - необходимый элемент в существовании и функционировании любой моральной системы: то, что условно можно было бы назвать "*социальной этикой*". Социальная этика - это совокупность тех моральных норм и ценностей, посредством которых организуется социальное пространство морали. Но это также и те моральные нормы и ценности, которые действуют на уровне социального взаимодействия людей.

Какую бы форму *социальной этики* мы ни взяли - контрактную, коммунитарную, корпоративную и т.д., - они все дисциплинарны. В их рамках *адаптивность* доминирует над совершенствованием. В дисциплинарности важна внешняя упорядоченность сама по себе. Дисциплинарность может перемежаться с авторитарностью. Но между ними есть существенные различия. При авторитарном типе регулирования поведения (и мыслей) сам по себе авторитет является доминирующим и приоритетным фактором, а дисциплина - средством утверждения авторитета; при дисциплинарном - порядок важен сам по себе, а авторитет используется для поддержания порядка⁵. Авторитарная мораль требует высокого уровня адаптивности; адаптивность в контрактных отношениях ниже, поскольку каждый раз обусловлена решением, принятым самими участниками этих контрактных мини-сообществ, они сами устанавливают условия этих отношений и, как правило, вольны продолжать их или прервать. В контрактных отношениях их участники сами являются субъектами дисциплины; в авторитарных - дисциплина устанавливается авторитетом.

Дисциплина ограничивает; но авторитарная дисциплина подавляет: ограничение принимает форму репрессии. Дисциплинарные санкции носят, по преимуществу, негативный характер, могут быть и позитивными (выраженными в соответствующих знаках почета). Но поскольку они не касаются существа дела, которое оформляет дисциплина, по содержанию они также негативны: человек через них сводится к порядку как таковому. Даже в рамках контрактных

⁵ Представляется, это (или *такого рода*, поскольку речь идет об ином общетеоретическом контексте и его ином терминологическом оформлении) обстоятельство не было учтено Н.А.Бердяевым в его критике законничества.

отношений - дисциплина здесь призвана сохранять рамку отношений; соблюдение дисциплины оценочно нейтрально, поскольку предполагается, что исполнение дисциплины естественно. Соблюдение дисциплины в контрактных отношениях содействует выполнению того, по поводу чего эти отношения были установлены. Так что положительное санкционирование здесь проявляется в контексте не дисциплинарности, а прагматики того дела, которое предпринимается по соглашению и выражается в конечной успешности предприятия. Возможность негативной санкции есть угроза, не важно, выражается ли эта угроза каким-либо специальным образом или нет. Угроза действительна при условии, что она может быть реализована. Угроза действительна, если она порождает страх ее осуществления.

Дисциплина предполагает исполнительность, но не просто исполнительность, а исполнительность в порядке послушания - исполнительность, которая как будто идет *из сердца*; дисциплина должна соблюдаться добросовестно. Нарушение ее ставит нарушителя в особое положение внутри группы. Нарушитель может быть подвергнут осуждению как руководителем, так и другими членами группы с тем, чтобы он понял свое несоответствие дисциплинарным правилам. Публичное осуждение нарушителя позорно; публичное одобрение почетно. Дисциплиной предполагается экстравертированный тип личности: реакция руководителя и других членов группы должна быть для него определяющей. Если отношение к дисциплине не выражается в исполнительности, то личной, индивидуализированной реакцией на нее может быть неповиновение. В границах исключительного противостояния порядку Дисциплины есть выражение своеволия; с точки зрения дисциплины любое неповиновение есть анархизм. У тайно противостоящих дисциплине и тайно не подчиняющихся есть надежда не быть замеченными.

Таким образом, если выделить базовый лексикон дисциплинарного языка, его ключевыми словами будут следующие: 1) порядок, 2) авторитет, 3) ограничение, 4) негативная санкция, 5) угроза, 6) адаптивность, 7) послушность, 8) добросовестность, 9) страх (перед авторитетом, страх наказания), 10) стыд, 11) слава и позор, 12) своеволие, 13) надежда.

Перфекционизм

Язык совершенствования - это язык "сублимации"⁶, в первую очередь. В совершенствовании происходит возвышение над обыденностью и тем самым - отвержение рутинного порядка обыденности.

Но было бы опрометчиво за каждым отвержением упорядоченности усматривать перфекционистские мотивы. Это отвержение может быть просто выражением нигилистического отношения к любым нормам как извне задаваемым рамкам индивидуального поведения. Например, с гедонической точки зрения, "социализация", нормативная организация поведения воспринимаются как навязывание, говоря языком З.Фрейда, "принципа реальности", а значит, накладывание запрета (ограничения) на получение каких-либо, или даже некоторых, удовольствий. При такой логике любое универсальное выражение культуры рестриктивно. Имморалист может найти угрозу даже в либерализме, ибо либерализм ратует не просто за свободу, но свободу разума, которая, конечно

⁶ Данное слово (от лат. *sublimis*) берется в непосредственном своем значении возвышения, вне какой-либо референтности к фрейдовскому концепту.

же, чревата своеобразным господством - господством разума. За гуманистически убедительным выражением: “возможность неограниченного саморазвития” может стоять и вполне гедоническая личностная ориентация, а в ее свете мораль как особого рода упорядочивание, тем более как такое, в основе которого могут предполагаться универсальные императивные образцы, воспринимается не более как опека. За неэтическими рассуждениями З. Фрейда и за философски-неэтическими рассуждениями М. Штирнера или Ф. Ницше легко обнаружить именно такое понимание морали.

Нормативность как знак запрета или наказания (приказания) может отвергаться и собственно нравственным пафосом - пафосом индивидуализированного, самобытного, критического отношения к бытующим и стихийно воспроизводимым в нравах общепринятым нормам поведения. Но здесь - и особое понимание морали как не только неподражательности, но и неподзаконности (своеобразно понятой неподражательности). Мораль, таким образом, понимается как оппозиция обыденности, как возможность творческого самоосуществления личности; добродетель утверждается в неподвластности правилу; она - сама себе правило. Но и эта позиция не непременно перфекционистская. При таком понимании морали еще остается не проясненной личная установка и ценностно-принципиальная основа оппозиции обыденности. Но указание на возможную принципиальность противостояния обыденности ставит под вопрос последовательность отвержения нормативности. Иными словами, если отвержение обыденности и рутины действительно морально мотивированно, оно не может выражаться в антинормативности. Антинормативность - действительно или потенциально имморалистична⁷. Или идеалистична. Можно понять Н.А. Бердяева в его критике законнической этики, в его несогласии со сведением всей мудрости морали к установлениям закона. Однако насколько реалистичной и практически действенной будет этика, исчерпываемая лишь творческой самореализацией личности?

Принято считать, что определяющим признаком моральной регуляции в большей степени является побудительность, чем запретительность. Моральное требование не предполагает угрозы, его санкция носит идеальный характер, оно обращено к человеку как сознательному и свободному субъекту. Однако это уточнение не выводит мораль за пределы рестриктивности. Любое нормирование, коль скоро устанавливается определенный стандарт, пусть даже в форме отвлеченно декларированного идеала, указывает тем самым и на недопустимое, то есть запретное. Любое нормирование, иными словами, представляет собой ограничение конкретных действий обобщенным опытом таких действий, в морали и аналогичных ценностно-регулятивных системах - аксиоматизированным опытом культуры. Так что в постановке вопроса о характере моральной регулятивности лишь меняются акценты: ограничение, запрет остаются в тени, на первый план выступает побуждение. В области социальной этики, ключевые представления которой связаны с правами и обязанностями (обязательствами) человека, индивидуальная свобода во многом выражается в уважении к чужой свободе, и это уважение заключается в том, что личность принимает известные ограничения собственным действиям, а на более высоких ступенях и сама определяет (устанавливает) их.

⁷ Ввиду того, что не всегда этическую терминологию можно считать устоявшейся, отметим, что под “имморализмом” (в отличие от “аморализма”) здесь понимается отказ не от добра, или нравственно положительного, а от морали как таковой.

Тем более, что требования нравственности таковы, что они задают форму (рамку) волеия, т.е. мотивированность (направленность) действия. В рамках морали важно не столько то, исполнит человек требование или нет: он должен его исполнить, сколько то, что им будет сделано ради исполнения требования. При этом ограничения, добровольно накладываемые человеком на себя, и действия, им совершаемые во исполнение требования, получают действительный ценностный смысл лишь в свете того, во имя чего они совершены.

Рестриктивная концепция морали, наверное, непривлекательна. Однако именно в ее рамках получают развитие те идеи упорядочивания, взаимодействия, договора, автономии, которые противостоят капризу, анархическому своеволию, неоправданной самонадеянности, произволу⁸.

Перфекционистская оппозиция упорядоченности сама носит организованный, принципиальный и уже в силу этого - упорядоченный характер. Внешнему, репрессивному порядку здесь противопоставляется порядок внутренний, духовно возвышающий личность. Понятием совершенства предполагается идея некоего высшего стандарта, с которым соотносятся цели и результаты предпринимаемых человеком усилий. Отсюда понятно, насколько существенным для перфекционистского сознания является понятие идеала. Идеал является важным ценностно-ориентирующим фактором поведения человека; принимая определенный идеал, человек подчиняет себя ему и ограничивает себя в соответствии с вытекающими из него требованиями. Человек совершенства посвящает себя идеалу, служит ему; служением опосредовано самоограничение. В стремлении к идеалу человек получает возможность самостоятельного, персонифицированного, творческого осуществления - самореализации. Он сам определяет свой путь к идеалу и сам понуждает себя к нему; он обращается к идеалу как бы в ответ на "зов", это есть своеобразный "ценностный ответ", но в той мере, в какой этот ответ производится сознательно, неподражательно и неподотчетно, он *инициативен*. Человек совершенства может благоговеть перед авторитетом, но он неавторитарен; его авторитет интериоризирован и обнаруживается в голосе совести, в совестных актах.

Таким образом, если выделить базовый лексикон перфекционистского языка, его ключевыми словами будут следующие (в соотношении с тезаурусом дисциплинарного языка): 1) идеал, 2) авторитет, 3) самоограничение (аскеза), 4) положительная санкция, 5) вдохновляющее побуждение, 6) самореализация, 7) служение, 8) инициативность, 9) благоговение (перед авторитетом), 10) совесть, 11) сознание собственного несовершенства, 12) свобода, 13) надежда.

В истории мысли идея совершенства развивалась, как правило, в противопоставлении гедоническому опыту. При таком противопоставлении на первом плане оказывается проблематика одухотворения в совершенствовании. Принято считать, что принцип совершенства выступает одним из императивно-ценностных ограничителей принципа наслаждения. С перфекционистской точки зрения, гедонизм таит в себе безудержность и неумеренность. Перфекционизм призван возвысить человека над обыденностью, дать ему высший идеал и силу духа для овладения чувственно-телесными устремлениями и для противо-

⁸ Здесь отчасти *произвольно* предполагается семантическая дистинкция, согласно которой своеволие выражается в действиях, обусловленных субъективным желанием, а *произвол* - в действиях, где непредсказуемость или необузданность субъективного желания ведет к одностороннему и самочинному игнорированию и попранию чужих желаний (потребностей, интересов).

действия искушениям плоти. Перфекционистское ограничение принципа наслаждения заключается в таком переосмыслении и переформулировании основного принципа гедонизма - "Поступай всегда так, чтобы ты по возможности мог непосредственно удовлетворять свои потребности и испытывать как можно большее (по интенсивности и длительности) наслаждение", - при котором накладывается мера именно на интенсивность, длительность и характер наслаждения. Перфекционистская трансформация принципа наслаждения приводит к обновленной формулировке, которая к тому же утрачивает свой приоритетный характер: "Стремясь к осуществлению желаний, будь умеренным, совершенствуй свои силы и способности, контролируй свои потребности силой духа". Идея совершенства развивается как представление об упорядоченности и одухотворенности склонностей человека.

По своему содержанию и смыслу перфекционизм как императивно-ценностная система является оппозиционной социальной этике. Преодоление обыденности в совершенствовании начинается с противодействия, может быть, не столько искушениям плоти, сколько стихийности и стереотипности социально-функциональных взаимодействий человека. Но само это перфекционистское противодействие проявляется в осознании стихийности, в переосмыслении привычной жизни, в неприятии жизни как потока, в отвержении извне навязываемых смыслов. Перфекционистское усилие предполагает лично определенное самоосуществление и самоорганизацию. Так что идея совершенства развивается и как представление об упорядочении человеком собственной жизни. Перфекционизм любого типа неизменно содержит в себе дисциплинарную программу.

Неизбежность синтеза

Из сказанного становится ясно, что лишь при поверхностном рассмотрении дисциплинарность и перфекционизм несовместимы. Дисциплина - это ограничение. Совершенствование (самосовершенствование) - это духовное возвышение. При гуманистическом подходе (например, Э. Фромма) совершенствование понимается как личное раскрепощение и творческое самоопределение. Однако при ригористически этическом понимании совершенствования возвышение предстает и с другой своей возможной стороны - как самоограничение. Совершенствование как духовное возвышение цели личных усилий, совершенствование как самоперемена отнюдь не исключает дисциплины - внешней и внутренней (самодисциплины); стало быть, и ограничения - внешнего и внутреннего (самоограничения). Так что оппозиционность дисциплинарности и перфекционизма относительна. Перфекционизм не может не быть дисциплинарным (при том, что, разумеется, не все "дисциплинарные структуры" в морали непременно предполагают совершенствование как моральное совершенствование; не понимать же под последним и совершенствование в исполнительности).

Известна полемика (персонально не обращенная и косвенно выражаемая) В.С. Соловьева с Л.Н. Толстым относительно определяющих факторов прогрессивного общественного развития. Соловьев выступал против того, что он называл отвлеченным субъективизмом в нравственности", и смысл его позиции заключался в том, что было бы наивно уповать на то, что нравственное совершенство общества возможно только усилиями людей по самосовершенствованию. Лучшие члены общества действительно стремятся к духовному

возвышению и нравственному совершенствованию, однако их, как правило, существенно меньше тех, кто ни к чему, кроме достатка и покоя, не стремится, и не больше, если не меньше, тех, кто хочет свое благополучие обустроить за счет других, с помощью насилия или обманом. Чтобы лучшие люди могли совершенствоваться, необходима такая организация общества, которая бы оберегла их от агрессивного социального зла; от большего же никакая социальная организация уберечь не в состоянии. Для потенциальных же злодеев (а в отношении их перфекционистские требования наиболее актуальны!) подчинение обществу есть условие их личного возвышения. Такое подчинение невозможно без последовательной дисциплины - сначала внешней-жесткой, затем внешней-факультативной и далее внутренней в сочетании с внешней и внутренней-жесткой.

Реальная тернистость личного пути к совершенству отражена в известном перфекционистском парадоксе, который, например, в варианте Л.П. Карсавина звучит так: "Несовершенство - момент совершенства"⁹. Совершенствование опосредовано деятельным усердием в добродетели, а предварительно - внутренним подготовлением себя к этому. Это подготовление выражается в так или иначе устроенной аскетике, которая есть усилие личности к самоперемене: отвержение себя - несовершенного в устремлении к лучшему. Тот же В.С. Соловьев указывал на то, что "нравственное начало, требующее от человека подчинения высшему и солидарности с ближними, требует от него господства над природою вещественною, как материей разума"¹⁰. Понятно, что "солидарность с ближними" выражается не иначе, как в соподчинении им. Так что самосовершенствование личности предполагает три уровня дисциплины: дисциплины в отношении к себе, дисциплины общения и взаимодействия с другими и дисциплины по отношению к высшему (будь то обращенность к идеалу или усилие к обожению).

В философически-художественной форме эта мысль в виде пастырского наставления была выражена Ф.М.Достоевским в "Братьях Карамазовых" - конечно, устами старца Зосимы: начинать надо с действительной помощи людям, а вслед за этим и благодаря этому придет и милосердие как внутреннее состояние души, и вера в Бога. Идти надо не от идеала, а от себя. Однако раз не от идеала, но от себя, значит, от себя - несовершенного, и начинание это будет покоиться на упорядочивании и самоупорядочивании.

Так что хотя дисциплинарность и перфекционизм как слова-символы и представляют различные нормативно-этические программы, причем именно в их типологическом описании, они могут сочетаться как аспекты той или иной нравственной практики, и они непременно сочетаются в последовательном осуществлении определенной, а именно, перфекционистской, нормативно-этической программы.

⁹ Карсавин Л.П. О личности /Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М.: Ренессанс, 1992. С. 216.

¹⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра /Соловьев В.С. Соч. в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 303.

Е.Л. Дубко

РЕПЛИКИ О МОРАЛИ И ЭТИКЕ

1

Императивная философия (деонтология) развилась на почве религии и гражданских идеалов. После Канта в метафизике долга, похоже, нет открытий. Эпоха пророков (ревнителей, фанатиков, борцов, риторов), кажется, закончилась. Ж. Прудон, И. Кант, Ф.Ницше, Т.Карлейль, Л.Толстой, может быть, последние из этических пророков. Индоктринации характерны для пасторской культуры.

Этика все еще имманентно религиозна и имеет дело с подозрительно трансцендентными ценностями, оперирует “священными терминами”, считает, что абсолюты - главное в морали. Абсолюты занимают в суждениях о морали самое почетное место. Это Ангелы и Церберы морали, хранящие ее тайну и чистоту. Они отпугивают скептиков, способных высокую мораль осквернить. Абсолюты требуют поклонения, а в остальном - неизвестно, что с ними делать. Абсолютизм все еще считается наилучшей моральной доктриной.

Императивное сознание присуще верующим, фанатикам, догматикам, радикалам, борцам за общее дело, криминалам. Императивизм - это какой-то признак силы и решимости. Существо морального долга - “обязанности перед общностью”, то есть гражданские обязанности (как говорил Цицерон).

Доктрина моральной автономии Канта связана с моральной теологией. Для Канта долг и совесть, в сущности, - одно. То, что можно сказать о долге, можно сказать и о совести. Как считает Э. Соловьев, кантовское учение о долге выражает “этический настрой революционного протестантизма, черпающего вдохновение из Нового Завета”. Абстрактный долг представлялся Канту в романтическом ореоле. Между тем, идея долга созрела в недрах европейского индивидуализма XIII-XVIII вв.

Гегель порядком пресытился рассуждениями о моральном долге. Моральный долг может означать феномен “навязанного долга”; оправдание принуждения; иезуитскую форму манипулирования индивидом; потребительское отношение к нему, имеющее целью “выманить” его способности, добиться от него жертв, поставить на службу чужому корыстному интересу; прикрытие отнюдь принуждения; тиранию морали, отрицающей потребности и подавляющей склонности человека. В конце концов, терминология прав и обязанностей делает понятие морального долга вовсе ненужным.

Субстанция императивной морали растворяется. Некоторые теоретики пришли к выводу, что императивные высказывания вообще бессмысленны. Так называемая “либеральная мораль” больше не вращается вокруг долга, не является моралью долга. Либеральный индивид, это “неискоренно частное существо”, стремится по мере сил освободиться от обязательств. Сознать долженствование, быть должным (обязанным) что-то сделать, значит, “быть должником”, а должник - худший, подчиненный и зависимый от других человек. Наблюдается что-то вроде “бегства от долга”. Идеальная жизнь - когда долги полностью выплачены, кредиты погашены, счета оплачены, балансовая квитанция чиста. Только тогда можно чувствовать себя свободным: «Слишком значительные долги, например, долг перед родителями и обществом, делают его крайне нервным и расстроенным, так как он не может их оплатить или “возместить” так же, как он оплачивает договорные долги своему бакалейщику.

Он склонен либо игнорировать эти обязательства, либо упрощать, пытаясь подогнать под сомнительную договорную форму (шаблон). Таким образом, например, вопрос обязанностей перед обществом сводится к законопослушанию, а проблема политических обязательств переформулируется в проблему “почему надлежит повиноваться закону”. Либеральный индивид уверен том, что он “возвращает свой долг обществу”, если подчиняется его законам; ему редко случается задаваться вопросом - Должен ли я как хороший гражданин постараться улучшить с помощью своего разума и горячей заинтересованности ход событий”»¹. К морали долга, как правило, не питают склонности оппортунисты, маргинальные, неадаптированные, “неустроенные”, люмпенизированные слои.

2

Этика добродетели, отметим, - самая разработанная, плодотворная теория морали, имеющая давние традиции. Вся античная этика сосредоточена на проблеме добродетели. Добродетели - это ее основные этические категории. Христианская этика и даже этика Возрождения продолжают говорить на языке добродетели и порока. “Добродетель” становится лозунгом раннебуржуазного индивидуализма. Добродетелями подкрепляют притязания на политическую власть. Кант, видимо, по привычке использовал словарь добродетелей, хотя он не имеет отношения к проблемам, поставленным в его этике, а также к их решению.

По утверждению Гегеля, нравственность, понимаемая как добродетель, соответствует неразвитым общественным отношениям, которые еще сохраняют свою природную форму, и является “духовной естественной историей”. Нет объективных форм, и всюду видят одни только добродетели и пороки. Нравственность в значении добродетели, считал Гегель, чаще всего встречается в варварском обществе, в “эпоху мудрецов и героев”, когда преимущества для развития своей субъективности (личности) имеют немногие, когда особенность личности приравнивается к ее исключительности. Такая субъективность имеет высокую цену. Произвол, или то, что человек делает с собой, превращается в добродетель. Зарождается идеал самосовершенствования. Тогда и возникают два типа моральности - “мораль святых и героев” и “благопристойность”, или “благонравие”. По Гегелю, этика добродетели - пройденный этап. А. Швейцер, со своей стороны, отметил: “Простое перечисление добродетелей и обязанностей подобно брэнчанию на рояле с претензией на настоящее музицирование”². Ныне “язык добродетелей и пороков” стерся, забылся и опошлится.

Этика имеет представление об античных “кардинальных” добродетелях, о “христианских добродетелях”. Кроме того, все добродетели можно поделить на три класса - аскетические, гражданские и альтруистические добродетели. Аскетические добродетели, будучи самыми старыми, являются условием духовного и нравственного развития личности. В них видится признак святости. Аскетизм - это какая-то форма безобидного эгоизма.

Аскетические добродетели, или минимум потребления, надо признать, неадекватны в индустриальном обществе и в “обществе потребления”. Они подрывают производство и рынок, экономический рост. “Недопотребление” - это теперь удел не очень здоровых людей и просто бедных. Гедонизм, напро-

¹ Bhirhu Parekh. Liberalism and Morality. In: The Morality of Politics. L., 1972. P. 82.

² Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 116-117.

тив, всячески поощряется.

Принцип индивидуализма, как известно, заложен в основу либерального мировоззрения. Отдельный индивид обладает моральным приоритетом по отношению к любой социальной целостности, а общественные связи представляют интерес, главным образом, в свете особенных потребностей и свойств их участников. Государство не должно вмешиваться в экономику, социальную сферу и частную жизнь. Никакой идеологии и моральной ортодоксии, полный государственный нейтралитет в вопросах морали и этики.

В “свободном обществе” имеется противоречие между свободой, с одной стороны, и демократическими институтами, гражданскими добродетелями, этикой гражданственности, с другой. Гражданские обязанности представляют опасность для индивидуальных свобод и интересов. Государство отнимает у индивидов их право выбора, как бы “национализирует” их, подчиняет общей дисциплине, подключает идеи патриотизма, верности, требует жертв ради блага общества.

Либерализм разрушает гражданские ценности, на деле поддерживает антиобщественные взгляды и установки. Логика либерализма, проведенная в жизнь, может парализовать общественные институты. “Гражданская мораль” воскресает из пепла, из какого-то отвергнутого прошлого, всякий раз, когда обществу грозит катастрофа. Культура, основанная на “конкурирующих” ценностях и чисто субъективных предпочтениях, непрочная, может и не выдержать больших потрясений.

Античный мир не знает альтруистической добродетели (милосердия). В христианстве, напротив, сама сущность нравственности - альтруистическая мотивация (любовь, сочувствие, сострадание, жалость и т.п.). Св. Франциск, а также иные европейские святые являли примеры радикального альтруизма. В дальнейшем (XIII - XVIII вв.) альтруистическая сентиментальность осваивается высшими классами и превращается в норму. Покровительство и милостыня являются “добрыми” отношениями между высшими и низшими, богатыми и бедными. Ф.Ницше (XIX в.) компрометирует альтруизм и отбрасывает его.

Территория “морали альтруизма” - частная жизнь и отношения между частными лицами. Эта мораль соответствует отношениям внутри соседской, а также сельской общины, семейной группы, профессиональной ячейки, профилированных “закрытых” союзов. В государстве, как социальная этика, “мораль альтруизма” означала бы произвол, субъективизм, nepотизм, злоупотребление и правонарушения.

3

Мораль самосовершенствования также, на наш взгляд, ушла в прошлое. В прежние времена ее основой был ручной труд и ремесло. Ремесленник, создавая какой-то неповторимый предмет, трудился над ним долго, иногда месяцами и годами, вкладывал “всю душу”, запечатлевал свою личность. Конечно, за свою работу он получал плату. И все же ремесленный продукт - не товар. Его создатель ориентируется не на рынок и не на обещанное вознаграждение, а на идеальный образ (“червлёный щит”, “отменные сапоги” и т.д.) и собственные критерии. Наилучшее - вовсе бесценно. Таким же точно образом человек “ремесленной эпохи” трудился, “выковывая” личность, - не считаясь с затратой времени, ценой огромных усилий; всегда в заботе, без сна, недовольный собой пробовал, мял, испытывал “сырой материал”, придавал ему форму, исправлял,

шлифовал. Подобно ему и малоземельный крестьянин усердствует над своими посевами, лелеет их, почти роднится со своей продукцией.

Промышленное (товарное) производство вытеснило ремесленный труд. Теперь рынок “оценивает” продукцию. Товар должен быть продан без убытка. Производство ориентировано на платежеспособный спрос. Моральное качество потребности не имеет никакого значения. Любое “эффективное требование” получает удовлетворение. Личность - помеха для технологий. В производстве нет и не должно быть личности - есть лишь квалифицированная рабочая сила. Личность - это, на худой конец, потребитель. Индустрия производит массу “усредненных” стандартных индивидов. Параметры личного развития задаются все тем же промышленным способом. Человек не “расцветает”, как растение, и не “обрабатывает” себя. Его создают другие. Человек должен отвечать вкусам и ожиданиям других. От этого зависит его успех. Под словом “личность” подразумевают не глубину внутреннего мира, а сочетание внешних проявлений, которые безотчетно привлекают окружающих. “Нравиться” другим и значит - быть личностью. Личность - это “идеально сконструированное Я”. При этом большое значение уделяется “образу и внешности”. Так, людям, планирующим для себя карьеру чиновника или управляющего, следует развивать уверенность, властность, магнетизм, шарм и другие качества, необходимые для того, чтобы привлекать, нравиться, оказывать впечатление. Эти качества образуют то, что и становится наваждением “среднего класса” - “личность”, ключевое понятие “бюрократической этики”. В целом же, программа самосовершенствования абсолютно не гармонирует с современным образом жизни.

4

Мораль “добра и зла” является исторической формой морали. Возникнув в Месопотамии, она развивалась преимущественно в лоне христианской этики и мировоззрения. Это теологическая мораль. Метафизика добра и зла характерна именно для религиозной, в особенности христианской этики, Devil (дьявол, зло) и Divine (божественное, добро) - от одного и того же слова Deva - Бог. Данная тематика чужда некоторым религиозным этическим учениям: «Конфуцианской этике неведомы радикальное зло и вообще единая противостоящая Богу сила “греха”. Неведомы они и эллинской и римской религиозной этике»³. Понятие метафизического зла было несвойственно древним грекам. В Средние века добро отождествляли с единством, а зло - с многообразием. Другими словами, зло - это отпавшее от целого, обособившееся от него, индивидуализированное. Правда, христианство все же пыталось подняться над “моралью добра и зла” посредством идеи о всепоглощающей и всеразрешающей любви (милосердия).

В дальнейшем философская этика так и не смогла преодолеть старую теорию добра, согласно которой добро (bo-num) подразделяется на три вида: 1) полезное (utile), 2) добро само по себе (honestum) и 3) блаженство (delectable) (Ф. Аквинский). Долгое время (V в. до н.э. - IV в.) считалось, что честное и полезное совпадают: только честное (морально доброе) может быть полезным. В IV в. под моралью подразумевали “полезное и честное” (honestum). Затем, приблизительно с XIV в., моральное добро и полезное отделяются друг от друга.

³ Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С.111.

Для Канта морали добра и зла как будто не существует. Можно считать, что он снял и закрыл проблему добра и зла. Кант полагал, что отличить добро от зла очень легко. Неожиданно Ницше вновь поставил проблему добра и зла, но уже не в метафизическом плане.

Дж. Э. Мур показал, что этика, центральную часть которой представляет проблема добра, все еще мыслит интуитивно, не может пойти дальше интуиций. Схоластический метод познания добра, или путь дефиниций, несостоятелен. По мере того, как мысленно “добро само по себе” абстрагируют от “внешних благ”, “полезного” и “предметности”, наступает паралич суждений о добре.

Никто не взялся бы сейчас провести точную границу между добром и злом. Поступки не делятся на хорошие и плохие. Точно так же и людей нельзя делить на хороших и плохих. Некоторые западные авторы, например, А. Мердок и М. Фуко, нападают на общепризнанную мораль добра и зла, сомневаются как в ее истинности, так и в ее ценности, поскольку видят в ней, главным образом, торжество субъективных воззрений, продукт эгоизма и индоктринации узких групп, закрепление выгодных для них условностей и предрассудков. Так, для М. Фуко “мораль добра и зла” представляется тюрьмой.

5

Проблема свободы воли после Аристотеля стала для этики камнем преткновения, ее “эндемической” проблемой. Свобода была почти манией древних киников и стоиков. Богословы хотели, но так и не смогли решить проблему предопределения и свободы воли. Философские рассуждения о свободе кажутся бесконечными и бесплодными. Философский идеализм взлелеял постулат о свободе воли, чтобы переложить ответственность за существование зла на человека. О свободе воли говорят как о базисе индивидуальной ответственности.

“Царство морали” совпадает с “царством свободы” - учит европейская светская философия от Сенеки до Гегеля. Мораль - дитя свободы, законов всех она сильнее. Все европейские теоретики свободы по сути своей стоики. Кант, Спиноза, Лютер, католические теологи, Гегель, Шопенгауэр и др. ходят вокруг одних и тех же представлений и предпосылок.

Основные учения о свободе есть “метафизика свободы”, трактующая царство свободы как фиктивное царство.

Свобода воли, как следует из “метафизики свободы”, должна быть чистой иллюзией, “чудовищным самообманом”. Можно сказать иначе: это самообман действующего индивида или “допущение” практического разума. Так, М. Лютер допускал свободу в эмпирическом мире, именно там, где человеку нужно действовать. Относительно вещей (“низшего”) человек свободен, но по отношению к “высшему”, то есть Богу, он не свободен. Кант, напротив, полагал, что в эмпирическом мире человек не свободен, однако он свободен в умопостижимом мире. Всюду, где речь идет о свободе, в первую очередь имеется в виду “свободное подчинение” или простое отсутствие внешнего принуждения. Ф. Ницше поступил, на наш взгляд, радикальным образом - взял и сказал, что вера в свободу воли - нонсенс, поскольку воли как какой-то субстанции, которая могла бы быть либо свободной, либо не свободной, просто не существует. Отсюда следует, по Ницше, что человек так же невинен, как и все в этом мире. В общем и целом, материалом “метафизики свободы” является “беспокойство субъективности”.

Этика всего лишь наукообразна. Всякая популярная философия стремится быть этикой. Всякие ненаучные воззрения пародируют этику. В этике пока нет моральной системы. Язык теории слаб, некорректен, не приспособлен для описания морали. В основном, это микстура из языка индивидуализма, схоластики, сциентизма и ложной патетики. Базовые термины (добро, счастье, совесть и др.), строго говоря, не стали научными понятиями. Имеется огромная концептуальная путаница, нет бесспорных положений. Ни одна проблема, поставленная в этике, не решена. Ни одного закона не открыто. Кант наивно думал, что, по примеру Ньютона, открывшего закон всемирного тяготения, сформулировал объективный закон морали (категорический императив). Кант увидел в морали какое-то “простое”, этически элементарное явление, а потому потребовал ясности и от теории морали.

Этика систематически уходит от полемики и диалога с сущим, с действительностью. В ней еще не преодолен дух абстрактных классификаций и формальной логики. Слабо разработана, или совсем не разработана, социальная этика. Не вполне ясно, к кому обращается этика (и какую цель она при этом преследует): к аутсайдерам, удрученным, жаждущим утешения, или к праздным, пресыщенным, стремящимся к развитию, к тем, кто противится деморализации, к блуждающим в темноте и т.д. Моралисты сегодня стоят на позициях умиротворения, ищут формулу согласия, например, “никому не вреди, но всем помогай, насколько можешь”, “чего себе не желаешь, не желай и другому”. Никто не ставит перед обществом цель - обновление морали, все говорят о том, чтобы “возродить моральные ценности”.

Мораль, которая у нас есть, уместается, по крайней мере, в три формы. Это - часть “вавилонской морали”, или шесть древних заповедей: почитай родителей, не убивай, не лги, не прелюбодействуй, не кради, люби ближнего своего. Можно сказать и иначе: это аграрная мораль, которая соответствует именно аграрному обществу и основана на обычном праве. Несмотря на то, что тип общественных отношений и система ценностей изменились, мораль осталась прежней, консервативной “вавилонской моралью”. Другими словами, индустриальное общество живет старой и не своей моралью. К “вавилонской морали” оно добавило так называемую “либеральную мораль”.

Мораль ранних христиан выражается одним словом - “покаяние”. Мораль Сократа, например, - словом “благоразумие”. Мораль Гегеля - это “лояльность”. Мораль Канта выражается словом “долг”, синонимы либеральной морали - “толерантность” (терпимость, невмешательство), “консенсус” (согласие). Она не обладает свойствами катарсиса. Такая мораль предлагает простые решения.

Во многом под влиянием Канта сложилось представление о гегемонии и суверенитете морали в обществе, о том, что мораль - это фундамент общества, уникальное общественное отношение. Духовная субстанция неуязвима.

Однако мы видим, что сфера влияния морали заметно сокращается. От морали отторгаются и эмансипируются самые важные сферы, такие как экономика, труд, политика. Мораль превращается в одно из обширных рыночных предложений. В таком качестве она не всегда в состоянии конкурировать на рынке с другими идеями и заманчивыми материальными предложениями. Ры-

нок не может гарантировать предпочтения морали перед другими ценностями, он не вникает в разницу между предложениями, в принципы, по которым их предъявляют и выбирают. В наши дни основной территорией морали является шок и скандал. Чтобы человек вспомнил о морали, требуется шоковая терапия, нормативный кризис или фрустрация. С моралью люди сталкиваются нечасто. И если людей не шокировать и не тревожить, то они, как правило, не обращаются к моральным категориям. “Либеральная мораль” занимает в обществе скромное место, ею часто пренебрегают.

8

Мораль люмпенов принадлежит культуре бедности, охватывающей установки, ценности и поведение бедных. Нищета изменила социальную психику, сознание и образ жизни людей. Люмпенизация поразила весь общественный сектор. Возник психологический пауперистский синдром, который означает тревогу, страх, фатализм, покорность, подавление желаний. Жизнь в нищете - это жизнь в условиях постоянного кризиса.

Жизнь бедных резко отличается от жизни среднего класса и не отвечает имеющимся стереотипам. Малейшее понижение дохода, болезнь, повышение цен приводят к несчастью и долгам. Из хронического финансового кризиса, в котором пребывают бедные, по сути дела, нет и не будет никакого выхода. Быть бедным - значит жить в плохом и разоренном жилище, не участвовать в жизни общества, быть бесполезным для общества. Бедность провоцирует человека на безответственное поведение, толкает на беззаконие, оправдывает нарушение законности, вызывает апатию, обостряет эгоизм и жестокость, полностью переключает ориентации на текущий момент. Обнищание неуклонно и поэтапно ведет человека к нравственному падению.

В.А. Малахов

**ТРИ ЭТИКИ:
К ТИПОЛОГИИ ЭТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ**

Этическая литература последних десятилетий демонстрирует чрезвычайное разнообразие альтернативных подходов, более или менее обоснованно базирующихся на выявлении множества противоположных (дополняющих либо исключающих друг друга) сторон в самом реальном предмете этики, каковым выступает неистребимая человеческая нравственность. Список таких противопоставлений, слишком хорошо известных всякому, кто хотя бы вкратце знаком с современной этикой, мог бы растянуться не на одну страницу; в дальнейшем нам представится случай упомянуть некоторые из них. Цель предлагаемой статьи состоит, однако, не в том, чтобы пополнять эту и без того уже пеструю, если не хаотичную, картину. Напротив, здесь я хотел бы наметить возможность объединения подобных оппозиций на основе некоторой типологической схемы, имеющей, на мой взгляд, отношение к целостному представлению этического сознания как такового. Типология, о которой идет речь, в какой-то мере созвучна достаточно разработанному за последние годы соотношению “этоса” и “морали” [1], однако по самому своему существу выходит далеко за его пределы.

Как известно, упомянутое соотношение (частично примыкающее, в свою очередь, еще к гегелевскому различению “морали” и “нравственности”) в той его версии, которую мы находим, например, у П. Рибера, предполагает соотношение начал аристотелевской и кантовской этики и находит выражение примерно в следующем ряде оппозиций (который, разумеется, может быть продолжен):

стремление к благой жизни	выполнение долга
ориентация на достижение счастья	уважение
особенность	к моральному закону
оптативная модальность	всеобщность
онтологическая	императивная модальность
обоснованность	трансцендентальная
умеренный	обоснованность
консеквенциализм	чистота намерения
и т.д.	

(Здесь, как и далее, прибегая к подобным оппозициям, я, разумеется, имею в виду не абсолютное противопоставление соответствующих признаков применительно к тому или иному типу этического сознания, а лишь относительно более явную выраженность или акцентирование того или иного из них.)

При всей значимости указанного сопоставления, оно сохраняет, на мой взгляд, некоторую непроясненность относительно основополагающего отношения к Другому, которое, предположительно, находит реализацию как в этике благой жизни, так и в этике долга (собственно, в “морали”). В этой связи мне прежде всего хотелось бы проследить именно роль упомянутого отношения к Другому в кристаллизации соответствующих этических типов.

Начну с некоторых предварительных соображений. Совершенно ясно, например, что одним из важнейших условий человеческого счастья является убежденность субъекта в осмысленности, ненапрасности собственного существования; вместе с тем, неотъемлемым моментом реализации человеком

своего призвания выступает нравственное удовлетворение, несомненно представляющее собой особую форму счастья. Тем не менее, столь же очевидно и то, что для субъекта, всерьез озабоченного нравственной самореализацией или ответственным выполнением долга, соображения счастья не просто отступают на второй план, а вообще актуально не входят в структуру данной его интенции. В свою очередь, для искателя эвдемонии и положительных благ, сколь угодно высокого уровня, сама обязательность выполнения долга неминуемо раскрывается достаточно инструментальным образом - что, кстати сказать, само по себе вовсе не ставит ее под сомнение в смысловом поле интерсубъективных нравственных отношений.

Дело, разумеется, не в закоснелости нравственных оценок, а, как сказано, в структуре самой интенции, не воспринимающей типологически чуждую ей направленность, хотя, возможно, и открытой для согласования с ней в более широком плане сознания и поведения. Долг, ответственность, реализация призвания, при всех возможных противоречиях между ними, все же достаточно тесно взаимосвязаны внутренне, в области нравственных намерений субъекта. Со своей стороны, столь же тесно примыкают друг к другу стремление к счастью и благу, максимы благоразумия, цели нравственного самосозидания, склонность к этико-практическому дискурсу жизненных ценностей (фронезису) и проч. Каковы, однако, основания подобной - повторяю, достаточно очевидной самой по себе - группировки этических ценностей?

Можно предположить, что эти основания имеют отношение к теме межсубъектной коммуникации. В одном случае ("этика благой жизни") мы имеем дело с актуализированной заботой о себе как ядром практического сознания и мироотношения личности, принципиально определяющим характер и стиль общения. В другом (обозначим его как "этику призвания") - со столь же основополагающей актуальностью обращенного к личности зова, обязывающего к адекватному ответанию (что и конституирует нравственную и экзистенциальную коммуникацию). Если первый тип построения этики явным образом укоренен в античной традиции, с ее идеалами созерцаемой целостности и гармонического устройства бытия, то второй - изначально впитывает в себя нравственную атмосферу другого "полюса" европейской цивилизации - мира Завета, заключенного Богом с избранным народом, а затем и с христианским "Новым Израилем".

Стоит "войти" в "этику благой жизни" как целостную систему, чтобы ощутить ее потенциальную полноту, способную вобрать в себя и объединить в гармоничном нравственном космосе и концепцию справедливости, и дружбу, и любовь, - все это, однако, под эгидой разумного стремления к благу и эвдемонии в приобщенности к нему.

Поскольку забота о себе сохраняет определенные прерогативы и в рамках христианского воззрения - ее узаконивает, в частности, известная заповедь "возлюби ближнего твоего, как самого себя" (Мф 22, 39; Мк 12,31; ср. Лев 19,18), (да и сама забота о спасении собственной души не является ли краеугольным камнем христианской нравственности?) - постольку и "этика благой жизни" остается здесь актуальной; легко убедиться, что именно ее предполагает, в частности, большинство евангельских притч Христа. В дальнейшем подобная этическая модальность определяет существенные аспекты нравственного богословия - достаточно упомянуть в этой связи философию св. Фомы Аквинского с ее аристотелевскими корнями и опорой на стремление человека к блаженству.

Вместе с тем, в христианской морали, как и в морали ветхозаветной,

видное место занимает “этика призвания”, исходящая из призванности человека Богом. Сообразно ее основным посылкам, человеческое бытие изначально предстает как дар Божий и, вместе с тем, в своем этическом содержании - как целостно-жизненный ответ человека на этот дар, исполнение содержащегося в нем замысла, отклик на божественный зов. Нравственное сознание таким образом структурируется существенной устремленностью вовне - к божественному Ты, а следовательно, и ко всяческому Иному. Этически принципиальным для человеческого существа оказывается в этой связи осознание и реализация своего неизбывного призвания (отсюда проблема смысла жизни) как бытийное отвечание Ты или Иному, т.е., если абстрагироваться от непосредственного диалогического контекста, как ответственное нравственное деяние. Категории долга, обязанности, надлежащего, в этом смысле также могут быть “прочитаны” как своего рода трансценденции изначального события диалога, в “снятом” виде сохраняющие его за собой. (Естественно, что сказанное касается не только собственно религиозной этики, но и преемственно связанных с ней философских этических систем, от И. Канта или М. Бубера до Х. Йонаса, Ю. Хабермаса, Э. Левинаса и др., по-своему в том или ином аспекте также высвечивающих взаимосвязь упомянутых моральных интенций.)

Не следует, конечно, думать, будто тип этики, выделенный здесь как “этика благой жизни”, не предполагает никакого собственного коммуникативного основания. Однако в качестве подобного основания выступает, как можно думать, не глубинное диалогическое общение (как в только что рассмотренном случае), а общение политическое - не случайно уже у Аристотеля этика подобного типа теснейшим содержательным образом соотносена с политикой; эту связь актуализирует и ряд современных мыслителей, от Ж. Делеза до П. Рикера и др.

Общение политическое в наши дни нередко рассматривают как своеобразную парадигму человеческой общительности как таковой; если бы такой подход не встречал контраргументов, этику в целом можно было бы считать неким введением в политику, как “искусство жить сообща” (Х. Арндт). Дело, однако, в том, что общение, реализующееся в собственно политической области, весьма специфично: оно неразрывно связано с утверждением и отстаиванием интересов индивидов и групп и распределением соответствующих властных гарантий; по существу, политику с антропологической точки зрения и можно было бы определить как сферу, в которой человеческое общение и человеческий интерес взаимно определяют друг друга (то самое *inter-esse*, которое стремится эмпирически осуществить себя в окружении себе подобных). Вполне понятно, что “этика благой жизни”, смысловой осью которой предстает “забота о себе”, не только имеет дело с интересами, но, можно сказать, на их почве и вырастает: основной ее вопрос может быть сформулирован именно как вопрос о наивысшем человеческом интересе (который, разумеется, можно усматривать и в служении Добру, и в спасении души и т.д.).

В то же время общение в его глубинных смысловых потенциях выходит далеко за грань интереса как такового, приобретая характер поисков понимания, сочувствия, бескорыстной симпатии и любви, “установки на лицо Другого” (А.А. Ухтомский) и проч. Всю эту “запороговую” для интереса область общения более адекватным образом очерчивает тот тип этики, который выше был обозначен как “этика призвания” - в особенности собственно диалогическая разновидность последней. (Замечательна в этой связи та настойчивость, с которой говорит о собственно этической незаинтересованности Э. Левинас [2].)

Однако пойдём дальше. Понятно, что общение не может быть этическим принципом не только там, где человеческий субъект сосредоточен на себе (и на своем достижении “благой жизни”), но и там, где он жертвует собою (следовательно, и своими идеями, возможностями и надеждами) ради других - жертвует, не ожидая от них ответа. Парадигму такого самопожертвования и явил христианскому миру Иисус Христос: Сын Бога дающего и заповедывающего идет на крест, разумеется, не ради ответных жертвоприношений, а как раз для того, чтобы безысходную тяжесть несовершенного, греховного ответа с людей снять, - идет из бесконечного сострадания к ним. Однако подражание, наследование Ему отныне также не может быть полноценно без внутренней жертвенности - предполагается, стало быть, уже не (столько) осуществление себя в благодарном ответании, а (сколько) совершенная самоотдача, следовательно, добровольное отстранение возможностей собственной диалогической реализации.

Молясь в Гефсиманском саду, Христос вначале словно бы умоляет Отца: “Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня”, но тут же заключает: “... но не чего Я хочу, а чего Ты” (Мк 14, 36), “да будет воля Твоя” (Мф 26, 42), “впрочем не Моя воля, но Твоя да будет” (Лк 22, 42). Сказанное не требует ответа - хотя в Евангелии от Луки после этих слов Христу “явился ... Ангел с небес и укреплял Его” (Лк 22, 43), - оно обращено в глубину всеобъемлющего и всевнемлющего Божественного присутствия, в Его “парящую тишину” [3]. Так и общение человека с Богом, ведомое теми же словами “да будет воля Твоя”, восходит к этой же тишине - к чуткому, оберегающему молчанию, перед которым человек уже безответен.

Таков духовный предел диалогического общения, а стало быть, - и встраивающейся в его концептуальный ландшафт этики личностного призвания.

Возможна ли этика чистой жертвенности?

Давно известно: чем выше идея, тем более она уязвима, тем легче ее исказить, тем достижимее она для критики. Нет смысла приводить здесь рациональные аргументы против этизации самопожертвования - их знают все. Парадокс в том, что само же честное и последовательное проведение идеи жертвенности позволяет в какой-то степени этой критики избежать.

Развитое современное нравственное сознание, и религиозное, и светское, явственно различает в акцентированной жертвенности некоторую ходульность, экзистенциальную неправду - слишком уж близко самопожертвование по своему пафосу примыкает к самопревозношению. Если под этим всепонимающим небом Вы действительно жертвуете собой, собственными возможностями самореализации и общения - что Вам тогда Ваша жертвенная поза!

Так “самовыгорание” этоса жертвенности выявляет по-человечески более глубокую этику смирения, терпения, не знающих усталости и не помнящих о себе сострадания, милосердия, любви. Этику, обходящуюся без всеобщих правил и прецедентов, совершаемую тихим решением сердца. Этику, вопреки страху неосуществления и тяжести невыполненных долгов, дарующую трудную легкость пробуждающегося доверия к миру. Быть может, здесь самое время вновь открыть Евангелие: “бремя Мое легко”, - говорит Христос (Мф 11, 30).

ЛИТЕРАТУРА

1. См., напр.: Пікер П. Етика і мораль // Пікер П. Навколо політики. - Київ: “Д.Л.”, 1995. С. 269-283; Ricoeur P. From metaphysics to moral philosophy // Phi-

osophy today. 1996. Vol. 40. №4. P. 443-458.

2. См., напр.: Levinas E. *Entre nous. Essais sur le penser-a-Partre.* - Paris: Bernard Grasset, 1991. 272 p. Хотелось бы обратить внимание читателя на недавно вышедший из печати украинский перевод этой книги: Левінас Е. *Між нами. Дослідження думи-про-іншого.* - Київ: Дух і Літера, Задруга, 1999. 312 с.

3. Экхарт М. *Духовные проповеди и рассуждения.* - М.: Политиздат, 1991. С. 156.

Н.Д. Зотов

ЦЕННОСТНОЕ СОДЕРЖАНИЕ В ПОНЯТИИ “СРЕДНИЙ КЛАСС”

Социально-философский, социологический интерес к понятию “средний класс” в России неустойчив. С одной стороны, процесс становления рыночных отношений, несмотря на все его аномалии в российском варианте, казалось бы, предполагает-таки и становление (синхронное?) опорного для государства, наиболее представительного в социальном, экономическом, демографическом и культурном отношении слоя, именуемого средним классом. С другой стороны, чтобы выпестовать средний класс как существующий вполне зримо и убедительно, становящемуся или, может быть, точнее, ставшему, сформировавшемуся рыночному обществу потребны напряженные усилия в исторически продолжительном времени. Скорее всего, эти процессы - становление рыночных отношений в обществе и становление среднего класса - вовсе не синхронны. Конечно, само по себе появление среднего класса в обществе есть индикатор, но индикатор - чего? То ли того, что процесс становления нормальных рыночных отношений достиг степени относительной завершенности, или того, что много ранее появления среднего класса сложившееся рыночное общество вошло теперь, с появлением среднего класса, в фазу устойчивого благополучия, если не процветания. Думается, что средний класс есть знак второго состояния. Впрочем, Россия сегодня не только весьма далека от рыночного благополучия, но и достаточно далека от рыночных отношений в их первичном положительном проявлении. Пока преобладает некий рыночный хаос с экономическим бесчинством криминальных и полукриминальных структур, с государственным попустительством этому хаосу, с непреходящей финансовой и экономической зависимостью от стран Западного мира.

С рыночным неустройством в российском обществе коррелирует неупорядоченность социально-демографической структуры населения. Появились группы населения с необычным статусом, зафиксированным в повседневной, просторечной лексике, но официально не отраженным в концептах социологической науки. Таковы, например, “бюджетники”, многочисленный социальный слой, пренебрежительное отношение к которому не очень скрывают так называемые “рыночники”. Сопричастность самих “рыночников” несправедливым (мнимым и действительным) способам материального преуспевания со стороны “бюджетников” уважения тоже не вызывает. Или “новые русские” (российские “нувориши”) - персонажи множества довольно остроумных анекдотов. И хотя “новые русские” предстают в анекдотах простоватыми, глуповатыми, неучами, анекдотическое осмеяние их парадоксальным образом вызывает чувство симпатии к ним. Есть безумно богатые “олигархи” - хищники самого высокого уровня агрессивности. Есть “северяне”, проживающие в “автономных” (!) округах. Их начальство, в ранге администрации всех уровней, благодаря принципу “своя рука владыка” и хитроумным формам (возможным в условиях деформированной рыночной действительности) регионального, территориального присвоения значительной части - вообще-то *государственной* - собственности (нефть, газ, залегающие в недрах - избранных капризной судьбой - регионов), жирует само и милостиво позволяет рядовой массе региона существовать более чем сносно по сравнению с рядовой массой прозябающих на “Земле”. Существует значительное расслоение внутри самого слоя “бюджетников”. Узкая руководящая

верхушка предприятий - опять-таки - в условиях самостийного распределения прибыли от доходов имеет возможность обеспечить себе *принципиально иной* уровень жизни в экономическом смысле сравнительно, все с ней же, рядовой массой работающих на предприятии.

Нет надобности перечислять или перебирать иные социальные группы. Достаточно поставить вопрос: просматриваются ли в анархически пестром социальном составе современной России группы, представители которых в их настоящем материальном положении, при их настоящем моральном уровне могли бы войти в респектабельный, добропорядочный, законопослушный, граждански дисциплинированный, патриотически настроенный, социально, экономически и политически активный средний класс? Жесткий отрицательный ответ, по правде говоря, напрашивается. И есть ли сегодня в нашей многострадальной действительности хоть какие-то условия, хоть какая-то почва для зарождения и становления полноценного среднего класса? Похоже, что в этом смысле, как говорит грубоватая русская пословица, “здесь еще конь не валялся”.

И, тем не менее, вопреки суровой очевидности, почему-то невозможно устоять перед искушением не то чтобы праздно помечтать, утопически порассуждать или, что совсем уж смешно, себя примерить на предмет принадлежности к среднему классу, нет, невозможно устоять перед искушением прикинуть-таки сегодняшние стартовые возможности и перспективы касательно становления среднего класса в России и даже осознать (или предугадать?) его возможные особенности, его своеобразие и самобытность, т.е. попытаться представить, каким он мог бы быть - средний класс России, ступившей на стезю рыночных отношений.

Позволю себе для удобства читателей, для наглядности, может быть, вести рассуждение так, как будто некоторые процессы и тенденции в становлении среднего класса России уже обозначились, проявились. О признаках среднего класса можно говорить применительно к процессу его зарождения и становления. И можно говорить о них на уровне идеала, устремление к которому естественно именно для России, с ее особенностями социальными, экономическими, с особенностями взаимоотношений россиянина с государством, с особенностями традиционных для России ценностных ориентаций и нравственных тяготений.

Идея среднего класса проникла в сознание современного россиянина через средства массовой информации, кинематограф, литературу, другими способами, проникла и прижилась в нем. Пусть представление о среднем классе зачастую бывает поверхностным, неглубоким, упрощенным, но оно сложилось, и для многих сама возможность принадлежности к среднему классу обрела привлекательность.

Наряду с множеством других потребностей, человеку свойственны потребность в самоутверждении и в чувстве защищенности. Самоидентификация со средним классом, осознание своей принадлежности к нему существенно содействует удовлетворению обеих названных потребностей. В условиях современной российской действительности в качестве наиболее заметных можно выделить способы самоутверждения, самореализации индивида с целью “вхождения” в “средний класс” и укоренения в нем через:

* высококвалифицированный профессиональный труд (инженер, врач, учитель, преподаватель вуза, юрист, финансист...);

* творческий труд (писатель, журналист, живописец, скульптор, му-

зыконт, артист...);

- * предпринимательскую деятельность;
- * работу (службу) во властных, политических, административных структурах (в должности, дающей хороший доход, с некоторой возможностью служебного самоопределения и роста).

Потребность в чувстве защищенности обеспечивается достаточным доходом, качеством образования и уровнем квалификации, социальным, должностным положением.

К разряду базовых можно отнести следующие наиболее общие признаки социального слоя, именуемого “средний класс”:

- * достаточно высокие доходы, хороший материальный достаток;
- * хорошее образование и высокая квалификация в своем деле;
- * содержательно разнообразный, с элементами творчества или по преимуществу творческий труд;
- * возможность служебных перемещений в сфере профессии и возможность индивидуального планирования жизни;
- * удовлетворенность своим экономическим, социальным, гражданским положением, чувство защищенности, стабильности (удовлетворенность своим положением не исключает стремления его улучшить).

Принадлежность индивида к “среднему классу” предполагает весь комплекс перечисленных базовых признаков. Отдельного или даже нескольких отдельных признаков для идентификации со “средним классом” недостаточно. Например, “тупое зарабатывание” даже больших денег не есть свидетельство принадлежности к нему. “Средний класс” - это относительно благополучный в социальном и культурном отношении слой.

“Средний класс” есть образование синтетическое, если соотносить его с формами собственности. Вместе с тем это образование цельное, единое по признаку обязательного совокупного наличия комплекса иных признаков. Цельное, единое, презентующее “средний класс” как некий локус в социуме, имеет и чрезвычайно существенный топонимический признак. В самом имени “*средний класс*” этимологически наличествует указание на середину, сердце, центр (в данном случае - сердце, центр общественного организма). Припоминается сформулированный Аристотелем в работе “Никомахова этика” принцип “золотой середины”, согласно которому две полярные противоположности (крайности) тождественны пороку, а между ними, посередине, располагается добродетель. Так скупости (пороку) противоположна расточительность (тоже порок), а между ними - щедрость (добродетель).

Уместно применить этот принцип к сфере социальной стратификации. Если, допустим, человек беден ввиду стечения неблагоприятных по отношению к нему обстоятельств, в которых он не властен, то в этом нет его вины, и он в его положении заслуживает сочувствия и помощи. Но если он беден по причине собственного нетрудолюбия, то в этом случае его бедность - знак порочности, и он вполне заслуживает порицания.

Когда-то в лексике зажиточных крестьян бытовало просторечное словечко “гольтепа” (не голытьба - это другой лексикон, с привкусом большевистски-социологического мироотношения). Слово “гольтепа” употреблялось в порицающем, осуждающем смысле по отношению к людям, которые были ленивы, не хотели работать и вполне естественно пополняли слой “голодранцев”, как их еще называли. Употребление этих слов не было проявлением снобизма и презрения со стороны материально преуспевающих по отношению к малоимущим

и неимущим, но было формой по-своему здоровой, обоснованной, хотя и резко выраженной, критики, направленной на тех, кто были ленивы, чурались работы и потому трудолюбивыми, зажиточными крестьянами заслуженно воспринимались как “золоторотцы”, “голодранцы”, “гольтепа”.

Существовал и полярно противоположный относительно “гольтепы” социальный слой в среде крестьянства - это обладатели во многом несправедливо нажитого богатства. Характерной в этом смысле фигурой был кулак - “миroeд”. Кстати, слово “кулак” не надо воспринимать как появившееся лишь в российской (советской) действительности 20-х годов, в эпоху, непосредственно предшествовавшую коллективизации. Оно и раньше было, как были восприятие и оценка реального расслоения крестьян самими же крестьянами по признакам трудолюбия и честности. Так что кулак-миroeд потому и был “миroeд”, что, будучи, как правило, сам тружеником, вместе с тем имел неодолимую склонность “выжимать” из ближнего, то есть из нанятых им работников, прибыль, беззастенчиво присваивая значительную часть их труда. Работники эти были не из ленивой “гольтебы” (из них много не выжмешь), а из хорошо работающих крестьян, однако пребывающих в бедности по обстоятельствам, от них не зависящим, и вынужденных наниматься к богатому - “миroeду” - на условиях весьма для себя не выгодных. Получается почти по Аристотелю: два полярно противоположных слоя, олицетворяющих порочную жизненную позицию, и “золотая середина”, представленная слоем зажиточных крестьян, трудолюбивых и честных, своеобразный “средний класс” в крестьянстве.

Аристотелевский принцип “золотой середины” применим и сегодня к любому обществу именно в связи с понятием “средний класс”. Пожалуй, в любом современном обществе “средний класс” можно рассматривать как социальный слой зажиточных, материально обеспеченных (независимо от форм собственности) людей, сориентированных на ценности трудолюбия, образования, честного преуспевания, законопослушности, любви к отечеству и служения ему.

В каких-то непринципиальных моментах критерии принадлежности к “среднему классу” могут варьировать в Западном мире и у нас, в России, на Ближнем Востоке и в Восточной Азии, варьировать, может быть, даже по государствам, но главная суть, назначение, роль “среднего класса” в обществе, в государстве, его социальное, гражданское и моральное достоинство инвариантны.

Надо ли культивировать в умах молодого поколения, в частности, в умах студентов идею “среднего класса”, ценности “среднего класса”? Без сомнения, да. Как показало проведенное кандидатом социологических наук Богдановой М.В. исследование в самом крупном вузе Тюмени (Государственный нефтегазовый университет), идея “среднего класса” не вполне воспринята сознанием студентов ТюмГНГУ, а если и воспринята, то с некоторым искажением сравнительно с тем представлением о “среднем классе” и его ценностях, которое гармонизировало бы с российским менталитетом. Представление молодого россиянина о “среднем классе” должно быть достаточно самобытным и заключать в себе некоторые особенности в сопоставлении с соответствующим представлением, допустим, человека Западного мира. Сегодня представление нашего студента о “среднем классе” неотчетливое, неясное, а там, где отчетливо, оказывается упрощенным и в существенных моментах неверным (по крайней мере, примерно так выглядят представления студентов о “среднем классе” по данным проведенного М.В.Богдановой исследования. В репрезентативности полученных результатов сомневаться оснований нет). Представление это не

тождественно представлению Западного сознания о “среднем классе”, что, кстати, и не требуется. Но оно не оформилось и как российски самобытное.

В этом нет ничего удивительного и, уж конечно, нет вины студентов, поскольку представление о “среднем классе” не совсем оформилось и у нас, у старших поколений. И в этом тоже нет ничего удивительного: ведь становление “среднего класса” в России, в лучшем случае, только совершается, совершается вопреки всем нашим экономическим и политическим злключениям. Соответственно и наше представление о “среднем классе” находится в процессе становления. Спрашивается, должно ли становление представления о “среднем классе” опережать становление самого “среднего класса”?

По-видимому, такое опережение возможно и весьма желательно. И не потому, что тогда можно было бы идеологически транслировать это представление “в массы”, но потому, что наличие такого представления в сознании пусть даже части населения, вероятно, способствовало бы нацеленности нашего общества на скорейшее формирование самого “среднего класса”. Чтобы такое представление сложилось в наших умах, чтобы у кого-то из нас сформировалось самосознание человека “среднего класса”, надо постараться угадать, обнаружить существенные для становления “среднего класса” современной России тенденции.

Решаюсь обозначить две из них. Первая заключается в том, что “средний класс” в России становится, формируется как более толерантный, более открытый для тех, кто стремится чувствовать, осознавать себя принадлежащим к “среднему классу” и в самом деле к нему принадлежать. Более толерантный сравнительно со “средним классом” такой чувствительной к социальному рангу человека страны, как Соединенные Штаты Америки. По-видимому, у нас не только сегодня, но и в будущем человеку “среднего класса” не обязательно иметь доход не ниже определенной границы (хотя достаточная материальная обеспеченность предполагается). Ему можно не только не иметь автомобиль определенных марок, но не возбраняется (пока) перемещаться в общественном транспорте. Не требуется, чтобы он жил в особняке и в определенном районе города или лучше - за городом, “уикенд” проводил в приличествующих “среднему классу” местах, а отпуск - где-нибудь в Средиземноморье. “Средний класс” России допускает большой разброс по социальному составу тех, кто в него “входит”. Он формируется как более демократичный и как более ... интеллигентный в целом (опять-таки в сопоставлении со стандартами Западного мира), даже как более деловитый. В самом деле, материальные показатели у нас не столько есть показатели достатка, престижного положения в экономическом и социально-иерархическом смысле, сколько показатели уровня необходимой для представителя “среднего класса” (опорного для общества и государства) деловитости, уровня его социальной, экономической и даже политической активности. Взять, к примеру, опять-таки автомобиль. В применении к запросам человека “среднего класса”, он не показатель высокого достатка, но скорее атрибут активно работающего, делового человека. В другом оценочном (не аксиологическом, как это ни покажется странным) контексте автомобиль престижной марки может быть знаком *богатства*, но не знаком принадлежности к “среднему классу”. Недалеко то время, когда автомобиль у нас в стране будет неременной, атрибутивной принадлежностью человека “среднего класса”. Хотя сегодня в составе *нарождающегося* “среднего класса” человек без автомобиля отнюдь не редкость. И часто не потому, что он будто бы не в состоянии его приобрести, просто это некое инерционное явление. С другой стороны,

сейчас владение автомобилем стало массовым, и множество людей довольно скромного достатка имеют его и при этом по принципиальным признакам не могут быть отнесены к “среднему классу”. Автомобиль сам по себе не есть знак принадлежности к “среднему классу”. Да, он скоро будет необходимым и привычным компонентом в материальном наборе представителя “среднего класса”, необходимым условием его образа жизни, что совсем не будет означать, что всякий имеющий даже дорогостоящий автомобиль есть человек “среднего класса”. В недалеком прошлом бытовавшая у нас как показатель приличного уровня жизни, именно уровня, но не качества жизни, “классическая” формула “квартира, машина, дача”, своего рода формула жизненного успеха, мгновенно устарела и выглядит теперь столь же архаично, как пишущая машина на фоне компьютера. И среди массы владеющих этой “триадой” очень многие не имеют отношения к “среднему классу”.

Вторая тенденция связана с особенностями самоидентификации тех, кто так или иначе осознает свою принадлежность к становящемуся “среднему классу” в России или хотел бы к нему принадлежать. Принадлежность к “среднему классу” в сознании Западного мира связана с признаком престижности как с приоритетным относительно других: престижно иметь высокие доходы, престижно иметь собственный дом, отдыхать на дорогих курортах, престижно иметь возможность покупать продукты и товары высокого качества...

В России процесс самоидентификации со “средним классом” уже и сегодня совершается несколько иначе, тем более самобытность этого процесса станет более отчетливой в будущем. Сегодня отчасти потерявший устойчивость мировосприятия под воздействием “эпохи реформ” россиянин может порой становиться на путь слепого подражания. Со временем, надо полагать, он эту неустойчивость мироотношения преодолет и вновь станет вполне самим собой, в том числе и по части самоидентификации со “средним классом”.

Через принадлежность к “среднему классу” и в Западном мире, и у нас формируется чувство единения и действительное единение личности с обществом, индивида с государством, чувство их взаимной необходимости. У россиян потребность переживать чувство единения с обществом, страной, государством развита несколько выше, чем у человека Западного мира. Возможно, эта потребность россиянина генетически восходит к древнему чувству единения с общиной. В некотором смысле самосознание россиянина до сих пор остается самосознанием общинника, в то время как человек западной цивилизации, западной культуры намного сильнее нас переживает индивидуальность своего бытия. Он в большей степени сориентирован на личный успех, на личное, индивидуальное благосостояние, даже если оно связано с так называемым корпоративным сознанием и мировосприятием, с корпоративной моралью. И свою принадлежность к “среднему классу” он переживает прежде всего как обусловленную личными достижениями, достижением личного жизненного успеха. Нет, разумеется, его самосознание как человека “среднего класса” не одномерно в этом смысле, и ему как “честному налогоплательщику” отнюдь не чуждо переживание своего единения со страной, с государством и чувство, что и он вместе с другими представителями “среднего класса” есть опора государства, гражданином которого он является.

Но если говорить о преобладающих интенциях в мировосприятии и самосознании западного человека и россиянина, то нельзя не признать, что человек на Западе был и остается по преимуществу индивидуалистом (в этой констатации нет порицающего смысла). “Человек важнее государства” - это его

лозунг. Правда, многих граждан России этот лозунг несколько коробит. И не потому, что они исповедуют лозунг прямо противоположный. Нет, они его не исповедуют. Но потому, что один из постулатов их бытия - утверждение своих отношений с государством как отношений взаимной поддержки и защиты. Россиянину неприятно ощутить собственную “брошенность государством”. А сегодня ему случается такое испытывать. Но вместе с тем ему глубоко чуждо инструментально-прагматическое отношение к государству со своей стороны. “Государство защищает меня, я защищаю государство” - вот лозунг, который без ложной риторики живет в его душе.

По большому счету мировосприятие и самосознание россиянина остаются мировосприятием и самосознанием “общинника”, “государственника”. Отсюда особенности его восприятия ценностей “среднего класса”, особенности его самоидентификации со “средним классом”. Его осознание своей принадлежности к “среднему классу” зиждется не на принципах престижа и “достижительности” в смысле личного, индивидуального жизненного цикла, не на чувстве самодовольства (и я - де не на социальном дне, выбился в люди), но на переживании собственного бытия в условиях становления рыночных отношений как вполне нормального, т.е. устойчиво благополучного и обеспеченного в этом его благополучии как собственной трудовой, жизненной активностью (профессионалы, предприниматели, чиновники...), так и государством, контролирующим справедливое (в правовом смысле) развитие форм жизнедеятельности, дающих человеку возможность созидать собственное благосостояние (не только в экономическом смысле) и благосостояние общества в целом, его цивилизацию и культуру.

Есть ли сегодня в России сложившийся, сформировавшийся “средний класс” как многочисленный социальный слой с нормальным жизненным мировосприятием? Пока нет. Его становление только началось, только нарождается самосознание человека “среднего класса” с его специфическими ценностями. Культивировать в сознании студентов идею “среднего класса” как социальной опоры государства и как способа оптимальной жизнедеятельности для гражданина России, по-видимому, наш долг. Но делать это следует предельно осторожно и корректно. Может быть, имеет смысл вообще отказаться от понятия “высшего класса”. Это сбивает с толку, провоцирует вульгарное дифференцирование социальных слоев населения с точки зрения сугубо иерархического принципа: низкий, средний, высокий, высший ... Но “средний класс” - не иерархическое понятие. У него не может и не должно быть ложных “комплексов неполноценности” по поводу того, что вот-де он “всего лишь” средний, а не высший.

Итак, понятие “средний класс” не линейное и не предполагает сравнения по “высоте” социального положения, по тому, какую ступеньку он занимает на социальной лестнице. “Средний класс” вполне самодостаточен, это класс с высоким социальным и моральным самочувствием, с высоким чувством собственного достоинства. Он привлекателен сам по себе, вне каких-либо иерархических сопоставлений. Вспоминая Аристотеля, это “золотая середина” в социуме, центр, а не периферия, средоточие добродетели и разносторонних форм высокой жизненной активности. Это класс - опора государства, общества, отдельного человека. Принадлежность к “среднему классу” для гражданина России - дело чести.

Глубоко естественна и нормальна для индивида потребность чувствовать, что он, пусть в качестве самой малой частицы, принадлежит к “среднему

классу”, тому целому, которое сегодня было бы спасительно для России. Без личной потребности принадлежать к “среднему классу” невозможно сделать идею “среднего класса” привлекательной для другого. Мы на рубеже тысячелетий. Может быть, начало третьего тысячелетия ознаменуется тем, что понятие “среднего класса” в его специфическом для России выражении начнет работать как идея, как созвучная Российскому менталитету идеология.

Т.И. Кутковец, И.М. Клямкин

МЕЖДУ МОРАЛЬЮ И ПРАВОМ
(идеи свободы и порядка в сознании россиян)

Текст, предлагаемый вниманию читателя, был подготовлен к публикации до начала второй чеченской войны и провозглашения Владимира Путина премьерником Бориса Ельцина. Это - одна из глав нашей книги "Русская самобытность", пока еще не завершённой. Эмпирический материал, положенный в основу текста, - еще более давний: он получен в мае 1996 года, когда Институт социологического анализа провел широкомасштабное исследование на тему "Особый путь России". Время, прошедшее с тех пор, показало, что вопрос о сочетании свободы и порядка в современной России, которому посвящена данная статья, не только не утратил актуальности, но стал еще более злободневным. Процессы, происходящие сегодня в стране, имеют своим истоком неустоявшееся, промежуточное состояние российского общества и общественного сознания. Нам кажется, что в какой-то степени это состояние зафиксировано исследованием, проведенным авторами четыре года назад.

Лозунг наведения порядка лишен сегодня какой-либо партийной окраски, он никем не оспаривается и всеми принимается - от крайне правых до крайне левых. Но это внешнее единодушие различных политических сил и лидеров лишь затушевывает, до поры до времени, коренной вопрос о *типе* порядка, который "пора навести", и типе политического режима, который это сможет сделать в современной России.

Постсоветский беспорядок - следствие постсоветской свободы, ставшей свободой криминального беспредела. Можно ли устранить этот беспредел, сохранив свободы, прежде всего политические? Порядок вместе со свободой или вместо свободы - вот выбор, перед которым в очередной раз оказалось российское общество, и от него самого, а не только от политиков, во многом зависит, каков этот выбор будет. Какого же порядка хотят сегодня сами россияне?

Учитывая, что до последнего времени Россия знала лишь порядок без свободы и что сегодня за последнюю приходится платить общей неупорядоченностью жизни, мы попробовали выяснить, насколько совместимы эти две ценности в сознании россиян и совместимы ли вообще. Считают ли они формулу "порядок без свободы" формулой российской самобытности? А если считают, то хотят ли они и впредь подчиняться ей, хотят ли, чтобы развороченная жизнь была упорядочена в соответствии именно с этой формулой?

Мы исходили из простой посылки: в ситуации, когда порядок и свобода наглядно демонстрируют свою слабую совместимость, отторжение свободы означает признание ее *менее значимой*, по сравнению с порядком, ценностью. Этим мы руководствовались, составляя анкету и предлагая нашим респондентам ответить, включают ли они в число самобытных особенностей россиян их склонность ставить порядок в стране выше политических свобод, и если включают, то как эту особенность оценивают.

¹ Исследование было осуществлено на базе социологического опроса 1519 респондентов, проведенного по общероссийской репрезентативной выборке.

Но прежде чем анализировать полученные ответы, приведем некоторые данные, характеризующие отношение к порядку и свободе российского общества в целом. Это важно сделать, так как группа респондентов, ставящая порядок выше свободы (а она-то и будет интересовать нас в первую очередь), очень немногочисленна; поэтому есть смысл рассмотреть сначала тот общий контекст, в котором она находится. Итак, насколько же важны сегодня для российского общества ценности порядка и свободы? Правомерно ли утверждать, что они выглядят конфликтующими, противоречащими друг другу? И самое, быть может, существенное: просматривается ли в представлениях россиян о свободе нечто такое, что само по себе исключает свободу? Не воспринимается ли она, как многие считают, в духе русской вольницы, то есть ничем не ограниченного произвола свободной от ответственности личности? С другой стороны, не ассоциируется ли она с образом СССР как «самой свободной страны», насаждавшимся (и не всегда безуспешно) советской пропагандой?

Свобода плюс порядок - формула большинства

Если попытаться коротко сформулировать отношение большинства россиян к ценностям порядка и свободы, то его можно выразить так: важно и то, и другое; ни тем, ни другим лучше бы не жертвовать. Так, 51% опрошенных считает, что для быстрого выхода России из кризиса россияне должны приобрести привычку к порядку и соблюдению законов. Это - самый популярный ответ, что свидетельствует о повышенной озабоченности именно беспорядком и беззаконием в стране, о массовом запросе на наведение порядка. Но у подавляющего большинства наших сограждан мы не обнаруживаем и готовности отказать ради него от политических и других прав и свобод: принести некоторые из них в жертву на алтарь порядка и стабильности согласны лишь 20% населения (подробную информацию об этом читатель может найти в представленной ниже таблице).

Можно сказать, что сам образ порядка в массовом сознании, как правило, лишен сегодня какого-либо налета самобытности, он соответствует скорее западным, чем почвенническим, представлениям, согласно которым либерально-западные права и свободы и русский порядок взаимоисключают друг друга. Народная экспертиза показывает: такие представления не соответствуют нынешнему восприятию народом самого себя. Только 14% опрошенных согласны с мнением, что россиянам свобода не так нужна, как людям на Западе, между тем как несогласие с ним выразили три четверти респондентов. Поэтому мы вправе предположить, что беспорядок, с которым люди сталкиваются в России, они видят не столько в *избытке* свободы, сколько в *негарантированности* многих прав и свобод человека, которые представляются им существенными и которыми они, как правило, не хотят поступаться.

Вот данные, иллюстрирующие этот тезис.

Таблица 1

Оценка россиянами значимости основных прав и свобод человека и их соблюдения в современной России (данные в процентах от общего числа опрошенных; респондент мог выбрать не более трех ответов)

	Какие из следующих прав человека вы считаете наиболее важными для себя лично?	Какие из следующих прав человека, на ваш взгляд, в России чаще всего нарушаются властями?	Есть ли, на ваш взгляд, среди перечисленных прав такие, которые следовало бы ограничить или даже отменить ради установления в стране порядка и стабильности?
Право на защиту чести и достоинства личности	82	54	2
Право на жизнь	80	30	1
Право на свободу передвижения (выезд за рубеж, выбор места жительства и др.)	52	23	5
Право на политические свободы (свободно избирать органы власти, создавать политические и другие общественные организации и т.п.)	46	21	7
Право на свободу вероисповедания	41	8	2
Право на этническое, национальное равенство (права граждан не могут быть ограничены по национальному признаку)	39	18	2
Право на доступ к необходимой информации (отсутствие цензуры, открытость архивов и др.)	32	31	7
Ни одно из них	1	3	51
Затрудняюсь ответить	3	16	29

Мы не намерены подробно комментировать приведенную информацию - это бы далеко увело от нашей темы. Отметим лишь, что наиболее важным для себя россияне считают сегодня право на защиту чести и достоинства личности; они называют его даже чаще, чем право на жизнь! Мы видим также, что ущем-

ление личного достоинства граждан люди склонны ставить в вину нынешним властям больше, чем что-либо другое. Значит ли это, что политические и другие свободы, которые, похоже, воспринимаются сегодня большинством населения как более или менее гарантированные, с достоинством личности никак не ассоциируются? Значит ли это, что советский порядок без свободы выглядит более благоприятным для достойного, неуниженного существования человека, чем нынешний беспорядок со свободой?

Однозначный ответ мы, к сожалению, дать не можем, так как соответствующих прямых вопросов в нашей анкете не было. Мы располагаем лишь ответами на вопрос о том, когда в большей степени соблюдались права человека в их совокупности - сейчас или в советский период. Коммунистическому прошлому отдали в данном отношении предпочтение 34% опрошенных. Остальные либо считают, что в последние годы по сравнению с советскими временами ничего не изменилось (30%), либо высказываются в пользу постсоветского периода (18%), либо затрудняются на этот вопрос ответить.

Эти данные обнажают принципиально новую проблему посткоммунистического развития, которая в последнее время начинает привлекать внимание политологов и в бывших социалистических странах, и на Западе. В советские времена права человека ущемлялись коммунистическим государством. Теперь выяснилось, что посткоммунистическое государство может продекларировать и узаконить эти права в сколь угодно широком наборе, но не в состоянии обеспечить их *защиту*, надежно гарантировать их соблюдение, то есть быть тем, чем и положено быть государству. Поэтому, наверное, так мало людей отдают должное тому расширению пространства прав и свобод, которым отмечено последнее десятилетие. Поэтому же многим кажется, что в данном отношении за эти годы ничего не изменилось, а многие даже отдают предпочтение советскому периоду перед нынешним.

Есть такие нарушения прав, которые унижают еще больше, чем всеобщее политическое бесправие. Потому что к таким вещам, как необеспеченность безопасного проживания или невыплаты зарплат и пенсий, нельзя приспособиться - они взрывают основы повседневного существования человека, ставят его в положение, когда он, даже при очень сильном желании, не может делать то, что для себя и своей семьи делать должен. Вот почему, наверное, именно право на защиту чести и достоинства выглядит сегодня в глазах людей и самым главным, и чаще всего попираемым.

И все же полученные данные не дают достаточных оснований предполагать, что коммунистический порядок воспринимается большинством как более надежно, чем пост-коммунистический, гарантирующий соблюдение прав человека. Похоже, нынешнему беспорядку со свободой россияне предпочитают не прошлый порядок без свободы, а тот порядок, который имеет место на Западе. Если советскому периоду по части защищенности прав человека отдает предпочтение по сравнению с постсоветским лишь треть населения, то западным странам - вдвое больше людей (69%).

Именно там, на Западе, видят россияне то сочетание порядка и свободы, которого не находят в своей стране. Они, повторим еще раз, тяготеют не свободой, а ее недостаточной обеспеченностью, слабой гарантированностью своих узаконенных прав. Понимают они, похоже, и то, почему свобода и порядок мирно сосуществуют на Западе и плохо уживаются друг с другом в России: в первом случае их соединяет всемогущество закона, а во втором - разьединяет его бессилие. Почти три четверти опрошенных (71%) убеждены в том, что законы

на Западе соблюдаются в большей степени, чем в России; противоположной точки зрения придерживаются всего 5% наших респондентов.

Нам осталось ответить лишь на один вопрос, который, быть может, и есть самый главный. Можно с воодушевлением принимать формулу “порядок плюс свобода” и западные образцы ее практической реализации, но при этом саму свободу толковать не на западный, а на самобытно-русский манер. В политических и интеллектуальных кругах до сих пор широкое хождение имеет мнение о присущем россиянам отождествлении свободы с ничем не ограниченной и безответственной вольницей. С другой стороны, нашим согражданам приписывается нечто прямо противоположное: предрасположенность к осуществляемой государством опеке, потребность в патриархальной “отеческой заботе” с его стороны, в обмен на которую они готовы добровольно поступаться ради него своими собственными интересами, чувствуя себя при этом вполне свободными.

Доводы в защиту той и другой точки зрения найти не так уж трудно: история России и в самом деле представляет собой нескончаемую цепь шараханий из одной крайности в другую: от анархической смуты - к тоталитарному упорядочиванию, нередко преподносимому (и многими воспринимаемому) как высшее воплощение свободы. Но следует ли отсюда, что страна и впредь обречена на раскачивание между этими двумя полюсами, что народ за долгие столетия подобных качаний так ничему и не научился, что иного понимания свободы, кроме анархического и тоталитарного, он до сих пор не сумел в себе выработать?

Мы попытались это выяснить и получили следующие данные.

Таблица 2

Представления россиян о свободе
(данные в процентах от общей численности опрошенных;
респондент мог выбрать не более трех ответов)

<i>Какие из следующих суждений о свободе наиболее точно и полно отражают ваше представление о ней?</i>	
Свобода – это возможность делать все, что не противоречит нормам нравственности, морали	52
Свобода – это возможность делать все то, что не запрещено законом	48
Свобода – это право влиять на положение дел в стране, открыто высказывать свои взгляды, участвовать в выборах, в деятельности общественных организаций	46
Свобода – это независимость частной жизни человека от государства	36
Свобода – это добровольное подчинение личных интересов интересам коллектива, страны, государства	15
Свобода – это возможность делать все, что хочется, без всяких ограничений	7
Другое	1
Затрудняюсь ответить	4

Не углубляясь опять-таки в детальный анализ этой информации, отметим лишь то, что составляет предмет нашего непосредственного интереса.

Во-первых, анархическое представление о свободе, как о чем-то ничем

не ограниченном и беспредельном, распространено в российском обществе меньше всего, а представление о необходимости ее ограничений (моральных или юридических) - больше всего. Поэтому, быть может, нынешнее смутное время не стало временем всеобщей смуты.

Во-вторых, в глазах почти половины населения свобода неотделима от политических прав.

В-третьих, сравнительно немногие (чуть больше трети) воспринимают ее как независимость частной жизни человека от государства. Это не значит, что большинство людей не придает такой независимости никакого значения. Просто в их частную жизнь государство давно уже не вторгается, они успели к этому привыкнуть, а привычное, если на него никто не покушается, может и не восприниматься как важная жизненная ценность.

Наконец, в-четвертых, очень слабый отклик в российском обществе находит сегодня советская версия свободы, предполагающая добровольное подчинение личных интересов общественным (коллективным или государственным).

Можно ли на основании приведенных данных утверждать, что в России укоренились либерально-западные представления о свободе? Мы бы с такими выводами не торопились. Готовность воспринимать либеральный язык сама по себе еще не является достоверным свидетельством приверженности либеральным ценностям. Ведь и при советской власти декларировалось право (и даже обязанность) каждого «влиять на положение дел в стране», участвовать в выборах и в деятельности общественных организаций и не запрещалось делать то, что не запрещено законом. Самобытный советский порядок без свободы опирался на советскую версию свободы - именно это в значительной степени обеспечивало его устойчивость.

Но дело не только в том, что слова из либерального политического лексикона в стране с неукорененной либеральной традицией могут наполняться самым разным смыслом. Дело еще и в том, что и к самим словам восприимчивы в сегодняшней России далеко не все и даже не большинство. Да, оно, большинство, не реагирует на откровенно антилиберальные - тоталитарные и анархические - версии свободы. Но это говорит лишь о том, от каких представлений люди уходят и к каким не приходят, а не о том, к чему они пришли и в каком мнении окончательно утвердились.

Тоталитарная версия свободы, предполагающая добровольное слияние человека с государством, может находить отклик в сознании лишь в том случае, если существует реальная или вымышленная (но воспринимаемая как реальная) военная угроза свободе общей, независимости страны и государства. Сегодня, по нашим данным, ощущения такой угрозы у большинства россиян нет². В подобных исторических ситуациях образ свободы неизбежно меняется; она начинает восприниматься не столько как общая, сколько как индивидуальная; не как независимость *государства*, а как независимость *от* государства.

При этом действительно возникает благоприятная почва для ее понимания в духе анархического своеволия и вседозволенности. И если такое понима-

² Как угроза независимости государства не была (и не могла быть) воспринята и вторая чеченская война. Предшествовавшие ей события (вторжение чеченских боевиков в Дагестан, взрывы домов в Москве и других городах) рассматривались и оценивались обществом как внутренние, а не внешние вызовы. - Прим. к настоящей публикации.

ние, вопреки мнению некоторых современных отечественных экспертов, широкого распространения в посткоммунистической России не получило, то это значит, что, уходя от одной крайности, страна удержалась от того, чтобы ша-рахнуться в другую. Но историческое пространство (оно же в данном случае и время) между крайностями тоталитаризма и анархизма вовсе не обязательно заполняется либерализмом. Оно может быть заполнено и чем-то промежуточным, неким гибридным образованием, сочетающим в себе эти крайности и взаимоуравновешивающим их. Что-то похожее мы могли наблюдать в позднесоветский период и, похоже, имеем возможность наблюдать и сегодня.

Если свыше половины наших респондентов не назвали в числе измерений свободы политические права человека, а почти две трети - независимость его частной жизни от государства, то об укорененности в их сознании *либеральных* представлений об этой ценности говорить не приходится. Можно, конечно, объяснять такое положение вещей тем, что невмешательство в частную жизнь, равно как и основные политические права, кажутся людям гарантированными, и мы подобным объяснением не преминули воспользоваться. Но ценность, актуализируемая лишь при *ущемлении* прав, - это еще, строго говоря, никакая не ценность. Ценность может зародиться как реакция на неблагоприятные жизненные обстоятельства, но об ее укорененности правомерно говорить лишь тогда, когда она перестает быть ситуативной реакцией. Если этого нет, то это значит, что люди готовы принять ее, но вовсе не обязательно готовы ее *защищать*, гарантируя тем самым невозможность каких-либо на нее посягательств. Полученные нами данные не позволяют утверждать, что российское общество при любом повороте событий может рассматриваться как надежный гарант свободы в ее либеральном толковании.

Сомнения на сей счет возрастают еще больше, когда сталкиваешься с отношением россиян к законодательно-юридическим ограничителям свободы: напомним, что свыше половины опрошенных с этими ограничителями ее не связывают, полагая, возможно, что свобода есть нечто более широкое или высокое, чем закон, а то и просто не имеющее к нему никакого отношения. Между тем без такого ограничителя она становится фикцией: закон - это единственное, что способно обеспечить *равенство* в свободе и ее союз с *порядком*, защищая свободу одних от свободы других. И если она с законом не ассоциируется, то это значит, что сам ее образ не является либерально-одноцветным. Отсюда не следует, что ему в таком случае остается лишь быть одноцветно-тоталитарным или одноцветно-анархическим. Он может быть и гибридным, когда ослабление государственного диктата связывается не с законом и его общеобязательным соблюдением, а с установлением режима своего рода взаимопопустительства "верхов" и "низов", расширяющем для тех и других поле допустимого беззакония, но при этом позволяющем удерживать общественный порядок от полного распада.

У нас, повторим, есть достаточно оснований предполагать, что именно такое взаимопопустительство, которым был отмечен послесталинский (особенно брежневский) период советской истории, соответствует представлениям многих россиян о свободе.

Наверное, и сегодня, когда границы взаимопопустительства значительно расширились, оно вполне могло бы их устроить, если бы сочеталось с прежней упорядоченностью жизни. Но оно с ней не просто не сочетается; выясняется, что свобода взаимопопустительства без порядка со временем *сужает* круг людей, которые могут пользоваться ею в своих интересах.

Из этой исторической точки можно двигаться или в сторону нового государственного диктата, или к либерально-правовому ограничению свободы, блокирующему ее превращение в свободу криминального беспредела. Мы видели, что желающих двигаться в первом направлении сегодня намного меньше, чем отдающих предпочтение второму. Однако значительная часть российского общества, судя по всему, руководствуется достаточно смутными представлениями о свободе и ее ограничителях, обеспечивающих ее сочетание с порядком. Еще один симптом этой смутности - пусть не очень выразительное, но все же предпочтение, отдаваемое россиянами *нравственным* ограничителям свободы перед юридически правовыми.

Разумеется, без нравственности нет порядка. Более того, в традиционнопатриархальных общностях, сравнительно небольших по численности населения и основанных на добровольном подчинении обычаю и нерасчлененности функциональных и личных отношений, ее роль действительно не идет ни в какое сравнение с ролью права по той простой причине, что правового регулирования в строгом смысле слова там еще нет, как нет и индивидуальной свободы в ее либеральном понимании. Однако в современном городском обществе, с его разветвленной сетью функциональных связей миллионов людей, нравственные ограничители свободы без ограничителей юридически правовых устойчивый порядок обеспечить не в состоянии. Перед умственным взором славянофилов и многих их последователей, противопоставлявших западной "принудительной законности" русский суд по "обычаю, совести и правде", была прежде всего Россия сельская; в ней и только в ней они могли находить почву для своих идеалов. Город - ахиллесова пята почвеннической мысли. Она может, в лучшем случае, *отрицать* городской быт как таковой, и ее представители, наделенные интеллектуальным бесстрашием и не боявшиеся быть последовательными, именно так обычно и поступали, но она всегда пасует, когда речь заходит об *обустройстве* этого быта в соответствии с выдвигаемыми ею общими принципами.

Жизнь, как известно, очень часто зло подшучивает над самыми возвышенными идеями и идеалами. Получилось так, что единственными, кто попытался построить в России индустриально-городской порядок на основе не права, а морали (в совокупности с насилием и коммунистической идеологией), оказались большевики, разрушившие до основания тот самый традиционный сельский уклад, из которого почвенники всегда черпали свое вдохновение. Партийный билет требовал соблюдения определенной этики, ограничивавшей индивидуальную свободу даже в интимно-личных отношениях (партком мог заставить жениться и обязать не разводиться); добровольно же они соблюдались или вынужденно - в данном случае особого значения не имеет. Со временем, правда, этот ограничитель свой регулирующие-упорядочивающий потенциал все больше утрачивал, но - продолжал декларироваться. Сохранялся и спрос на него в обществе: даже в условиях позднесоветского взаимопопустительства "верхов" и "низов" последние, уже в силу своей сохранявшейся зависимости от начальства, продолжали оценивать его, руководствуясь не правовыми, а, прежде всего, нравственными мерками. Столь своеобразным и, не побоимся сказать - самобытным, образом выражался в массовом сознании одновременный запрос и на расширение пространства индивидуальной свободы (от власти-начальства), и на укрепление порядка (внутри начальства). Не надо быть социологом, чтобы иметь право утверждать: сегодня, как и раньше, мнение народное склонно судить "верхи" прежде всего "по совести и правде" хотя бы по-

тому, что для закона они по-прежнему не всегда достигаемы.

Таким образом, в представлениях россиян о свободе (даже если отвлечься от того, что одни и те же представления у разных людей могут наполняться разным смыслом) обнаруживаются противоречащие друг другу тенденции. С одной стороны, есть меньшинство, сохраняющее приверженность тоталитарно-коммунистической версии этой ценности, и меньшинство, отбрасывающее данную версию в пользу анархической. С другой - улавливается разновекторность ориентации внутри большинства: наряду с либеральным вектором, в его представлениях можно обнаружить следы позднесоветской эпохи, сочетавшей в себе тоталитарные и анархические черты.

Какая же из этих тенденций возобладает и перевесит другую в ходе упорядочивания постсоветской жизни, на которое существует сегодня массовый запрос? Либеральнозападная? Тенденция реставрации позднесоветской гибридно-сти? Но можно ли реставрировать ее, учитывая, что она уже проявила свою неустойчивость и распалась? Здравый смысл понуждает вроде бы сказать "нет", но такой ответ порождает лишь очередной вопрос: полностью ли исключена трансформация этой тенденции в желание восстановить в России самобытный порядок, предполагающий жесткий диктат государства над обществом и человеком? И что бы это могло сегодня означать? Возрождение военно-коммунистической (сталинской) версии порядка и соответствующей ему версии свободы? Если да, то в прежнем виде или с соответствующими поправками на время? И с какими именно? А если нет, то о каком другом самобытно-русском нелиберальном порядке может идти речь?

Ответить на эти вопросы (хотя бы в первом приближении) нам поможет анализ ориентации и настроений небольшой группы людей, ценящих порядок выше, чем политические свободы, и видящих в таком предпочтении важную самобытную особенность россиян. И главное, что нас будет интересовать, - это их отношение к свободе. Готовы ли они ради порядка отказаться от нее? Как они ее понимают? Есть ли в их представлениях о ней нечто специфическое, принципиально отличающее эту группу от основной массы населения?

“Порядок важнее свободы” - формула меньшинства

В склонности россиян считать, что порядок в стране важнее политических свобод, усматривают самобытную особенность страны и ее народа сравнительно немного опрошенных - всего 23%. Положительно же оценивают ее лишь 7% респондентов (в дальнейшем будем называть их *авторитаристами*). Что же это за люди и чем они отличаются от других?

На общем фоне они выделяются, прежде всего, своими симпатиями к *советскому прошлому*, по сравнению с которым настоящее в их глазах, судя по всему, не выдерживает критики.

Особенно заметно проявляется это в отношении к советской повседневности: 59% *авторитаристов* считают, что в советский период у человека было больше, чем сейчас, возможностей найти свое место в жизни; столько же - что при советской власти в большей степени соблюдались права человека; 56% - что тогда было больше справедливости. Предпочтение постсоветской повседневности отдают в этих вопросах, соответственно, 22, 13 и 5% представителей данной группы. Особое внимание обращаем на отношение к соблюдению прав человека: к этому сюжету нам еще предстоит вернуться, а пока отметим, что именно здесь обнаруживаются самые существенные отличия *авторитаристи-*

стов от всех остальных. Процент тех, кто находит советскую повседневность более благоприятной для человека с точки зрения защищенности его прав, в интересующей нас группе почти в два раза выше, чем в среднем по населению.

Но *авторитаристы* выделяются не только своей ностальгией по советской повседневности, но и более благосклонным, чем у других, отношением к советской экономической, политической и идеологической системе. Среди них 30% (в 2,5 раза больше, чем по населению в целом) хотели бы, чтобы Россия вернулась к социалистическому строю. Правда, и среди авторитаристов приверженцы коммунистической идеологии и сторонники реставрации коммунистической системы не составляют большинства. Но приведенные данные достаточны, чтобы утверждать: если порядку сегодня отдают предпочтение перед свободой, то это означает противопоставление нынешнему беспорядку именно *советской*, а не какой-либо другой, упорядоченности.

Сказанному не противоречит и повышенная озабоченность *авторитаристов* сохранением и упрочением военно-державности, которой склонны придавать важное значение 38% их представителей, что почти в два раза больше, чем в среднем по населению. Вместе с тем в их настроениях можно уловить и симптомы запроса на принципиально новый русский порядок, а именно - на порядок с национально-этнической идеологической окраской. Почти каждый четвертый в их составе (23%) хотел бы видеть Россию государством *русского* народа, что в полтора раза больше, чем по населению в целом. Однако симптом этот все же слишком слабый, чтобы говорить о сколько-нибудь явной и набирающей силу тенденции. К тому же политически он почти не проявляется: скажем, за В.Жириновского, больше других склонного к публичной националистической риторике, в интересующей нас группе голосуют немногие, таких среди *авторитаристов* даже меньше, чем в среднем по населению. Скорее всего их национализм ближе к той его версии, которая характерна для нынешней компартии, пытающейся вписать его в идеологию российской державности - как в советском, так и в досоветском ее воплощениях.

Показательно, что во время нашего опроса в составе *авторитаристов* было 40% зюгановцев (заметно больше, чем в любой другой группе). Повторим еще раз: под самобытным порядком, который "важнее свободы", *авторитаристы* чаще всего подразумевают порядок, существовавший при советской власти и ассоциируемый прежде всего с коммунистической, а не какой-либо другой партией.

Но и они, вспоминая с теплым чувством советскую повседневность, в большинстве своем настороженно относятся к идее реставрации коммунистической общественной системы во всех ее деталях и подробностях. Откуда же такая настороженность? Причина ее, на наш взгляд, в том, что "порядок выше свободы" и "порядок вместо свободы" - это в их глазах чаще всего не одно и то же. Прошлое же, судя по всему, ассоциируется у большинства из них со словом "вместо", а в такое прошлое они возвращаться не хотят.

Авторитаристы тем-то и интересны, что их обостренная реакция на нынешнюю неупорядоченность и ностальгия по потерянному раю коммунистической повседневности сочетаются с ярко выраженным желанием сохранить обретенные в посткоммунистический период политические и другие свободы, ценность которых для них бесспорна. В этом отношении они почти не отличаются от населения в целом, а если отличаются, то не меньшей, а, как правило, даже несколько большей заинтересованностью в гарантиях этих свобод. Учитывая, что различия, как правило, не превышают 5%, мы, дабы не перегружать

текст цифрами, соответствующие данные считаем возможным не приводить.

Не выделяются они из общей массы и своим пониманием слова “свобода”. Единственное заметное исключение заключается в том, что среди *авторитаристов* в два с лишним раза больше, чем в среднем по населению, доля людей (таких здесь 32%), трактующих эту ценность как “добровольное подчинение личных интересов интересам коллектива, страны, государства”. Но и в данном случае речь идет все же о явном меньшинстве. И это дает нам основания для важных умозаключений.

Во-первых, предпочтение, отдаваемое порядку перед свободой, вовсе не исключает признания высокой значимости последней.

Во-вторых, такое предпочтение отнюдь не равнозначно стремлению к реанимации советской версии свободы и советской системы как ее гаранта; в лучшем случае, можно говорить лишь о более или менее явной тенденции.

В-третьих, все это означает, что если такое стремление и присутствует, то оно питается воспоминаниями не о сталинском государственном диктате, а об упорядоченности брежневского периода с его тоталитарно-анархической гибридностью и взаимопопустительством “верхов” и “низов”, упорядоченности, которую хотелось бы вернуть, но - с определенными коррективами и привнесениями, соединяющими ее с теми свободами, которых тогда не было и которые уже стали привычными.

Да, но как все же быть с тем, что большинство *авторитаристов* видит преимущество советской повседневности перед нынешней в гарантированности соблюдения прав человека, которые и есть не что иное, как права на политические и другие свободы? Думаем, что люди, зафиксировавшие в своих ответах это преимущество, не имели в виду свободные выборы или, скажем, свободу выезда за рубеж; вряд ли они успели забыть, что таких прав в советские времена попросту не существовало. Скорее всего они имели в виду не политические, а *социально-экономические права*, нынешняя негарантированность которых и выглядит в их глазах беспорядком, заставляющим ставить порядок выше политической свободы, - ведь последняя, как выяснилось, сама по себе соблюдения этих прав не обеспечивает.

В пользу такого предположения можно привести следующий факт: среди привлекательных для них идей общественно-политического устройства *авторитаристы* заметно реже других называют идею утверждения в России государства с рыночной экономикой, демократическими свободами и соблюдением прав человека (28% при 41% по населению в целом). После всего сказанного вряд ли можно заподозрить их в предубеждении против демократических свобод и прав человека. Скорее всего они сдержанно реагируют на рыночную экономику, которая и воспринимается ими как ущемляющая их социальные права. Она-то, в ее нынешнем виде, и олицетворяет, наверное, в их глазах беспорядок.

Это не значит, что рыночная экономика западного типа вообще кажется им несовместимой с защищенностью наиболее важных для них прав и что они хотели бы вернуть коммунистическое плановое хозяйство. Да, *авторитаристы* чаще всего считают, что в советские времена эти права были защищены лучше, чем сейчас. Но в их составе еще больше людей, отдающих в данном отношении предпочтение Западу, таких, в интересующей нас группе, 70%, то есть даже чуть больше, чем в среднем по населению. Да и вообще *авторитаристов* нет основания считать антизападниками: 61% их представителей желал бы видеть Россию развивающейся в соответствии с одной из западных

моделей, а 43% - хотят жить так, как живет сегодня большинство людей на Западе (не хотят - 40%). Это меньше, чем в целом по населению, но все же достаточно, чтобы не приписывать всем *авторитаристам* предубеждение против западного образа жизни.

Другое дело, что они, похоже, меньше других склонны верить в то, что порядок западного типа *может* утвердиться в России. Поэтому они и обращают свои взоры к прошлому, в котором ищут столь необходимые им точки опоры. Отсюда же и их относительная неприязнительность: только в этой группе готовых довольствоваться средним уровнем достатка брежневской эпохи больше, чем желающих иметь уровень благосостояния, достигнутый в западных странах. Иными словами, *авторитаристы*, проявляя повышенное недовольство незащищенностью их социальных прав, в своих требованиях весьма умеренны; они претендуют не на многое, а на необходимое, негарантированность которого и ассоциируется в их представлениях с беспорядком.

Каким же образом рассчитывают они обеспечить порядок в России? С одной стороны, многие из них видят выход в том, чтобы как можно быстрее распространить политическую демократию на социально-экономическую сферу, приближая тем самым уровень защищенности основных прав и свобод к западным образцам. Именно в среде *авторитаристов* обнаруживаем мы наибольшую (41% при 25% по населению в целом) долю людей, которые условием выхода России из кризиса считают создание сильных независимых профсоюзов, защищающих интересы работников путем поиска компромиссов с руководством. С другой стороны, не менее значительная их часть связывает упорядочивание жизни с особыми взаимоотношениями человека и государства: 49% их представителей (при 31 % в среднем по населению) высоко оценивают такую самобытную, по их мнению, особенность россиян, как преданность государству, готовность людей подчинять его интересам интересам личным.

Это очень важная информация, она свидетельствует о том, что если ряды *авторитаристов* будут расширяться, то это может сопровождаться растущим запросом на реанимацию традиционного для России патерналистского типа государственности и характерных для нее взаимоотношений с обществом и человеком.

Итак, наше исследование показало: в российском обществе существует массовый запрос на наведение порядка, но - не за счет политической свободы. Формула "порядок важнее свободы" россиянами не принимается и как ценная самобытная особенность России и ее народа не воспринимается; приверженцы этой формулы (*авторитаристы*) составляют незначительное меньшинство населения. Однако даже они, в подавляющем большинстве своем, жертвовать ради торжества порядка и стабильности правами и свободами человека не хотели бы, а хотели бы совместить политическую свободу с защищенностью социальных прав, негарантированность которых в первую очередь и вызывает у них ощущение беспорядка. Анализ представлений этой небольшой группы показал: в современной России существует пусть слабая, но все же вполне определенная авторитарная тенденция весьма специфической окраски. Речь идет не об авторитаризме классического образца (ограничение или свертывание политических свобод при сохранении хозяйственно-экономических), а о политическом режиме, при котором гарантированность социальных прав обеспечивается благодаря свертыванию или ограничению свободы экономической деятельности. Образ такого режима заимствован из советского прошлого, но в него привносятся некоторые новые элементы. Постсоветские *авторитаристы*

выделяются повышенной озабоченностью державной мощью России при интересе как к коммунистической, так и к национал-социалистической версии державной государственности и отчетливо выраженной ориентацией на корпоративную защиту социально-экономических прав (запрос на сильные профсоюзы).

Таким образом, даже очень слабо проявленная в современном российском обществе склонность отдавать предпочтение идее порядка перед идеей свободы не отличается идеологической определенностью и уживается с нежеланием жертвовать во имя порядка какими-либо правами и свободами. Исключение составляет свобода экономическая, и мы, несмотря на малочисленность *авторитаристов*, считаем нужным это зафиксировать. Потому что при всем том, что подавляющее большинство россиян к временам прежней несвободы возвращаться не хочет, у нас нет оснований утверждать, что в случае, если им придется выбирать между свободой и элементарным выживанием, они отдадут предпочтение свободе. Это тем более важно подчеркнуть, что само представление об этой ценности у большинства россиян еще не стало либерально-правовым. Такая тенденция, безусловно, существует, полученные нами данные не оставляют на сей счет ни малейших сомнений, но она пока не доминирует. Поэтому единственное, о чем можно говорить вполне определенно, - это о том, что сегодня россияне не ощущают себя стоящими перед жестким выбором между свободой и выживанием. Они хотят улучшить свою повседневную жизнь, преодолеть выпавшие на их долю трудности и невзгоды, расширяя свои права и свободы во всем их объеме, совмещая их с порядком и благосостоянием, а не отказываясь от них ради порядка и благосостояния. Главный же вопрос - насколько реализуемо такое совмещение в современной России - пока, к сожалению, остается открытым.

Г. С. Батыгин

КАК НЕВОЗМОЖНА СОЦИОЛОГИЯ МОРАЛИ

Историческая судьба социологии морали несет на себе отпечаток некоторой странности. Социальные доктрины Просвещения вдохновлялись прежде всего императивами моральной легитимации общественного устройства. Моральные принципы были положены в основу классических социологических теорий XIX - начала XX веков даже в том случае, когда "мораль" трактовалась как превращенная идеологическая форма и добродетели приписывались исключительно угнетенным классам. Различение нормы и отклонения остается принципиально важным и для современных социологических описаний. При этом социологию морали нелегко найти в предметных рубриках библиографических каталогов, включающих сотни социологических дисциплин. Ее положение в тематическом репертуаре социологии действительно странное, нечто вроде отсутствующего присутствия. Во всяком случае, если социология морали и существует, то она несопоставима с социальной стратификацией, криминологией, социологией семьи, теорией массовой коммуникации и другими отраслями, каждая из которых имеет дело с социальными нормами.

А. Гоулднер называл социологию морали "структурной лакуной" в теоретической социологии XX века: «Несмотря на то, что академическая социология, начиная с социологического позитивизма, превозносила важность общих моральных ценностей, несмотря на то, что Эмиль Дюркгейм призывал и обещал создать социологию морали, несмотря на то, что интерес к моральным ценностям являлся центральным в социологии Макса Вебера, а также в "волюнтаристской" теории действия Толкотта Парсонса, до сих пор не существует такой области исследований, которую можно было бы назвать "социологией моральных ценностей" и которая была бы сопоставима с последовательным развитием таких специализированных исследовательских областей, как социальная стратификация, ролевая теория, политическая социология, не говоря уже о криминологии и исследованиях семьи... По своему содержанию академическая социология характеризуется важным значением, которое она придает ценностям, и полной неспособностью - во многом вследствие своей манеры превращать все в специализацию - разработать социологию моральных ценностей как отдельную дисциплину» [1].

Оставаясь своего рода совестью социальной науки, моральная доктрина (научная этика) оказалась вытесненной (почти в психоаналитическом смысле) за пределы социологического разума. Отчасти это объясняется требованием свободы от оценки и, следовательно, отграничения моральных суждений (морализаторства) от ценностно нейтральных универсалистских объяснений, образующих стандартную модель научного знания. В то же время социология принадлежит наукам о культуре, которые немислимы без тематизации регулятивных норм и ценностей общественной жизни. Науки о культуре - это прежде всего науки о морали и должны описывать моральные регуляторы как если бы они были ценностно нейтральными фактами. Если так, то социология в целом может быть названа социологией морали (или "моралей", включая разделение труда, законы, обычаи, моды, нравы, этикеты, техники жизни и другие формы императивного знания).

Социология конфликта не нуждалась в социологии морали, поскольку одно из ее основных предположений заключалось в том, что социальные цен-

ности могут быть интерпретированы в терминах экономических ресурсов, а мораль - лишь надстройка. Принципиально в ином ключе рассматривал социологию Э. Дюркгейм, который, следуя позитивной программе, считал, что этика должна быть освобождена от философии и, тем самым, стать наукой о социальных фактах - моральных нормах и верованиях, создающих, собственно говоря, само общество как солидарность. В этом отношении такие социологические категории, как "коллективное сознание", "аномия", "солидарность" являются одновременно и категориями морали.

Задача проследить развитие моральных представлений с привлечением причинных и функциональных объяснений была сформулирована В. Вундтом, который стремился разработать теорию морали со своим специфическим методом и принципами и оказал значительное влияние на Дюркгейма. По мнению Дюркгейма, социология имеет свой объект исследования. Так же, как физик изучает физические факты, а биолог - объекты биологические, социолог изучает нравы, обычаи, правовые нормы, а также экономические явления в той степени, в какой они оказываются предметом моральных установлений. Социология морали наблюдает, анализирует, сравнивает их и постепенно приходит к объясняющим законам.

Фактически Дюркгейм преследовал две цели: разработать, во-первых, социологию морали, во-вторых, новую этическую теорию. Он писал: «Наука о морали и праве должна основываться на изучении моральных и юридических фактов. Эти факты состоят из правил поведения, предполагающих санкции. Проблемы, которые должны быть решены в таком исследовании, подразделяются на следующие: (1) как устанавливались эти правила с течением времени, то есть каковы их причины и каковы их полезные следствия; (2) какова форма их функционирования в обществе, то есть как они применяются к индивидам» [2]. Фактически, дюркгеймовское определение морали включало все формы регуляции поведения: обычай, религию, право, моду, общественное мнение. Аналогичным, расширительным, образом понимал "морали" и Макс Шелер. Общество - это совокупность идей, верований и чувств всех видов, осознающее себя посредством индивидов. Моральные факты не исчерпывают всей социологической проблематики и образуют достаточно обособленную область, хотя социальная интеграция осуществляется прежде всего коллективными представлениями.

Эпистемология социологического исследования морали связана с проблематизацией социального факта - исторического, причинного и функционального объяснения социальной интеграции. Социальные факты - это общество, которое живет и действует в человеке. Следовательно, мораль - не только обязательство, но также желательное и желаемое. Таким образом, моральная мотивация, по Дюркгейму, соединяет в себе должное и полезное. Утилитаризм и кантианство, по его мнению, акцентируют только одну из сторон моральной мотивации, тогда как социальный факт делает полезным то, что продиктовано социальным целым. Действовать морально - значит действовать в коллективных интересах.

В самом понимании морали как социологического феномена заложен дуализм, делающий изучение социальных фактов неразрешимой задачей. С одной стороны, мораль является надындивидуальной реальностью и предстает как "вещь", отграниченная от свободного волеизъявления. С другой - моральное действие возможно только как действие трансцендентального "Я".

Идея автономии воли - ключевая для кантианства - остается принципи-

ально важной и для дюркгеймовского “социологизма”. Известно, что Селестен Бугле, ученик и последователь Дюркгейма, считал, что дюркгеймианство было и остается кантианством, исправленным и дополненным. Осуществить такое преобразование - значит совместить автономию воли с надличностными социальными солидарностями.

Здесь возникает фундаментальная проблема эпистемологии социальных наук: превратить моральные нормы в предмет научного исследования (социологии морали) невозможно без превращения трансцендентального “Я” в вещь. Это предполагает использование неокантианского правила дистанцирования от “живой” действительности для того, чтобы понять ее рациональный смысл. Такой смысл обнаруживается в радикальном различии индивидуального сознания и коллективных представлений, которые, полагал Дюркгейм, могут наблюдаться так, как наблюдаются вещи.

Представление о морали как консервативном ограничителе, “суперэго”, выполняющем репрессивную функцию по отношению к свободному “Я”, казалось бы, превращает дюркгеймовскую теорию в консервативную доктрину. Неразрешимая проблема заключается в том, что, прежде чем наблюдать “как бы вещи”, социолог морали должен сконструировать предмет своего исследования: социальные факты могут быть установлены только в определенном “состоянии духа”, в определенной мыслительной позиции, которую занимает исследователь и благодаря которой он может видеть надиндивидуальное. Поэтому мораль - это не столько объективные регуляторы общественной солидарности, сколько определенная мыслительная позиция социолога морали [3]. Здесь Дюркгейм превращается из социолога в моралиста и его эпистемология приобретает конструктивистскую направленность.

Разумеется, он был далек от того, чтобы считать социальные факты конструкциями индивидуального опыта исследователя. Социальные факты конструируются не индивидом, а самой социальностью, и социологический разум имеет возможность специфическим образом наблюдать определения мира и институты классификации. Остается неясным, почему Дюркгейм трактовал социологический метод как метод научного исследования. Одно дело наблюдать и регистрировать единичные события (вещи) и совсем другое - наблюдать социальные институты классификации, в том числе моральные и правовые ценности, определяющиеся историческими формами социальной организации. Чтобы наблюдать последние, социологу необходимо иметь дар видеть невидимое и занимать над-мирную мыслительную перспективу, в которой индивидуальные сознания являют собой не более чем исчезающие моменты.

В определенных типах социальной организации эта задача выполнялась религиозными легитиматорами социальных порядков, развертывавшими социальный дискурс посредством священнослужительских истолкований. Десакрализованные институты социальной солидарности создают универсальное научное знание о морали, и задачу легитимации мира наследует социология, наблюдая социальные факты опять же под знаком вечности. Если даже принять дуализм морали как неизбежную эпистемологическую аномалию, оказывается, что мораль невозможно наблюдать как вещь. “Общественная солидарность, - пишет Дюркгейм, - чисто моральное явление, не поддающееся само по себе ни точному наблюдению, ни, особенно, измерению. Значит, для того, чтобы приступить к классификации различных видов солидарности, надо заменить внутренний, ускользающий от нас факт - внешним, символизирующим его фактом и изучить первый при помощи второго. Такой видимый символ - это право” [4].

Вероятно, в данном случае имеется в виду позитивное, кодифицированное, право. Однако право не сводится к тому, что написано в правовых установлениях, и не может наблюдаться непосредственно.

Одна из главных идей Дюркгейма - обусловленность морали социальной структурой и историческим типом солидарности. Марсель Мосс свидетельствует, что Дюркгейм разделял "естественную историю морали" на две части: общественную мораль, связанную с изучением обязанностей, которые люди несут по отношению друг к другу и к обществу в целом, и мораль отдельных социальных групп, вытекающую из обязательств, связанных с участием в социальных институтах и организациях, например, семье и профессиональной группе. Дифференциация моралей связана также с полом, возрастом, профессиональными группами, религиозными убеждениями. Однако регулятивное значение морали сохраняется во всех типах общественной солидарности.

В "Правилах социологического метода" Дюркгейм развивает различение нормы и патологии в социальном поведении и показывает, что мораль связана как раз с нормальным, функциональным состоянием общества. Идеальный тип, образующий ожидания общества от своих членов, является краеугольным камнем всей социальной системы и придает ей интегральное единство, которое может постулироваться в качестве функционального реквизита, но не может наблюдаться как вещь.

О морали легко судить до тех пор, пока она не становится предметом социологического наблюдения. Опросные методы останавливаются перед моральной проблематикой в недоумении: те состояния сознания, которые можно назвать моральными (совесть, честь, стыд, доброе и злое намерения, самоотверженность, подлость, зависть, злоба, ресентимент), скрыты от самого сознания почти непроницаемым экраном защитных механизмов (рационализацией, трансфером, вытеснением, проекцией, замещением).

Даже если человек сознает свое моральное состояние, он должен владеть дискурсивными средствами, чтобы найти им адекватные определения. Но конструирование моральных фактов как раз таково, что заставляет давать им неадекватные определения. Например, собственные поступки, как правило, оправдываются, а чужим приписываются аморальные мотивы. Предположим, инструмент социологического опроса включает переменные "Часто ли вы совершаете безнравственные поступки?" и "Часто ли вам приходится сталкиваться с безнравственными поступками?". Этот условный пример, основанный на данных нерепрезентативного опроса в студенческих группах (в других группах распределения вряд ли будут существенно отличаться), демонстрирует безнадежность попыток наблюдать мораль, поскольку большую часть безнравственных поступков совершают "они", а "я" совершают, как правило, нравственные поступки (табл.). Можно, как это делал Незнайка, совершить тысячу добрых поступков и ждать вознаграждения, не догадываясь, что добрые поступки не совершаются ради вознаграждения. Само состояние сознания "Я совершил добрый поступок" является результатом внутреннего созерцания, принципиальным образом неэкстернализируемого.

“Я” и “они”: локус морального суждения, N=137, %

Градации шкалы	«Я»	“Они”
	«Часто ли вы совершает безнравственные поступки?»	«Часто ли вам приходится сталкиваться с безнравственными поступками?»
Часто	2	93
Иногда	31	4
Редко	53	1
Никогда	9	0
Нет ответа	3	2

Поэтому моральные факты, несмотря на то, что они обладают неукоснительностью вещей, являются вещами довольно странными. Они не любят обнаруживать себя ни в коллективном, ни в индивидуальном поведении, хотя теоретически только “Я” как синтетическое единство может быть субъектом морального действия. Очевидно, моральное суждение должно быть свободным, в том числе свободным от “общественных представлений”. Человек, принимающий на веру все моральные чувства, типичные для публичного дискурса, например, отождествляющий свое мнение с мнением газет (тех, что “повечернее”, говорил В.В. Набоков), склонен к интенсивному моральному суждению. В конце концов, уклонение от морального суждения тоже является моральным фактом.

Социологическая регистрация морального суждения возможна лишь при условии, что люди знают свои “моральные состояния”, связанные с определенными действиями либо общей личностной диспозицией, например, диспозицией совершать только злые или только добрые поступки. Такого рода нереалистическое предположение связано в свою очередь с предположением о неразличимости явных и латентных функций, когда мотивированное ясными и вполне респектабельными целями поведение на самом деле ориентировано на достижение этих целей.

Несомненно, существуют тысячи ситуаций, когда нет никаких оснований для различения явных и латентных установок. Чаще всего такие ситуации являются институционально регламентированными образцами действия и выполняются “технически”, во всяком случае, не требуют от человека морального выбора. Однако морально регламентированные образцы действия, которые не соответствуют интересу и “склонности” и нарушение которых не влечет за собой непосредственной санкции, с необходимостью воспроизводят амбивалентность явного и латентного компонентов поведения. Иными словами, латентные функции вытесняются из нормативных систем и декларированных мотивов поведения.

Задача социологии морали заключается в рациональной реконструкции латентных установок независимо от того, сознает ли “моральный субъект” свои подлинные намерения. Здесь возникает замкнутый круг, поскольку никакое состояние сознания не может стать моральным суждением вне рационального морального дискурса, где индивидуальное сознание превращается в общественное. Особая проблема заключается в лингвистической компетентности морального - точнее, морализирующего - субъекта. Поскольку моральные суждения, адресованные собственным состояниям сознания, являются речевыми

действиями, их энергичность, содержание и модальности определяются теми языковыми ресурсами, которые могут быть мобилизованы для моральных определений. Иначе говоря, высказать моральное суждение - значит не описать, а создать определенную форму поведения: мораль не описывает правила человеческого взаимодействия, а являет собой сами эти правила - иллокутивные речевые действия [5]. Отличие моральных иллокутивов, например, от обещаний, запретов, приказов заключается, вероятно, в том, что они мобилизуют требование определенного преимущества в позиционном конфликте.

Сказать о себе "Я - честный человек" (при условии, что "Я" искренне верит в это) имеет смысл только тогда, когда нарушено ожидаемое распределение позиций, скажем, когда "Я" обманут. В остальных случаях моральное суждение такого рода бессмысленно. Далее, предположим, что моральный субъект убежден в своей моральности и обладает достаточной дискурсивной компетентностью, чтобы создать моральное суждение по правилам морализирования. В этом случае можно наблюдать типичный синдром "закрытого сознания" (М. Рокич).

Надо заметить, что дискурсивная компетентность включает в себя не только лексико-фразеологические, но и экстралингвистические средства выражения, в том числе интонацию, жесты, выражение лица, etc. (когда муж говорит: "Я - мерзавец!", его лицо должно принять выражение напряженной сосредоточенности). Нетрудно установить определенный слой моральных субъектов, дискурсивная компетентность которых приближается к профессиональному уровню. Они являют собой прекрасный материал для социологии морали.

После того, как решены задачи, связанные с коммуникативной компетентностью, возникает задача достижения коммуникативной адекватности морального сообщения - его понимание зависит того, кто воспринимает и интерпретирует моральный дискурс, скажем, верит морализирующим субъектам. Этот круг проблем относится преимущественно к массовой коммуникации, хотя моральная агенда, как представляется, не менее свойственна и межличностным отношениям, точнее, face-to-face отношениям, где мобилизуются ресурсы "доверительной" коммуникации - совсем иное дело, чем доверие, скажем, к сотруднику банка или государственного учреждения (в последних случаях не надо говорить о морали).

Еще более сложный круг неразрешимых проблем возникает при попытке преодолеть и ригоризм этики долга, и обезличенность коллективных форм моральной регуляции поведения - задача, которую решают В.И. Бакштановский и Ю.В. Согомонов в связи с разработкой исследовательской программы прикладной этики в сферах предпринимательства, политики, воспитания, журналистики и т.д. Одна из монографий, изданных под их редакцией, называется "Будь лицом". Именно так можно обозначить основную идею концепции прикладной этики, связанной с осмыслением новых форм моральной регуляции в различных сферах общественной жизни. Нравственность поступка не навязывается извне "воспитателем", а является следствием собственных моральных исканий и морального выбора, результатом духовного суверенитета личности [6]. Такая постановка вопроса позволяет отстраниться от пиэтической трактовки морали, гиперморализма, диктуемого этикой долга (и подчинения).

При этом автономизация личностного морального выбора связывается с социологическим различием традиционного и индустриально-урбанистического типов цивилизации. Первый тип, основанный на сословно-корпоративной структуре и патримониальном контроле, не оставляет места автономии лично-

сти. Второй тип цивилизации создает универсальные нормы рациональной этической регуляции, вытекающие из приоритета частных интересов. Собственно говоря, мораль как форма социальной регуляции поведения на личностном и социетальном уровнях достигает своей зрелости, по В.И.Бакштановскому и Ю.В.Согомонову, только при условии автономизации личности. Однако и здесь социология морали невозможна, поскольку ни автономизация личности, ни нравственный выбор не могут быть распознаны в качестве социальных фактов. Где вы возьмете автономную личность? Только у Канта. Мораль опять прячется от регистрирующего социологического взгляда.

Впрочем, сами попытки регистрировать моральные суждения выглядят аморально. В традиционной схеме действия не может быть морали как выбора между добром и злом - этот выбор успешно заменяется обычаем (деспотом меж людей). Аффективное действие не может быть моральным, хотя, как правило, нравственные поступки совершаются по движению души, спонтанно. Ценностно-ориентированное действие всегда кажется моральным, но сами ценности не подлежат моральной оценке. Мораль не может быть и итогом рационального размышления, поскольку трезвый расчет оперирует приобретениями и потерями, а не добром и злом.

Что же остается для социологии морали? Вести каталог отклонений от того, что считается нормой. Более рискованный путь связан с этической экспертизой социологических проектов. Если вслед за Дж. Ролсом допустить возможность оценки максимума справедливости в обществе [7], то такая оценка должна приниматься экспертами по справедливости - скорее этиками и моралистами, чем социологами.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Gouldner A.* The coming crisis of Western sociology. New York: Avon Books, 1971. P. 140-141.
2. *Durkheim E.* Ethics and sociology of morals / Transl. by R. Hall. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1993. P. 27-28.
3. *Колосов Н.Е.* Дюркгейм и кризис социальных наук // Социологический журнал. 1998. № 5. С. 59.
4. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Изд. подготовил А.Б. Гофман; Пер. с франц. А.Б.Гофмана. М.: Наука, 1991. С. 65.
5. *Серль Д.* Что такое речевой акт? / Пер. с англ. И.М. Кобозевой // Зарубежная лингвистика. II / Общ. ред. В.А.Звегинцева, Б.А. Успенского, Б.Ю. Городецкого. М.: Изд. группа "Прогресс", 1999. С. 212-213.
6. См., напр., *Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В.* Честная игра: Нравственная философия и этика предпринимательства. Т. 1,2. Томск: Изд-во Томского университета, 1992.
7. *Rawls J.* A theory of justice. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

В.И. Бакштановский

**ЖУРНАЛИСТ КАК СУБЪЕКТ
МОРАЛЬНОГО ВЫБОРА¹**

Американское общество ... не дарует людям ни счастья, ни творческой способности, ни глубоких корней, ни отчуждения, ни силы, ни слабости, ни активности, ни апатии - да и никакая классовая система не может этого сделать по самой своей природе.

В лучшем случае, она предоставляет пространство выбора и открывает максимально широкий доступ к разнообразию социального опыта, чтобы всякий мог свободно искать свою удачу при минимальной остроте социальных противоречий.

М.Лернер. Развитие цивилизации в Америке

Острая постановка вопросов о необходимости защиты российского журналиста прежде всего от посягательств власти и бизнеса на свободу слова и, в то же время, защиты получателя информации - прежде всего от своеволия журналистов², столь часто поднимаемых именно на страницах печатных и с экранов электронных СМИ, оставляет в тени значимость еще одной проблемы. Речь идет о насущной необходимости для каждой из сторон медиапроцесса попытаться понять особенность профессионально-нравственной ситуации, в которую вовлечен современный отечественный журналист. В первую очередь, понять, что журналист является *субъектом морального выбора*. Выбора как акта моральной деятельности, исканий личности, выражающегося в сознательном предпочтении определенной *системы ценностей, линии поведения, конкретного варианта поступка*. Именно во всех этих ипостасях моральной деятельности, а не только в решении по поводу повседневных шагов профессиональной деятельности³.

¹ Настоящая статья построена на материалах программы нового проекта АНКО "Центр прикладной этики: XXI век", посвященного конструированию *этической конвенции* Союза журналистов Тюменской области, поддержанного Фондом Форда. В то же время проблематизация конкретных этапов разработки модели этической конвенции опирается на результаты прежних проектов по журналистской этике, разрабатываемых мною в соавторстве прежде всего с Ю.В.Согомоновым. См., например: Становление духа корпорации: правила честной игры в сообществе журналистов / Под ред. В.И. Бакштановского, Ю.В.Казакова, А.К. Симонова, Ю.В.Согомонова. М.: Начала - пресс, 1995; В.И. Бакштановский, Ю.В.Согомонов, В.А.Чурилов. Этика политического успеха. Тюмень-Москва: Центр прикладной этики, 1997; В.И. Бакштановский, Ю.В.Согомонов. Медиа этос как предмет гуманитарной экспертизы: первые выводы // Тетради гуманитарной экспертизы. Выпуск первый. Тюмень, 1999.

Как предполагается, в аналитическом отчете и соответствующей публикации в 3-ем выпуске "Тетрадей гуманитарной экспертизы", издаваемых АНКО "Центр прикладной этики: XXI век", мы с Ю.В. Согомоновым снова выступим в столь привычном за последние 15-20 лет соавторстве.

² Для характеристики этого феномена целесообразно обратиться к анализу реакции нашего общества на постсоветскую модель "свободы без порядка". См. статью Т.А.Кутковец и И.М.Клямкина в настоящем сборнике.

³ Поводом для уточнения служит нередкая в учебных пособиях по медиаэтике тенденция сведения проблемы морального выбора к решению, принимаемому в кон-

Понять и акцентировать роль проблемы морального выбора в саморегуляции отечественных СМИ, особенно - в саморегуляции с помощью таких профессионально-нравственных документов, как хартии, кодексы, декларации, конвенции и т.п., - одна из задач проекта по созданию *этической конвенции* Союза журналистов Тюменской области. Проекта, призванного отразить новую ситуацию, определяющую место СМИ в российском обществе на рубеже веков, реальную природу прессы, не вписывающуюся ни в дилемму “либо часть пропагандистской машины административно-командной системы - либо рыночно-демократические СМИ”, ни в дилемму “либо обслуживание власти - либо удовлетворение информационных запросов потребителей”. Проекта, авторы которого не склонны к максималистскому представлению о том, что журналистская деятельность являет собой тотальное вопрошание типа “что такое хорошо?” и столь же тотальное взвешивание нравственности-безнравственности принимаемых журналистом решений и, тем не менее, стремящиеся помочь журналистам осознать разницу между выбором *рефлекторным и рефлексивным*⁴. Осознать, что значимость рефлексии ситуации морального выбора проявляется в связи с каждым из шагов алгоритма, который организует процесс выстраивания предлагаемой профессиональному сообществу журналистов *модели этической конвенции*.

В предварительном варианте эта модель структурирована следующим образом: Проблемная ситуация - Задачи конвенции - Мотивы саморегуляции - Самоопределение к корпоративной миссии - Кредо сообщества - Свобода и ответственность морального выбора - Минимальный стандарт профессионально-правильного поведения - Экспертно-консультативная комиссия - Заключение.

Рассмотрим их под углом зрения темы статьи.

кретной профессиональной ситуации. Примером может послужить книга “Шаг за шагом. Журналист делает выбор” (Учебное пособие по журналистской этике. Редакторы Урте Зонненберг и Барбара Томас. Маастрихт, 1996).

⁴ О том, что это противопоставление далеко не надуманно, свидетельствуют два суждения. Первое из них принадлежит одному из участников экспертного опроса, проводимого в рамках проекта создания этической конвенции. “На мой взгляд, журналист размышляет над вопросами профессиональной этики столь же часто, сколь часто автомобилист, который едет на машине, думает о качестве дороги. Автомобилист думает о качестве дороги тогда, когда он натывается на яму, ухабы, на какой-то непорядок. Когда ты вдруг наталкиваешься на нештатную ситуацию, то начинаешь думать: почему получилось так. И тогда осознаешь, что либо ты сам нарушил писанные или неписанные нормы, либо кто-то другой”. Второе суждение принадлежит авторам одного из американских учебников по медиаэтике: “Поток событий заставляет принимать этические решение скорее рефлекторно, чем рефлексивно, как у водителей, которые кружат вокруг выбоин, помня, что прорыв шины выбросит их в кювет: в зал суда - с одной стороны дороги, в общественное презрение - с другой” (Media ethics: Cases and moral reasoning / C.Christians, M.Fackler, K.Rotzoll. - Forth Edition. - Longman Publishers USA, 1995. С. 7).

Наконец, отметим позицию исследователя проблем журналистской этики Эдмонда Б. Ламбета. Обосновывая необходимость разработки системы принципов такой этики, с помощью которой журналисты смогли бы принимать этически корректные решения, он пишет: “Цель, которую мы ставим, заключается не в том, чтобы выработать универсальное кредо, а в том, чтобы показать, что система принципов - более надежный проводник в трудные моменты, чем бездумный интуитивизм, рефлекс, нереалистический утилитаризм” (Ламбет Э. Приверженность журналистскому долгу: Об этическом подходе в журналистской профессии. М.: Виоланта, 1998. С. 45).

Первый шаг алгоритма формирования конвенции связан с принятием журналистом решения о том, значим ли для него такой ценностный ориентир, как профессиональная этика⁵. Негативная позиция в этом вопросе обычно подкрепляется одним из трех типичных суждений. Одно из них - либо наивно-прагматическое, либо откровенно-циничное, ибо его автор “вообще не понимает”, что такое журналистская этика, так как журналист - это человек, который “где-то что-то узнает и рассказывает большому количеству людей. Какая тут может быть этика?”. Другое суждение заключается в отрицании возможности и необходимости профессиональной этики журналиста (как и вообще профессиональных этик) и в утверждении достаточности для журналиста - как и для рыбака, учителя, слесаря - руководствоваться общечеловеческим сводом заповедей. Третье суждение фиксирует возможность и необходимость возложения на журналиста профессионально-нравственных требований лишь в том случае, если будут созданы условия, выводящие его из ситуации выживания.

Соответственно, журналисту, решающему принять на себя требования профессиональной этики, предстоит преодолеть эти суждения позитивными аргументами, способными вывести, например, из такой дилеммы: “Или ты выполняешь нормы профессионального кодекса - и тебя увольняет хозяин, чей заказ ты тем самым не выполнил, или ты исполняешь волю Хозяина - и нарушаешь Кодекс”⁶.

Второй шаг алгоритма предполагает, что журналисту предстоит сделать выбор в пользу - или против - саморегуляции медиасферы с помощью таких ориентиров саморегуляции, как хартии, кодексы, конвенции⁷.

⁵ Нет необходимости обстоятельно доказывать наличие негативной точки зрения по этому вопросу. Ограничимся ссылкой на материалы предшествующего проекта АНКО “Центр прикладной этики: XXI век” - “Ценности и правила игры регионального сообщества журналистов” (1999), представленные в первом и втором выпусках “Тетрадей гуманитарной экспертизы”.

⁶ Некоторые из аргументов в пользу профессиональной этики выдвинуты в аналитическом отчете по проекту “Ценности и правила игры регионального сообщества журналистов”: В.И. Бакштановский, Ю.В.Согомонов. Медиа этос как предмет гуманитарной экспертизы: первые выводы // Тетради гуманитарной экспертизы. Выпуск первый.

В то же время вполне вероятна и ситуация, когда такого рода дилеммы порождают экапистские настроения. Не ставя здесь задачи специального обсуждения темы намеренного уклонения от активности с точки зрения вполне определенной мотивации морального выбора - отказа принимать широко практикуемые “правила игры” агрессивно-циничной стратегии успеха, приведем характерное суждение. Размышляя о причинах ухода из активной профессиональной деятельности ряда ведущих деятелей культуры и искусства, критик Дмитрий Быков отмечает: “Когда художнику создают ситуацию, в которой он ради своего выживания обязан отращивать клыки и приучаться к каннибализму, - художник самоустраняется. Посмотрите на количество людей, вытесненных нашим временем на обочину существования, людей замкнувшихся, отошедших от дел и потерявших интерес ко всему, - и вы увидите, что не астенический синдром поразил их и не усталость, и не высокомерие, а обычная неспособность переломить свою природу. Чем играть в такие игры - лучше впасть в спячку. ...Наше время - время выходов из игры, когда участие снова позорно, а неучастие почетно. Когда профессионализм, талант и сострадание становятся главными условиями проигрыша” (Дмитрий Быков. Отсчет утопленников // Новая газета. 1999. № 28).

⁷ Свой выбор совершают и те исследователи, которые берут на себя ответствен-

При этом надо учесть, что в прессе неоднократно высказывались скептические суждения о целесообразности разработки таких ориентиров.

Например, обсуждая ситуацию подписания хартии НАТ, журналист Е. Барабаш рассуждает следующим образом: «Чтобы хорошо себя вести, в том числе в телеэфире, надо, оказывается, подписать специальную хартию. Лев Толстой, как известно, был не большой любитель выпить. Даже, можно сказать, к определенному возрасту вообще трезвенником стал. Казалось бы, кому, как не ему, приветствовать было создание модных в начале века обществ трезвости? Но даже этот отъявленный трезвенник высмеивал подобные организации. “Это что же, - говорил он, - собираться, чтобы не пить? А если уж собрались, то почему бы не выпить? Разумно”». И далее: “чтобы доносить до зрителя достоверную информацию, не лезть в частную жизнь, не показывать долго и крупным планом отрезанные головы, не сквернословить в эфире, - для этого нужно обязательно, собравшись в апостольском количестве, торжественно придумать телевизионную библию? Чтобы элементарно вести себя достойно и корректно - нужно соглашение?”.

Среди ориентиров принятия решения в отношении скептических, а то и нигилистических, позиций сильнее всего говорит за себя мировой опыт журналистских сообществ, сформировавших соответствующие этические документы. Значительная часть зарубежного опыта - наряду с первыми отечественными кодексами - представлена в собранной Ю.В. Казаковым, под эгидой Фонда защиты гласности, книге “Профессиональная этика журналистов. Т.1. Документы и справочные материалы”⁸. Среди последних отечественных прецедентов, не попавших в эту “Хрестоматию”, - проект “Чистые перья” Гильдии судебных репортеров.

Третий шаг алгоритма связан с необходимостью рационального осознания *мотивов* создания этических документов, ориентирующих саморегуляцию “цеха”. Отечественные эксперты, обсуждающие проблему мотивов такой саморегуляции с помощью кодексов, говорят о таких побуждениях, как “вызов времени”, ответом на который и должна быть активизация естественной формы

ность по участию в выработке профессионально-этических документов. В частности, им предстоит учесть характерную позицию представителя этого цеха, высказанную мне еще во время первого экспертного опроса по проблемам медиаэтики (1994). “Сегодня каждый выбирает свою собственную систему координат. И никто не вправе советовать другому в профессии жить так, как живет лично он. Возможно, это не очень хорошо. Возможно, это вообще сплошная анархия, недопустимая в демократическом обществе, к которому мы так рвемся и все же так удаляемся. Но именно так и есть. Уверена, до конца нынешнего тысячелетия российская журналистика не созреет до унифицированных представлений об этике. И не надо нас насилловать, собирать конференции и съезд по этому поводу. Нам ничего не надо навязывать извне. Все этические нормы корпорации, как и сама корпорация, должны родиться сами из себя, сами по себе, без чьей-либо посторонней помощи. Никаких щипцов, акушерок и прочего. Только - каждому отдельная палата и полный покой. Если роды не завершатся благополучно и в приятный обществу срок, - значит, так надо. Значит, суп еще не проварился. Не сформировались, не смогли” (А.С. Политковская. Сначала этическое государство. Потом этическая журналистика // Становление духа корпорации: правила честной игры в сообществе журналистов. С. 166-167).

⁸ Профессиональная этика журналистов. Т.1. Документы и справочные материалы. М.: Галерея, 1999. Составитель Ю.В. Казаков. Предисловие В. И. Бакштановского и А.К. Симонова.

самоорганизации свободной профессии; необходимость противостояния авторитарным устремлениям профессиональной медиабюрократии, которая не меньше, чем власть и бизнес, склонна к затаенному недоверию к нравственной свободе профессионального сообщества и намеревается реализовать свое административное упоение; о том, что работа над кодексом, хартией, конвенцией и т.п. - способ осознания возможности и необходимости формирования корпоративного духа журналистского “цеха”, а корпоративность предполагает согласие в базовых ценностях; выделяют и такой мотив, как необходимость моральной изоляции непрофессионалов, людей, пришедших в журналистику ради эгоистических, в том числе меркантильных, интересов, нисколько не заботящихся ни о миссии профессии, ни о ее ответственности, важность их изоляции хотя бы за счет публичного дистанцирования корпорации от этих людей.

Особо выделю два полярных мотива. Одни эксперты говорят, что доминирующим мотивом является «внешний вызов», внешне обусловленная целесообразность, связанная с угрозами свободе слова. Так, например, А. К. Симонов полагает, что “сегодня реальная целесообразность культивирования кодексов, как в целом острая необходимость саморегулирования прессы, связана не с воспитательными задачами, а с увеличением опасности для свободы прессы. ... Сегодня кодекс для меня инструмент целесообразности. ... Кодекс становится способом самосохранения СМИ”⁹.

Другие эксперты в качестве основного мотива необходимости работы над профессиональным кодексом называют *внутреннюю целесообразность* - критическую самооценку качества реализации журналистским цехом свободы слова в ущерб профессиональной ответственности. Так, например, по мнению телекритика И.Петровской, свобода слова имеет врагов внутри корпорации: “Мы-то по наивности думали, что этой свободе угрожает враг внешний - в лице законодателей, призывающих к тем или иным формам цензуры в СМИ, в лице чиновников, ограничивающих доступ журналистов к информации, в лице руководителей телекомпаний, изгоняющих из эфира правдивых и смелых... Ерунда. Пришла беда откуда не ждали. Пока противостояли врагу внешнему, сформировался враг внутренний - целый отряд информационных киллеров, сознательно дискредитирующих и свободу, и слово, игнорирующих все базовые ценности журналистской профессии, уничтожающих последние условности. ...Рано или поздно, устав купаться в грязи, которая выливается с экрана, задохнувшись от невыносимой вони, общество решит, что свобода слова - вреднейшая из свобод. И тогда оно с радостью встретит и приведет к власти того, кто объявит этой свободе войну и пообещает выжечь каленым железом заразу, угрожающую здоровью нации”¹⁰.

На мой взгляд, предпочтение одному из двух этих мотивов или решение о значимости определенной их конфигурации весьма значимы для судьбы журналистского сообщества, формирующего свой этический документ. Например, не слишком ли приземленной оказывается акцентированная мотивация активной саморегуляции “цеха” лишь внешней целесообразностью? Мотивировка саморегуляции как средства противостояния внешней угрозе свобода слова может, как мне кажется, вольно или невольно породить установку лишь на выживание сообщества, а не на его развитие. И тогда профессиональное сообще-

⁹ См. Предисловие редакторов в кн.: Профессиональная этика журналистов. Т.1. Документы и справочные материалы. С. 12.

¹⁰ Петровская Ирина. В бой идут одни киллеры // Известия. 1999.9 ноября.

ство естественным образом сосредоточится лишь на “правилах игры”, т.е. на *инструменте*, регулирующем его действия, оставляя в стороне заботу о выработке собственного Кредо, своих ценностных ориентиров.

Четвертый шаг алгоритма - выбор миссии¹¹ журналистской корпорации. Прежде всего, предстоит определиться в отношении скептической позиции, согласно которой, в одной из ее версий, споры о той или иной миссии журналистики - “четвертой власти”, “второй древнейшей”, “носителя (разносчика?) массовой информации”, “массмедиа” - идут (и шли) среди политиков, чиновников, руководителей всевозможных организаций, учреждений, контор, а также теоретиков в области СМИ. Проработав два десятка лет в различных газетах, автор этого суждения “не слышал подобных споров в редакционных коллективах. Не слышал и дискуссий на тему объективности журналистов. Любое творчество субъективно и тенденциозно”. По мнению автора, «меньше всего журналиста гложет вопрос о том, кто он: “приводной ремень”, “общественный рупор” или “четвертая власть”? Единственное, о чем он задумывается, - как найти интересную для него лично, для издания, а значит, и для читателя тему, факт, событие и ярче, и быстрее конкурентов подать материал»¹².

Что касается “пакета” миссий, то в практике создания “кодексов” и подобных им документов, а также в процессе размышлений журналистов, в том числе и тюменских, выделено несколько моделей миссии журналистской корпорации. В одной классификации это представления о прессе как “независимом наблюдателе”, “сторожевом псе на службе общества”, “оппоненте правительства”, “ответственном за составление повестки дня” и т.д. В другой классификации, стремящейся противопоставить советские и постсоветские реалии, это: “приводной ремень”, “социальная миссия”, “массмедиа”, “носитель массовой информации”, “четвертая власть” и т.д. Правда, очень редко эти модели осознаются как мифологемы¹³.

Создателям этической конвенции предстоит выбрать один из образов профессиональной миссии, которые представлены в нижеследующих суждениях экспертов. Выбрать, взвесив приведенные аргументы “за” и “против” каждой из них.

1. *Миссия “четвертая власть”*. По мнению И.Засурского, согласно этой модели, «пресса является самостоятельным и независимым общественным институтом, который параллельно с 53-мя ветвями власти участвует в управлении обществом, в том числе выполняя определенные функции в системе сдержек и противовесов. Однако, модель “четвертой власти” в понимании советских журналистов означала не совсем то, чему учат американских студентов в школах журналистского мастерства. В соответствии с имеющей глубокие корни традицией массмедиа, они видели своей задачей не информирование пуб-

¹¹ Анализируя книгу “Становление духа корпорации: правила честной игры в обществе журналистов”, М.В.Рац говорит, что «само понятие “миссия” неотъемлемо от несущего ее субъекта. Миссия мыслима как атрибут того самого сообщества (корпорации), которого мы пока не имеем» (См.: Рац М.В. Журналистский цех в современной России // *Общественные науки и современность*. 1998. №6. С. 103). На мой взгляд, справедливость и первого и второго аспектов этого замечания не является основанием для того, чтобы становящееся сообщество формулировало свое представление о своей миссии.

¹² Становление духа корпорации: правила честной игры в сообществе журналистов. С. 118.

¹³ Там же. С. 7-12.

лики или формирование достоверной картины реальности, но просвещение, агитацию и организацию масс во имя истинных ценностей и реальностей»¹⁴.

Другая версия. «Как отнестись к такому корпоративному самоназванию, которое выражается в метафоре “четвертая власть”? Это отчасти правда, отчасти нет, как, может быть, и любое утверждение. С одной стороны, страшно мне как потребителю информации, что это власть, которую, собственно, никто не выбирает и никто особенно не контролирует, кроме закона, а закон у нас контролирует ее не очень-то хорошо. Во многих ситуациях надо признать, что телевидение как самое сильное из всех “медиа” действительно является “четвертой властью”, и во власти телевидения, в общем-то, создать общественное настроение вокруг того или иного персонажа, той или иной ситуации и, в конечном итоге, повлиять на результаты выборов и на ситуацию в стране.

С другой стороны, преувеличивать роль средств массовой информации нельзя. Правда, у нас в стране еще осталось ощущение, когда то, что показывается на экранах, то, о чем пишут в газетах, то, о чем говорят на радио, - все это вроде как заведомая правда и некое указание к действию. Но такое отношение проходит, и по мере того, как оно будет исчезать, по мере того, как читатели, слушатели и зрители станут относиться к средствам массовой информации просто как к источнику информации, а не как к указующему персту, эта опасность, может быть, станет менее значимой.

Я думаю, что для большинства моих коллег, абсолютно точно - для большинства работающих на нашей радиостанции, совершенно однозначно, что речь идет именно о власти общественного мнения. Мы прекрасно понимаем, что политические деятели, общественные деятели имеют определенную склонность в определенных ситуациях использовать средства массовой информации для достижения своих прямых целей. Прямая информация или утечка информации о том, что произошло или могло произойти, тоже действует на какие-то политические интересы. Этот элемент мы стараемся отсечь. Это, естественно, не всегда удается, но мы осознаем, что он есть, и выступать в роли какой-то надынформационной силы мы совершенно не собираемся»¹⁵.

Противоположное суждение: «Никогда пресса “четвертой властью” не была и, наверное, быть не может. Не должна быть потому, что если законодательная власть хотя бы в какой-то мере находится в зависимости от избирателей, если исполнительная власть находится в зависимости от законодательной власти, которая сама пришла в результате выбора избирателей, и от президента, который опять же избран гражданами, то “четвертая власть” абсолютно произвольна. Для обеспечения же демократичности общества лучше уходить от понятия “четвертая власть”»¹⁶.

2. *Социальная миссия.* В кодексе профессора МГУ С.А.Муратова “Нравственные принципы тележурналистики” выделен специальный раздел о миссии журналистского сообщества. Так, автор говорит, что “социальная миссия телевидения - обеспечить сосуществование”, с одной стороны, права на гражданское самовыражение и, с другой, права на общественную потребность в информации. Такая нравственная миссия, по мнению автора, предопределяет как “степень терпимости к многообразию интересов и взглядов зрителей”, так и

¹⁴ Засурский И.И. Массмедиа второй республики. М.: Изд-во МГУ, 1999.

¹⁵ Корзун С.Л. Между источником и потребителем // Становление духа корпорации... С. 29-30.

¹⁶ Яковлев Е.В. Пляска святого Витта // Становление духа корпорации... С.67-68.

нетерпимости к проявлениям пошлости, отсутствию вкуса, жестокосердию, цинизму и тривиальности”. Миссия тележурналиста «не допускает подмены подлинных общественных идеалов и интересов сиюминутными умонастроениями публики (“публика - дура, народ - молодец”)). При этом “вещательную политику формируют не индивидуальные предпочтения работников телевидения, отвечающих за отдельные передачи, а традиции национальной и мировой культуры с ее представлениями о нравственном долге”¹⁷.

В качестве одного из вариантов социальной миссии выдвигается идея проектной миссии, т.е. помощи, которую журналист должен оказывать аудитории в освоении новых реальностей. “Информативная сердцевина журналистской миссии смещается на периферию, маргинализируется. Она, разумеется, не элиминируется, но все же уступает место иным символическим миссиям сегодняшних медиа. Мастер пера все отчетливее начинает понимать, что идет в журналистику не только потому, что он готовится стать информатором общества и власти, а потому, что намерен найти себя в происходящей в мире цивилизационной ломке и по мере возможности донести смыслы этой трансформации до людей. А тем самым сам становится рефлексивным субъектом и склоняется к тому, что хотел бы играть разные журналистские миссии. А раз уж речь зашла о разных миссиях, то это значит, что журналистика все больше становится во всех отношениях проектной”¹⁸.

В то же время в литературе относительно этой миссии утверждается, что она может приводить к мягкой подмене гражданской ответственности журналиста его ответственностью “по вертикали” - перед политической, административной, финансовой властью.

3. Информационная миссия. Сторонники такой модели полагают, что эта “тенденция - более честная и более молодая - возникла в конце 80-х на волне отрицания новой порослью журналистики традиции бессодержательного камлания отцов. ‘Сыновья’ в явной и неявной форме объявили своей идеологией чисто феноменологический, описательно-информационный, западный” подход, основанный на “уважении к читателю, который сам должен делать выводы на основе полученной им информации”¹⁹.

Приведу вариант сравнения всего набора миссий сообщества через их отношение к миссии информационной. «Функция СМИ как “приводного ремня”, официоза властных структур, скомпрометировала себя как таковая еще при коммунистах. ...Миссия или скорее позиция “четвертой власти” неоднородна по сути: можно исходить из тиража, а можно - из приблизительного состава аудитории. ...Массмедиа: представляется, что сторонники подобной дефиниции склонны видеть в журналистах обычных участников жизни общества, наделенных к тому же возможностью высказываться громче других. Позиция реальная, но опасная.

...Представляется, что будущее - за информационной журналистикой, уделяющей максимум внимания фактам, их проверке, исчерпывающему исследованию и взвешенным, рациональным итоговым комментариям и минимум

¹⁷ Муратов С.А. Ответственность перед обществом // Становление духа корпорации... С. 257-262.

¹⁸ Согомонов А.Ю. Рефлексивная журналистика // Роль прессы в формировании гражданского общества. М.: Институт гуманитарных коммуникаций, 1999. С. 65.

¹⁹ Юрьев Д.А. Новая корпоративность как форма старой номенклатуры // Становление духа корпорации... С. 202.

- собственным домыслам и впечатлениям»²⁰.

Еще один способ обоснования этой миссии методом от противного. «Съезд СЖ, причем отнюдь не “снизу”, а явно с “верхней” подачи, выступил с определениями роли СМИ, данными в президентском послании ФС. Неверно, мол, акцентировать информационную функцию прессы, за этим-де стоит понижение ее роли как самостоятельного оппонента властям, как средства общественного контроля за ними. Главное для прессы, по мнению разработчиков соответствующего документа съезда, - быть в оппозиции.

Да, к сожалению, в наших условиях пресса действительно остается едва ли не единственным социальным институтом, функционирующим, пусть урезанно и неполно, однако все же по законам демократии. Так что в названных документах съезда есть большая доля истины. Но истины горькой, а отнюдь не той, на которой надо принципиально настаивать как на некоем идеальном предназначении прессы. В нормальном обществе она - и информатор, и партнер, и оппозиция властям, и их сотрудник, и контролер их действий - все вместе, и между этими функциями существует баланс, а также есть разделение ролей между разными СМИ. В таком, нормальном, обществе настаивать на чем-то одном как на ведущей, главной миссии журналистики никому не придется в голову»²¹.

В свою очередь и выбор этой миссии подвергается критике с позиций гражданской миссии профессии, намеренно противопоставляющейся тем, кто «упоминает об “информационной журналистике” как журналистике, осуществляемой компьютером, не имеющим личного мнения». Один вариант критики. «Конечно же, объективистская, зеркальная журналистика возможна и у нее есть целый шлейф оправданий. Акыновский принцип: что вижу, о том пою, в основе своей верен. Но сверхзадачу я непременно оставляла бы и за новой журналистикой - люди должны жить лучше и быть лучше. Недаром говорят: свобода без культуры - это день открытых дверей в зоопарке. А в зверинце, даже хорошо информированном, жить не хочется»²².

Еще один критический аргумент против предпочтения в пользу информационной миссии: «Феноменологов тут же задействовали. ...“Дети” оказались, как и следовало ожидать, детьми своих отцов. Отрицая присвоенное партией право на безусловный моральный авторитет, право объявлять добром или злом все, что ей (партии) угодно, они невольно приняли на вооружение основной тезис партии - ее веру в то, что добра и зла на самом деле не существует, что добро и зло, убийство и неубийство, воровство и неворовство равны и что различие между ними лежит в сфере оценок, а не фактов. Между тем Вольтер, чьи слова о готовности отдать жизнь за право высказать мнение, которое лично ему, Вольтеру, ненавистно, стали любимой цитатой бывших функционеров Главлита, - Вольтер вовсе не собирался отдавать жизнь за право людоеда публично отстаивать людоедение»²³.

И наконец, взвешенное суждение известного “информационщика” О. Добродеева. «Я думаю, что любой журналист, работающий в информационной

²⁰ Сальникова Ю.А. Можно ли нашу журналистику делать по правилам честной игры? // Становление духа корпорации... С. 155-157.

²¹ Вайнонен Н.В. Стыдливое слово лучше бесстыдного // Становление духа корпорации... С.195-196.

²² Юферова Я. Каждый пишет, как он дышит // Становление Духа корпорации... С. 187.

²³ Юрьев Д.А. Цит. соч. С. 202-203.

журналистике, прекрасно понимает, что определенные общественные функции он, конечно, исполняет. Стесняется ли он такой роли, не боится ли оказаться воспитателем, партийным работником? Нет, думаю, нет, хотя это, как всегда в жизни, вопрос и вопрос, ситуация и ситуация. Здесь много нюансов, много полутонов, которые определяют весь спектр, начиная от еще не забытой роли “приводного ремня”. Но, конечно, любая информация оказывает колоссальное опосредованное воздействие на общество. Дай бог, чтобы это воздействие не было прямым, никто никогда этого не хотел и к этому не стремился. Но категория нейтральной информации, особенно сейчас и в нашей стране, категория полностью объективистской и совершенно нейтральной журналистики пусть останется для студентов 2-го курса факультета журналистики. Такой не бывает и, кстати говоря, никогда не было»²⁴.

4. Миссия “массмедиа”, “всеобщий посредник”, в документах зарубежных СМИ конкретизируется как миссия поддержания и даже моделирования общественного диалога по самым насущным темам. И отечественные журналисты полагают, что эта миссия «наиболее близка журналистике в современных условиях развития общества. Ситуация, когда “верхи” с помощью СМИ спускали “низам” тенденциозно подобранную информацию, давно исчерпала себя. Борцами за свободу и гласность, навязчиво демонстрировавшими свой взгляд на происходившее и происходящее, СМИ тоже уже побывали. Чтобы строить новый социум, правительство и народ должны и слышать, и слушать друг друга»²⁵. Однако говорить, что эта позиция отрефлексирована в СМИ столь же обстоятельно, как и предшествующие, было бы преждевременно.

Как видно из обстоятельного цитирования источников, отдать предпочтение какой-либо одной из профессиональных миссий совсем не просто - так много выдвинуто аргументов практически против каждой из них. Возможно, региональному сообществу журналистов, формирующему свою этическую конвенцию, представится более конструктивным подход, требующий уклониться от жесткого альтернативного выбора между моделями миссий ради выстраивания их конфигурации? В пользу такого решения говорит, например, суждение, по которому «В нормальной общественной ситуации журналистика в очень малой степени “пропагандист, агитатор и организатор”, она прежде всего средство информации, в определенной мере - политической борьбы, всегда - средство зарабатывания денег, и наконец, средство популяризаторства в общезначимом, общекультурном смысле. До того, как и наша журналистика придет к такому естественному состоянию, она еще вынуждена будет играть роль организатора, пропагандиста и агитатора»²⁶.

Кстати, в опыте кодифицирования есть прецеденты, когда в одном кодексе предлагается не одна миссия, а их конфигурация. Например, в норвежском кодексе: “Как перед общественным институтом, перед прессой стоят важные задачи, в числе которых предоставление информации, проведение дебатов и критическая оценка общественной жизни”. Декларация принципов АОРГ: “Американская пресса стала свободной не только для информирования людей или предоставления им дискуссионной трибуны, но и для независимого

²⁴ Добродеев О.Б. Пока корпорация не сложилась // Становление духа корпорации... С. 108-109.

²⁵ Лобызова О.Г. Готовы играть по правилам // Становление Духа корпорации... С. 140.

²⁶ Гуревич В.С. Современная журналистика и поиск национальной идеи // Становление духа корпорации... С. 173.

надзора за управляющими структурами общества, в том числе - за поведением государственных органов на всех уровнях”.

Следующий шаг алгоритма формирования этической конвенции связан с таким ее разделом, как Кредо. Редко формулируемый в отечественных и зарубежных кодексах, этот раздел этического документа представляется необходимым для *становящегося* сообщества, нуждающегося не просто в правилах игры, но в ориентирах высокого ценностного ранга, отвечающих на вопросы о смысле взятых на себя самообязательств и в этом плане *оправдывающих* как повеления, так и запреты кодекса.

В практике нормотворчества известны попытки намеренного формирования такого раздела кодексов, как Кредо корпорации. Гак, в кодексе для телевидения С.А.Муратова эту роль играет следующий фрагмент. “Каждый гражданин имеет право на свободу выражения мысли. Это право распространяется на гражданские группы и любые меньшинства - национальные, религиозные, образовательные и прочие. Применительно к телевидению гражданское общество выступает в этих случаях как субъект вещания.

Общество имеет право на всю полноту информации о себе самом. Это включает в себя знание о многообразии мнений, составляющих сферу массового сознания. В интересах большинства, чтобы голос меньшинств был услышан. Применительно к телевидению гражданское общество в этом смысле предстает как объект вещания.

Свобода журналистики - это свобода ставить вопросы, обсуждать наиболее острые социальные противоречия, критиковать действия правительства и других государственных или частных учреждений, когда эти действия угрожают общественным интересам...

Телевидение ориентирует зрителя в окружающем мире не только информируя его, но и приобщая к художественным и нравственным обретениям человечества.

Телевидение... - уникальное, не имеющее аналогий средство человеческого общения. Его назначение - содействовать попыткам понять друг друга. Подобный подход исключает инструктивное поведение.

Природа вещания не исчерпывает себя информационной ролью, она отвечает самой природе человеческого общения, наивысший смысл которого - духовная солидарность”.

В зарубежных кодексах мы находим несколько версий журналистского Кредо. Так, например, в “Кодексе этики” Общества профессиональных журналистов США говорится: “Общество профессиональных журналистов разделяет веру в то, что долгом журналистов является служение правде. МЫ ВЕРИМ в то, что органы массовой информации, действуя в рамках Конституции и свободы на получение и изложение фактов, являются локомотивом распространения и обсуждения информации. МЫ ВЕРИМ в просвещение людей как основу справедливости и в нашу, Конституцией предусмотренную, роль заниматься поиском правды для обеспечения права граждан знать правду. МЫ ВЕРИМ в то, что эти права влекут за собой обязанности, которые требуют от журналистов работать в духе здравого смысла, объективности, точного и справедливого изложения фактов”.

Версия Кредо в турецком кодексе: “Считая свободу прессы основой уважения человеческого достоинства и демократических ценностей нашей страны;

Заявляя о нашей решимости бороться за включение в статьи Конституции положений о недопустимости ущемления свободы прессы;

Расценивая свободу прессы как инструмент права общества знать правду;

Веря в то, что борьба против открытых или завуалированных ограничений права человека знать правду о происходящих событиях является неотъемлемой частью защиты и уважения свободы прессы;

Учитывая то, что основное предназначение журналиста искать информацию и делать ее достоянием общества, не допуская при этом искажений и преувеличений;

Подчеркивая недопустимость любого вмешательства в деятельность Совета Прессы;

Мы, журналисты, заявляем о готовности соблюдать настоящий Кодекс, отражающий наши представления о принципах журналистской деятельности”.

Версия Кредо в финском кодексе: “Основа журналистской деятельности - неотъемлемое право общества на достоверную и важную информацию, позволяющую составить полное представление о событиях, происходящих в окружающем мире.

Профессиональная этика журналиста неотделима от уважения фундаментальных прав и свобод человека и от таких ценностей, как демократия, мир и международное взаимопонимание.

Журналист должен осознавать меру своей ответственности перед обществом и за те последствия, которые имеет для граждан передаваемая им информация.

Практика журналистики не ограничивает свободу слова ни для общества, ни для самого журналиста. Она должна способствовать развитию диалога и свободного обмена информацией, включать в себя ответственность за принципы и политику коммуникации”.

В качестве одного из моментов Кредо вполне можно рассмотреть и такую позицию отечественных журналистов: «Мы не разделяем тезис о том, что с “голодным” журналистом бессмысленно говорить о честности. Мы допускаем, что зачастую он, может быть, потому и голоден, что честен. Но и сытость - не гарантия честности. Мы лишь утверждаем, что хорошо бы максимально смягчить парадоксальную ситуацию, когда журналист должен быть честным, объективным, независимо мыслящим и т.д. ... вопреки своим жизненно важным интересам».

Очередной шаг алгоритма - принятие (или отклонение) идеи включения в конвенцию специального раздела “Свобода и ответственность морального выбора”. Здесь приводится проект этого раздела, который был предложен для обсуждения участникам первого из цикла семинаров, посвященных созданию этической конвенции.

Стержень профессиональной этики журналиста - ситуация морального выбора. Только возможность выбора создает ситуацию ответственности журналиста за его решения. Например, ситуацию ответственности за выбор между правом получателя информации и долгом журналиста предоставлять информацию. Само создание Конвенции сообщества тюменских журналистов как существенной части развития института его саморегуляции - самовозложение ответственности в процессе морального выбора.

Включение нами в Конвенцию специального раздела о моральном выборе - свидетельство того, что наше соглашение, во-первых, ценит свободу морального выбора журналиста и что журналисты, входящие в соглашение, во-вторых, готовы отвечать за себя в ситуации выбора. Должен ли жур-

налист всегда действовать в духе профессионально-этического кодекса - или ему должно быть доверено право избрать иное основание своих решений и поступков? Или: отвечает ли профессионал за принятие или непринятие определенных нравственных ориентиров для решения противоречий, возникающих прежде всего между правом аудитории получать информацию и долгом журналиста сообщать ее?

Поставив эти вопросы, мы заявляем о том, что изначально и принципиально не стремимся свести ситуацию морального выбора журналиста к подбору готового ответа в конце "задачника". Сознвая значение в нашей профессиональной жизни знаний, умений и навыков, позволяющих найти именно профессионально правильное, ответственное решение в стандартных ситуациях, мы считаем принципиально важным акцентировать внимание самих журналистов и тех, ради кого они работают, прежде всего, на выборе стратегического, мировоззренческого плана.

Но профессиональная практика подсказывает нам, далее, что во многих ситуациях журналист сталкивается с противоречием между принципами и нормами одного и того же кодекса. Речь о необходимости выбора в нестандартной, конфликтной ситуации, когда требуется выбор решения в пользу одной из норм и вопреки другой. Поведение в конфликтной ситуации такого рода требует особой культуры, которую не может заменить одно только знание конкретных норм профессионального поведения.

Нет выбора без ориентира. Мы полагаем, что есть стратегический ориентир, выражающий моральную доминанту эпохи: гуманистические идеалы, уважение к свободной, самостоятельной, суверенной личности, составляющие основу доктрины прав и свобод человека и гражданина. Есть ориентир профессиональной деятельности, уважаемый современной цивилизацией и лежащий в основе деятельности современной медиаиндустрии в демократических сообществах: уважение свободы слова и свободы массовой информации.

В силу специфики журналистики как общественной, публичной и при этом свободной профессии мы выделяем конкретные ориентиры-критерии выбора. В настоящем соглашении мы полагаем необходимым выделить два из них.

Первый связан с признанием нравственного достоинства самого стремления к профессиональному успеху. Мотив достижения, стремление к профессиональному успеху - императив современного журналиста. О профессиональном призвании судят по готовности служить делу, а такое служение невозможно без стремления к реальным успехам. Мотив служения мобилизует и формирует профессионала.

По нашим представлениям, ориентация на успех у публики (как самоцель), как и оценка профессионального успеха прежде всего по достигнутому журналистом уровню материального дохода, способна подточить профессионализм журналиста. И в этой связи мы специально подчеркиваем такой существенный пункт своей конвенции, как ориентация на честный журнализм, на защиту общественных интересов, на интересы и нужды граждан как пользователей массовой информации.

Второй критерий выбора связан с решением известной проблемы соотношения благой цели и эффективных средств ее реализации. Цель определяет средства, но именно определяет, а не автоматически оправдывает их. Мы утверждаем: выбранные журналистом по критерию эффективности

средства не должны входить в противоречие с нравственной природой целей, которые для журналиста и журналистики заведомо не могут быть безнравственными. Развивая эту позицию, мы полагаем: нравственно-эффективным является лишь то средство, которое необходимо и достаточно для достижения достойной цели, но при этом не подрывает ее нравственного достоинства. Эффективно лишь то, что нравственно.

Будучи практиками и реалистами, мы признаем наличие чрезвычайно сложных нравственно-конфликтных ситуаций, в которых журналисту приходится решаться и на выбор меньшего зла. Основание такого решения - в ударении на слово "меньшее". Профилактика беспредельного аморализма - в ударении на слово "зло", в нашем принципиальном отказе считать решения такого рода нормой, заменять вину оправданием.

Уважая свою профессию и учитывая ее особенности, мы не только стремимся минимизировать общественные риски, связанные с конфликтами прав и свобод (скажем, права гражданина на защиту частной жизни и права общества быть информированным). Мы в то же время признаем и благотворность определенного риска журналиста в ситуации морального выбора как естественного фактора жизнедеятельности свободной профессии, как обоснованного права профессионала на нравственные искания, моральное творчество, в том числе и на создание действенных правил честной игры.

Несколько комментариев к приведенному выше проекту раздела конвенции. Во-первых, акцентирование проблематики морального выбора - не просто точка зрения исследователя, но и констатация практической ситуации. Так, например, В.Третьяков говорит: "Какие бы примеры ... из жизни нашей газеты я ни привел, все они могут встретиться и в самом стабильном обществе, при самой стабильной демократии. И после ста лет этой демократии человеческие судьбы будут разные и коллизии не исчезнут. Но в России сегодня моральные конфликты журналистского выбора - не исключение, а правило. Это каждый день случается в профессии - каждый день журналист решает какую-то маленькую нравственную проблему и вынужден часто, может быть, чаще, чем нужно, делать не моральный выбор, а какой-то другой. Это сейчас массовое явление"²⁷.

При этом не стоит пренебрегать и констатациями исследователей. Так, в уже упомянутой выше книге Э.Ламбета отмечается, что "при непрочном положении, которое занимают СМИ в глазах общества", число журналистов, способных к точному моральному выбору, например, между "правом знать правду" и вмешательством в частную жизнь, в ситуации гонки за новостями, "может оказаться слишком малым". «Мы живем на планете, которая скоро войдет в эпоху "биоинженерии", в мире, который мог бы быть сожжен или обессилен ядерной войной, и в обществе, чья экономика и культура во все большей мере оказывается связанной с экономикой и культурой других народов, не слишком понятными гражданами Америки. В этой ситуации доверие, достоверность могут оказаться более важным условием существования журналистики, чем просто "погоня за новостями". Или можно было бы сказать: "добудь новость, но сделай это этично, так, чтобы тебе верили"²⁸. А автор одного из кодексов для тележурналистов С.Муратов особо подчеркивает, что "там, где существует сво-

²⁷ Третьяков В.Т. Газета - "советник при Чингизхане", даже если это ей очень противно // Становление духа корпорации... С. 38.

²⁸ Ламбет Э. Цит. соч. С.28

бода выбора, существует и ответственность за свои решения”²⁹.

Во-вторых, то обстоятельство, что требования кодексов не дают “цеху” гарантии избавления от медиапороков, не отменяет эффекта отмежевания “цеха” от того или иного порока. В этом смысле мы имеем дело с актом морального выбора, сигнализирующим обществу о благородных намерениях. При этом кодексы не должны становиться жертвой тех, кто цинично или скептически отвергает их в “принципе”: ориентир на кодекс - дело выбора. Как отмечает В.Третьяков, “ты можешь попытаться отбросить эту проблему, уйти от ситуации морального выбора, ссылаясь на то, что жизнь трудна, возможностей для маневра так мало. Ты можешь сказать, что куда ни кинь - всюду клин, из двух враждующих финансовых группировок и эти бывшие уголовники, и другие бывшие уголовники, и это все, что дала демократия. Ты можешь плюнуть на все и заниматься каким-то частным делом. Ты можешь служить тем или другим, так как все монополено захвачено обеими группировками. Все так, но ты все равно решаешь именно моральную проблему”³⁰.

В-третьих, принятие тезиса о необходимости саморегуляции еще не означает автоматического принятия именно личной ответственности: нередко журналист готов лишь на оценку своего поведения со стороны, но не на самооценку и выбор решения. Поэтому проектирование кодексов хартий, конвенций и т.п. должно предусматривать, на мой взгляд, своеобразную антипатерналистскую, антииждивенческую “прививку” в виде специального акцентирования *проблемы морального выбора и роли принципов такого выбора*.

В-четвертых, именно акцентирование проблемы морального выбора - условие конструктивной роли предлагаемой в целом ряде публикаций Ю.В.Казакова в духе ряда европейских документов по медиаэтике идеи “Минимального стандарта профессионального правильного поведения” как собственно нормативного раздела конвенции³¹. Идеи вполне конструктивной, идеи, очень важной для потенциальной тюменской конвенции. Важной в качестве раздела, непосредственно состыкованного с разделом о моральном выборе: только в сочетании с культурой морального выбора эффективна культура следования такому “стандарту”.

Последний шаг алгоритма выстраивания модели этической конвенции - самоопределение журналиста к вариантам *этической комиссии*, институции, призванной работать с “цехом” на основе конвенции.

Альтернативы, требующие рационального предпочтения, связаны как с основаниями, закладываемыми как в *назначение* комиссии, так и в ее *состав*.

²⁹ Муратов С.А. Цит. соч. С. 258.

³⁰ В.Третьяков. “Для журналиста, живущего в Москве, и журналиста из провинции проблемы морали в принципе одни и те же // Тетради гуманитарной экспертизы. Выпуск первый. С.14.

³¹ Так, например, в Резолюции № 428 Ассамблеи Совета Европы в разделе “Меры по обеспечению ответственности печати и других СМИ” говорится: “Печать и другие СМИ обязаны выполнять свои функции с чувством ответственности перед обществом и отдельными гражданами. Для этой цели желательно предусмотреть... кодекс профессиональной этики для журналистов. Он должен охватывать, среди прочего, такие вопросы, как распространение точных и сбалансированных сообщений, исправление неправильной информации, проведение четкого различия между распространяемой информацией и комментариями, недопущение распространения клеветнических утверждений, уважение права на справедливое судебное разбирательство, гарантированное статьей 6 Европейской конвенции о правах человека”.

Во-первых, речь идет о том, будет ли такого рода комиссия инстанцией нравственного суда - или же она возьмет на себя роль инстанции *экспертно-консультативной*. Во-вторых, региональному сообществу журналистов предстоит отдать предпочтение либо комиссии сугубо внутрикорпоративной, составленной только из самих журналистов, либо комиссии, включающей, кроме членов сообщества, еще и представителей гражданского общества. Очевидно, что во всех этих вариантах возникает проблема морального выбора. И в первом, и во втором случае соответствующая альтернативность задается уже в названиях вариантов комиссии.

Не ставя здесь задачи анализа деятельности практикуемых российскими профессиональными журналистскими организациями этических комитетов, комиссий, жюри, советов и т. д., предлагаю в качестве одной из вариантов для выбора модель "*экспертно-консультативной комиссии*". В основу ее положена разработанная Центром прикладной этики и Фондом защиты гласности идея "Гражданского консультативного совета по этике" для НАТ³². Проект дан с сокращениями.

Преамбула

В соответствии с тем, что в "Хартии телерадиовещателей" предусмотрено создание Общественного вещательного Совета, полагаем возможным и целесообразным предложить вариант идеологии и технологии такого рода Совета, особенности которого отражены уже в его названии.

Очень важно, чтобы не оправдаюсь весьма распространенное мнение о том, что Хартию подписывал каждый, что называется, со своей усмешкой, со своим заметным тайным умыслом, что не было в этом действе свободной воли, положенной на алтарь высокой морали, а было своеволие, лукаво склонившееся перед давлением обстоятельств.

Чтобы Хартия не стала удавкой на шее вольных вещателей, они должны задуматься о себе всерьез, выдвинуть и поддерживать круг моральных авторитетов в журналистике, принимать и осмысливать их суждения и оценки.

Жаль, если первая, способная стать серьезной, попытка саморегулирования профессионального сообщества кончится пшиком - время для этого слишком неподходящее.

1. Актуальность

1.1. Актуальность проекта далеко не сиюминутная. При этом его мотивация не может свестись лишь к необходимости противостояния известной позиции Госдумы в связи с этической позицией ТВ.

Основание проекта - в рациональном отношении к самой ситуации морального кризиса, переживаемого обществом и вольно/невольно отражаемого телевидением. Проект призван помочь и ТВ, и обществу прожить долговременную ситуацию морального кризиса с максимально возможным достоинством.

Моральный кризис - не то же самое, что падение нравов. Уже поэтому настроения катастрофизма, вполне понятные в применении к состоянию отечественных нравов, не адекватны применительно к ситуации морального кризиса. Конечно, симптомы самого кризиса слишком очевидны и выразительны, чтобы не породить глубокую заботу о судьбе нравственности.

³²Полностью этот проект опубликован от имени Центра прикладной этики и ФЗГ в журналах "Среда" и "Журналист".

Даже объективное отражение ситуации морального кризиса на ТВ не может не привести к конфликтным взаимоотношениям с аудиторией. Тем более, если этот процесс отражения сопровождается вполне субъективным восприятием морального кризиса самими деятелями ТВ. И, особенно, если такое отражение вольно/невольно происходит вопреки самым элементарным нормам профессиональной этики. Доказывать же, что ситуация с соблюдением этих норм весьма неблагоприятна, не приходится.

Разумеется, и самое глубокое понимание природы морального кризиса, и самое взвешенное отношение к нему не дает, тем не менее, оснований забыть, что сладкая нравственная жизнь никого не ждет - ни человечество в целом, ни российское общество, ни профессиональное сообщество, ни каждого из нас.

1.2. Естественно, что проект актуализирован ситуацией с проектом закона о Высшем совете по этике. Возможно, авторы и сторонники этого закона, отчаявшись в способности самой морали преодолеть кризисную ситуацию с помощью собственно моральных механизмов, решили применить административно-правовую регуляцию? Возможно, они не различают не только природу морали и нравов, но и природу морали и права и потому решили "исправить" нравственную жизнь общества с помощью чуждых морали инструментов?

Однако нельзя не увидеть и в этих, возможно благих, намерениях запрограммированные шаги по дороге в Ад. С позиций людей, подписавших Хартию, это провоцирует тенденции к моральному иждивенчеству, самоотказу части журналистов от саморегуляции, к делегированию индивидуальной и корпоративной ответственности внешнему регулятору, подменой нравственной роли корпоративного духа цеха судебной инстанцией, отменной цеховой моральной рефлексии.

Определенная растерянность журналистов перед моральным кризисом, отражающая модернизационные процессы в обществе, с одной стороны, известный цинизм как одна из реакций на кризис - с другой, могут быть смягчены не карами от имени административно-правовой инстанции, но намеренным культивированием современных нравственных ценностей. Тем более это относится к стремлению медиасообщества вернуть доверие аудитории и общества в целом, восстановить профессиональную честь, гражданскую ответственность ТВ.

Один из способов саморегуляции профессионального медиасообщества и общества в целом в духе ценностей гражданского общества - предлагаемый проектом **ГРАЖДАНСКИЙ КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ ПО ЭТИКЕ НА ТЕЛЕВИДЕНИИ**.

2.Идея

2.1. Этическая сторона деятельности ТВ может и должна быть предметом анализа, суждений и оценок. Субъектами этической экспертизы и консультирования могут и должны стать не административно-правовые инстанции, а структуры гражданского общества. Моральное регулирование - и моральная ориентация! - осуществляются с помощью присущих морали ценностей, способов индивидуального и общественного регулирования, санкций.

Идея Гражданского консультативного совета по этике на ТВ - идея этического консилиума, осуществляемого экспертами в профессиональной медиаэтике и в познании нравственной жизни общества. При этом участни-

кам такого консилиума предстоит поиск, вовсе не похожий на школьную симуляцию поиска, которую провоцирует учитель, знающий ответ заранее. Предстоящий Совету систематический разбор казусов и публикация его материалов даст не просто решение конкретных ситуаций, но и заложит основы прецедентной медиаэтики на ТВ и радио.

2.2. Идея проекта опирается на уже продвинутую в медиасообществе идею саморегулирования СМИ. Конструктивной (а не конфронтационной) формой ответа на не подписанный Президентом закон о Высшем совете по этике может стать инициирование гражданскими институциями, как академическими, так и правозащитными, альтернативного неправительственного Совета.

Предпосылкой идеи проекта является принятие Хартии телерадиовещателей. При этом судьба столь значимого акта во многом зависит от того, как будут толковать декларируемые ею ценности и нормы сами подписанты, а также те, кто будут обеспечивать "внедрение" Хартии (по тексту Хартии - Общественный вещательный совет).

Еще одна предпосылка содержится в возможности добровольного этического аудита СМИ.

3. Трудности реализации идеи

3.1. Ожидаемая трудность фундаментального порядка - природа моральной оценки.

Во-первых, это проблема выбора критериев моральной оценки. Акт моральной оценки несет в себе элемент риска, ибо в современном мире от имени Морали одновременно выступают разные нормативно-ценностные системы.

Во-вторых, это проблема субъекта моральной оценки, проблема морального эксперта. Кто может вершить моральный суд, кто имеет право выносить моральные оценки? В поисках ответа на этот вопрос некоторые специалисты по этике фиксируют моральный парадокс: действительно нравственный человек просто не может считать себя достойным кого-то судить, а люди, охотно берущие на себя роль учителя и судьбы в вопросах морали, обнаруживают самодовольство, что безошибочно свидетельствует о том, что люди взялись не за свое дело. Парадокс моральной оценки: "Те, кто мог бы вершить моральный суд, не будут этого делать; тем, кто хотел бы вершить моральный суд, нельзя этого доверять".

Есть ли решение парадокса? С точки зрения авторов формулы - нет. На взгляд авторов проекта, решение, пусть и не абсолютное, есть. Первый аргумент - отличие деловой, профессиональной, публичной этики, с одной стороны, от этики дружбы и любви - с другой. Этические проблемы деятельности ТВ относятся скорее к первой из них.

Возможно, одним из решений данного парадокса послужит метод прецедентной этики.

Еще одно эффективное решение содержится в идее добровольного этического аудита.

3.2. Моральные санкции имеют скорее неформальную природу. Они делают ставку на моральную самооценку, возбуждение нравственного чувства, то есть на внутренние контрольные механизмы поведения.

Совпадут ли ожидания медиасообщества и общества в целом от деятельности предлагаемого проектом Совета с теми санкциями, на которые он только и может ориентироваться?

Эффективность моральной оценки и санкции может показаться уязвимой в сравнении с гарантированностью эффективного воздействия правовой санкции. Но, во-первых, моральная санкция профессионального сообщества не так уж и неэффективна. А во-вторых, есть и моральные уроки, которые человек, к деятельности которого обращены оценки и санкции, извлекает для самого себя. И здесь мораль незаменима.

3.3. Еще только предстоит осознать, что правовые нормы норм морали не заменяют. Часто обращение к профессионально-нравственным кодексам СМИ обнаруживает, что собственно этических норм там очень мало, а относятся эти кодексы к “этическим” лишь потому, что за ними нет правовой санкции.

3.4. Ожидаемая трудность морально-психологического порядка: даже приняв подход, допускающий возможность положительного разрешения парадокса моральной оценки, Совет должен будет преодолеть весьма понятный скепсис по поводу возможной результативности его деятельности.

3.5. Ожидаемая трудность казалось бы лишь процедурного порядка: как фактическая самоцензура, вводимая Хартией телерадиовещателей, будет осуществляться в деятельности Совета? Допустимо ли обсуждение передачи, предваряющее показ на ТВ?

[...]

5. Принципы и механизм работы Совета

В выборе предмета своих суждений и оценок Совет ориентируется на те аспекты Хартии, которые касаются “чисто” моральных аспектов вещания. При этом особое место занимают проблемы, которые Хартия связывает с защитой общественных интересов. Там же, где зафиксированные в Хартии нормы деятельности вещателей относятся к чисто профессиональным аспектам, спорные вопросы должны рассматриваться в Судебной палате по информационным спорам, на Большом жюри СЖ, в процессе собственно судебных заседаний.

5.1. Моральные суждения и оценки Совета будут иметь вес лишь в том случае, если сообщество вещателей согласится принимать эти суждения и оценки, при этом и в случае, если они не будут едиными для всех членов Совета.

5.2. Только само сообщество вещателей может придать авторитет этому Совету. Поэтому целесообразно, чтобы сообщество вещателей не назначало персональный состав Совета, а поручило общественным организациям, иницировавшим проект, подбор членов Совета и доверило им нести моральную ответственность за деятельность Совета.

5.3. Чтобы найти адекватную интересам вещателей и Совета форму работы Совета, целесообразно постепенно “вырастить” ее в процессе первого этапа работы. Например, стенограммы первых трех заседаний Совета будут предоставлены для ознакомления всем членам НАТ, подписавшим Хартию, чтобы они решили: готовы или не готовы они воспринимать процесс и результаты работы Совета и доводить эти результаты до своей теле-радиоаудитории.

В период первых трех заседаний будут выработаны и решения двух важных проблем: проблема резолюции в ситуации отсутствия единого мнения членов Совета, проблема учета мнения отсутствующих членов совета.

В это же время можно обсудить вопрос об отношениях с близкими по функциям институциями - Судебной начатой по информационным спорам

при президенте; Большого жюри СЖ и т.п.

5.4. Формирование предмета обсуждения на Совете:

(а) в случае заказа на этический аудит - та продукция вещателей, которую они предлагают сами;

(б) определенный перечень проблем, сформулированный сообществом вещателей как предмет их особой заботы, который они хотят обсудить заранее;

(в) в особых случаях - предлагаемые общественными организациями темы и проблемы, согласованные Советом с подписантами Хартии.

5.5. Заседания Совета должны быть открытыми и представители подписавших Хартию организаций, а после трех экспериментальных заседаний - и представители прессы могут принимать участие в этих заседаниях.

[...]

В заключение еще раз подчеркнут включенный в раздел конвенции о моральном выборе тезис: важно осознать и стремиться утверждать в практике идею благотворности определенного риска журналиста в ситуации морального выбора как естественного фактора жизнедеятельности свободной профессии, как обоснованного права профессионала на нравственные искания, моральное творчество, в том числе и на создание собственного Кредо и действенных правил честной игры.

Д. И. Петросян, Е.П. Потапова

СТАНОВЛЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ В ТРАНСФОРМИРУЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ

Постсоветская трансформация российского общества затронула все сферы социальных отношений. Не стала исключением и сфера нравственности. Здесь произошли (и, безусловно, продолжают происходить) изменения, как минимум, двух типов. Во-первых, трансформируется общественная мораль в целом. Преодолен идеологический монополизм коммунистической нравственности, и все другие ценностные системы - традиционалистская светская мораль, религиозная нравственность, либеральные нравственные ценности модернизма и постмодернизма, - трактовавшиеся еще недавно как вредные девиации, требующие преодоления, теперь открыто сосуществуют в массовом нравственном сознании. Начинает формироваться своеобразная этика гражданского общества, нормы и ценности которой имеют плюралистический характер. Возникает целая палитра ценностных и идеологических систем, национальных моделей и культур, социальных интересов и потребностей. Их соседство, взаимодействие, взаимовлияние почти стали нормой. Во-вторых, появление в обществе принципиально новых сфер профессиональной деятельности, в первую очередь - публичной политики и легального бизнеса, вызвало к жизни новые сферы профессиональной морали. К последним и относится политическая этика.

Само понятие "политическая этика" введено в отечественный научный лексикон совсем недавно - в начале 90-х годов (с легкой руки Ю.В. Согомонова, инициировавшего первое публичное обсуждение феномена политической этики на состоявшемся в сентябре 1990 г. во Владимире симпозиуме "Этика и социология политической деятельности" и выпустившего в том же году в соавторстве с В.И. Бакштановским "Введение в политическую этику", изданную Центром прикладной этики в Тюмени). Помимо традиционных для советской этики проблем взаимоотношения морали и политики - диалектика целей и средств, взаимоотношение политических элит и масс, насилие и ненасилие, нравственная цена политической целесообразности и т.п. - здесь был дан толчок исследованию ряда новых тем: этика политического компромисса, этика ненасилия, толерантность, парламентская этика, процедуры политического этикета, этика политической журналистики.

Немногим ранее зародился в России и сам феномен политической этики. Фактически старт становлению политической этики как особой сферы общественной морали и как одного из видов профессиональной этики был дан с началом выборов делегатов на Съезд народных депутатов СССР, состоявшихся весной 1989 г. На этот же период приходится всплеск массовой политической активности, нашедшей выражение в прокатившейся по стране волне митингов, демонстраций, в небывалом интересе ко всему, что связано с политикой. Прямые трансляции с заседаний съезда народных депутатов привели к появлению феномена политической популярности.

Как и следовало ожидать, политическая активность оказалась неподкрепленной должным уровнем политической культуры. Это и понятно: современным культуре и этике политического участия просто неоткуда было взяться в обществе, в котором только начинали складываться институты демократии. Умение уравнивать интересы, сглаживать противоречия, находить ком-

промиссы, выстраивать гражданский мир вместо гражданской войны - всему этому общество продолжает учиться и сегодня, а десять-пятнадцать лет назад сам компромисс отвергался как проявление слабости, капитулянтства и соглашательства. В посттоталитарном сознании компромисс окрашивался почти исключительно в негативные тона, ассоциируясь с отступлением от принципов, политической трусостью и т.п. Непримируемость же и бескомпромиссность расценивались как проявление стойкости и силы, мужества, самоотверженности, принципиальности и воли. Неудивительно, что первый опыт столкновения политических интересов (а без таких конфликтов не бывает ни демократии, ни гражданского общества) привел к возникновению кровавых конфликтов, гражданских войн внутри провозгласивших свою независимость государств, открытых и закулисных схваток между различными ветвями власти и политическими силами.

Казалось бы, понятно, что трансформационный характер современного российского социума исключает быстрое формирование и развитие нормативных и институциональных основ гражданского общества. Тем не менее, низкий уровень политической культуры, проявленный как на уровне масс, так и на уровне элит, привел к глубокому разочарованию в самой демократии, в эффективности действия ее институтов. Сегодня опровергнуть тезис о том, что политика - "грязное дело", пожалуй, еще труднее, чем десять лет назад. Сами политики в публичных выступлениях еще как-то пытаются подвести под свои действия некую нравственную основу. Политологи же, социологи и журналисты соревнуются друг с другом в глубине понимания циничности политики, в выведении политических процедур за грань морали, в доказательстве того, что эти процедуры есть чистая технология манипулирования массовым сознанием, причем тем более эффективная, чем в большей степени она освобождена от нравственных сдержек и ограничений.

Стоит ли в такой ситуации говорить о политической этике? Не кроется ли за этим стремление создать новый миф?

Чтобы ответить на эти вопросы, прежде всего необходимо разобраться в том, что мы понимаем под политической этикой. В самом общем плане политическую этику можно определить как особую совокупность норм и ценностей, регулирующих взаимоотношения между субъектами политического процесса, как своеобразную "двойную узду" (Дж. Милль), сдерживающую и государство, и его подданных; и элиты, и массы. Постановка проблематики политической этики означает признание того факта, что на определенном этапе социальной истории человечества произошло своеобразное разделение морали и политики. Суть такого разделения заключается, разумеется, не в том, что в определенный момент политика перестает быть нравственной, а в том, что на определенном этапе развития общественных процессов управление ими только с помощью норм общественной морали становится невозможным. Появляются общественные проблемы такого масштаба, который требовал нового - политического - уровня регуляции. Возникает специфическая сфера политических отношений, отличная от отношений в экономической или частной жизни. В этой специфической сфере, однако, формируются и специфические нравственные ценности, которые обеспечивают один из способов регуляции отношений в ней. Совокупность этих норм и ценностей, регулирующих деятельность как профессиональных политиков, так и всех, кто так или иначе включен в политические процессы, и является политической этикой, которую нельзя сводить к простому взаимодействию или, тем более, к соединению морали и политики, а следует

рассматривать как своеобразное развитие нравственных норм и ценностей в процессе их конкретизации в такой специфической сфере человеческих взаимоотношений, какой является политическая деятельность.

Как ни парадоксально, сам факт признания политиками, политологами, обществом того, что современная политика является крайне прагматичной, технологичной, порой даже циничной, четко ориентированной на достижение конкретных результатов, направленных на защиту конкретных интересов, свидетельствует о первых успешных результатах движения от политического морализаторства к развитию в отечественной политике норм политической этики. Ведь еще недавно само стремление политика к власти, столь же естественное для него, как стремление спортсмена к новым рекордам, называемое М. Вебером “политическим инстинктом”, расценивалось, как нечто аморальное.

Политическая этика не ограничивается простыми призывами к политикам вести себя нравственно. Можно сколько угодно твердить о том, что в политике слишком много “грязи”, но от таких заклинаний нравственный уровень политических отношений не повысится. Аморализм в политике такое же неизбежное явление, как и в любой другой сфере человеческих взаимоотношений, поэтому наивно ждать пришествия на российскую политическую сцену идеальных политиков, приближенных к нравственному абсолюту. По меткому выражению Н. Лумана, выдвижение однозначно жестких моральных требований к политикам дало бы нам “этически высокоценных политиков - но без политики”¹. В политику приходят и будут приходить обычные люди, с присущими любому представителю человеческого рода инстинктами и слабостями. Уместно напомнить слова одного из “отцов-основателей” американской конституции Дж. Мэдисона: “Если бы люди были ангелами, не понадобилось бы никакого правительства. Если бы людьми управляли ангелы, не нужны были бы никакие внешние или внутренние ограничители по отношению к правительству. Когда люди управляют людьми, необходимо, чтобы правительство контролировало не только тех, кем оно управляет, но и само себя. Необходимо также, чтобы и народ контролировал правительство”².

Данное высказывание как нельзя лучше выражает лежащее в основе либеральной демократии отрицание нравственного превосходства правителей над управляемыми и, более того, содержит определенную долю недоверия к людям, наделенным властью, настаивает на контроле за проявлением худших черт их человеческой природы. Такой подход типичен для современной политической этики: вместо пустого морализаторства - установление и поддержание “правил политической игры”, в которых в концентрированном виде выражались бы нравственные принципы политического поведения, нормы и ценности, направленные на поддержание единства и взаимодействия политических институтов, придавая целостность всей политической системе.

М. Вебер отмечал, что уже древняя индийская этика признавала и допускала политику, функционирующую в соответствии только с собственными законами. В современном мире ценности, на которых базируется деятельность любой функциональной системы, в том числе и политики, могут быть отнюдь не только моральными. Самоорганизация различных сфер жизнедеятельности общества выходит из-под морального контроля. Применительно к ним мораль-

¹ Луман Н. Честность политиков и высшая аморальность политики // Вопросы социологии. 1992. Т.1, № 1. С. 72.

² Hamilton A., Madison J. The Federalist Papers. New York, 1961- №31. P. 322.

ный код “хорошо/плохо” или “добро/зло” срабатывает далеко не во всех случаях. По мнению Н. Лумана, гораздо более эффективным оказывается использование схемы “правило/исключение”, когда мораль “находит отдушину в том, что ставит строгие требования к допущению исключений”³. Добавим, что при этом мораль стремится минимизировать исключения из правил до единичных случаев, классифицирует их как вынужденное зло. Это, однако, вовсе не означает ни капитуляции морали, ни полной ее дискредитации, а политическая этика отнюдь не превращается таким образом в систему одних лишь исключений. Общественная нравственность продолжает оставаться неким всеобщим ориентиром. Известный же уход морали из сферы политических взаимодействий, как и из функциональных систем вообще, вызывается и благословляется самой моралью, которая становится критически рефлексивной, и, если можно так выразиться, самостоятельно решающей вопрос о своем применении и неприменении. Внутри же функциональных систем вырабатываются особые этические механизмы, с помощью которых осуществляется нравственная регуляция. Применительно к политике таким механизмом и является политическая этика. Выполняя роль регулятора, она допускает применительно к ситуации принятия политических решений определенные “люфты”, оставляющие пространство для свободного морального выбора, допускает, а порой даже требует от политиков проявления скрытности, лукавства, невыполнения данных ранее обещаний. Такие отступления от морали объясняются тем, что, в противном случае, эффективность политики не только снизится, но и будет сведена к нулю. В то же время всегда следует помнить и об опасности торжества голой целесообразности над моралью, что также должно табуироваться политической этикой. Именно это табу и стремятся снять многие субъекты политического процесса, что придает определенную обоснованность утверждениям о слабом развитии политической этики в России.

Соблазн полностью оградить политический прагматизм от притязаний морали довольно силен. Однако нельзя не признать и того, что проявления политического аморализма не остаются незамеченными и подвергаются открытой критике как со стороны общества, так и со стороны представителей политических элит (другое дело, насколько последние искренни в своем благородном гневе). Само существование дискуссий о правомочности применения тех или иных политических технологий, называемых, как правило, “грязными”, говорит о том, что не все потеряно.

Люди не бывают ни абсолютно моральными, ни абсолютно аморальными. Необходимость найти баланс между прагматизмом, целесообразностью и этикой, по всей видимости, вполне осознается отечественными политиками. Весьма показательным в этом плане является заочный спор между Б. Березовским и С. Кириенко по поводу парламентского кризиса января - февраля 2000 г. Первый, высказываясь о своем решении голосовать за Г. Селезнева, отметил, что он поступал аморально, но по совести. И подчеркнул при этом, что, предъявляя к политике нравственные требования, ее зачастую путают с правозащитным движением, где мораль всегда пользуется приоритетом перед целесообразностью. В политике же прагматизм, по мнению Березовского, всегда важнее морали, и совесть порой заставляет политика идти на аморальный поступок, если он целесообразен.

Кириенко же, комментируя решение своей фракции вернуться на заседа-

³ Луман Н. Там же. С. 70.

ние одновременно со своими тактическими союзниками - "ОВР" и "Яблоком", - выразил противоположную точку зрения, отметив, что в политике бывают поступки двух типов: верные, с точки зрения целесообразности, и правильные, с точки зрения морали, и приоритет он и его фракция всегда отдадут вторым.

Кстати, сам парламентский кризис высветил ряд аспектов, имеющих непосредственное отношение к политической этике.

Во-первых, он показал, что политики легко идут на нарушение как уже сложившихся "правил игры", так и только что достигнутых договоренностей, если это представляется им более целесообразным и эффективным, чем соблюдение принятых условий. Вне всяких сомнений, воздействие норм и ценностей политической этики ощущается пока слишком слабо.

Во-вторых, вызванный кризисом общественный резонанс свидетельствует о том, что явный, ничем не прикрытый прагматизм "победившего" большинства легко может девальвировать "победу". Возмутительным для многих стал даже не столько союз прокремлевского блока с пресловутыми коммунистами, сколько то, каким циничным способом этот союз был достигнут. В таких случаях страдает, как правило, репутация - феномен, правда, пока мало кем принимаемый в нашем обществе всерьез. А ведь легко достигнутый тактический успех может вскоре обернуться тактическим поражением. Аморальный прагматизм дает сиюминутный эффект, однако в перспективе оказывается куда менее эффективным, чем стремление соблюдать правила.

Третьим уроком кризиса можно считать фокусирование общественного мнения на необходимости соблюдения, пожалуй, самого важного принципа демократии - принципа защиты прав меньшинства. Упоение думского большинства своей победой", стремление добить, еще больше - унижить поверженного противника явилось одним из самых негативных впечатлений, вынесенных из событий тех дней. Кризис показал, насколько страшным и всеподавляющим может быть большинство, если нет культуры защиты интересов меньшинства.

Проблема взаимоотношений большинства и меньшинства является родовой проблемой демократии. Интересную особенность подметил А. Панарин, считающий, что различия в способах ее разрешения во многом определяются отличиями, касающимися собственно политических последствий буржуазно-демократических революций в протестантских и католических странах. Если в США буржуазная революция выступила как акт высвобождения гражданского общества из-под опеки государства, то во Франции якобинская диктатура, наоборот, ставила перед революционным государством, представлявшим "передовое меньшинство", задачу завоевания "несознательного" большинства - консервативного гражданского общества⁴. На основе этих двух типов революции сложились два разных понимания демократии. Якобинская традиция связывает с демократией в первую очередь принцип подчинения меньшинства большинству. Воля большинства при этом трактуется в духе политического гегемонизма - как абсолютная. Протестантская политическая традиция видит в демократии систему представительства и защиты различных интересов. Общее благо здесь понимается как сбалансированная сумма групповых интересов, что предполагает принятие решений на основе консенсуса. Поэтому "отцы-основатели" американской конституционной демократии, устанавливая правление народного большинства посредством выборных представителей, учиты-

⁴ Панарин А.С. Политология на рубеже культур // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 24.

вали, что большинство отнюдь не всегда может оказаться разумным и справедливым, а потому его воля не должна быть абсолютной.

Очевидно, что для российской политической культуры более характерен первый подход к разрешению проблемы взаимоотношений большинства и меньшинства. Идея абсолютного подчинения меньшинства большинству имеет глубокие корни в российской “соборности”, освященной православной этикой и отрицающей ценность индивидуализма. Большое значение для абсолютизации воли большинства имеет также и то, что, в отличие от США и Европы, где этика гражданского общества (а в ее лоне и политическая этика) формировалась как некий симбиоз либеральных, консервативных и демократических ценностей, дополняющих, но одновременно и ограничивающих друг друга, в России либеральные и демократические ценности вошли в столкновение, которое привело к их общей деформации. В дореволюционной России противостояние либерализма и демократии привело к тому, что демократы в поисках “живого” идеала равенства идеализировали крестьянскую и плебейско-пролетарскую массу, приписывая ей такие социальные добродетели, как коллективистский дух, революционная самостоятельность, освободительная миссия и т.д., а российские либералы, в силу присущих им боязни черни и консервативного осуждения масс, были обречены на политическую изоляцию, а их идеология - на утрату освободительного аспекта и на сближение с самодержавием против демократической революционности⁵.

Отрицающий “буржуазные свободы” российский демократизм оказался беден позитивными разработками ценностей морали, прав индивида, ответственности государства и т.п. Идеал равенства постепенно выродился в государственноуравнительное сознание, доминирующими установками которого являются “державность”, государственный коллективизм, поглощение индивидуального “Я” слабоструктурированным, но от этого не менее властным и потому опасным “Мы”. Опасность, которую представляет собой “агрессивное большинство”, и проиллюстрировал упомянутый выше парламентский кризис.

Снять эту опасность может развитие провозглашаемого политической этикой принципа морального равноправия всех сторон политического взаимодействия. Данный принцип основывается на признании того, что, во-первых, политические победы и поражения не бывают окончательными (в результате последующих выборов большинство и меньшинство, например, могут поменяться местами), а, во-вторых, в политике сталкиваются не Добро и Зло, а лишь интересы различных групп, каждый из которых законен и в равной степени морально оправдан.

Кстати, и в этом смысле парламентский кризис оказался довольно показательным. Сложившаяся в Думе (в январе-феврале) ситуация проявила достаточно широко распространенное стремление проигрывающей в политическом конфликте стороны придать самому конфликту моральный характер, перевести противоречия из политической сферы в сферу нравственности (вспомним, что сам кризис возник из-за несправедливого, по мнению меньшинства, распределения думских портфелей, т.е. обе стороны конфликта действовали исходя из вполне прагматичных соображений). Чрезмерная морализация политики - когда любой конфликт интересов представляется общественности в виде акта борьбы Добра и Зла, - является лишь другой стороной противостояния бо-

⁵ Пантин И.К. Драма противостояния демократия/либерализм в старой и новой России // Полис. 1994. № 3. С. 77.

льшинства и меньшинства. Перевод конфликта на уровень нравственного противостояния исключает достижение компромисса (Добро не должно договариваться со Злом), резко сужает варианты установления согласия и толкает на борьбу до полного уничтожения оппонентов.

Положение усугубляется еще больше, когда власть, притязая на власть, статус моральной силы, ориентированной на всеобщее благо, приписывает себе вместо функций представительства и защиты интересов граждан функции воспитания масс. Из собственной истории мы знаем, что под маской борьбы за полное и окончательное искоренение морального зла скрываются, как правило, забвение прав и свобод личности, унификация нравственного сознания, полная бесконтрольность власти в ее борьбе с инакомыслием, попытками жить в соответствии с собственными, отличными от властных, представлениями о добре и зле. Поэтому табуирование морализации политики, ограничение морали от чрезмерных притязаний в политике являются одной из важнейших функций политической этики.

В целом практика российского парламентаризма является лучшим свидетельством того, что политическую этику пока, пожалуй, рано рассматривать в качестве укоренившегося в отечественной политической жизни феномена. Однако следует отметить, что за последние десять лет в сфере российской профессиональной политики совершено немало важных прорывов, в том числе и этического свойства.

Так, на уровне политических элит все больше утверждается понимание необходимости приходить в конфликтных ситуациях к согласию. Через все противоречия, противостояния, взаимные оскорбления, информационные войны политики учатся искать пути к компромиссам и, в наиболее важных случаях, находят их.

Нормальные, цивилизованные взаимоотношения начинают выстраиваться и между элитами и массами. Безусловно, можно говорить о манипулировании массами в ходе избирательных кампаний, однако политика во многом и является искусством привлечения избирателей на свою сторону, а политическая реклама вполне заслуживает морального оправдания.

Можно сетовать на легковерность и внушаемость масс, готовых проглотить любой продукт политических технологий. Это является естественным следствием пока еще низкого уровня развития партиципационной политической культуры. Однако, даже если согласиться с таким упрощением предвыборной борьбы, следует помнить о том, что альтернативность выборов уже стала в России нормой, и электорат не просто “заглатывает” любой “пиаровский” продукт, но выбирает лучший из нескольких. Политологи и социологи лучше других знают, что россияне с каждым разом голосуют все более и более рационально.

Наиболее важные, на наш взгляд, изменения происходят в сознании и поведении масс. Схлынула митинговая волна. Снижается уровень радикализма. Если в 1992 году, по данным Среднерусского консалтингового Центра”, от 60 до 66% респондентов, в разных социальных группах, представляли себе социальную справедливость в обществе как “беспощадную воину с новоявленными миллионерами”, то в 1999 году такой точки зрения придерживаются уже не более 25% опрошенных.

Предпочтение же отдается “экономической свободе” (59 - 63%). Большинство респондентов (67%) готовы выбирать цивилизованные способы защиты своих интересов и прав: 37% опрошенных выразили готовность обращаться в суд, 30% - указали на необходимость искать дополнительные источники за-

работка. Радикальные способы защиты оказались предпочтительными для 23% респондентов: готовность участвовать в акциях протеста - 12%; взяться за оружие - 11%.

Эти цифры как нельзя лучше объясняют, почему на протяжении последних лет все попытки всколыхнуть народный гнев, организовать акции протеста, гражданского неповиновения, вывести людей на улицы - проваливаются. Люди все больше адаптируются в сложившейся экономической ситуации, принимают имеющуюся политическую систему и не намерены поддерживать ее коренную ломку. Они все больше понимают необходимость возлагать ответственность за себя и за судьбу своих близких на собственные плечи (хотя патерналистские ориентации все еще очень устойчивы).

Совершенно нормально, что большинство граждан дистанцируются от политики, вовлекаясь в нее лишь в период выборов, и все больше погружаются в сферу экономических отношений, где они могут обеспечить себя материально, в сферу частных отношений, где они могут самореализоваться и удовлетворить свои культурные и духовные запросы.

Разведение политики, экономики и частной жизни, обретение политикой своего места в социальной реальности, структурирование и стабилизация политической системы, выработка "правил политической игры", мучительное движение субъектов политики к умению соблюдать эти правила, выработка основ для консенсуса на всех уровнях общества - вот основные итоги становления политической этики в процессе политической трансформации общества. Нельзя требовать невозможного и ждать, что цивилизованные нормы политического взаимодействия заработают сами собой и в один миг.

Г.Л. Тульчинский

ЭТИКА БИЗНЕСА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ
(Новые российские перспективы утилитаризма)

Этика деловых отношений играет исключительно важную, если не определяющую, роль в динамике нравственной культуры общества. В отличие от национально-этнических традиций, религиозных ценностей и норм, аккумулирующих и сохраняющих общие духовные ориентиры нравственности, этика деловой активности оказывает решающее влияние на формирование реальной нравственной культуры, выступая при этом своеобразным практическим ориентиром-образцом для нравственной культуры других сфер общественной жизни.

Этика и российский бизнес - две вещи несовместные?

В этой связи нельзя не признать парадоксальность этики современного российского бизнеса. Этичность предпринимательства и менеджмента, деловой успех и этика, честный бизнес в нынешней российской ситуации воспринимаются как нонсенс, что-то вроде круглого квадрата или железной деревяшки: не то прилагательное - не к тому существительному. У подавляющего большинства людей в России и за рубежом образ отечественного предпринимателя ассоциируется с цинизмом, рвачеством, обманом, пренебрежением к человеческой жизни, а то и кровью. Бизнес и менеджмент ставятся рядом с преступностью. Общественное мнение, до сих пор убежденное, что от трудов праведных - не наживешь палат каменных, весьма агрессивно по отношению к «новым русским». «Наворовали», «награбили» - не самые жесткие объяснения происхождения новых благосостояний, вполне в духе В.В. Розанова, заметившего, в свое время, что собственность на Руси имеет только два источника: либо наворовал, либо выпросил в подарок. И новейшая история приватизации дает яркие и убедительные подтверждения тому.

К сожалению, речь идет не только об общественном мнении, но и о самооценке самих представителей делового мира, живущих и действующих буквально по-ленински: «Мораль? Выдумка слабых, жалобный стон неудачников». Молодыми предпринимателями и менеджерами словосочетание «честный бизнес» воспринимается как лишнее какого бы то ни было реального смысла. Разговоры об этике (не этикете!) бизнеса воспринимаются как признак либо слабости и несостоятельности, а то и слабоумия, либо особо изощренных хитрости, цинизма и ханжества.

Честно говоря, трудно было ожидать чего-то иного. Российский духовный опыт (русское православие, философия, художественная культура, политическая жизнь, обыденный здравый смысл и т.д.) не мобилизуют человека на конструктивную созидательную жизнедеятельность в этом мире. Сама жизнь в этом опыте не является ценностью. Человек не может в этом мире сделать лучше свою жизнь и жизнь своих близких. Этот мир - юдоль страдания, а эта жизнь - нравственное испытание страданием. И чем больше человек пострадает в этой жизни, тем больше ему воздастся в мире ином, светлом будущем, или «за бугром». Отсюда особый российский нравственный максимализм в сочетании с правовым нигилизмом («закон - немецкий фокус»), эскапизм, доходящий до утопизма и эсхатологизма. Это, в сочетании с особенностями российской политической истории, преимущественно вотчинным характером экономи-

ки, особой озабоченностью проблемой власти, придало российскому духовному опыту особую нравственную напряженность амбивалентности кротости и крутости, чреватую метафизическим самозванством.

Но обо всем этом уже многое сказано и написано, в том числе и мною [1]. Стоит только добавить, что советский опыт довел эти черты до эйдетической чистоты. Установка на распределительную справедливость, когда блага распределялись "по заслугам", у нескольких поколений выработала представление о привилегиях, соответствующих социальному статусу. Последний же достигался на основе патронажа и личной преданности патрону, что создавало питательную среду цинизма и правового нигилизма. А если добавить к этому ханжескую индоктринацию, заболтавшую высокие нравственные идеалы и выработавшую у тех же поколений устойчивый иммунитет к социальной нравственности, то становится ясным, какая гремучая смесь аморализма накопилась в постсоветском отечестве.

Неудачные, а то и авантюрные действия несостоятельных реформаторов российского общества выпустили этого джинна из бутылки обессилленного государства. Главная беда новейшего российского реформаторства и руководства заключается, пожалуй, именно в том, что они мало отдавали себе отчет в том, с каким обществом, с какой нравственной культурой они имели дело. Да, собственно, и сами они, принадлежа этому обществу, были и есть носители той же нравственной культуры. Приватизация по наименее перспективному пути, чеченская авантюра, общий аморализм правящей элиты и "истеблишмента"... - этот ряд можно продолжать и продолжать.

Царящий в настоящее время нравственный беспредел, отсутствие нравственных тормозов все более явно осознаются главной угрозой российскому обществу. Угрозой большей и более существенной, чем экономическая стагнация или даже перспектива распада государственности. Тем острее вопрос - каковы перспективы российской нравственной культуры? И имеются ли они вообще? Отсутствие определенности в этих вопросах можно продемонстрировать на весьма показательном и даже поучительном примере отношения к роли, перспективам коллективизма в нравственной культуре современного российского общества.

Индивидуализм, коллективизм и организованная преступность

В серьезных аналитических работах, в оценках и прогнозах экспертов, в публицистике, в общественном мнении в качестве общепринятого распространены тезис о значимости культурно-нравственных (духовных, ментальных) предпосылок (факторов, условий) успешной модернизации российского общества и экономики. Полностью разделяя этот тезис в качестве исходной посылки, следует подчеркнуть принципиальную неадекватность и несостоятельность одного из наиболее распространенных его уточнений, поскольку оно способно приводить и приводит к существенным заблуждениям и даже опасным практическим выводам.

Речь идет о понимании и оценке коллективизма как одной из основных составляющих российского и советского духовного опыта. С либеральных позиций он оценивается как одно из главных препятствий преобразования общества, лишаящее личность мотивов свободного и ответственного отношения к труду, своей жизни в целом. Поэтому условием успешной модернизации ока-

зывается слом традиционной нравственности, в противном случае - Россия оказывается обреченной брести по обочине столбовой дороги исторического прогресса. С позиций же изоляционизма и "особого пути" коллективизм трактуется как особое качество российской духовности, проявление соборности, на-прочь отрицающее ценности модернизации, связываемые с индивидуализмом и потребительством.

Диаметрально противоположные позиции сходятся в главном - в оценке важности коллективизма как фактора преобразования и в трактовке жесткости его связи с "рыночными" ценностями свободы. Насколько верно это убеждение? Ведь простое обращение к фактам порождает серьезные сомнения. Разве японцы, корейцы, китайцы - меньшие коллективисты, чем русские? Скорее наоборот. Но почему-то в Японии, Корее, Китае традиционный коллективизм не препятствует рыночной модернизации, даже способствует большей эффективности менеджмента, а в России, почему-то, становится камнем преткновения.

Обе упомянутые оценки часто подкрепляют свою аргументацию ссылкой на авторитет М. Вебера и, прежде всего, на его работу "Протестантская этика и дух капитализма" [2], в которой убедительно доказано, что Реформация явилась важнейшей и необходимой предпосылкой экономического преобразования (капитализации) западного мира. Однако в классической работе М. Вебера имеется одно обстоятельство, которое почему-то часто упускается из виду: в ней речь идет не о протестантизме вообще, а о нравственной культуре протестантских общин, прежде всего, кальвинистского толка, методистах, анабаптистах и т.п. Капитализацию западного мира, включая север Америки, осуществляли именно эти общины со свойственной им ригористической нравственностью.

Существование религиозной общины в конфессионально, культурно, а то и этнически чуждой среде предполагало необходимость обеспечения воспроизводства этой общины: сохранение священных текстов, традиций, воспитание детей и т.д. Это, в свою очередь, предполагало активную хозяйственную деятельность с изрядной мотивацией самоограничения, а то и самоотречения, аскезы индивида во имя интересов общины. Иначе говоря, речь идет о довольно коллективистской нравственной культуре по отношению к хозяйственной и трудовой деятельности в том числе.

Это наблюдение позволяет сделать вывод, что М.Вебером описан важный, но частный случай следствий существования общины (клана) в противостоящей социально-культурной среде. Именно последнее является общим случаем, а то, на какой основе создавалась община, что обеспечивает ее сознание - "Мы" - является частными проявлениями. И исторический опыт подтверждает этот вывод. Без учета этого обстоятельства оказывается необъяснимым опыт еврейской, армянской, китайской диаспор, для нравственной культуры которых характерна высокая степень мотивации на активную хозяйственную деятельность. В ряде случаев она дополнительно усиливалась прямым противодействием среды, например, запретами на владение недвижимостью, следствием чего стало вытеснение представителей скотоводческой и земледельческой культур в коммерческую деятельность.

Капитализацию японского общества осуществили остатки феодальных кланов. В Африке это делают тейпы. В Китае - родовые кланы. Да и в самой дореволюционной России предпринимательская и коммерческая элита состояла преимущественно из староверов и выкрестов из иудеев и мусульман, а также протестантов-инородцев.

Поэтому подчеркнем, что, во-первых, М. Вебером описан лишь частный случай социально-культурных предпосылок и механизма модернизации - для западного мира это были конфессиональные общины кальвинистского плана. Во-вторых, коллективистская мораль не противоречит рыночной модернизации, а, наоборот, предполагается ею. И главное, в- третьих, для успешной модернизации в обществе должна быть достаточно зрелая традиционная культура с ее общинно-коллективистским сознанием и мотивацией.

Оголтелый индивидуализм и потребительство не могут быть нравственной основой модернизации. Последняя предполагает нравственную аскезу, самоограничение индивидуального потребления в интересах общности. Из этого принципиального факта, применительно к современной России, можно сделать два, представляющихся существеннейшими, вывода: один оптимистический, другой - трагический.

Оптимистический состоит в том, что традиционный российский коллективизм отнюдь не противостоит модернизации. Наоборот, он, да еще в сочетании с терпеливостью, неприхотливостью, смекалистостью и т.д., является золотым фондом реформирования и преобразования российского общества. Необходимы только реальное знание содержания и развития социальной культуры (не просто как "сферы", а именно духовной, нравственной культуры) и опора на реальные социально-культурные механизмы структурирования общества, воспроизводящие этот коллективизм. Именно опора на них, а не ломка. Установка типа "Россия - пластилин и мы слепим ее заново" ничего хорошего не принесет ни России, ни самим модернизаторам.

И в этой связи на первый план выходит второй - трагический вывод. Дело в том, что в России не вызрела традиционная культура. Ее ткани и механизмы постоянно и систематически разрушались серией реформ, проводимых сверху силовыми методами. В современной же России практически не осталось нормальных, здоровых механизмов структурирования общества, а значит, и обеспечения общинного сознания. В России практически не осталось структур зрелой традиционной культуры. "Клановизация" на конфессиональной основе оказывается невозможной. Ведь не опираться же на общины типа "Белого братства" или "Аум синрикё". Хотя само возникновение и бурное развитие таких общин - очевидное подтверждение наших выводов "от противного". Аристократические кланы в России разрушены полностью. Семейная "клановизация" также оказывается практически невозможной - семьи порушены и "размазаны" в такой степени, что большинство знает, в лучшем случае, только своих бабушек и дедушек, да и то не всех.

А в отсутствие здоровых социально-культурных механизмов "клановизации" начинают действовать нездоровые, патологичные. Что и проявляется с очевидностью в России, где единственным реальным социально-культурным механизмом необходимой "клановизации" оказалась организованная преступность, кланы которой и осуществляют "модернизацию", "преобразование" России на свой лад. И вряд ли кто-нибудь сможет доказать, что в преступном клане нет своеобразной аскезы, самоограничения и работы на "общак", то есть своеобразного коллективизма. Срабатывает общий универсальный социально-культурный механизм. Другой разговор, что для больного общества характерны и болезненные, патологичные формы его развития.

Драматическая парадоксальность ситуации заключается в том, что носителем наиболее активного, действенного этического" начала в современном российском обществе оказывается криминалитет. Приблатненная терминология

гия становится языком истеблишмента, причем не только для “внутреннего пользования”, но и публичного. Думцы, министры, губернаторы, сам президент говорят о “разборках”, “сдачах”, кто кого “заказал”, необходимости “делиться” и т.п. Сказанное - не вина, а беда нынешней России, беда ее дисперсного общества. Поэтому тем более важно не разбрасываться национальным духовным опытом, не отказываться от него, не ломать через колено, но и не самозамыкаться в нем. Особую актуальность приобретает известная мудрость: “Не плакать и не смеяться, но понимать”. Без опоры на реальное знание реального духовного и исторического опыта, реальное знание состояния общества и конкретные социальнокультурные технологии, учитывающие это знание, принятие решений и попытки их реализации оказываются не только малоэффективными, но и безответственно усугубляющими социальные патологии.

Либеральный проект этики успеха

Несомненного внимания в этой связи заслуживает по-своему уникальный проект “Этика успеха”, реализованный Центром прикладной этики в Тюмени. В течение 1994-1997 годов было проведено крупномасштабное, развернутое по многим направлениям, осмысление перспектив либералистски ориентированной достижительной этики в современных российских условиях. Замечательной особенностью проекта было то, что речь шла не только и не столько о теоретических аналитиках и разработках этики успеха в контексте отечественной профессиональной, политической, деловой, обыденной нравственности. Вышедшие за четыре года одиннадцать выпусков Журнала “Этика успеха. Вестник исследователей, консультантов и лиц, принимающих решения” содержали также тематизированные экспертизы, развернутые ответы на вопросы, интервью успешных предпринимателей и менеджеров, руководителей регионов и отраслей, политических деятелей федерального уровня, публицистов [3]. Подводя промежуточные итоги проекта, авторы вынуждены были отметить, что перспективы достижительной этики успеха в контексте российского этоса весьма неоднозначны: как в плане российской модели успеха, так и в плане рецепции ее известной протестантской модели.

Действительно, имеется ли в российском духовном и историческом опыте нравственный потенциал социально ответственного автономного поведения? Связан ли он с идеей экономической свободы и успеха? Если - да, то тождествен ли он либерализму, и тогда почему тот оказывается до сих пор столь несостоятельным и невостребованным? Если - нет, то имеются ли в российской культуре иные импульсы и ткани свободы и ответственности?

Разумеется, поиск ответов на эти вопросы имеет смысл только при условии признания свободы в качестве чаемой ценности, необходимого фактора развития российского общества. Впрочем, так же, как и при условии принятия России в качестве желаемого должного. Условия эти не лукавы. Вся российская история, включая советский период, свидетельствует об особой напряженности, если не стрессогенности постановки проблемы свободы в российском контексте. Дело доходит до несовместимости и противопоставления России и свободы.

Речь идет не только о периодически раздуваемой (но никогда полностью не потухающей - и не только на Западе) мифологии “империи зла”, противостоящей свободному цивилизованному миру. В отечественных пределах также всегда с различной степенью активности присутствует идея отрицания ценно-

сти свободы для особого пути России. Делается это чаще всего по отношению к либералистскому пониманию свободы, ценностям либеральной демократии, которым отказывается в российских перспективах [4].

Парадоксальность постановки и попыток решения проблемы «Свобода и Россия» на путях либерализма отметил А.С. Панарин, согласно которому, «современные отечественные либералы попали в ловушку», разделяя со своими западными единомышленниками «мнение о том, что тоталитаризм неразрывно связан с историческим и культурным наследием России, с ее специфической природой. Либерал, таким образом понимающий истоки тоталитаризма, автоматически ставится в положение кощунственного ниспровергателя национальных святынь. Его консенсус с нацией делается невозможным» [5].

Россия и свобода две вещи несовместные? Серьезный анализ показывает не только преемственность, но и существенное развитие - до эйдетической чистоты - ряда сюжетов российского духовного и исторического опыта в советский (тоталитарный) период. Но распад СССР - наследника российской империи - осуществился под флагами ценностей либеральной демократии: независимости, демократии, национальной самостоятельности. По этим же позициям испытывает напряжение и российский федерализм. Не случайно автор с развитой логической культурой доводит дело до метафизического противопоставления российского коммунизма и либерального западнизма [6]. И тогда перспективы либерализма в России оказываются связанными с ... отрицанием России как историко-культурной сущности. Или Россия, или либералистское - что? Сказанное лишний раз подтверждает тезис о поверхностности и несостоятельности воспроизводства западных либералистских прописей в русской ситуации - как в силу особенностей российского культурно-исторического опыта, так и в силу некоторых особенностей русского либерализма.

Как убедительно показал недавно А.И. Бродский, типологической для либерализма является идея автономности различных сфер деятельности: нормы, ценности и цели одной сферы деятельности не могут быть обоснованы нормами, ценностями и целями, принятыми в другой. Иначе говоря, человеческая деятельность в целом не имеет и не может иметь единых и общих оснований. Нормы, ценности и цели не могут быть выведены из каких-то научных, философских или религиозных представлений о мире. Каждая сфера деятельности (культуры) как нормативно-ценностная система задает свой контекст осмысления [7]. Поэтому собственно либеральная этика может опираться только на сознание этой относительности человеческих знаний и стремлений, влекущее обязанность уважать всех людей и свободу, предполагая разумно (рационально) выстроенный скептицизм и критицизм. Но именно этот формальный принцип и не был воспринят русским либерализмом.

Напротив, почти все отечественные либералы от К.Д. Кавелина и А.В. Дружинина до Б.Н. Чичерина и П.И. Новгородцева стремились вывести автономию того или иного вида деятельности из различных метафизических утверждений о сущности человека. Более того, русские либералы были единодушны в понимании автономности как части, формы проявления некоего изначального единства. Это резко отличает русский либерализм от западноевропейского (с его неслучайной, как теперь ясно, неокантианской и позитивистской ориентацией), объясняет его концептуальную непоследовательность и слабость, а главное - проясняет его архетипическую близость со своими российскими идеологическими и философскими противниками. По замечанию К.Д. Кавелина, индивидуально акцентуированная Европа до совершенства выработала теорию

общего, абстрактно-отвлеченного, потому что оно было слабо и требовало поддержки. Больное место России - пассивность, стертость личности. Поэтому именно в России предстоит выработать теорию личного, индивидуального, личной самостоятельности и воли [8].

Соборность и всеединство

Эта работа и была проделана русской религиозной философией, литературой, либерально настроенной университетской философией. И та, и другая, и третья - понимали личность как часть целого, причем такого целого, которое не завершено без каждого своего члена. В.С. Соловьев называл такую целостность "положительным всеединством", а Н.Ф. Федоров квалифицировал как основу "общего дела" - обустройства всего космоса. Даже атеистические, революционно-демократические и нигилистические течения выработали определенный тип благочестия, самоотречения и служения - вплоть до подвига и самопожертвования во имя общего дела. Применительно к личности - понятию, важнейшему для трактовки (не только либералистской) свободы - речь идет о соборности как собранности человеческих душ в некотором единстве, прежде всего - единстве веры и любви. Отдельная душа понимается не как изолированная монада, а как уникальный момент совместного духовного существования.

Идея преодоления крайностей индивидуализма и поверхностного коллективизма выглядит чрезвычайно привлекательной - настолько, что иногда трактуется как сердцевина русской идеи, как "определенный ответ" на вопрос "Что такое Россия?", который дала "вся наша история и наша национальная мысль": "Россия - это Собор земли, державы и церкви, т.е. единство духа, царства и гражданского общества", «изначально присущий ей образ единства "верхов" и "низов", власти и народа», "исходное согласие, изначальное единство идеалов и интересов всех русских православных людей, независимо от их возраста, положения и богатства" [9].

Неистребим утопизм в российском духовном опыте. Где и когда на Руси был осуществлен этот Собор? Противостояние народа и власти, перманентный внутрицерковный раскол, противостояние и нетерпимость в обществе, гражданские конфликты и войны - или этого всего не было? Или речь идет об очередном заклинании желаемого в действительное? Скорее всего, мы имеем дело с выражением тоски по тому, чего не было и нет. У кого что болит, тот о том и говорит.

Стремление к единству объединяло и правых и левых, и "верхи" и "низы", которые, тем не менее, до сих пор никак не объединятся, несмотря на все слова, призывы и заклинания "не делить страну на красных и белых, на победителей и побежденных". Раздираемое коллизиями общество держалось исключительно силой власти, подминавшей под себя и гражданское общество, и веру (церковь). Выразительнейший пример "изначального соборного единства" - еще в XI в. - церкви, государства и народа дал в своем "Слове о законе и благодати" митрополит Илларион, писавший, что "не было ни одного, кто воспротивился бы благочестивому его (князя Владимира) повелению, а если кто и не по доброй воле крестился, то из-за страха перед повелевшим, поскольку благоверие того было соединено с властью" [10].

Высокая идея соборности в социальной философии выразилась в обожении теократии (В. Соловьев), в идеологии - в известной уваровской триаде,

в религиозной сфере - в оформлении идеи Святой Руси ("земли святорусской"), включающей в себя и ветхозаветный рай, и новозаветную Палестину [11]. На практике это оборачивалось идеологическим и духовным обоснованием и оправданием имперской экспансии по всем азимутам и полным попранием личности. С эйдетической чистотой это было реализовано сталинским режимом. Не случайно сама логика утопического иллюзионизма приводит его к оправданию сталинизма. «...Сверхзадача русского коммунизма как раз и заключалась в объединении гражданского общества и государства под знаком общей идеи - пусть даже по-марксистски истолкованной и по-ленински заостренной. По сути дела, в советский период в России не было отдельного государства и отдельного гражданского общества - это была единая "социалистическая соборность", т.е. попытка жить на земле по правде, но без Бога. Так возникла по своему уникальная ситуация "злого добра" и "доброего зла" в советской России, где архипелаг Гулаг сочетался с массовым порывом первых пятилетних строек, а колхозы и коммунальные квартиры были несущими ячейками гражданского общества коллективистского типа». И далее: "...коммунистический соблазн может быть прощен - именно в силу неслыханных мук и жертв, которых он стоил ее народу, именно в силу его бескорыстности и беззаветности" [12]. В этой фактической апологии все замечательно: от "пусть даже" и "неслыханных мук" до "доброего зла" и "беззаветности".

Речь идет не просто об идеализации бесчеловечного прошлого, а о возведении его в мировоззренческий принцип. Какое уж тут разделение властей, гражданское общество и права человека, "массовый порыв" и "несущие ячейки", оправданность любых жертв бескорыстием и беззаветностью? Варварский народ тот, - писал С.М. Соловьев, - который сдружился с недостатками своего общественного устройства, не может понять их, не хочет слышать ни о чем хорошем; напротив, народ никак не может назваться варварским, если, при самом неудовлетворительном состоянии, сознает эту неудовлетворенность и стремится выйти к порядку лучшему" [13].

Выработав высокий идеал духовности, но, не имея ему опоры в реальности, русская философия свободы попала в безвоздушное пространство между призывом "Смирись, гордый человек!" и человекобожеским самозванством. Этот своеобразный садомазохистский комплекс очень точно выразил В.В. Розанов, говоря, что есть только две философии: философия выпоротого и ищущего - кого бы еще посечь. И то и другое - свобода воли как воля к неволе. А русский либерализм попал в замкнутый круг, в ловушку. Русским либералам оказалось нечего противопоставить своим идейным противникам на практике. Не видя в условиях торжествующего самовластья реальных основ свободы, они питали надежды на ту же власть, апеллировали к ней же. Вопрос о свободе в российском контексте стал вопросом о власти. В совершенно аналогичной ситуации находится и нынешний российский либерализм, отнюдь не всегда совпадающий с демократией: не доверяя электоральному большинству, он тяготеет к авторитарному режиму личной власти.

Проблемы личности и свободы, зачатые в словесные формы соборности, но не решаемые реально, оборачиваются проблемой личности первых лиц государства. Всех волнует вопрос о власти исключительно в плане воли и мотивов первых лиц, но не заботит собственная личная свобода. Забота о процедурах, гарантиях и т.п. интереса не вызывает - кто бы ни начинал об этом разговор. Не понятый в прошлом веке К.Д. Кавелин, правозащитники от В. С. Есенина-Вольпина до А.Д. Сахарова и С.А. Ковалева, фигура А.И. Солженицына

вызывали общественный интерес только в качестве страдальцев от режима. Но слова о личности, о правах человека, о возрождении земства и выращивании власти снизу остаются не услышанными, не востребованными, отодвигаемыми - как нечто скучное.

В этой связи трагикомично выглядят декларации об очевидном либерализме русской идеи и соборности по той причине, что в основе концепции человеческой свободы в философии всеединства лежит христологический догмат: абсолютная ценность личности обосновывается божественной природой Христа. Но именно это “ядро либерализма в основной теме русской религиозной философии” и предполагает неприятие “других основоположений либерализма”: правовых гарантий личности, упорядочения социальных отношений и прочих “выдумок либералов”[14]. Либерализм получается наподобие круглого квадрата. Что же касается христологического ядра либерализма, то, ни в коем случае не отрицая роли иудео-христианской традиции в становлении идеи свободы, нелишне будет помнить о том, что для периодов религиозного расцвета характерно именно не только безразличие к правам человека в современном смысле, бедности и угнетению, но и восторженное оправдание насилия и геноцида. Возведение же прав человека в принцип международного права - заслуга отнюдь не теософии (в том числе и православной), а именно “выдумок либералов”.

Идея соборности как свободного союза свободных людей столь же русская, как и французская, и американская. Свобода - она “и в Африке” свобода, вне зависимости от способа ее метафизического осмысления и выражения: то ли как соборность, то ли как кантовская свобода воли - модификация категорического императива. Дело не в том, чтобы стать, “как на Западе”, а в том, чтобы перейти от слов о высокой духовности, нравственной правде и соборной свободе к поступкам и жизни по ним, от модальности *de dicto* к модальности *de re*, от слов и заклинаний к реальности и делам. Сколько ни говори: Халва, халва...” - во рту слаще не станет. И какая разница, кто говорит о “халве” - то ли романтик всеединства, полагающий, что великую идею почему-то всегда извращают при попытках реализации, то ли либерал-западник, тоже обижающийся на реальность и электорат. Простое заимствование либерализма потому и отторгается российским духовным опытом, что берется “готовый продукт” (black box), не имеющий органических связей с реальной культурой, в них не укорененный.

Поэтому главная задача заключается в поиске реального культурно-исторического опыта свободы, сегментов российского общества, в которых реализовывался и реализуется опыт автономного (от государственной власти) существования. И сфера деловой активности в этом плане, несомненно, представляет особый интерес. В отличие от форм официальной и неофициальной религиозности, диссидентства в среде научной и художественной интеллигенции, субкультуры андерграунда, сфера бизнеса дает опыт не столько духовного самоопределения и самостояния, сколько опыт реального практического самостоятельного жизненного обустройства.

Простые критерии

Уяснение реальной укорененности свободы в обществе, условий ее созревания и проявления, предполагает уточнение нескольких важных интуиций. Прежде всего это относится к соотношению свободы, воли и ответственности.

Когда человек свободен? Когда он принимает решения и, значит, за них

и отвечает. Свобода потому и является человеческим измерением бытия, что человеку силой разума дано понять меру и глубину своей ответственности (=свободы) в бытии. Чем шире личностный горизонт, чем более открывается человеку многообразие его связей с миром и в мире, тем он более вменяем в обоих русских смыслах вменяемости. То, что ответственность - не "вертикальное" отношение, хорошо знают хорошие менеджеры и воспитатели. Ответственность "сверху вниз" ничего кроме безответственности не порождает. Находящийся "внизу", исполняя не свою волю, будет всячески уклоняться от принятия самостоятельных решений. Поэтому, если хочешь что-то вменить человеку, спросить с него, - предоставь ему сначала свободу принимать по этому поводу решения.

В ситуации свободы границы свободы и ответственности совпадают. И как тогда я могу стать свободнее? Только отнесясь к другим, как таким же свободным людям, найдя общность интересов и сплетя ткань взаимно свободных, т.е. взаимно ответственных отношений. В свободном обществе социальное пространство всюду плотно структурировано этими отношениями. Выражаясь экономически, свободное общество потому и богатеет, что это общество взаимного удовлетворения взаимного спроса. Если угодно, это общество конкретной, не метафизической соборности.

В ситуации воли меня интересы других не интересуют напрочь. У меня есть Великая Идея, я готов за нее пострадать, но и других не пощажу. Социальное пространство не структурировано. В нем, как шары в пустом барабане, носятся самозванцы со своими идеями, насакакивают, отскакивают друг от друга. Шума, грохота много до тех пор, пока не появится суперсамозванец, который встряхнет всех и выстроит по ранжиру.

В этом плане очевидно, что политическая демократия является результатом, итогом, продуктом, если угодно - упаковкой всюду плотных рыночных отношений, когда существуют социальные ткани, на которые демократия может опереться. Попытки построить демократические институты в ситуации воли способствуют только дестабилизации и развалу общества. Поэтому нынешний дрейф российского общества к политическому авторитаризму неизбежен, как восход солнца завтра. Следует только помнить, что нигде и никогда переход к демократии не предшествовал переходу к рыночной экономике, становлению которой необходима политическая стабильность. Но зато весь исторический опыт свидетельствует, что, по мере становления и созревания рыночной экономики, в обществе устанавливается адекватный ей демократический строй.

Нетрудно заметить, что российское общество до сих пор находится в ситуации воли. Решение задачи перехода к ситуации свободы, как представляется, состоит не в том, чтобы инновационно насаждать или реставрировать некую нравственную культуру. Российское общество настолько травмировано, находится в состоянии настолько глубокого социального и нравственного стресса, что вывести его из этого состояния могут только простые и сильные средства. Так же, как переломы костей невозможно лечить психотерапевтическими методами, так и в этой ситуации вряд ли помогут попытки разработать и продвинуть либеральные этические проекты.

Должны работать простые и ясные критерии. В этом плане представляется полезной аналогия с отклоняющимся (девиантным) поведением. Если его понимать как просто поведение, нарушающее общепринятые нормы, то под эту рубрику попадает и творчество: научное, техническое, художественное, политическое, религиозное. Творческая личность всегда нарушает, взламывает,

преодолевают традиции, что, зачастую, вызывает острое неприятие современников, а то и квалификацию творческой деятельности как оскорбляющей общественную нравственность. Сам творец при этом рассматривается как аморальная личность, а то и как преступник. Но имеется простой и ясный критерий, позволяющий различать творчество и социальную патологию: способствует ли деятельность развитию, росту организации общества или она способствует социальной дезорганизации, деградации. С этой точки зрения, алкоголизм, наркомания, гомосексуализм, проституция и т.п., даже при самом терпимом отношении к ним, всегда будут формами социальной патологии. Фактически речь идет о практическом смысле кантовского категорического императива - указанные формы социальной девиации, взятые в качестве универсального нравственного закона, ведут общество к распаду и гибели.

Так и в нашем случае, в качестве ростков этики современного отечественного бизнеса могут быть признаны те проявления нравственной культуры, которые имеют конструктивный характер. Поэтому вряд ли плодотворно искать некие универсальные содержательные этические принципы. Платонистски ориентированная этика вряд ли плодотворна. Более того, она оказывается социально опасной, так как предполагает "внедрение" в социальную жизнь неких нравственных оснований, не всегда в ней укорененных, чревата утопическим прожектерством, самозванством, безответственной нетерпимостью. В этом плане призывы к общечеловеческим ценностям ничуть не лучше призывов к "соборности". И то и другое - теоретически безупречные основания этики, но в реальной жизни оборачиваются собственной противоположностью, и это даже вынуждает их адептов сокрушенно признавать, что, к сожалению, почему-то реальная жизнь и реальные соотечественники плохо соответствуют замечательным философским конструкциям [15].

Более плодотворным представляется этический номинализм, когда вектор анализа направлен не от общих идей к реальной нравственной культуре, а, наоборот, от реальной практики к ее этическому осмыслению. Такое осмысление должно предшествовать любым попыткам реализации этических моделей. Да и возможны ли конкретные социальные технологии выявления и поддержки культуры социально ответственного бизнеса? Элементарный здравый смысл подсказывает, что будущее именно за честным бизнесом и культурой менеджмента, без которых немыслимы public relations, работа с персоналом, практическая этика бизнеса и т.д.

Подготовка компетентных менеджеров необходима современной России, как воздух. Об этом говорят руководители страны, от нехватки квалифицированных управленцев стонут регионы, предприятия и целые отрасли, остроту проблемы чувствуют на себе "рядовые граждане". Ставка на копирование зарубежного опыта себя не оправдала - он сформировался в иных социально-культурных и религиозно-нравственных условиях. Вряд ли полностью решает проблему и расчет на привлечение зарубежных лекторов, специалистов. Богатый опыт последних лет по реализации совместных образовательных проектов и программ убедительно продемонстрировал, что зарубежный опыт не может быть просто перенесен на российскую почву. Его использование в России предполагает серьезное переосмысление его, причем в контексте все тех же особенностей отечественной практики. По тем же причинам оказывается малоэффективной и подготовка отечественных менеджеров в зарубежных образовательных центрах. Если только, разумеется, речь не идет о подготовке для деловой карьеры за рубежом или внешнеэкономической деятельности.

Решение напрашивается. Современные квалифицированные и компетентные российские менеджеры могут быть выращены в самом отечестве, с учетом состояния и перспектив развития отечественного бизнеса. Острой необходимостью стали осмысление опыта успешных отечественных менеджеров и предпринимателей; поиск и поддержка талантливой, перспективной молодежи, имеющей деловую хватку, склонной к поиску нового, обладающей задатками лидера и способной к ответственным решениям и поведению; объединение усилий средней и высшей школы, государственных органов и продвинутой части делового мира. И работа с ними должна вестись практически с нуля и общими усилиями, включая не только высшее и среднее специальное образование, но и школу, а возможно, и дошкольные учреждения.

Проблему можно решить только объединив усилия средней и высшей школы, государственных органов и продвинутой части делового мира. Эта концентрация сил должна привести к созданию своего рода “точек кристаллизации” подготовки продвинутых отечественных менеджеров на основе осмысления продвинутого отечественного бизнеса и менеджмента, выявления, общественной поддержки, буквально культивирования опыта успешного честного отечественного бизнеса, включая вопросы этики современного менеджмента.

И отрадно, что процесс самоорганизации именно в этом направлении уже начался. Примерами могут служить созданное в Санкт-Петербурге в начале 1998 года Бюро честного бизнеса, по итогам специальных опросов и экспертиз публикующего списки социально-ответственных фирм и фирм ненадежных. Другим примером может служить Академия культуры бизнеса, объединяющая лиц, заинтересованных в формировании отечественной культуры бизнеса.

Но культивирование социально ответственного бизнеса предполагает некую платформу, реальные ткани реальной конструктивной культуры нравственности, опираясь на которую только и можно рассчитывать на что-то жизненное.

Утилитаризм как стартовая позиция

В этой связи особенно любопытно рассмотреть перспективы утилитаристского подхода, который является одной из этических основ либерализма. Особый интерес этот подход вызывает тем, что речь идет не об этической концепции, выражающей нравственную культуру общества с развитой рыночной экономикой, стабильной демократией, правовым государством, зрелым гражданским обществом и т.д., а именно общества на более ранних стадиях социального развития. Утилитаристский подход привлекает еще своим демонстративным отказом от универсалистских абстрактно-рационалистических конструкций нравственности, акцентированной позитивистской ориентацией, “ползучим эмпиризмом”. Чрезвычайно показательно в этой связи резко отрицательное отношение И. Бентама - создателя утилитаристской этики к Французской революции и Декларации прав человека.

Согласно тому же И. Бентаму [16], человеческая природа юдолю (или, как он говорил, “империя”) радостей и боли. Человек стремится к удовольствию и избегает страдания. Речь, таким образом, идет об этике, сенсуалистско-гедонистической по своей установке, согласно которой добро (благо) идентифицируется с удовольствием, а зло - со страданием. Но, в отличие от классического гедонизма (например, эпикуреизма), И. Бентам говорит о “расчетливом

гедонизме”, то есть буквально калькуляции, исчислении перспектив наибольшего блага. Подобный “бизнес-план” максимизации удовольствия и минимизации страдания, согласно И. Бентаму, и лежит в основе социальных форм поведения, вынуждая, например, отказываться от сиюминутных удовольствий ради достижения большего в перспективе. Это индивидуализм и эгоизм, которым российские последователи О. Конта и английских позитивистов дали имя “разумного эгоизма”. А попытавшись реализовать его на практике, сами вскоре получили клеймо “нигилистов”, поскольку ориентировались не на традиционные духовные ценности, а на исчисление практической пользы, кстати, вполне в духе И. Бентама - достижения наибольшего счастья наибольшим числом людей.

Чем это закончилось в России (“новые люди” в подполье, “чудо-партия по ту сторону добра и зла” и т.п.) - хорошо известно. Разумеется, вины утилитаризма в том, что на российской почве он - вместе с ницшеанством, руссоизмом и гегельянством - стал одной из составляющих гремучей смеси революционаризма, нет никакой. Да и предмет сей - тема другого разговора. Многих на Руси поняли буквально, оказавшись большими католиками, чем сам папа. Что же касается утилитаризма, то его рационалистическая составляющая чрезвычайно показательна именно с этической точки зрения.

Речь идет о самоограничении индивидуализма, пусть даже тактическом, но самоограничении. Ничто, например, не мешает рассматривать аскезу как путь к высшему блаженству и спасению души. Но интересней другое - расчетливый гедонизм оказывается основанием социального поведения. Иначе говоря, самоограничение обусловлено социальным характером человеческого бытия. А если речь идет о таких его формах, как семейная жизнь, хозяйственная деятельность, то утилитаризм оказывается достаточно эффективной практической этикой, ориентирующей личность на сотрудничество.

Циничное время весьма способствует прояснению сознания и выработке конструктивного, социально ориентированного поведения. Я сам не так давно столкнулся с подтверждением этого тезиса в собственной преподавательской практике. Принимаю экзамен на коммерческом (платном) отделении, и несколько человек после слабеньких ответов просят не ставить тройку, а пятерку, из которых четверо - парни, просят не ставить четверки. Экзаменатор я не то чтобы не строгий и не люблю вытирать ноги о студентов, но с таким поведением столкнулся впервые. Первая мысль - за свои деньги ребята хотят иметь хорошие оценки. Но в этом случае ведут себя несколько иначе. И вот, озадаченный, прихожу домой и открываю “Вечерний Петербург”, а там опубликованы результаты социологического исследования “Ценности питерской молодежи”. Результат этого исследования оказался несколько неожиданным для самих исследователей, по их собственному признанию. Любовь, традиционно и неизменно занимавшая 1 -е место в молодежном рейтинге ценностей, оказалась на 3-ем месте. На 2-ом - деньги, а на 1-ом - ... хорошее образование. Для социологов это было неожиданным, а я, еще под впечатлением, подумал, что все правильно - циничное время все ставит на место. Любовь - замечательнейшая вещь, но без денег ей плохо, вянет она, скукоживается. Деньги “надыбать” можно - сейчас это не особая проблема, но с приличным образованием и дипломом - больше гарантий.

Первая волна легких денег, ларечного бизнеса и т.п. вызвала у молодежи в начале 1990-х приступ эйфории необязательности образования и учебы вообще. Но прошедшая в середине 1990-х первая “прополка” выщелкнула мно-

гих из бизнеса, и бросившие в свое время учебу оказались, буквально, у разбитого корыта. Вставиться обратно в бизнес им было уже практически невозможно: даже на второстепенные роли спрашивали диплом. Многие уже обзавелись семьями, надо было поднимать детей, а на рынке труда подпирают новые поколения, уже дипломированные...

Кстати, о платном обучении. Оно очень быстро приводит в чувство самых амбициозных ребят и их родителей. Начиная курс, я признаюсь студентам, что очень люблю платное обучение, поскольку заинтересован в том, чтобы студент не сдал зачеты и экзамены с первого раза, а каждая повторная сдача идет за дополнительную плату. Студенческий же интерес, в том числе - меркантильный, сдать с первого раза. Так что ребята оказываются кровно заинтересованными хорошо учиться и готовиться. Шутки шутками, а речь идет, фактически, об утилитаристской модели поведения и отношений.

Эта модель имеет широкий спектр реализаций. В криминализированном бизнесе это может быть прямой подсчет на калькуляторе - что дешевле: купить человека или убить его. Проявляется она и в откровенном цинизме чиновничества. Как выразился первый московский мэр, известный специалист по теории менеджмента Г. Попов в своем интервью "Аргументам и фактам": "А что, 10 % от суммы сделки - чиновнику, это нормально". Один немецкий предприниматель, активно занимающийся благотворительной деятельностью в сфере культуры у себя на родине, когда я его спросил, почему он, выйдя на российский рынок, отказывается в поддержке очевидно социально значимым проектам и программам, участие в которых может способствовать продвижению его репутации, имиджа, налаживанию контактов, ответил, что он этим обязательно займется, но лет через 5-7, а пока ему дешевле дать взятку чиновнику.

Но утилитаризм проявляется и во все глубже проникающем в сознание людей понимании ответственности за себя и своих близких, необходимости расчета на свои силы, а значит - ясного осознания собственных интересов и возможностей и как следствие - осознания того, с кем и по какому поводу возникает общность интересов. "Общность интересов важнее разговоров о дружбе". Справедливость этих слов убедительно демонстрирует интенсивный опыт нового российского бизнеса.

Все, наверное, помнят 1991-1992 годы, когда количество счетов и уставов резко приблизилось к численности населения и имело явную перспективу ее превышения. Не учреждался разве что ленивый. Все сколачивали ящики и потом удивлялись, почему в них нет апельсинов или хотя бы лука: ведь и счет есть, и бухгалтер, и печать. Очень скоро наступил момент истины - осознание, что учреждаться не обязательно, что не структуры порождают проекты и программы, а, наоборот, программы порождают структуры. Любой проект, при желании, можно реализовать на каких угодно уже существующих структурах, и только в случае необходимости может встать вопрос об учреждении структуры. Ну, а программы и проекты-то откуда? Это был следующий этап взросления отечественного бизнеса, осознание того, какую роль в бизнесе играет общность интересов. Друзья или родственники учредили фирму, проходит полгода и начинаются сюжеты: "а ты кто такой?", "дай порулить!", "сбежал с печатью" и т.п. Оказалось, что у партнеров были разные интересы, а общность интересов важнее разговоров о дружбе.

Бизнес начинается не с денег, не с оборудования. Можно иметь деньги, приличную материально-техническую базу, даже отличную товарную идею, но все пойдет прахом, если не было выяснено: какие у участников интересы и мо-

тивы. Поэтому важно сначала разобраться, кто чего хочет, сплести реальную общность интересов. Но тогда рано или поздно, но неизбежно наступит следующий момент истины: прежде чем плести общность интересов с другими, необходимо разобраться с самим собой: а ты сам-то чего хочешь? кто ты такой, хотя бы для себя самого? за кого ты держишь людей и самого себя? Поэтому, если обратить внимание на неизбежно возникающую проблему самосознания и самоидентификации, принадлежности к определенной культуре, на необходимость нравственной рефлексии, становится ясным, что индивидуализм и гедонизм утилитаризма очень и очень не банальны. В этой связи в высшей степени показательно появление - с большой помпой поданной как программный манифест наиболее продвинутой части российского делового мира - статьи П. Авена - президента Альфа-банка. Один из наиболее успешных банкиров и эффективных лоббистов пишет об общественной морали как основном условии экономического роста и деловой активности [17].

У нас на глазах вызревает новая нравственная культура российского бизнеса и общества в целом: иногда грубо-циничная, иногда простовато-расчетливая. Но именно она, утилитаристская модель - грубая, но внятная - создает предпосылки дальнейшего роста и созревания личности и нравственной культуры: от осознания своих потребностей и интересов к самосознанию, от мотивации успеха-достижения к успеху-преодолению и самосовершенствованию, откуда уже рукой подать до осознания призвания и нравственного долга [18].

И пусть наши незадачливые руководители и реформаторы "хотели, как лучше, а получилось, как всегда". Этика деловой активности в России, как и нравственная культура всего российского общества, "поставлена на счетчик" метафизики нравственности. "Процесс пошел".

ЛИТЕРАТУРА

1. Тульчинский Г.Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб., 1996.
2. Вебер М. Избранные философские произведения. М., 1986.
3. Этика успеха. Вестник исследователей, консультантов, ЛПР. Вып.1-11. Тюмень-Москва, 1994-1997; Промежуточные итоги проекта см. в монографии: В.И.Бакштановский, Ю.В.Согомонов, В.А.Чурилов. Этика политического успеха. Тюмень-Москва: Центр прикладной этики, 1997.
4. См. напр.: Духовность России: традиции и современное состояние. СПб., 1994. С.23.
5. Панарин А.С. Потенциал и лимиты политики державности в "новом курсе" // Кредо и кодекс власти: обновление политики российского президентства / Этика успеха. Вестник исследователей, консультантов и ЛПР. Вып.7. Тюмень-Москва, 1996. С. 176.
6. Зиновьев А.А. Запад. Феномен западнизма. М., 1995.
7. Бродский А.И. Об одной ошибке русского либерализма// Вопросы философии. 1995. № 10. С. 154-159.
8. Кавелин К.Д. Собр. соч. в четырех томах. Т.3. СПб., 1897-1907. Стлб. 884-885.
9. Духовность России: традиции и современное состояние. СПб., 1994. С. 19-23.
10. Идеино-философское наследие Иллариона Киевского. М., 1986. С.55.
11. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир.

1988. № 8,9; Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

12. Духовность России... С.21-22.

13. Соловьев С.М. Собр.соч. СПб., б/г. Стлб. 803.

14.См. напр.: Ермичев А.А. О мнимой ошибке русской философии // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып.4. СПб., 1995. С. 184-185.

15.Там же.

16. Бентам И. Избр. соч. Т.1. СПб., 1867.

17.Авен П. Экономический рост и общественная мораль // Коммерсантъ. 2000. 29 февраля. С.8.

18.Тульчинский Г.Л. Разум, воля, успех. О философии поступка. Л., 1990.

И.Э. Бекешкина

**ОТ ПОИСКА “МЕНЬШЕГО ЗЛА” -
К ЭТИКЕ ПРОФЕССИОНАЛИЗМА**

Получила предложение принять участие в юбилейном сборнике. Первое, что сразу вспомнилось: Нижневартовск, ударный всесоюзный десант этиков вкупе с энергичным сибирским партхозактивом в азартном поиске “меньшего зла”. Что-то мы пытались делить, моделируя конфликтную ситуацию (кажется, квартиру), и чтобы непременно “нравственно”, чтобы досталось не “большему” злу, а именно “меньшему”. В увлечении этико-интеллектуальными шарадами как-то никому не пришло в голову, что напряженно решаемые нами советские житейские ситуации вообще не должны находиться в сфере собственно нравственных проблем, что каждый трудоспособный должен иметь возможность зарабатывать себе жилье, согласно своим финансовым возможностям, а бесплатное жилье для нетрудоспособных должно распределяться не в соответствии с “нравственным чувством”, а на основе юридически дотошно разработанных инструкций. А иначе, в конце концов, “наименьшее зло” оборачивается блатом и взяткой - в самом деле, почему бы не признать благополучие собственной семьи наименьшим злом, тут ведь уже получается два “добра”: и человечку порадеть, и своим деткам пособить.

Со временем принцип исчисления наименьшего зла как всеобщее основание повседневной этики вызывал у меня все больше и больше сомнений именно с точки зрения нравственности. Почему бы не убить никчемную старуху-процентщицу, чтобы спасти самоотверженную Сонечку и все семейство Мармеладовых от голода? Почему бы не красть всем безработным? Сколько в мире никчемных “процентщиц”, с одной стороны, и больных детей, которых не на что лечить, - с другой?

А несколько лет назад мне стало по-настоящему страшно. В одной из газет в качестве курьеза был описан случай, когда семья, возвратившись домой с дачи, обнаружила дверь взломанной. Ничего не было взято, кроме холодильника, а на кухне оставлена записка: “Извините, очень было нужно”. Ясно, что это были не профессиональные преступники, просто летом без холодильника никак. Да, подумалось, все, началось... Но, слава богу, даже в нашем аномичном обществе, измордованном растущей бедностью, неуверенностью в завтрашнем дне и потерей веры, вековечные нравственные ограничители “не убий”, “не укради” еще не утратили своей силы.

Арифметический подсчет, какое зло - больше, какое - меньше ведет к размыванию самих основ нравственности, лишению ее императивной функции. Нравственность не измеряется количественно, и если для юриста разница между одним, двумя и десятью убийствами огромна, то с точки зрения нравственной оценки ее нет вообще: любое преднамеренное лишение человека жизни, независимо от целей и мотивов - зло абсолютное. Уйти из семьи и оставить одного ребенка или троих детей - не значит, что в первом случае имеем “одно зло”, а во втором - “три зла”.

Иное дело, что в своих поступках мы не руководствуемся только соображениями морали, в каждом акте выбора взаимодействует несколько мотиваций - самореализация, корысть, страсть, страх и пр. и пр. Какая мотивация окажется сильнее - зависит от конкретных обстоятельств, от личности, окружения и т.д. Однако загадочный “нравственный закон внутри нас” у нормально социализи-

зированной личности всегда подает голос своими “надо” и “нельзя”. И если мы к нему не прислушиваемся, он нас наказывает угрызениями совести, чувством стыда, раскаянием и пр., побуждая к действиям, которые могут хотя бы отчасти искупить причиненное зло. Схоластические же диалоги с собой на тему, что зло могло быть и больше, на самом деле есть попытка оправдаться, вместо того, чтобы повиниться.

Если принцип выбора наименьшего зла не может быть всеобщим основанием повседневной нравственности, это не значит, что данный механизм не имеет места в различных ситуациях выбора. Но это выбор не нравственных альтернатив, а на стыке различных линий мотиваций, притом, зачастую, выбор, сделанный не из нравственных соображений (хотя и не обязательно безнравственных), в конечном счете действительно оказывается и в нравственном аспекте меньшим злом. Поясню это на примере из своей нынешней сферы занятий - политической социологии.

Во время президентской кампании 1999 года (выборы состоялись 29 октября) мы изучали мотивацию выбора электоратом того или иного кандидата. Летом выявилось два лидера президентской кампании - действующий президент Леонид Кучма и лидер радикальной Прогрессивной социалистической партии Украины Наталья Витренко. И хотя в общем рейтинге Витренко существенно уступала Кучме, поскольку левый лагерь был расколот между тремя серьезными претендентами - коммунистом, социалистом и “прогрессивным” социалистом, в прогнозируемом втором туре Витренко, согласно данным различных социологических центров, либо шла вровень с Кучмой, либо даже несколько его опережала. Притом интересно, что ее электорат, в отличие от других левых, включал людей различных социальных групп и противоположных идейных ориентаций, и даже в Киеве - городе, по преимуществу не склонном поддерживать левых, в число сторонников Витренко входили и пенсионеры, и студенты. Эта ситуация хорошо объяснялась при анализе мотивов выбора.

В августовском опросе, проведенном фирмой СОЦИС по заказу Фонда “Демократические инициативы”, была выделена группа качеств, наиболее важных, по мнению респондентов, для будущего президента. Лидирующие качества можно разделить на две основные группы - личностные и моральные (честность, порядочность, некоррупционность, ответственность, верность своему слову, интеллект, воля и пр.) и деловые, функциональные (опыт хозяйственной, политической деятельности, четкая, последовательная политическая линия, державническая позиция и др.). В следующем опросе респондентам предлагалось решить, кто из кандидатов в наибольшей мере воплощает эти качества. И здесь четко выделились два типа лидера, один из которых - Кучма - занял первые позиции по управленчески-функциональным качествам (опыт, державническая и политическая позиция); второй - Витренко, единственный из кандидатов, обладающий в значительной степени свойствами “харизматической” фигуры, - первенствовала по всем (!) личностным и нравственным качествам.

Схожие результаты были получены и в исследовании центра “Социальный мониторинг” (август 1999). Респондентам было предложено оценить по 5-балльной шкале соответствие кандидатов образу “идеального президента” по ряду качеств. По наиболее значимым для электората личностным качествам (воля, характер, интеллект, речь и пр.) президент Кучма оказался на последнем месте среди основных семи кандидатов. Если изобразить имиджи кандидатов, основываясь на мотивации их электората, то Витренко выглядела как человек

“решительный, волевой” (66%), “честный, порядочный” (62%), “способный навести порядок в стране” (49%), а Кучма - “имеющий опыт государственной деятельности” (58%), “способствующий сохранению государственной независимости Украины” (46%), а что касается качества “честный и порядочный”, то его электорат, поддерживающий президента, оценил ниже (37%), чем сторонники остальных кандидатов.

Итак, в самом начале избирательной кампании интрига была закручена неординарно: с одной стороны, яркая личность с явным налетом харизмы, награждаемая электоратом (притом неоднородным) многими положительными личностными качествами, с другой - действующий президент, основное положительное качество которого - наличие опыта руководящей деятельности (итоги ее, впрочем, весьма неутешительны). “Что победит - опыт или личные качества?” - так я назвала свою публикацию того времени.

Однако спустя три месяца итог первого тура получился совсем не интересным. Во второй тур выборов вышли два кандидата - самые невыразительные в личностном отношении - действующий президент Кучма и его соперник, руководитель компартии Украины, Петр Симоненко; победила уже классическая на просторах бывшего Союза схема “коммунист - антикоммунист”.

Возможно в результате избирательной кампании произошла переоценка ценностей и президент “заиграл яркими красками”? Отнюдь. В послеизбирательном опросе среди причин выбора Кучмы у его электората преобладал все тот же мотив “наименьшего зла” (47%), что и до начала избирательной кампании. (Заметим поразительное сходство даже в цифрах с российскими выборами 1996 года, когда в послеизбирательном опросе ВЦИОМ 50% электората Ельцина указали на тот же мотив “наименьшего зла”.) Произошла не переоценка кандидатов, а переоценка значимости мотивов выбора. Опросы в период избирательной кампании свидетельствовали, что в структуре мотивов выбора все больший вес приобретали сугубо профессиональные качества управленца (“опыт”) и меньше - личностные. Та же закономерность наблюдалась и на выборах мэра Киева: если в начале избирательной кампании “опыт хозяйственной деятельности” и “чистые руки, некоррупционированность” расценивались электоратом как равнонеобходимые качества, впоследствии требования “опыта” стали преобладать (явно напрашивается аналогия с Ю.Лужковым в Москве).

Это объясняет и тот факт, что в результате и на Украине, и в России были все-таки избраны действующие президенты, а не другие оппоненты коммунистов - скажем, умный и симпатичный Явлинский (“доверие без поддержки” - писали о нем социологи из ВЦИОМ). И это не удивительно. Давайте признаемся честно: если нам предстоит операция, к какому хирургу мы пойдем - практикующему, хотя и берущему взятки, или к “морально чистому” и даже пишущему толковые статьи в научных журналах, но о котором ничего не известно как о хирурге?

Так что же? Какова “мораль”? Что в политике мораль электорату “побокую”?

Пока констатируем, что, исходя из механизма “наименьшего зла”, избиратели из нескольких зол выбирают то, которое кажется профессиональнее.

Но дело в том, что сам профессионализм не является нейтральным - по отношению к морали - качеством; быть хорошим профессионалом - качество нравственно позитивное. Просто в различных ситуациях выбора для нас более значимы те или другие нравственные качества - скажем, для пациентов важен профессионализм вышеупомянутого хирурга и они готовы простить ему многие

грехи (как простили американцы Клинтону Монику, а заодно и ложь под присягой), которые не могут быть прощены, скажем, супругой или друзьями. Конечно, было бы замечательно, если бы у личности все нравственные качества были развиты в равной мере, но скорее правило, чем исключение, что профессионализм, репрезентирующий нравственное отношение “к дальним”, нередко вступает в противоречие с нравственными отношениями с “ближними”. Иногда эти коллизии приобретают причудливый характер. Один мой знакомый, “трудолюбик”, почти никогда не ходит к друзьям на дни рождения (некогда!), но считает долгом ходить на похороны и даже помогать в их организации (время находится?).

Однако вернемся к политике. Коль скоро мы стараемся выбирать профессионалов, а профессионализм - качество нравственное, откуда же утверждения о политике как деле “грязном” и “аморальном”? Во всякой профессиональной сфере можно найти немало “грязи” - за кулисами любого театра сколько предательства, интриг и пр., но ведь не говорим же мы об искусстве как деле “грязном и аморальном”?

Дело не в том, что мы выбираем аморальных политиков; просто политики у нас в большинстве своем непрофессиональны. В чем же профессионализм политика и нравственная оценка этого профессионализма?

Суть политики замечательно описана Вебером в классической работе “Политика как призвание и профессия”. Смысл деятельности политика (как и любого профессионала вообще) - в служении делу, хотя само дело может пониматься по-разному: “Он может служить целям национальным или общечеловеческим, социальным и этическим или культурным, внутримирским или религиозным, ... но какая-либо вера должна быть в *наличии* всегда”¹.

Вообще говоря, политика - одна из самых масштабных форм человеческого творчества, это возможность реализовывать на практике свои идеи, принципы, представления о должном в обществе, влиять на судьбы миллионов людей. Вот этой-то нацеленности на дело - то есть на реализацию программ, идей, платформ - как раз не хватает нашей политике и политикам. Приход во власть, успех на выборах расценивается политиком не как условие служения делу, а как конечный результат. «Грех против святого духа его призвания, - писал Вебер, - начинается там, где стремление к власти становится неделовым, предметом сугубо личного самоопьянения, вместо того, чтобы служить исключительно “делу”. Ибо в конечном счете в сфере политики есть лишь два рода смертных грехов: уход от существа дела и - что часто, но не всегда то же самое - безответственность»².

Поэтому политик, заявляющий, что программы “вообще не важны”, легко переходящий из фракции во фракцию, объединяющийся во время выборов то с правыми, то с левыми, вообще-то занимается другой профессией: он торговец, предприниматель, возможно, достигший своих жизненных целей и жизненного успеха, кто угодно, но только не профессионал - политик. И как человек, не выполняющий своей социальной роли и безответственный, он и оценивается общественным мнением.

Нравственность профессионализма, на мой взгляд, и может, и должна стать этической составляющей идеологического обоснования процессов моде-

¹ Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С.692.

² Там же. С.691.

рнизации в наших странах. Деятельность Центра прикладной этики в этом направлении представляется чрезвычайно плодотворной, могущей объединить на основе идеи этики успеха наиболее успешных профессионалов, способных оказывать воздействие и на массовое общественное мнение. Хотелось бы высказать ряд соображений по поводу выдвинутой В.И. Бакштановским и Ю.В. Согомоновым доктрины этики успеха и материалов ее экспертизы (“Этика успеха”, № 10, 11).

Ошибочна, на мой взгляд, попытка отыскать “внешние” показатели профессионального успеха. В качестве таковых довольно часто звучит тема денег, материального статуса, популярности и пр. Однако это свидетельствует об успехе лишь в тех сферах деятельности, которые нацелены на зарабатывание денег и обретение известности. Скажем, действительно, “бедный” предприниматель вряд ли может считаться успешным, так же, как и журналист, фамилию которого не помнят читатели, хотя для профессионального успеха последнего не так важно, какие гонорары он получает. Подобный подход заведомо “отсекает” от успешности многих и многих, чьи профессии в принципе не могут быть ни особо денежными, ни понятными широкой публике. В самом деле, вряд ли кто-нибудь даже из интеллектуалов сможет назвать Нобелевских лауреатов хотя бы прошлого года, да и в денежном выражении эта премия не сравнима с доходом какого-нибудь творца очередной финансовой пирамиды.

Несостоятельность денежного измерения успеха становится особенно очевидной, если им начать мерять иные сферы деятельности - скажем, того же политика. И тогда получится, что самый успешный - это самый коррумпированный, самый продающийся”, иначе говоря, продажный политик, зарабатывающий на лоббировании интересов различных кланов и олигархических групп. А самыми “неудачливыми” политиками в таком случае окажутся Махатма Ганди или Мартин Лютер Кинг.

Если профессиональный успех начать измерять какими-либо показателями, находящимися за пределами профессии, может получиться такая странная вещь, как успех человека, который вообще не является никаким - ни хорошим, ни плохим, вообще никаким - профессионалом. Мало ли проходимцев - якобы “политологов”, якобы “социологов”, а особенно “имиджмейкеров” - вертятся там, где пахнет деньгами, стараясь, правда, держаться подальше от профессиональных сообществ, находя “лохов” и сшибая “бабло” (стиль “оригинала”). Журналист, беспардонно лгущий с телеэкрана за большие деньги, хоть и достаточно успешен в житейском смысле, но просто перестает заниматься журналистикой и “меняет профессию” на торговую, продавая особый товар - свои мозги, аналогично тому, как кто-то продает почку, кто-то - другие органы...

По-моему, суть профессионального успеха очень проста - это сам успех в профессии, иными словами - это широкая известность в узком кругу коллег. И с этих позиций, скажем, социолог, участвовавший в чьем-то избирательном штабе и сколотивший какую-то сумму денег, или тот, кто частенько мелькает на экранах телевизоров, - вовсе не самый успешный профессионал. Просто есть качества, необходимые для телевидения - коммуникабельность, обаяние, умение ясно и, главное, коротко излагать мысли, - качества, согласимся, не первостепенные для ученого.

Профессиональный успех определяется профессиональным сообществом, где хорошо знают, кто есть кто. Кстати говоря, и методы определения подходят для этого вполне эмпирические - опрос экспертов по поводу экспертов - когда людям, заведомо авторитетным в профессии, предлагают назвать де-

сятки возможных авторитетов в своей области, каждому из названных задают тот же вопрос, и в результате оказывается довольно замкнутый круг одних и тех же фамилий.

И в этом, сущностном, понимании профессионального успеха никакой такой “национальной специфики” вообще нет - будь то Россия, Украина, Кембридж или США. Иное дело, что в наших “транзитивных” странах произошел разрыв обычной для “нормальных” обществ связи “успешность в профессии - высокий статус - высокое вознаграждение”. В нашем переходном обществе, где прежняя социально-статусная система полетела в тартарары, где все смешалось, вообще о каких-то внешних критериях профессионального успеха говорить невозможно. Высокий и признанный сообществом профессионализм далеко не всегда соответственно вознаграждается. Пример, пришедший на ум: уважаемый и известный профессор зарабатывает средства к нормальному существованию, готовя завтраки в известной телепередаче. А не имеет ли он кулинарных способностей? Неужели по причине своей бедности (профессорская зарплата на Украине эквивалентна \$50) он стал бы неуспешным профессионалом?

Помимо зависимости вознаграждения от сферы деятельности, а не от уровня профессионализма, существует еще и такая печальная закономерность, что и в пределах одной и той же профессии за виды труда, требующие меньшей квалификации, платят гораздо больше, чем за высококвалифицированные. Скажем, участие в избирательной кампании, сугубо примитивная работа по “измерению рейтингов”, финансово дает гораздо больше, чем написание серьезной книги, по которой будут учиться поколения студентов. Так неужели шустрый хлопчик из команды кандидата профессионально преуспел больше, чем серьезный ученый?

В этих условиях “финансовый успех” может мешать (и, зачастую, мешает) профессиональному - по той простой причине, что зарабатывание денег, выполнение менее квалифицированной работы отвлекает от профессии. Опять-таки «пример из жизни»: хороший врач время от времени оставляет своих больных и зарабатывает средства к существованию, сопровождая богатых пациентов на лечение в США и Израиль (пригодилось знание языков). Поэтому именно в нашем обществе (в отличие от “нормального”) финансовый успех не может служить показателем профессионального.

Правда, и у нас в этом отношении происходят некоторые сдвиги: деньги уже начинают сопутствовать профессиональному успеху даже в некоммерческих профессиях - в гимназии, где платят больше, приглашают хороших учителей, денежные заказы, как правило, стараются давать профессионально работающим социологам (некоторые, к удивлению работодателей, могут и отказаться, если это не вписывается в их планы), да и в рекламу приглашают уже состоявшихся известных актеров, которые, хорошо подзаработав, продолжают играть за мизерную зарплату в своих театрах.

Некоторая “денежная акцентуация” экспертов, впрочем, вполне понятна - не может человек жить в обществе и быть свободным от господствующих в нем настроений. Странно читать о необходимости реабилитации денежного, финансового успеха в нашем якобы “непрагматичном”, якобы “соборном” обществе. Да никакая Америка не сравнится с нашей нынешней “тельцоманией”! И это вполне объяснимо. В ныне богатых странах вещный мир возрастал постепенно, в унисон с ростом благосостояния населения, его создававшего, и потому становился все более доступным или хотя бы привычным. На наше общество,

поколениями жившее в ситуации дефицита всего и вся, этот мир обрушился внезапно, одновременно с резким и постоянно растущим обеднением населения. И этот, блистающий в витринах, манящий с экранов телевизоров мир, эти безгранично открывшиеся возможности (не только “шмотки”, но и - книги, но и - путешествия и пр.) не доступны для абсолютного большинства людей. Между ними и заманчивым миром (“жизнью”!) единственная и зачастую непреодолимая преграда - деньги. Так как же не превратить деньги в вожделенный показатель измерения всего и вся - удачи, жизненного и профессионального успеха, счастья, наконец?

Что же в этой ситуации делать этическому сообществу и вообще всем, кто в силу своих “интеллигентных профессий” обязан предлагать обществу некую осмысленную и понятийно разработанную ценностную систему? Здесь возможны две стратегии. Первая - исходить из существующих реалий, идеологически обосновывая и нравственно оправдывая всеобщую “тельцоманию”. И тогда концепция успеха будет исходить из “жизненных историй” людей, заработавших много денег и достигших славы, а “яппи” и будут самыми успешными людьми и образцами для всеобщего подражания. Вторая стратегия - ориентироваться на вечные и непреходящие ценности и нормы, еще сохраняющие значимость и в нашем “трансформирующемся” (хоть и неизвестно, в каком направлении) обществе, и приложить все усилия и влияние, чтобы общество соответствовало этим ценностям и нормам. И тогда цепочка успеха будет выглядеть таким образом: от успеха профессионального - к жизненному успеху - к успеху всего общества. Вторая стратегия, может быть, несколько идеалистична. Но в случае реализации первой модели следует четко осознать, что такому обществу этики нужны разве что в роли священника на освящении офиса. Как, устраивает?

Ю.В. Казаков

**К ВОПРОСУ О НАЦИОНАЛЬНЫХ СТРАХАХ
И НАДЕЖДАХ: “ТРЕТЬИ ПЕТУШКИ”
КАК ПО(ТРАНС)ГРАНИЧНЫЙ ФЕНОМЕН
(Заметки участника забега по улице В. Аравидзе)**

“Кто-то постучал в окно. Кети выглянула.

Под окном стояла старая женщина в нелепом одеянии, с двумя чемоданами.

- Скажите, эта дорога ведет к храму? - спросила она.

Кети в недоумении посмотрела на незнакомку.

- Я спрашиваю, эта дорога приведет к храму? - нетерпеливо и требовательно повторила старуха.

- Нет, это улица Варлама Аравидзе, и не эта улица ведет к храму.

Незнакомка удивленно вскидывает брови:

- Тогда зачем она нужна? К чему дорога, если она не приводит к храму?

Она поворачивается и - гордая, независимая уходит прочь по длинной, неизвестно куда ведущей дороге”¹.

Ну, надо же было написать такой финал сценария², чтобы еще и сегодня, через десять с лишним лет после появления “Покаяния” на перестроечных экранах, едва ли не каждый пятый из публично спорящих о выборе пути и судьбы для страны (теперь уже России) обращался за поддержкой к конкретной, пришедшей в политический язык из кинозала, вербальной форме проявления потребности в *нравственных координатах целеполагания*, к гениально угаданному образу - категории «*дороги к храму*».

О самом “храме”, правда, спорили и спорят много реже, чем о выборе правильной, верной, “этой” или “этой самой” дороги к нему, - как бы заведомо выводя за скобки обсуждения дорогу “не эту”, не ведущую к храму.

Что касается последнего обстоятельства, то я, например, только сейчас, перечитав сценарий, понял: а ведь тогда, в восьмидесятых, недорасслышал последний, четвертый по счету вопрос, прозвучавший у окна Кети Баратели: “к чему дорога, если она не приводит к храму?”. Возможно, вопрос этот в то время как бы “заэкранировался”, заслонился в сознании предыдущими, выстроенными в режиме нарастания силы звука. (“Эта дорога ведет к храму?”, “Эта дорога приведет к храму?”, “Тогда зачем она нужна?”.) Возможно, в логике этого нарастания “к чему” было воспринято простым рефреном к “зачем”, сочтено приемом, особенностью стилистики?

Что гадать: упустил, пропустил тогда не второй даже, а первый, ближайший смысл этого самого “к чему”: требовательное и дотошное - к чему именно, к какому пункту, к какой цели может привести дорога, не ведущая к храму?

А ведь и подсказка была (и какая! - на уровне беленковского открытия того обстоятельства, что гоголевская “птица-тройка” запряжена в бричку, везущую Чичикова) - в последней реплике сценария. Старуха-незнакомка “гордая, независимая уходит прочь по длинной, неизвестно куда ведущей дороге”. Да

¹ Покаяние. Союз кинематографистов СССР, Всесоюзное творческо-производственное объединение “Киноцентр”. М., 1988. С.114.

² Киносценарий Наны Джанелидзе, Тенгиза Абуладзе и Резо Квеселавы. Авторизованный перевод с грузинского Михаила Квливидзе.

что это, в самом деле, за “неизвестно куда”, когда дорога, проходящая под окном Кети, - именно улица Варлама Аравидзе? Но если так, то куда именно идет она “прочь”?

“Неизвестно куда” при такой “географии” (в том-то и фокус) означает, как ни петляй, не выходя из пределов тирании. Из того состояния самого человека и окружающей его среды, повседневными признаками которого оказываются проявления террора, - о чем бы конкретно не шла речь: о самооговоре ли Михаила Коришели, признающего себя заговорщиком, выполнявшим задание “прорыть туннель от Бомбея до Лондона”. О безнадежной ли попытке Нино Баратели изменить судьбу мужа, художника Сандро, попыткой припасть к сапогу мучителя, Варлама Аравидзе. Об окончательном ли диагнозе, поставленном тому же свободному (sic!) художнику Сандро Баратели: “без права переписки”.

Это уже потом, по результату, появятся, материализовавшись из тех мизанмов, которыми все пропитано в городе и вокруг него, и возвращающийся к родному порогу гроб с покойником, как символ “бессмертия наоборот”, отказа в праве на упокоевание в земле. И самоубийство семнадцатилетнего Торнике, сына Авеля, - из ружья с надписью “Любимому внуку от дедушки Варлама”.

Вначале (хотя и достаточно далеко от самого первого Слова) назревает и прорывается персонифицированный, хотя и далеко не личностный, конфликт *двух типов сознания*, как мы сказали бы сегодня - *тоталитарного и анти-тоталитарного* (не обязательно, кстати, демократического, вот ведь в чем фокус), по поводу понимания свободы. Он же - по поводу понимания красоты. Понимания творчества. Порядка. Любви. Прогресса и его цены.

Формально же - по поводу *истинного и направленного против истины*, а потому и недопустимого, предназначения храма земного, старинного, стоящего, как специально подчеркивает Сандро Баратели, на сваях. По существу-то речь не о сваях - об опорах храма иного, не имеющего вещного, материального воплощения.

Конфликт между олицетворением тиранической власти (на кончике языка которой все время - слово “народ”, обратим внимание, что неудивительно, ибо Варлам Аравидзе - *избранный* мэр города) и человеком, гражданином, но ведь и художником, который пытается остаться свободным (Сандро Баратели), начинается задолго до попытки человека убедить власть остановить разрушение храма Богородицы, превращенного в электрическую лабораторию. Но первый зримый пик его - именно здесь: художник, увидевший храм, заполненный громадными электроустановками, на которых производятся электрические опыты, - храм с осыпающимися фресками и разваливающимися стенами, - просит приостановить разрушительные опыты в церкви. И слышит в ответ: “Значит, вы против науки и прогресса?”.

Второй пик - в доме у Сандро, когда Варлам, играя, в том числе, на гражданском чувстве собеседника, говорит: “Сейчас именно такие художники, как вы, должны быть рядом с нами, а не бездушные ремесленники. На нас возложена великая миссия: мы должны просветить народ, поднять его культурный уровень”. И слышит в ответ: “Разве я своими картинами или вы своими стараниями сможем просветить народ, создавший “Витязя в тигровой шкуре”? Народ просветит только его духовный пастырь, нравственный герой”.

Во всем сценарии о “нравственном” больше - ни слова, но фильм-то об этом, от начала и до конца.

Формально конфликт разрешается простейшим путем: Варлам избавляется от спорщика. Проблема нравственного героя теряет голову, в которой

гнездится.

В жизни конфликт таким путем не разрешается, ибо не может разрешиться. Преступление требует отмщения, но ведь и - покаяния.

Отмщение возникает.

Покаяние?

“Варлам не умер, нет!”, - кричит один из тех, на ком держится любой режим, на похоронах Варлама Аравидзе. - “Его душа здесь, с нами, она витает в воздухе, мы дышим ею!”.

А ведь страшно. Как страшны и сами режимы, держащиеся на страхе. Как режимны и страшны страхи страшащихся в этих режимах.

Даниил Гранин в эссе “Страх”, написанном уже в девяностых, приводит такую историю.

Г.М.Козинцев, известный кинорежиссер, снимает фильм, который потом показывают Сталину и его соратникам. Кончился фильм, Сталин молчит, раскурил трубку, все ждут, что он скажет. Долгое молчание, потом Сталин спрашивает:

- Кто режиссер?

И тут Г.М.Козинцев падает в обморок”³.

Даже если байка “из среды” - страшно. Потому как за конкретной реакцией (не бывшей, так возможной) - тот самый воздух с парами души Варлама, те миазмы, совокупное воздействие которых на сознание и подсознание, на слова и поступки миллионов соотечественников Даниил Гранин описал предельно просто: “Страх, сколько прекрасных порывов души погасил он в жизни моего поколения, сколько он извратил в характере, как он обессиливал, какие горькие воспоминания он оставил”⁴.

В блистательном гранинском эссе, посвященном осмыслению феномена страха все же не только и не столько в качестве общемирового, общечеловеческого, сколько (прежде всего и именно) устойчивой, дрящейся российской хмари, есть “вещная”, образная, хотя и квазиситуационная переключка с “Покаянием”.

Петр Первый, достигший высокого искусства в превращении акта смертной казни в инструмент управления живыми, потенциальными кандидатами на дыбу и плаху, приказывает выкопать из могилы гроб Милославского, - когда выясняется, что тот был одним из организаторов первого стрелецкого бунта. Гроб привозят в Москву и ставят под эшафот, на котором рубят головы стрельцов, - так что кровь казненных стекает на домовину изменника⁵.

И вот тут - попробуем сделать первую заметку на полях цитируемых текстов.

“Гробокопательство” как способ отмщения, в том числе за пережитый страх, связанный с поступками еще не покойников, предстает, в свете сказанного, своего рода культурноисторической традицией (не только российской, заметим, справедливости ради), идущей из тьмы веков.

Одна из главных сюжетных линий, возникающих при анализе этой традиции,- нарастающее стремление тирании исключить, предотвратить саму воз-

³ Гранин Д.А. Страх. Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ, СПб. 1997. С.194-195.

⁴ Там же. С.113.

⁵ Там же. С. 152.

возможность отложенного гробокопательства выстраиванием режима культа личности (собственной). Отладкой такой системы наследования власти, которая гарантирует защиту места под солнцем отечественной истории (и в земле, склепе, мавзолее), как минимум, на следующее политическое поколение. Наконец, введением и закреплении в жизни подвластных государств и народов видимости, кажимости порядка именно правового, по крайней мере - опирающегося на закон. (Что плохой - не обессудьте, но ведь - закон. *Dura lex et lex.*)

Последнее - еще и к вопросу о требованиях установления "правил игры" как панацеи от старых и новых российских бед. Разве не были ясны, возведены в законы предвоенного или послевоенного, т.е. мирных, времен Советского Союза "правила игры", согласно которым воля тирана доводилась до каждого "*колесика и винтика*" системы (о, эта вербальная *машинерия* сталинизма, его внешняя перекличка с техническим прогрессом!) специалистами, т.е. специально приставленными к этому людьми: от первых, разрабатывавших идеологию, до также не последних, специально обученных и вооруженных? Как зримое воплощение "прогресса" уже не технического, а "социального", как переход от "по праву" в значении "по капризу, по праву сильного" к "по праву" в значении "по праву создавшего систему законов, легализующих тиранию" - сухой и четкий, как передергивание затвора, запрет на отступление от "заданной линии". Получивший, заметим, куда как позже безжалостного Петра чеканное воплощение в формуле "шаг влево, шаг вправо расцениваются как попытка побега".

Что говорить о Козинцеве, лауреате и пр., интеллигенте времен беспредельных, почти петровских по размахистости своеволия тирана. А разве Венчик Ерофеев, герой совсем другого времени, по-своему - типичный "шестидесятник", не слышал все время этого самого звука передергиваемого затвора? Не ощущал топота медного всадника за спиной? Разве он, вскормленный в неволе, не ощущал страха тирании, ужаса насилия всеми фибрами своей измученной, мятежной, интеллигентной души, погруженной в расплав народного состояния (оно же - народное достояние) и *алкавшей* найти пристанище души, вместителища всего духовного и нравственного? Души, заметим, один-единственный раз одолевшей, по дороге в желанные, манящие Петушки (может, с телом, но, может, и без него), расстояние от знакомого Курского вокзала до почти что исторически отдаленной и столь же загадочной Кремлевской стены⁶...

Перечитайте поэму Венедикта Ерофеева "Москва-Петушки", чтобы убедиться: вся она - поиск разгадки тайны предназначения человека. Но не вообще, а в частности: в стране *большого* и *малых страхов*. В этой удивительной, загадочной, привычной стране плохо убирают улицы и пути, гадят и убивают в подъездах, пьют еще, чтобы не тошнило⁷. И везде, в том числе в жутковатом, да что там - жутком поезде "Москва-Петушки" (все пассажиры которого, по большому счету, не "*на*" и не "*с*", а *мимо ярмарки*: на всем своем от рождения

⁶ "Петушки - это место, где не умолкают птицы, ни днем, ни ночью, где ни зимой, ни летом не отцветает жасмин. Первородный грех, - может он и был, - там никого не тяготит. Там даже у тех, кто не просыхает по неделям, взгляд бездонен и ясен...". (Венедикт Васильевич Ерофеев. Москва-Петушки. Поэма. М.: А/О "КАРЭКО", 1995. С.46.)

⁷ «Ничего, Ерофеев, ничего. Пусть смеются, не обращай внимания. Как сказал Саади, будь прям и прост, как кипарис, и будь, как пальма, щедр. Не понимаю, причем тут пальма, ну, да ладно, все равно будь, как пальма. У тебя "кубанская" в кармане осталась? Осталась. Ну вот, поди на площадку и выпей. Выпей, чтобы не тошнило». (Там же. С. 126.)

до смерти мучительном пути) готовятся одновременно и к худшему, и к высокому.

Где граница между тем и другим, если “Талифа куми” между путевыми отметками “Фрязино - 61-й километр” и “Москва - Петушки. Неизвестный подъезд” мутирует, уточняясь в переводе, от “встань, и иди”⁸ - до “встань, и приготовься к кончине”⁹. И переходит, если верить Веничке, в “лама савахфани”, то есть “для чего, Господь, ты меня оставил?”¹⁰.

“Для чего же все-таки, Господь, Ты меня оставил?”.

У Ерофеева после ремарки “Господь молчал” начинают смеяться ангелы небесные. “Это позорные твари, теперь я знаю - вам сказать, как они сейчас засмеялись? Когда-то, очень давно, в Лобне, у вокзала, зарезало поездом человека, и непостижимо зарезало: всю его нижнюю часть изломало в мелкие дребезги и расшвыряло по полотну, а верхняя половина, от пояса, осталась как бы живую и стояла у рельсов, как стоят на постаментах бюсты разной сволочи. Поезд ушел, а она, эта половина, так и осталась стоять, и на лице у него была какая-то озадаченность, и рот полуоткрыт. Многие не могли на это глядеть, отворачивались, побледнев и со смертной истомой в сердце. А дети подбежали к нему, трое или четверо детей, где-то подобрали дымящийся окурок и вставили его в мертвый полуоткрытый рот. И окурок все дымил, а дети скакали вокруг - и хохотали над этой забавностью.

Вот так и теперь небесные ангелы надо мной засмеялись. Они смеялись, а Бог молчал... ”¹¹.

Жизнь и смерть, все та же машинерия (да ведь и у Льва Толстого она есть, - в виде того же паровоза, настигающего известную героиню), но еще и ангельская, дьявольская, незамутненная детская бесчувственность, отсутствие, по простоте души, всех и всяческих табу на пересечении жизни со смертью...

И - вопрос: для чего, господи, ты меня, ты нас оставил?

“Для чего” - догадаемся (вот оно снова, как в случае с четвертым вопросом старухи из “Покаяния”, пересечение и расхождение смыслов) не в значении “почему”, а в самом близком, предметном: для какой работы, для выполнения какой задачи, а то и миссии, для достижения какой цели?

Один из самых простых, но и сложных возможных ответов - для тех, по крайней мере, кто занимается социумом и, главное, человеком как Вселенной: для поиска путей к смене *качества страха*.

Это было у Сахарова, если помните: взгляд на *прогресс* как на смену *страхов*.

Это и сегодня есть: на траверзе “третьих Петушков”, вынесенных в заголовок.

Чтобы не запутаться в метафорическом: ерофеевские поэзные “Петушки” в моем отсчете - вторые, потому как - *виртуальные*.

Реальные, “первые”, - на полдороге к *Владимиру*. Электричка новейшего, если не в техническом (что факт), то в социальном смысле образца “повышенной комфортности”, кстати сказать, бежит из Москвы во Владимир с одной - единственной остановкой, именно в Петушках. При том, что за выбором Петуш-

⁸Цит. соч., с.90.

⁹Цит. соч., с. 157.

¹⁰Цит. соч., с. 157.

¹¹Цит. соч., с. 157-158.

ков как наиболее достойной внимания географической точки между конечными пунктами полуэкспресса наверняка стоят определенные экономические или демографические резоны, хочется видеть причиной выбора доверие к печатному слову в России, существование в памяти и сознании железнодорожного начальства ерофеевского образа Петушков как среднерусских Палестин: с закреплением художественного образа подручными, ведомственными средствами¹².

Что же касается вынесенных в заголовок “Третьих Петушков”, то это именно метафора, причем искусственная, склеенная сразу из двух: из реально-виртуальных Петушков - и “третьих петухов”: том птичьим, экспертным оповещением о начале нового дня, при звуке которого теряет силу всякого рода фольклорная нечисть.

“Третьи Петушки” в моем варианте (в бесконечном отдалении от “Третьего Рима”, хотя и в некотором, достаточно опасном соседстве с градом Китежем) - это как бы и конкретный Владимир, точнее, та часть пространства в нем, в пределах которой обитает Ю.В. Согомонов¹³. И как бы часть Тюмени, много более знакомая мне в ощущениях среда обитания В.И. Бакштановского. “Как бы” - оттого, что “Петушки” эти все же во много меньшей степени география или топонимика, в большей же - пространство совместного творческого поиска двух ученых, специализирующихся в сфере прикладной этики.

¹² При том, разумеется, что в основе выбора маршрутной конфигурации мог оказаться и чисто властный инстинкт “просветления горизонтов” народа методом “от противного”: исключением из поля зрения, а значит, из мыслей и чувств наиболее состоятельных пассажиров того образа проживания своих проблем и забот населением страны, расположенной между Курским вокзалом и Петушками, а также Петушками и Владимиром, который с такой силой был запечатлен в поэме тридцать лет назад, и так мало с тех пор изменился по сути, а не по внешним проявлениям. (Исчезновение “кубанской”, увеличение числа наркоманов в обычных электричках, появление в них же бесконечных “коробейников” с китайскими слабопишущими ручками и дешевыми будильниками и т.д.)

¹³ Учитывая, что статья эта пишется для конкретного сборника, автор не считает необходимым объяснять его читателям, кто такой Ю.В. Согомонов. Единственная ремарка, обязательная для цитирующего Абуладзе, Гранина, Ерофеева и др.: д.ф.н., проф. Ю.В. Согомонов (ЮВС) - человек интеллигентный, безупречно приличный и пожитейски мудрый (когда бы не так, жил бы либо в Москве, либо в Петушках), хотя и не отвечающий классическим представлениям об ученом- этике как об обитателе “башни из слоновой кости”. Оказавшись одним из лидеров “прикладной этики”, он, безусловно, способствовал тому, что ссылки на “морально-нравственное” у определенной части населения и институтов страны перестали носить характер ритуала, обращения к мифологии, с одной стороны. А с другой - не приободрили команды, ориентированные на исполнение наказания.

С точки зрения коллеги и многолетнего партнера Ю.В.Согомонова в сфере научно-практической деятельности В.И. Бакштановского (ВИБ, также д.ф.н. и проф.), единственным серьезным недостатком ЮВС является проживание во Владимире, а не в Тюмени, где учрежден Центр прикладной этики. Специально заметим, что разнесенность рабочих мест (мест проживания) ЮВС и ВИБ не стала помехой для образования ими в свое время устойчивого ПТК (постоянного творческого коллектива). О производительности ПТК “ЮВС-ВИБ” можно судить как по формализованному конечному результату (только в соавторстве ими написано и издано за два десятка лет около полутора погонных метров трудов, а также работ), так и по продолжающимся “взрывным”, продвигающим как теорию, так и практику, набегам на территории достаточно различающихся этик конкретных профессиональных (от педагогов до журналистов) и социаль-

Чтобы стало понятным все, что будет сказано ниже, пояснение: мое знакомство с Согомоновым и Бакштановским пришлось аккурат на времена “Покаяния” (фильма, а не процесса, о чем позже и специально) в жизни страны и на ту полосу в жизни этих не московских, а потому и не совсем “видных советских ученых”, когда в Ханты-Мансийском округе Валерием Чуриловым, тогдашним тамошним “первым лицом”, предпринималась попытка “окультурить” власть - в то время партийную и советскую - привнесением во “властное” человеческое, прежде всего, *морально-нравственного начала*¹⁴.

Попытка была, как показала практика, исторически обреченной, но ведь - яркой: в определяющей степени именно потому, что развивался сюжет “очеловечивания” методом игрового моделирования, активно разрабатывавшимся ЮВС - ВИБ, привнесением в жизнь проблемного округа оригинального, штучного, “ручной работы” комплекса совершенно особенных, этических деловых игр. И сегодня помню, к примеру, выражение лица директора строившейся тогда в

ных (“средний класс”) групп.

Не идя на поводу у тех, кто склонен видеть за результатом ПТК своего рода затею, мистификацию (припоминая “Козьму Пруткову”, вспоминают, например, об известном московском социологе А.Ю.Согомонове, предполагая, что “Согомонов” в ПТК может быть именем собирательным, - как, впрочем, и “Бакштановский”), выскажу предположение много более простое, а потому и более правдоподобное. Зашкаливающая результативность ПТК (полтора метра трудов) в первом приближении может быть объяснена, тем, к примеру, что ЮВС предпочитает спать днем, в то время как его коллега - ночью, что заметно увеличивает совокупное рабочее время авторского коллектива, особенно при поправке на различие часовых поясов. Практика передачи творческого продукта-полуфабриката исследовательским коллективам, находящимся в другом часовом поясе, уже не первый год применяется, например, фирмой “Крупн”, ФРГ. (Специально заметим, что там речь идет о передаче “полуфабриката” в три приема — с поправкой на длительность рабочего дня - трем бригадам - “соавторам” в различных странах, в результате чего “полуфабрикат” к началу следующего дня, т.е. рабочего цикла, возвращается на компьютеры каждой из “бригад” основательно продвинутым “сдвинутыми” по времени коллегами; в случае с Владимиром и Тюменью все выглядит значительно более рутинно и просто - даже с поправкой на проблемы российского регионализма.) Добавлю к сказанному сравнительную (с Москвой) дешевизну издания научной и научно-методической литературы в Тюмени. Что касается устойчивости феномена научно-практических набегов на сопредельные территории (“новое освоение”), замечу, что сами эти набег, во-первых, восходят к восточной (Бакштановский) и южной (Согомонов) отечественной, евразийской в основе традиции. (Вспомним замечательный слоган: “он русский - это многое объясняет”.) А во-вторых, “взрывные” набег соавторов носят, как правило, общеукрепляющий, а не разрушительный характер, - завершаясь формированием очередных сборников (что отчасти объясняет также и феномен печатной производительности ПТК).

¹⁴ По формальным (и не только формальным) признакам, ПТК, о котором идет речь, на протяжении многих лет был составной частью МПТК: межпрофессионального творческого коллектива, ведущая роль в котором принадлежала именно Валерию Чурилову. Чурилов, сочетая интересы и таланты политика, управленца и ученого, предоставлял ПТК широкое (во второй половине 80-х - в масштабах автономного округа) поле Для концентрации исследовательских и прикладных усилий, - внося в научно-практический поиск и в применение его результатов заметный и оригинальный личный вклад. Не имея возможности рассматривать в пределах данной статьи тему жизнедеятельности и результативности МПТК, я буду говорить ниже только и исключительно о ПТК как самостоятельной (существовавшей до периода МПТК и продолжившейся по завершении этого периода) “творческой единице”.

округе гигантской ГРЭС, который по завершении большой этической деловой игры, посвященной гуманитарным проблемам “нового освоения”, сказал, обращаясь к организаторам “Самотлорского практикума”: “У меня голова каждый день болит. Но после этого всего заболела в том месте, где не болела сроду”. “То место” было - взгляд на человека как на субъект, а не объект тогдашней “перестройки” - в конкретных, сильно непростых (во всех смыслах) условиях упомянутого “нового освоения”¹⁵.

Из тех, уже очень давних времен, - неповторимый гардубеевский Дон-Кихот в хантыйской лодочке на обложках изданий Центра прикладной этики.

Из них же - интерес журналистов к тандему ЮВС-ВИБ (что понятно: яркое, смелое, сильное, талантливое, свободное - всегда очаровывает, притягивает), а также и интерес самого тандема к журналистам. Именно в то время многие из нас, *попутно новообращенных*, начали произносить к месту и не к месту новые, непривычные словосочетания: “ситуация морального выбора”, “нравственное достоинство”, “этика успеха”.

Уточню, на всякий случай, что интерес ПТК к журналистам носил поначалу характер скорее “читательско-интеллигентский” (и выборочно-персональный - кто же не испытывал повышенного интереса и доверия к газетам и людям с газетными именами в годы детства гласности?). Природа массмедиа, особенности массмедийной среды Согомонова и Бакштановского в те времена если и занимали, то, что называется, постольку-поскольку, скорее даже в утилитарном (канал связи с обществом), чем прикладном значении. И уж совершенно точно - не в качестве предмета направленного, специального исследовательского интереса. Могу ошибиться, но предположу: только на пике перестроечных времен (и только выборочно, по критериям ориентации и качества) СМИ начали рассматриваться ПТК как потенциальный “солидарный” партнер и союзник: в лице одновременно конкретной “фирмы”, логотипа, известного читателя, - и конкретных носителей ценностей и полномочий, связанных с этим логотипом, конкретных журналистов.

Что касается журналистов, “прикипавших” (штучно) к работе ПТК на основе постоянно поддерживаемого общения, то с определенного времени у ПТК, как представляется, появились основания рассматривать этих представителей медиа среды в качестве полезных, а отчасти и интересных (при всех “цеховых”, системных недостатках) соучастников эффективного и при этом зачастую действительно эффективного публично-(само)обучающего, а отчасти и публично-поискового действия, каким оказывались при ближайшем рассмотрении упомянутые *этические деловые игры*.

Поскольку о природе интереса ПТК к журналистам как участникам деловых этических игр я нигде ничего не читал, предложу самодельную версию-гипотезу, представляющуюся достаточно корректной.

Журналисты, которые привлекались к играм и бросали ради них все другие дела, реагировали не просто на “манок” заложенного в человеческой природе интереса к игре как яркой форме виртуального проживания “другой жизни”. Кого-то больше увлекала внешняя сторона игры, возбуждал азарт совместного поиска красивого решения сложной социальной проблемы. Кто-то стремился глубже разобраться в игровом методе как в социальной технологии, минимизирующей риски подготовки и принятия крупных решений, позволяющей

¹⁵Подробнее об этом см.: Казаков Ю.В. Хождения в Югру. Сургут: АИИК “Северный дом” и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. С. 112-115.

управленцу поработать со страховкой. (В.И.Бакштановский в те годы любил образ акробата, работающего под куполом с лонжей.) Важно то, что независимо от побочных, дополнительных мотиваций практически самым сильным для журналистов был позывной “общественного интереса”: аккуратно, точно и действительно красиво закладывавшийся соавторами во все без исключения публичные мероприятия тех лет. При том, что слов “гражданская журналистика”, как и “гражданское общество”, в открытом политическом и научном лексиконе, как и в лексиконе самих СМИ, в те времена в СССР просто не было, этические деловые игры, неизменно апеллировавшие к чувству человеческого достоинства, к свободе выбора как моральной ценности и культуре, прокладывали путь - я на этом настаиваю - именно гражданскому обществу, *создавали питательную среду для ростков гражданского самосознания, стимулировали проявления именно гражданской журналистики.*

Чтобы не втягиваться в долгую дискуссию о том, чем неведомый зверь, “гражданская журналистика”, отличается от тогдашней, любимой народом, “партийно-советской” (в том числе и самого лучшего замеса), зафиксирую всего одну, но крайне существенную, по моему разумению, линию размежевания. “Гражданская” - непрерывно держит в поле зрения не просто достаточно размытые, трудно собираемые в фокус *нужды и интересы* граждан, но внятные, зафиксированные конкретными нормами международно-правовых документов, *права и свободы* человека (как вообще, так и конкретного гражданина, в частности), - не позволяя власти “вылущивать” из комплекса “подходящее” для себя и закрывать от глаз граждан все остальное. Что означает, в том числе: “гражданская” журналистика по природе своей не может быть ни “провластной”, ни “подцензурной”.

По большому счету журналистики искомого свойства в СССР просто не существовало, - по крайней мере, до формальной (по батуринско-федотовско-энтинскому закону о СМИ) отмены цензуры. Умная журналистика была, сильная профессионально была, камертонно-публицистическая была. Была искренне пекшаяся о человеке, готовая по тревожному или горестному письму выезжать в Тьмутаракань. Свободной - не было, и не могло до поры до времени быть.

При том, что еще не было свободной в полном смысле, была квазисвободная, перестроечная, - отозвавшаяся на позывной “гласность” и искренне стремившаяся, в массе своей, выйти за пределы позиции “дозволенной фронды”. Именно эта журналистика в значительной своей части искала новые точки опоры в новых, еще не освоенных, координатах, - и именно ее представители, прежде всего региональные, стали на определенном этапе обязательными и едва ли не самыми активными участниками этических деловых игр. Что понятно: игры ПТК, задавая определенный формат поисков правильного решения конкретной проблемы (цель не всегда оправдывает средства, решение, затрагивающее людей, обязано быть моральным) вводили в сознание тысяч людей феномены свободы и личного достоинства человека.

Выбираю только эти два - из куда более длинного ряда - как самые главные, критически важные именно для журналистики, переживавшей в ту пору одновременно и расцвет общественного внимания и доверия, и внутренний кризис самоидентификации, вылившийся чуть позже в сугубо политическую концепцию “пресса - четвертая власть”.

Но об этом - ниже. Здесь же, возвращаясь к вопросу о том, кто кого и чем привлекал в играх, вернусь к взаимоотношениям с прессой не “народа”, а кон-

кретного ПТК. Как мне представляется, ПТК с определенного момента активно и охотно сотрудничал с прессой еще и потому, что нашел ей в этических деловых играх точную “специальную роль”. Журналисты - в силу природы профессии, профессиональных навыков, позволяющих “вживаться” в ситуации и выступать в роли публичного коммуникатора, - начали выстраивать в этических играх отдельный, особый “контур”. Имитируя элементы гипотетического поведения представителей больших систем, они либо достаточно успешно сами “проявляли” публично “болевы точки” проблемной ситуации, либо “запускали” (что было естественной “поправляющей” реакцией реальных “профи” на сбои и ошибки системы имитационной, открытого наблюдению “зеркала”) “контур” основной, состоящий из реальных “лиц, принимающих решения” (ЛИР).

Пресса, таким образом, получала информационные поводы и удовольствие участия в интересном действе. И набирала в легкие, сама того не замечая, воздух “творческой лаборатории” ПТК. ПТК же с удовольствием занимался просвещением конкретных представителей “цеха”, готов и рад был видеть в них добровольных помощников и людей, проявляющих интерес к методу и проблематике. Но и в этой полосе, как мне кажется, направленного исследовательского, профессионального интереса к “цеху”, к сообществу ПТК не испытывал. И то сказать: в конце восьмидесятых убедительных причин для плотного, профессионального контакта с партийно-советской медиасредой (какой контакт, если на первой полосе каждого СМИ была пометка “орган...”) у настоящих ученых не было.

Радикально другой оказалась ситуация в середине девяностых, когда российская пресса, приступив к освоению сложнейшей территории самостоятельного существования (без государственной цензуры, запрещенной Законом РФ “О средствах массовой информации”, но также и без гарантийного государственного прикорма тем, кто рискнул выломиться из системы госучредительства, властного патронажа), начала всерьез задумываться о феномене собственной независимости, о своей новой роли в России, о перспективах свободного слова, наконец.

Разделившаяся внутри себя (на самом деле, задолго до событий августа 1991 и, тем более, сентября-октября 1993 годов, но с ними и по их результатам - особенно бурно, яростно) на множество несовпадающих, зачастую противостоящих друг другу в логике гражданской войны, “не на жизнь, а на смерть”, микросоциумов, страна имела к середине девяностых и разделившуюся, распавшуюся на отдельные, в том числе враждебные, несовместимые по букве и духу сегменты прессы¹⁶. Еще не произносились слова “медиамагнат” или “медийная группа”, - хотя взаимные материальные и политические интересы уже в немалой степени определяли поведение части прессы по отношению не только к власти, но и к бизнесу, отнюдь не всегда “белорубашечному”.

Можно было просто принять этот факт как данность и перестать беспокоиться. (Что и сделало громадное число журналистов, открывших для себя массу новых ролей: от активных разработчиков “джинсы” - до торговцев влия-

¹⁶ Речь в данном случае идет о прессе печатной. Электронная еще только формировалась, достаточно осторожно экспериментируя с метровыми каналами, еще не вышедшими из-под прямого влияния или контроля государства, и активно наращивая новые, региональные поля. И хотя “в полях” этих были проблемы (достаточно вспомнить, к примеру, авторские программы А.Невзорова на Петербургском телевидении), станций и каналов, откровенно выпадавших из представлений о “приличном”, “цивилизованном” в среде электронных СМИ, в то время еще не было.

нием.)

Можно было, справедливо утверждая, что за кризисное положение в сфере массмедиа отвечают, увы, далеко не только сами массмедиа, собирать консилиумы экспертов, обсуждать анамнез и диагноз, разрабатывать экспериментальный курс лечения и отслеживать реакцию на него “пациента”. (И это делалось “заинтересованными лицами”: от властных структур, стремившихся найти способы удержать медийное пространство в зоне своего влияния, не выпустить СМИ из-под контроля, - до общественных, прежде всего правозащитных организаций, озабоченных, напротив, затрудненностью, сбоями разгосударствления, стремлением государства не мытьем, так катаньем остаться в положении “царя горы” в сфере массовой информации.)

Можно было, наконец, пытаться привить в “своем”, формально выгороженном из хаоса, профессиональном пространстве определенный набор представлений о правильном, недопустимом, желательном и обязательном. (По этому пути практически одновременно, с разрывом в месяцы, двинулись большой Союз журналистов России и совсем небольшая ассоциация, назвавшая себя Московской хартией журналистов. В 1994 году один за другим появились на свет сначала Декларация Московской хартии журналистов, документ, рассчитанный на исполнение несколькими десятками единомышленников от профессии, - и Кодекс профессиональной этики российского журналиста Союза журналистов России.)

Действует ли (и в каком объеме) и по сей день Декларация, знают только ее подписанты, конкретные члены Московской хартии.

Кодекс, начинающийся с требования обязательного исполнения его норм членами СЖР, не действует нигде и ни для кого, - это знают все члены Союза журналистов России. Почему не действует?

Как представляется, не потому или не только потому, что недостаточно хорошо, грамотно выстроен (сильные и слабые места этого документа - тема специального разговора). Одно из возможных “потому” - потому, прежде всего, что не выстрадан, не выношен самим сообществом, не затребован им как жизненная необходимость, а просто сочинен и “спущен” сверху руководством СЖР, т.е. чиновниками от журналистики: из лучших побуждений, разумеется, но ведь - без серьезных попыток получить и учесть мнения практиков, без разработки грамотной технологии внедрения крупного профессионально-социального проекта, каким по определению является Кодекс. Чтобы не приводить других деталей по части “внедрения”: практически каждый семинар вне Москвы по проблемам профессиональной этики журналистов я начинаю последние пару лет с трех вопросов: есть ли среди присутствующих члены СЖР? (Таких обычно оказывается большинство.) Кто из присутствующих членов СЖР может сказать о себе, что работает в полном соответствии с нормами Кодекса профессиональной этики российского журналиста? (Очень редко поднимаются 1- 2 руки: фактически при любой численности аудитории.) И, наконец, кто из членов СЖР просто-напросто не знает о существовании Кодекса СЖР - или не имел возможности с ним ознакомиться (Как правило, таких людей, профессиональных журналистов, в аудитории едва ли не большинство.)

В силу множества причин, Кодекс профессиональной этики российского журналиста остается невостребованным профессиональной средой. Утвержденный без внятного прояснения оснований для своего “внедрения” (как основных для кодекса - моральных, так и прикладных, восходящих к практической полезности в повседневной деятельности реального журналиста) и не опираю-

щийся на внятные же формы и методы контроля самого сообщества за его соблюдением, на систему санкций за нарушение членами ассоциации его принципов, норм и правил, этот Кодекс, на первый взгляд, просто повис в пустоте, не заработал. Коли так: может быть, логично и разумно просто перестать упоминать о нем? Принять ситуацию к сведению, сказать - на "нет" и суда нет?

Увы, не получается: именно потому, что речь идет о важнейшем - по статусу, по месту в системе профессионального саморегулирования, - формально *действующем* нормативном документе СЖР: как ни крути - не просто самой крупной, но единственной в своем роде ассоциации журналистов в России, "становом хребте" большого, трансрегионального профессионального "цеха".

Да не пропустим, кстати сказать, заложенной в этом документе, отнюдь не "общецеховом" (как ни велик СЖР, но число журналистов в России реально и заметно превышает число его членов), "представительской" претензии, выходящей за границы конкретной ассоциации. Обратим внимание: перед нами кодекс профессиональной этики не "членов СЖР", что было бы логично и корректно, но "российского журналиста", - с решительной неоглядкой на все остальные, сущие и возможные, профессиональные ассоциации. Что-то есть в этом "российский журналист - это я" от знаменитой формулы "государство - это я" наиболее знаменитого из Людовигов, согласитесь. Но коли так, коли планка замаха поднята на такую высоту, то и результат резонно ожидать соответствующий.

Получился же - обратный замаху.

Можно сколько угодно рассуждать о "родовых" дефектах СЖР, восходящих еще к его предшественнику, СЖ СССР, и о недостатках благоприобретенных, но факт останется фактом: "не работающий" кодекс те из этих самых дефектов и недостатков, что относились к профессионально-этическим, признал, по факту, не существенными, не стоящими внимания. Передергиваю? Скорее, акцентирую внимание на обстоятельстве, которое, по непонятной мне причине, непостижимым образом выпадает из поля зрения отцов-основателей кодекса-мифа. Это обстоятельство таково: заняв место *установочного профессионально-этического* документа самой крупной профессиональной ассоциации, Кодекс профессиональной этики российского журналиста стал, по сути, самостоятельным, постоянно действующим фактором углубления внутреннего кризиса российского журнализма, с одной стороны, а с другой - фактором усугубления кризиса доверия к журналистам общества.

Обратим внимание: принятый, официально утвержденный документ, во-первых, решительно перекрывает дорогу в "установочное" (как минимум, на несколько лет) любым другим, альтернативным проектам. Что означает, в том числе, что именно он берет на себя функции известного камня-указателя на пути богатыря (если употреблять сказочный образ, активно использовавшийся на деловых играх ПТК) или, что ближе мне как человеку, достаточно много поездившему в свое время по германским автобанам, - функции "шильдовки" на достаточно сложной транспортной развязке.

Рисую условную общую ситуацию: "шильдовка" есть, но выполнена она так, что остается невидимой или непонятной мне, движущемуся на приличной скорости. Из воздуха возникает опасность: опираясь на интуицию, можно не просто попасть не туда и не тогда, как планировалось, но и попросту "забрести"

на полосу встречного движения¹⁷.

А теперь представьте себе ситуацию конкретную: дорожная полиция, утвердив новые правила движения и объявив их обязательными, не спешит ознакомить с этими правилами заинтересованные субъекты дорожного движения, медлит с расстановкой соответствующих дорожных знаков и указателей. И более того: уходит подальше от дорожной сети, чтобы не огорчаться при виде аварий и катастроф, случающихся одна за другой в связи с неурегулированностью проблемы, с отсутствием тех самых “правил движения”.

Преодолевая линейность, заведомую упрощенность “транспортной” аналогии, уточним: опасность “мифического” кодекса состоит в том, что он, во-первых, фактически дезавуирует, превращает в фарс саму идею морального регулирования жизнедеятельности профессионального сообщества вообще - и подрывает основы системы его саморегулирования, в частности. Опасность состоит в том, во-вторых, что “мифический кодекс”, занимая место настоящего, отнюдь не оставляет сообщество на “нулевой” отметке (в ситуации отсутствия писаного кодекса худо-бедно, но действуют такие регуляторы, как традиции, например, или неписанные нормы и правила), но переводит его на “минусовую” позицию. Основная беда при этом заключается именно в “мифичности” кодекса. Рано или поздно, но он вводит самим этим фактом в профессиональную практику логику “двойных стандартов”, подает сообществу сигнал: фальсификация вполне проходит, следовать норме, объявленной обязательной, на самом деле - вовсе не обязательно, а возможно, что и не следует. Таким путем запускается (объективно, независимо от воли принимавших неработающий документ) механизм морально-нравственной эрозии профессионального сообщества. В силу же в значительной мере особого положения журналистики в современном обществе вообще, а российского - особенно, ситуация приобретает действительно драматический характер.

Как результат: общество, наблюдающее эту самую эрозию отнюдь не со стороны, ощущающее на себе все ее проявления и последствия, снижает степень доверия не только к конкретному журналисту или конкретному СМИ, но именно к “цеху” и профессии.

Бывшее не до конца проясненным в 1994-ом стало предельно, нестерпимо ясным к 2000-му. Кодекс профессиональной этики российских журналистов никак не повлиял на профессиональную практику “цеха”, развивавшуюся

¹⁷ Поинтересовавшись десять лет назад, только начиная приобретать водительскую практику в Германии, зачем держать все время включенным приемник, если предпочитаешь езду без музыкального сопровождения, я услышал короткое: чтобы не попасть в “штау” (пробки, растягивающиеся на часы и десятки километров), но, главное, чтобы не повстречаться с “летучим голландцем”: тем самым “заблудившимся” на развязках - и обнаружившим вдруг себя на чужом, встречном полотне скоростной дороги. Сразу скажу, что однажды за время “той” водительской практики мне (и остальным, окружавшим меня на определенном отрезке конкретной дороги) действительно пришлось резко сбрасывать скорость и буквально ползти в ожидании надвигающейся встречной угрозы. Эпизод не затянулся (минут через двадцать полицейская волна, вмешавшись в “автомусыку”, сообщила нам о нормализации положения дел, пояснила, что за рулем был пожилой человек и разрешила нормальный скоростной режим), но запомнился.

преимущественно в режиме ненормальной, экстремальной эмпирики¹⁸.

Справедливости ради замечу, что тогда, в 1994-ом, соблазн прямого действия у “продвигавших” Кодекс СЖР был объективно велик: работа такого рода и в самом деле многим могла показаться не просто полезной, но благодарной, обещающей если не немедленный эффект, то прекращение ситуации “без руля и без ветрил”.

ПТК, вернусь к нему, появление этого Кодекса встретил достаточно сдержанно - и был чуть ли не единственным “субъектом”, предупредившим об опасности “внедрения” этого документа административно-бюрократическим способом¹⁹. Сам ПТК при этом не остался бесстрастным наблюдателем, а пошел, как водится, другим путем: разработав и реализовав проект, который и по сей день представляется мне (к счастью, не только мне) замечательным, - как минимум, в значении *достойным быть замеченным*.

Проект назывался “*Становление духа корпорации. Правила честной игры в сообществе журналистов*”²⁰. По праву свидетеля и косвенного соучастника его рождения уточню, что не выносящий длиннот и фальшивых конструкций Алексей Симонов, президент Фонда защиты гласности, название, предложенное ПТК, что называется, съел, не моргнув глазом. Думаю, в значительной степени потому, что сам подход к “цеху” носил в этом названии, как и в проекте в целом, в значительной степени не просто новый, но и, как бы это ска-

¹⁸ Тут приходится говорить о целом комплексе негативных факторов: от драматического переуплотнения законодательного поля (на “соуправление” поведением СМИ и журналиста претендуют сегодня уже десятки законов, положения которых нередко вступают в противоречие) до нараставшего с годами и особенно остро проявляющего себя в последнее время, в полосе массивированного изменения конфигурации собственности и собственников в сфере массмедиа, давления на СМИ власти, бизнеса и криминальных структур. От безусловно повлиявших на профессиональное поведение СМИ и журналистов, а также на отношение к ним граждан, двух чеченских войн и четырех общенациональных избирательных кампаний (каждая из которых “выстраивалась”, по существу, в определенную версию “холодной гражданской войны” - с массивированным использованием СМИ в качестве оружия психологической войны, фронтовой контрпропаганды) внутри страны - до обозначения себя в качестве значимых для России факторов международных. Достаточно вспомнить о драматической и отнюдь не нашедшей пока что серьезного (на уровне “национального профессионального” консенсуса) разрешения постановке под вопрос - в результате смены репутации многих “либеральных” изданий в странах Европы и в США в ходе “косовской” кампании НАТО и воздушной войны против Югославии - основных ценностей, на которых выстроена послевоенная цивилизация: от фундаментальной доктрины прав человека - до свободы слова в ее классическом, демократическом понимании.

¹⁹ Становление духа корпорации: правила честной игры в сообществе журналистов / Под ред. В.И.Бакштановского, Ю.В. Казакова, А.К.Симонова, Ю.В.Согомонова. М.: Начала-пресс, 1995. С. 5, 367.

²⁰ Я хочу выразить запоздалую признательность за практическую реализацию этого проекта не только соредакторам, а также всем тем, кто согласился на интервью, принявшие в тексте вышедшей позднее книги форму авторского текста, но и, прежде всего, Сергею Грызунову, возглавлявшему в то время Комитет по печати РФ. Проработавший много лет практическим журналистом, хорошо знакомый с российской и зарубежной профессиональной практикой, в том числе с практикой не только мирного, но и военного времени (в том числе, по работе собственным корреспондентом АПН в Югославии времен первой, сербско-хорватской войны), Грызунов нашел возможность выделить целевым образом средства на издание книги одноименного с проектом названия.

зать точнее, “антидепрессантный”, *вдохновляющий* по сути и смыслу характер.

Тем, кто нервно отреагировал на завершение предыдущей фразы, поясняя, что вполне сознательно вношу в текст определение, в конкретное время и в конкретных обстоятельствах вызывавшее у меня самого достаточно сильное раздражение. Было это в Германии рубежа 80-90-х годов. На гребне процесса объединения ФРГ с бывшей ГДР слово “вдохновляющий”, очевидно выпадающее из нормального политического лексикона, приподнятое на “котурны”, звучало на западе страны так часто, что заставляло нервничать: все ли в порядке у публичных политиков с чувством меры, с внутренним слухом?

Не вдруг пришло понимание: дело не в них, а во мне.

Это я, тогдашний собкор АПН, заинтересованно наблюдавший процесс “тектонического” сдвига социально-политических пластов в центре Европы, просто не попадал эмоционально в “шаг” с немцами, для которых этот сдвиг - собственная жизнь: со всеми гондванами и атлантидами, скелетами в шкафу, старыми и новыми страхами, со всеми унижениями, достижениями, амбициями и надеждами. Потому как одно дело - наблюдать за процессом вблизи, пусть даже, как это было в моем случае, с сочувствием, пониманием и симпатией. И совсем другое - быть втянутым в процесс, находиться внутри него, составлять его опору и тягу. Ощущать, что называется, хребтом все неровности нового и неизведанного пути, принимать на себя и своих детей коллективную, национальных масштабов, но ведь и личную, на тебя приходящуюся ответственность за риск, проявлять готовность платить по счетам не за результат, а за право исторической попытки выйти на него. Для многих из моих собеседников того периода - политиков, деятелей культуры, бизнесменов, студентов - разворачивающиеся события, приоткрывая совершенно новые горизонты, выглядели и в самом деле не просто захватывающе, впечатляюще, но именно - *вдохновляюще*: в самом высоком смысле этого слова.

Предполагая, что люди, не имеющие прямого отношения к журналистике, могут не расслышать, пропустить мимо ушей (и глаз) название “журналистского” проекта, о котором идет речь, специально уточню: сама постановка проблемной задачи (а заголовок исследования, ставшего затем книгой, говорит о том, что речь шла именно о проблемной задаче) оказалась для множества конкретных людей, втянутых усилиями ПТК в профессионально-гражданский диалог, тем самым случаем, когда голова заболела в том месте, где никогда не болела прежде, глотком другого, скорее горного, чем даже горного воздуха.

Чтобы не оказаться заподозренным в склонности к излишне “горному”, готов привести образ в логике (не забыли, что мы говорим о *вдохновляющем* характере проекта?) “от противного”. Представьте себе ситуацию: пловец-рекордсмен, который переоценил силы и не избавился вовремя от груза, заттащившего его слишком глубоко, борется уже не за честь, а за жизнь, теряет надежду увидеть свет - и вдруг обнаруживает в поле зрения акваланг, позволяющий не просто увидеть свет, но и продолжить погружение в неведомые, недоступные прежде глубины.

Вдохновляет? Не очень?

К тем, кого “не очень”, далее не обращаюсь, - при полном уважении специфики их восприятия. Эти люди скорее всего не “профи” от журналистики, - по крайней мере, в моем понимании “профи”.

Что касается задетых, вдохновленных косвенно (пусть и задним числом), уточняю: ситуация с прессой 1994 года была пограничной в том, что касалось самоопределения, закладки долгосрочных *координат целеполагания* россий-

ского журнализма. При этом исследование, инициатором, “мотором” и реализатором которого был, по существу, ПТК, отличалось от множества других (реальных и гипотетических) тем, прежде всего, что позволяло выявить основные параметры этой самой “пограничности” одновременно и изнутри (в режиме направленной автоэкспертизы, методом консультативного опроса наиболее интересных экспертов в двух регионах, Тюмени и Москве, представителей самого “цеха”) - и снаружи, глазами экспертизы “внешней”. По месторасположению относительно сообщества и преимущественным интересам - “прицеховой”, по мировосприятию и логике выстраивания личной и профессиональной ответственности - “гражданско-общественной”.

С интересом, пользой и неизменным извлечением нового из, казалось бы, уже известного открывая каждый раз конкретные тексты издания пятилетней давности, я снова и снова ловлю себя на мысли: как же далеко нужно было отстоять от “моралистики” любого, в том числе и лучшего из представимых, сорта, чтобы заложить в качестве цели в идеологию проекта, как это сделал ПТК, уловление духа современного журналистского сообщества и оказание (по возможности) влияния на процесс “нравственной рефлексии... сообщества с точки зрения становления журналистской корпорации”. И заложить в качестве рабочих предельно непрагматичные, на “нормальный” взгляд, задачи. Самой первой из которых значилось “исследование предпосылок и оснований формирования профессионально-нравственных кодексов журналистики”²¹.

Какое, к черту, “уловление духа”, когда все наперебой кричат - профессия, увлекшаяся игрой в “четвертую власть”, теряет доверие граждан, разлагается?

Какие “предпосылки кодексов”, когда вот он - внедряемый, содержащий искомые, очевидно востребуемые сообществом и при этом прописанные “правила игры” - в виде того самого Кодекса?

Не будем спешить, особенно через полдесяток лет. Оценим: 1994-й год, российская пресса суть раздробленный, разорванный, безумно усталый, истрепавший знамена в борьбе за признание себя “четвертой властью” (а самопровозглашение себя таковой было ничуть не менее серьезным по смыслу и не менее болезненным по последствиям, чем самопровозглашение независимости известной республикой) журналистский “полицех” вдруг слышит совершенно новые для себя слова: “сообщество журналистов”, “корпорация”, “дух корпорации”, “честная игра”. И более того: открывая вышедшую книгу, обнаруживает вдруг такое название предисловия редакторов: “игра по правилам или честная игра?”.

Не знаю, как сегодняшним, тогдашним журналистам было о чем задуматься, подступая к неведомой и еще недавно просто запретной (кому объяснить - почему?) теме *корпоративности*, профессионального корпоративизма.

Привыкшие ходить “к храму” только и исключительно по дороге, усеянной старыми (они же - завтрашние) граблями, пугались своей и чужой тени, за слышав звон колокольчика “свободы выбора”.

Специально для них, когда уже не страшно (но все еще больно), цитирую из заключительной главы, послесловия редакторов, несколько ключевых абзацев. Стилистику реального авторского коллектива (ПТК) сохраняю при этом полностью.

²¹ Становление духа корпорации: правила честной игры в сообществе журналистов. С. 6.

«С нашей точки зрения, экспертные тексты, во-первых, самоценны. Не без известной доли иронии мы все же рассчитываем, что в своей совокупности эти тексты могут получить статус “свидетельства эпохи” - после того как сойдет поверхностная актуальность проблематики. Во-вторых, предметом аналитики они могут стать, но в режиме своеобразной экспертизы экспертизы, то есть второго этапа реализации проекта, когда сами участники первого этапа смогут отразить его итоги и когда в число экспертов второго тура опроса будут вовлечены и новые авторы.

С расчетом на этот, второй, этап мы и решились представить в послесловии свою собственную позицию, которая, в отличие от того, как она дана экспертам и читателям предисловия, здесь обретает признаки теоретического подхода. Подхода, который, как нам бы хотелось, лег в основу этапа экспертизы экспертизы.

Итак, после того как по предложенной проектом рабочей гипотезе (“диагностический эскиз”) представлены суждения экспертов во всем их разнообразии, мы считаем возможным предложить собственную версию (“апологетический прогноз”) относительно одной из миссий журналистского сообщества — систему этических принципов, которую можно было бы назвать Духом свободной корпорации. На наш взгляд, именно на этом пути открываются наилучшие возможности для противостояния, с одной стороны, принудительному собиранию цеха административно-бюрократическими методами, а с другой — его дальнейшему дроблению, атомизации сообщества. И вместе с тем на таком пути представляется шанс наиболее полно удовлетворить назревающую потребность в консолидации журналистов на действительно демократических и нравственных основаниях.

А теперь - наши тезисы об основных чертах системы принципов “Дух свободной корпорации”.

КОРПОРАТИВНЫЙ ДУХ: ПРЕЗУМПЦИЯ НРАВСТВЕННОГО ДОСТОИНСТВА. Современное общество не может не быть корпоративным. Вопрос лишь в принятии или отторжении корпорациями этического измерения. Наша страна только начала продвигаться в направлении к независимым, добровольным корпорациям как в бизнесе, так и в профессиональных сообществах, и потому состояние корпоративного духа как “клея” сообщества и рычага его обновления может быть понято лишь в цивилизационной перспективе с максимальным учетом национальной специфики.

Исходный тезис “апологетического прогноза” заключается в осознании назначения этики свободных профессий. Его суть - выражение коренных интересов двух взаимодействующих сторон. Прежде всего, это убережение интересов ассоциированных членов корпорации (не они принадлежат корпорации, а, напротив, она им принадлежит), защита их социального и профессионального статусов, свободы и достоинства. Вместе с тем не менее существенно и обеспечение заинтересованности всего общества в наиболее эффективном осуществлении корпорацией своей социальной миссии.

Позитивный потенциал корпоративного духа заключен в способности обеспечить удовлетворение материальных и социальных интересов журналистов и, главным образом, их профессиональную свободу именно за счет включенности отдельных лиц и малых групп в большую корпорацию, способную уберечь своих членов от давления государственно-бюрократических и финансовых структур, от жесткости профессиональной конкуренции на информационном рынке».

Прерываю цитату: заинтересовавшиеся найдут редкое издание и прочтут далее (как и до цитируемого места, надеюсь) сами. Моя задача была - проговорить версию корпоративного духа как “клея” сообщества и протранслировать для другого поколения, как полагаю, гипотезу, касающуюся “позитивного потенциала корпоративизма”.

Повзрослев на четыре избирательных кампании и постарев на две войны в Чечне, российская пресса, как мне кажется, достойна воспоминаний о будущем, которого избегла. Или все сохраняет шанс?

Понимая, что шанс этот имеет по природе двойственный характер (использовал - отвечаешь, не использовал - отвечаешь вдвойне), я все же всех нас поздравляю с итоговой проясненностью многих вещей и обстоятельств, которые были сокрытыми от многих глаз (не сокровенными!) десять и даже пять лет назад.

Мы теперь доподлинно знаем, к примеру, что “дух корпорации” не был придумкой страдающих бессонницей кабинетных червей, читай - ПТК. На наших глазах запустилась Гильдия судебных репортеров. На наших глазах попыталась привстать, хотя и рухнула с колокольни, не устояла (хотя, по моим представлениям, скорее - не полетела с первой попытки взмахнуть крыльями) ассоциация электронных массмедиа, подписавшая весной 1999-го Хартию телевещателей.

Кто хотел первого просветления символов, получил его: гордая старуха-незнакомка, уходящая “прочь по длинной, неизвестно куда ведущей дороге” в перестроечном “Покаянии”, - это, в том числе, и российская пресса. По вольно трактуемому мной в части слов (но не смысла) утверждению мудрого, деятельного, спасательного, хотя и небесспорного порой в афоризмах, Алексея Симонова, пресса эта, шагнувшая к проповеди, не пройдя через исповедь, не показавшись, обрекла себя (и общество) на жесточайшие трудности и испытания.

Но ведь и ее все минувшие годы - не просто испытывали, но пытали. В том числе вопросами: как жить и что делать? При таком “векторе тяги” не до исповеди: успеть бы с новой проповедью.

То, что пресса с российским запасом прочности доверия к слову выжила - факт медицинский. Кто ему не верит, может попробовать пару недель не прочитать ни строчки. (Главное потом остановить себя на пороге лечебницы.) Кто верит, пусть остановит себя там же и тогда же: “становление духа корпорации” - процесс длительный и именно (повторяю формулу) затратный: не только для СМИ, но для нас, недолгих по срокам.

Проясняя последний пункт: я буду последним, кто повторит с присвистом и надрывом известное негативное пожелание “жить в эпоху перемен”. Мне все время хочется повторять еженедельное простое и по своему гениальное (жаль, что ушедшее вместе с “Обозревателем” из сетки канала ТВ-6) кучеровское “не бойтесь завтрашнего дня”.

Не бойтесь завтрашнего дня: не формальные, по выходным данным, тридцать лет, но эпоха составляет дистанцию от ерофеевского древнееврейского “Талифа куми” (см. выше ссылку на последнюю главу романа “Москва - Петушки”) до современной “Акуны мататы” (“все будет хорошо”), идущей в открытый эфир по второму, государственному каналу.

Не бойтесь завтрашнего дня: обсуждение проблемы “дороги к храму” плодотворно, ибо пока есть споры, есть и сам храм. Что касается знающих точнее и лучше других дорогу “верную”, я лично таковых остерегаюсь. “Верной дорогой идете, товарищи!”, безусловно, образец подзабытой партпропаганды, ос-

нованной не столько на доверии, сколько на вере, а значит, и не нуждающейся в рациональном обосновании провозглашаемых постулатов - и в их ответственной, партнерской поддержке нами, гражданами.

Никого конкретно не обижая: кредо (“верую”) категорически не равнозначно не только возведенным в кредо “ворую”, но и с вороватым “говорю одно, пишу другое, думаю третье”, хорошо знакомым людям моего поколения со времен, предшествовавших “Покаянию”, - и значительно его перекрывших. Если кто-то увидел за только что сказанным намек на упоминавшийся выше Кодекс СЖР и на логику его “охранителей” - все так, я не буду возражать и такому прочтению тоже. В значительной мере потому, в том числе, что на выходе второй из прошедших избирательных кампаний в масштабах одного конкретного семинара в крупном поволжском регионе обнаружил вдруг: подавляющее число журналистов, решившись обнаружить свои настоящие этические позиции (обсуждение проблем шло в режиме “гамбургского счета”, за закрытыми дверями и без записи), заявили в качестве *собственной рабочей* позицию, сформулированную года два-три назад Всеволодом Богдановым. Руководитель СЖР в одном из интервью того периода сказал фразу, лично мне показавшую скорее шутливо ернической, чем серьезной, а потому циничной: “Наши журналисты и деньги возьмут, и правду скажут”. Жизнь, однако, подтвердила: Богданов просто точнее и раньше многих назвал вещи своими именами. “Двойной стандарт” действительно налицо. Но того ли он качества, что не успевший забыть: “говорим одно, думаем другое, пишем третье”? Не знаю, не готов пока к жестким оценкам - и потому предпочитаю замечать скорее одну половину фразы из двух: правду- то пока все равно скажут.

Не бойтесь завтрашнего дня: при том, что проблем у прессы не то, что не убавилось, но стало на порядок больше, чем пять лет назад, ПТК второй половины 90-х, не имея больших медиапроектов, интереса к теме “становление духа корпорации” отнюдь не утратил, - свидетельством чему первые два выпуска “Тетрадей гуманитарной экспертизы”, собираемых В.И.Бакштановским в Тюмени. Самочувствие регионального сообщества, реальная “пилотная” работа по корпоративному моделированию регионального корпоративного кодекса: а ведь и в самом деле интересно отследить, что же получится из этой новой, никем еще не написанной главы “становления духа корпорации”, на выходе теперь уже именно прикладной, практической задачи, сконцентрировавшей силы и внимание ПТК не просто на рубеже - на тонкой и чудовищно грубой, в реальном российском измерении, грани веков и тысячелетий.

Не бойтесь завтрашнего дня: те, кто пока не с нами, могут, во-первых, присоединиться. А во-вторых, пойти собственным путем, сделав свою работу быстрее, точнее, ярче, чем это удавалось до сих пор обитателям “третьих Петушков”. Единственное встроенное условие - не попасться под руку Аполлону, имеющему бытовую привычку (увы, именно этим начинается и кончается сценарий “Покаяния”) поедать сладкие, из безе и крема, храмы, которые неугомонная, неувядающая, замечательная Кети печет то ли для продажи, то ли из любви к искусству.

P.S. На первой полосе в сегодняшних “Известиях” - снимок: цепочка солдат, одетых по памятной со времен собственной послеуниверситетской армейской службы форме №3 “с голым торсом”, с медальонами на шеях, то ли идет, то ли трусит за молодым священником, одетым в ризу. У него в руках - небольшой крест, у них, как можно догадаться по положению рук, свечи, укрываемые ладонями от ветра. Подпись под снимком: “У каждого своя дорога к храму”.

Улица Варлама Аравидзе оказалась куда более длинной и кровавой, чем представлялось в перестроечные годы: до саперных лопаток в Тбилиси, до танковой атаки на вильнюсскую телебашню, до погрома в Сумгаите, до ввода войск в Баку, до Чечни 1994-1996 и 1999-(?), до ...

А.Ю. Согомонов

ГЕНЕАЛОГИЯ УСПЕХА-И-НЕУДАЧ

Что ты ищешь? Ты хотел бы удесятерить
себя, увеличить во сто раз? Ты ищешь
приверженцев? - Ищи нулей!
Ф.Ницше

Успех-и-Неудачи

Чет-и-Нечет, Верх-и-Низ, Первый-и-Последний, Мужское-и-Женское, Сор-и-Золото, Хаос-и-Порядок, Добро-и-Зло, Старший-и-Младший, - это лишь некоторые примеры из того множества бинарных оппозиций, с помощью которых язык культуры выражает - описывает, конструирует, объясняет, квалифицирует, структурирует и т.д. - символическое пространство социального бытия Человека.

Среди богатого арсенала операциональных оппозиций в современном культурном анализе есть одна бинарная пара, которая остается малоприметной как в "чистой" социальной теории, так и в фольклористике, этнологии, антропологии, и, более широко, - в семиологическом анализе. Но именно эта пара описывает фундаментальное противостояние концептуально различных направлений жизненной философии Человека - противостояние двух макростратегий в проектировании жизненных достижений - *Выделенности и Невыделенности* социального актера в его жизненной среде, распредмеченной в языке обыденной коммуникации оппозиционностью *Успеха-и-Неудач* (успеха жизненного и профессионального, личного и коллективного, шумного и скромного и т.п.).

Предлагаемый очерк посвящен этой неприметной в современной культурной социологии теме - *достижительской выделенности и достижительской идентичности личности* в историческом контексте мировой культуры¹.

Стремление к выделенности через достижение жизненного успеха и/или стремление к не-выделенности и прочим видам социальной незаметности при сохранении исходной установки на жизненный успех через достижения, различают два историко-культурных типа биографий, а равно и две культурно-цивилизационные традиции - *культуру достижительской выделенности* и *культуру достижительской не-выделенности*.

Одна из них мотивирует человека на жизненные достижения, поощряет его желание самоидентификации через свои персональные достижения, через тот комплекс индивидуальных свойств, который расценивается его окружением в качестве жизненного успеха и, соответственно, культивирует в обществе среду социально-уважительного отношения как к проявлениям (стандартам, критериям и т.п.) жизненного успеха, так и к его носителю - *достижительно состоявшейся личности*. Другая же, чаще всего не препятствуя естественным социокультурным потребностям человека в "узнаваемости" (к примеру, в самоутверждении, признании и т.п.), напротив, проявляет скрытую (а подчас и явную) тенденцию к всевозможным формам культурной репрессии достигательских успехов и их носителей, культивируя в обществе *социальную установку на достижительскую не-выделенность*.

¹ О месте "достижительской культуры" в истории социальной мысли см.: Согомонов, 1997.

Феномен ностратического достижения

Рационализируя веру в удачу через набор жизненных экспериментов, выраженных в конкретных социальных действиях, человек конкретного исторического времени конструирует свое идентичное понимание биографического успеха - успеха личного, успеха своей группы, успехов других людей и даже других культур².

Успех является как бы “нечистым” культурным феноменом: в нем нет ни универсально-исторического содержания, ни всеобщей формы. Он и семантически не описывается в отрыве от конкретных языковых коннотаций. Успех радикально растворен в культурном контексте локальных исторических общностей. Успех *интерсубъективен* и вербально расшифровывается лишь через другие компоненты и феномены культуры. Все, что в нем обнаруживается универсального, - это опора на удачу как фундаментальный фактор повседневного *активизма* человека.

² Веру в удачу можно отнести к числу “чистых” культурных феноменов. Она внеисторична и существует всегда-и-везде. По Веблену, она - одна “из форм анимистического восприятия действительности” [Веблен, 1984. С. 267]. Простой отсылки к тому, что вера в удачу исторически претерпевает серьезные изменения, прежде чем наследуется современной культурой, очевидно, недостаточно, но, тем не менее, Веблен был склонен видеть в этой вере нечто более существенное, чем случайный отзвук архаической магии в современной культуре. Он был убежден, что “вера в удачу есть инстинктивное ощущение какой-то загадочной телеологической “склонности”, свойственной предметам и ситуациям” [Веблен, 1984. С. 270], обнаруживая масштабное распространение этого культурного архаизма в пространстве повседневных взаимоотношений современного человека - от игрока в азартные игры до профессионального спортсмена, от держащего пари до рационального экономического актера, и т.п. Иными словами, трудно представить себе такую сферу деятельности современного человека, где бы вера в удачу была бы полностью аннигилирована, хотя еще сложнее, пожалуй, описать включенность этой веры в структуры социальных установок, мотивов, интересов, побудительных стимулов, словом, всего того, что чаще всего описывается как рациональные основания социального действия. Впрочем, достижения культура во многом соткана из того, что может быть обозначенным как “чистые” культурные феномены. Жизненные достижения человека планируются и реализуются в таком мыслительном пространстве, где такие феномены, как везение, рок, удача, фортуна, зависть, риск и пр. воспринимаются как вполне активные и независимо действующие агенты социального пространства, способные воспрепятствовать или помочь человеку в его биографических проектах. В них верят, их опасаются, их почитают, их, наконец, наделяют силой социального актерства. Анимистически-рудиментарная вера в эти факторы в известном смысле внеисторична, но и понимание человеком собственных достижительских усилий в разных культурах рационализируется во многом в зависимости от веры в равнозначность и социальную паритетность “чистых” культурных факторов и рационально составляющих компонентов социального действия. “Чистые” культурные феномены, в конечном итоге, делают возможным диалог культур. В сосуществовании с “чистыми” культурными феноменами исторический разум стремится к *открытию* таких способов жизни (по Шюцу - повседневный активизм), с помощью которых его биографические усилия становятся распознанными и исторически аутентичными. Каждое такое “открытие” являлось актом внезапного семантического прозрения в языке. И будучи закрепленным в языке, культурное “открытие” репродуцируется через всевозможные каналы символического воспроизводства - социализацию, воспитание, образование, обыденную и научную коммуникацию, т.п. Культурные “открытия”, как правило, имеют долгую жизнь и символически передаются не только внутри локальных культур, но и в ходе межкультурного обмена.

Культурные “открытия” *моделей* Успеха - одна из самых запутанных и при этом самых интересных страниц истории повседневности. Исторический смысл эволюционного марафона идеи успеха (корректнее: успехов) заключается, как кажется, именно в *принципиальной незабываемости* всех исторически значимых культурных “открытий” на этом пути. А достижительская культура может быть понята как совокупность культурных “открытий” исторических моделей успеха, то есть как своего рода исторический “архив” *достижительских экспериментов* наших предшественников и современников. Причем все эти “открытия” заархивированы в культуре в режиме *до востребования*, а доступ к ее файлам открыт для каждого³.

Достижительская культура как относительно автономная культурная система консультирует субъекта социального действия лишь относительно двух альтернативных последствий личностного активизма - его *достижительской выделенности* или *достижительской не-выделенности* в сообществе. И если согласиться с гипотезой Г. Зиммеля о том, что одной из базовых культурных потребностей человека является его желание быть *распознанным*, и с феноменологическим тезисом А. Шюца об *активизме* как естественном состоянии человека в его жизненном мире, то не сложно понять, сколь фундаментальное значение для человека может иметь выбор стратегии жизни (через сравнение ли, подражание ли, иные способы социальной рефлексии - не суть важно) - стратегии распознавания своей биографии в социальном окружении и, прежде всего, распознавания своего идентичного “Я” через практическое действие⁴.

Речь идет о *выделенности-в-привычном* и, соответственно, *не-выделенности-в-привычном*.

Достижительский успех своими социальными корнями уходит в повседневность, проектируется в повседневности и, как биографический проект, реализуется в повседневности. Достижительский субъект не совершает ничего сверх- особенного, что дает основание сказать “его пример - другим наука”. И в этом смысле социальная онтология успеха - *эмпирическое-в-привычном*. Но в то же время достижительский успех оценивается (рефлексируется) в процессе реализации биографического проекта (или *post factum*) как субъектом действия, так и его социальным окружением в категориях “высокой” культуры, то есть “высоким” стилем. И тогда носитель успеха становится уже не таким, как все, и, действительно, “его пример - другим наука”. В этом смысле культурная онтология успеха - *символическое-в-привычном*.

Иными словами, успешная личность выделена и эмпирически-в-привычном (ее достижения могут быть социально повторены, измерены и кодифицированы), и символически-в-привычном (благодаря своим достижениям субъект действия закрепляет и утверждает свой социальный статус, престиж и т.п.), а поэтому, успешная личность - *непривычна-в-привычном*.

³ В генеалогическом процессе “открытий” моделей успеха не просматриваются ни “архаические”, ни “традиционные”, ни “современные” типы. Малоперспективным мне кажется деление исторических культур на “достижительские” и “недостижительские”. И совсем уж безнадежное дело - искать в генеалогии успеха стадильную логику развития. У Успеха - своя история.

⁴ Речь не идет о противопоставленности героического и обыденного [об этом см.: Физерстоун, 1992], харизматико-надповседневного (в трактовке Вебера) и рутинного, практикобытийного и фантазийного (в шюцевской трактовке сфер реальности), авантюрно-приключенческого и обыденного (по Зиммелю), героического и ресентиментального (по Ницше).

Абстрактные Успех-и-Неудача, то есть свободные от значений, которые им навязываются миром (мирами) “чистых” идей, с одной стороны, нормами и ценностями конкретных социальных структур - с другой, имеют смысл лишь как внешние “консультанты” для субъектов проектирования жизненных биографий. Семантическое же наполнение Успеха-и-Неудач происходит лишь в историческом контексте локальной достижительской культуры, как видно на следующей схеме.

Мир “чистых” идей (“картины мира”)	ДОСТИЖИТЕЛЬСКАЯ КУЛЬТУРА	Повседневная культура (“жизненный мир”)
Вера в удачу	Успех как рационализация веры в удачу	Жизненно-биографический проект
Исторический контекст локальной достижительской культуры		

Как следует из схемы, исследователь, по сути, имеет дело с типологически разными достижительскими мирами, то есть с разными *мирами Успеха-и-Неудач*. Достижительский опыт и локальные этосы каждого из типов формируются в пространстве между тем, что М.Вебер называл “картинами мира”, и тем, что обозначено А.Шюцом как “жизненный мир” практического действия.

Универсальность “жизненного мира” делает локальные достижительские культуры, по крайней мере определенного географического и исторического охвата, в чем-то фундаментально близкими, схожими, взаимопроникаемыми, прозрачными. В своей совокупности подавляющее большинство локальных достижительских культур (как и их языки) образуют *семью ностратического достижительства*. Родственность локально-достижительских этосов внутри ностратической семьи достижительских культур обеспечена зоной всемирно исторического процесса, гарантирована единством мирового культурного наследия и отражена в унифицированном “языке успеха”. Локальные языки, в которых Успех-и-Неудача (и их дериваты) семантически и даже морфологически образованы из схожих компонентов и референтно отражают одно и то же, что указывает также на их принадлежность к единой семье ностратического достижительства.

Однако в то же время миры “чистых” идей делают локальные достижительские культуры фундаментально отличными, непохожими, изолированными, замкнутыми и непрозрачными. И именно поэтому история “культурных открытий” Успеха-и-Неудач иллюстрирует наиболее яркие страницы всемирной истории.

Интерсубъективность Успеха-и-Неудач

При всей своей удивительной открытости для интерпретаций, успех тем не менее является понятием интерсубъективным и в системе социального взаимодействия означает, если воспользоваться термином сегодняшней художественной критики, прежде всего *перформанс* - здесь имеется в виду не столько самоочевидная демонстративность и даже нарочитая театральность, сколько *парадоксальная типичность Успеха*.

* *Успех - деятельностью публичен*. Нереализованные в социальных действиях мечты и грезы достижительского субъекта в принципе не интерпретиру-

ются в категориях успешности. Успех проектируется актером и им же сценируется как многоактное социальное действие; словом - ставится на публику. Успех не бывает случайным (кроме как для красного словца). Не возможен Успех также и без публики, то есть в тайне от свидетелей. Иными словами, Успехом может считаться только тот набор ожидаемых социальных действий, у которого есть достаточное количество наблюдателей. Обязательным компонентом Успеха является его распрямленность в различных версиях последующего социального повествования о нем. Об Успехе слагаются легенды. Разнообразие же легенд об Успехе предполагает наличие в культуре некоего *типового* (и всегда при этом - *авторского*) *рассказа*, который, собственно, и отражает символическую реальность достигательского Успеха.

- * *Успех - повторяем.* Успех всегда должен быть *тем-же-самым* Успехом как для субъекта социального действия, так и для его социального окружения. Успех всегда можно заново сценарировать и отрежиссировать. Успех в принципе не рассматривается в логике случайного или изолированного действия. Его глубинная погруженность в мир здравого смысла отражает, говоря словами Э.Гуссерля, возможность того, что “Я-могу-сделать-это-снова”, что в феноменологической трактовке достигательской культуры означает фундаментальную *типичность* Успеха. Успех достигается в типически схожих социальных обстоятельствах, при типически схожих средствах и путях его достижения, как если бы он уже неоднократно достигался типически схожими субъектами социального действия. Но поскольку эта типичность всегда вписана в конкретную биографическую ситуацию человека (конкретный “мир” достигательского субъекта), то формула повторяемости “Я-могу-сделать-снова”, по Гуссерлю, дополняется социальной идеализацией в режиме “и так далее”, что гарантирует Успеху его апроксиматичную, а точнее - *авторскую типичность*.
- * *Успех - предсказуем.* Все, чем “располагает” достигательский субъект в каждый конкретный момент реализации своего биографического проекта, является не более чем ситуационно лимитированным набором типических суждений о здравом смысле “этого” мира. Лимитированность рудиментарного знания о мире - того знания, которое Шюц называл “stock of knowledge at hand”, - предполагает *легкую* предсказуемость последствий, несмотря на бесконечное разнообразие исполняемых социальных действий. Отсюда и суждения об Успехе становятся рудиментарно типическими, эндемичными здравому смыслу и имплицитно заложенными в структурах привычного опыта (то есть в структурах повседневного мира). Обнаружение же непривычного-в-привычном делает предсказуемость Успеха культурным событием, то есть фактом сознания, вызывающим удивление и восхищение. Предсказуемый Успех, оставаясь в сфере здравого смысла, выносится за рамки имплицитного знания об “этом” мире и, таким образом, выражает *конгенитальность здравого смысла*.
- * *Успех - ситуативен.* Успех идет от человека и неотчуждаем от него. Но при этом только успех alter ego дает подлинное знание человеку о его социальном мире. И если о себе и своих собственных поступках он судит в модальности свершенного действия, то знания об успехах его alter ego синхронны времени “сейчас” и отнесены к пространству “здесь”. С успехами alter ego субъект социального действия демонстрирует живую слитость. Субъективные смыслы Успеха освоены им в настоящем времени его сознания. Благодаря alter ego понятие Успеха никогда не превращается в надуманный кон-

цепт и всегда сохраняет свое “свежее” психофизическое значение. Из множества *конкретных* успехов alter ego складывается тотальность *нашего* Успеха, в свою очередь обеспечивающая культурную целостность *нашего* мира. Поэтому у единичного Успеха всегда *ситуативная типичность*.

* *Успех - историчен.* Успех никогда-и-нигде не происходит в буквальном смысле в первый раз (в противном случае он утрачивает свою воображаемую типичность), и поэтому Успеху никто-и-никого не обучает. Он имплицитно содержится в структурах здравого смысла. Впрочем, можно привить интерес к вкусу Успеха, а интерес, как известно, воспитывается, техники его достижения можно консультировать. Человек разделяет достигательскую реальность со всеми носителями исторически автономной идеи Успеха - сегодняшними, прошлыми и будущими. И даже если в своих намерениях он обращен к будущим поколениям, то его референциальная рамка все равно остается в коллективной памяти Успеха-и-Неудач. К ней он постоянно апеллирует - мысленно и прилюдно. И если субстанционально исторические концепции Успеха (образцы, patterns) *типологически* являются *историческими* сущностями, то “правила игры” в Успех, как и технологии его социальной презентации, скорее противоречат принципу историчности. И посему Успех как перформанс обращен скорее к оценкам будущих поколений.

* *Успех - единичен.* Присвоение Успеха является наиболее сложной и, пожалуй, самой важной составляющей любого биографического проекта. Понимание Успеха как располагающего своей социальной реальностью здесь-и-сейчас, своим прошлым и будущим, своей открытостью и доступностью для любого человека в относительно одинаковом виде гарантирует его типологическую принадлежность к наиболее базовым структурам здравого смысла. Освоение исторически автономной идеи Успеха предполагает принятие человеком всего этого мира как пусть и абсурдного, но все же *единственно возможного*. И тогда включение естественной установки в отношении Успеха в повседневные практики человека становится возможным прежде всего благодаря радикальному сомнению человека в относительной одинаковости Успеха. Успех присваивается автором биографического проекта и универсализируется им в своеобразном *единично-типическом качестве*.

Неудачи, напротив, принимаются сознанием как явления, противоречащие здравому смыслу и культурной логике достижения, то есть как явления *парадоксально нетипичные*, что нашло яркое отражение в парамеологических текстах (поговорках, пословицах, максимах). Неудачи в “народной” мудрости непредсказуемы и неповторимы. В них не обнаруживаются ни исторические универсалии, ни конкретно-ситуативный опыт alter ego. Неудачи суть инфернальные и асоциальные трюизмы.

Феноменологическая антитеза Успеха-и-Неудачи выражена в постановке двух фундаментальных вопросов любого достигательского консультирования: как достичь успеха и как избежать неудач? При семиотической дихотомичности Успеха-и-Неудач и кажущейся возможности раскрытия одного явления (а равно и понятия) через другое, эти два вопроса невозможно интегрировать в некую единую формулу достигательского консультирования. Ибо они корреспондируют с двумя взаимосвязанными, но отнюдь не совпадающими сюжетами биографического проектирования.

В первом случае Субъект действия вдохновляется на достигательскую нетривиальность, во втором - предостерегается от социальных банальностей.

Очевидно, что ностратическое достижение охватывает большой и все же не бесконечно великий набор достижительских идей. Достижительской идеей можно считать эвристичную для определенных социальных и культурных условий модель рационализации удачи. Такая модель может быть более или менее ситуативной, более или менее новаторской, автохтонной и при этом отчетливо проявляться в социальном рассказе достижительского субъекта. Будучи же последовательно артикулированной и символически выраженной в социальном рассказе, эта идея обретает этосное качество, поскольку наделяется необходимой привлекательностью для масштабных социальных групп. В принципе *одной* этосно-достижительской идеи достаточно для того, чтобы обосновать целый куст жизненных ценностей и даже более сложную систему практик повседневного поведения человека. Одной такой идеи, в конце концов, можно посвятить полноценный биографический проект. В этом смысле логично предположить, что превращение некой культурной идеи в достижительскую - для одного человека - становится *откровением*, а ее последующее развитие в *этосную доктрину* - **“культурным открытием”** в истории человечества. Ограниченный набор этих открытий делает возможным диалог культур как таковой: люди научились понимать друг друга в том числе и через радикальное принятие тезиса о фундаментальном сходстве генеалогически родственных идей Успеха-и-Неудач.

Вспомним о таких этосно-достижительских идеях, как идея “денег”, “карьеры”, “служения”, “наслаждения”, “репутации”, “славы” и т.п. Казалось бы, вокруг каждой из них складывалось бесконечное множество неповторимых индивидуальных судеб, но структурно и символически эти биографические проекты удивительно похожи. Все они выстроены в одной системе координат, спланированы и реализованы по одному сценарию, пусть даже и с незначительными авторскими корректурами. И вследствие того, что служение *одной* достижительской идее последовательно просматривается на всех этапах жизненных траекторий людей, их биографии можно считать *проектными*, а их самих - последовательными и, в известном смысле, радикальными носителями определенного достижительского этоса.

Проектный способ построения биографии предполагает *на входе и на выходе* процедуру взвешивания адекватной всему биографическому проекту модели *достижительской идентичности*. Достижительская идентичность обладает высоким волевым зарядом и в большой степени зависит от свободы выбора личности, а поэтому нуждается в активистском подтверждении. Достижительская идентичность не только корреспондирует с вопросом: “чего Я достиг (хочу достигнуть и/или не смог достигнуть) в жизни?”, но и связана со смысложизненными исканиями человека, особенно - с поиском ответа на вопрос: “что есть мой жизненный путь и почему я выбирал именно его?”.

На входе биографического планирования актер принимает (чаще всего неотрефлексированно, в силу тех или иных социогенетических обстоятельств) определенную доктрину философии жизни с характерной для неё достижительской доминантой. Это присвоение совершается чаще всего по наитию, инстинктивно, при полном доверии к локальной (для известной социальной группы, социального места и времени) *достижительской традиции* - в ее логике человек выстраивает устраивающую его достижительскую перспективу. Иными словами, уже на входе биографического проекта субъект социального действия *фьючерсно* определяет свою достижительскую идентичность и, перефразируя известные слова У.Джеймса, говорит сам себе и своему окружению: “Это и есть

моё подлинное Я (ибо я обязательно этого достигну!)”. Фьючерсные ставки достижительских субъектов не бывают ни завышенными, ни, тем более, ошибочными, если они сделаны по “правилам” локальной достижительской культуры.

Ситуация на *выходе* биографического проекта может интерпретироваться по-разному. Там, где Успех хорошо замеряем - символически и эмпирически, - важно его первоначальное накопление, соответствующее intersубъективно разделяемой мере (само)достаточности для социального признания биографического проекта в качестве состоявшегося. Все, что необходимо субъекту социального действия - *умение вовремя распознать сигналы достаточности и незамедлительно заявить о своих правах на свой биографический Успех, то есть успеть вовремя свой Успех апроприировать* (возможно, не случайно В. Даль увязывал понятие “успеха” с глаголом “успеть”).

Локальные достижительские культуры

Ассимиляция и прямое заимствование достижительских “культурных открытий” в гораздо большей степени наполняют историю современных обществ, чем их собственные - аутентичные - “культурные открытия”. В этом смысле, когда мы рассуждаем о *локальных* достижительских культурах, то имеем в виду, прежде всего, *milieu исконного открытия*.

Бесконечное своеобразие биографических ситуаций индивидов объясняет тот факт, что разные модели успеха сохраняют в длительном историческом цикле свою привлекательность и поддерживают очень важную для современного человека *экзистенциальность* выбора жизненно-биографического проекта.

В принципе достижительская толерантность выступает интерактивной ценностью во взаимоотношениях между носителями разных моделей успеха. Но, в то же время, очевидно, что историческому человеку свойственна склонность к моно- стилистической трактовке своего культурного и нравственного выбора. На этой фундаментальной дихотомизации “правильного” и “заблуждающегося”, “праведного” и “ложного”, “подлинного” и “мнимого” и прочих наивных классификаций достижительского успеха и выстраивается вся современная достижительская антропология.

Ахилл - Тримальхион - Герострат - Иова - Дон Кихот - Франклин - Казанова - Кавалеров - Морган - ... - всем нам хорошо известные культурные образцы радикально спроектированного биографического достижительства. Современному человеку - потребителю всего наследия мирового достижительства - не нужно объяснять, чем отличаются модели успеха, реализованные в нравственно-культурном коде каждого из перечисленных выше героев. Но неожиданно для него прозвучит мысль об объединении всех этих образцов в некое жанровое единство. И совершенно парадоксальной покажется ему гипотеза о том, что все мы - люди повседневной реальности, а не художественного воображения, - так или иначе апеллируем именно к этим образам как в своих достижительских фантазиях, так и на практике реализации своих идентичных жизненно-биографических проектов.

Гуманист - Трубадур - Кальвинист - Викинг - Денди - Предприниматель - Гедонист - Профессионал - ... - не менее знакомые культурные универсалии. И эти этосные модели успеха нам также хорошо знакомы. Современному человеку подчас думается, что эти жизненные миры чересчур аутентичны и “страшно

далеки” от него, однако именно в отстранении от универсального достижительского опыта кроется фундаментальное заблуждение и историческое высокомерие современного человека. “Культурные открытия”, совершенные в обозначенных выше этосах, настолько всеобщие, что отрицание их повседневной актуальности означает, по сути, отрицание самой культуры.

Послушание - Стыд - Вина - Шанс - Деньги - Власть - Праздность - Карьера - Призвание - ... - могут показаться понятиями настолько разнопорядковыми и настолько отдаленными от интересующего нас мира Успеха-и-Неудач, что упоминание их в данном контексте воспримется как культурологическая натяжка. Впрочем, как покажет анализ *ностратического цикла*, именно в этих обыденно-научных категориях культуры заключены фундаментальные смыслы локальных достижительских культур.

Для удобства классифицируем локальные достижительские культуры на основании репрезентирующего их принципа биографического проектирования. Сами принципы выбраны относительно условно, хотя все они без труда обнаруживаются в социальных конструкциях, соответствующих рудиментарным теориям Успеха. (Для описания *ностратического цикла Успеха-и-Неудач* отобраны лишь десять принципов, что, разумеется, не охватывает всей целостности *ностратического достижительства*.)

Локальные достижительские культуры в *ностратическом цикле* дискретно связаны друг с другом; между ними нет прямой зависимости или преемственности, хотя известная логика в развитии идеи Успеха в культуре западной цивилизации все же просматривается. Связь между “старыми” и “новыми” культурными формами в достижительстве, конечно же, при желании всегда обнаружится, но гораздо важнее зафиксировать другое: принципиальное *незабывание* “культурных открытий” Успеха-и-Неудач в истории. Систематизация же примордиальных культурных идей и традиций достижительства, собственно, и составляет содержание того, что обозначено нами как генеалогия Успеха-и-Неудач⁵.

Представим в виде таблицы список биографических принципов и конструируемых на их основе локальных достижительских культур (жизненных миров Успеха-и-Неудач).

<p><u>Принципы:</u> судьбы-и-везения репутации-и-славы соперничества-и-победы знания-и-профессионализма достатка-и-богатства служения-и-лояльности возможности-и-риска выживания-и-репродукции удовольствия-и-наслаждения рефлексии-и-индивидуализации</p>	<p><u>Жизненные миры:</u> “культура послушания” “культура стыда” “культура вины” “культура призвания” “культура денежного успеха” “культура патримониального успеха” “культура шанса ” “культура моральной экономики ” “культура праздности” “культура пострационального успеха”</p>
--	--

⁵ История *ностратического достижительства* в генеалогической логике рассмотрения выглядит непрерывным процессом “культурных открытий” при отсутствии “культурных утрат”. Исторический распад некой локальной культуры приводил к естествен-

Объемы настоящего очерка не позволяют рассмотреть все достигательские принципы и локальные культуры, поэтому сосредоточим внимание лишь на т.н. первоначальном цикле формирования генеалогического “древа” ностратического достижения.

“Культура послушания”: принцип судьбы-и-везения

В основании “культуры послушания” лежит, пожалуй, наиболее архаический компонент ностратического достижения - *принцип судьбы-и-везения*. Буквально все исторические культуры латентно или явно допускают онтологичность независимого и самостоятельного фактора, регулирующего обыденную жизнь человека - судьбу, рок, фатум, предначертанность и прочие вариации кармической зависимости жизненного пути человека. Отсутствие у исторического человека радикального сомнения относительно повседневной онтологичности судьбы сопровождалось компенсирующей верой в возможность достигательского “прорыва” сквозь завесу идущей извне предопределенности, то есть верой в наличие особого протагониста судьбы - везения. “От судьбы не уйдешь!” - устойчивая формула смирения перед высшей предначертанностью. Но в принципе *может повезти* и тогда, когда либо начертанные линии жизни нарушатся, либо само везение станет твоей судьбой.

Разумеется, фактор судьбы по-разному включался в контексты локальных культур жизненных достижений (от предельно сокрытой и/или подчас полуигривой веры в факторы потустороннего предначертания до концептуального понимания всей жизни человека как продукта действия всесильного рока). Судьба практически во всех известных культурах выступает одной из фундаментальных категорий обыденного сознания, с помощью которой конструируются картины земной активности и внеземной жизни человека. Вся разница сводится к *мере* символического и когнитивного *допущения* этого фактора в “наивные” толкования процессов жизненнобиографического проектирования. Судьба воспринималась и как деперсонифицированная магия “предрешенности”, заложенная в природе окружающего человека мира предметов, и как запрограммированная “будущность”, персонифицированная божеством или божествами. В первом случае мы имеем дело с феноменом додеистического, а во втором - деистического детерминизма.

Судьба, *глобально* принятая культурой, формировала жизненный мир предельного фатализма, мир социального безвременья. Заметим, что примеров, подтверждающих еросхе естественной установки в отношении онтологичности судьбы, в истории мировой цивилизации отнюдь не так много. Напротив, жизненный мир, преимущественно детерминированный принципом судьбы, логически воспринимал социальное время не как абстрактную концепцию, а как бесконечный процесс развертывания предначертаний, где будущее время выступало как “еще не наступившее прошлое” [Клочков, 1983. С.30]. И такие куль-

ной потере некоторых идентичных качеств Успеха-и-Неудач, но не всей локальной достигательской идеи. И, несмотря на свою “вторую” жизнь после распада в более сложных социальных системах, многие локальные идеи Успеха оказались лишенными исходной энергетикой и креативности. И поэтому *milieu* достигательского “открытия” всегда уникально и сохраняет привлекательную загадочность для потомков. К примордиальному опыту достижения хочется возвращаться вновь и вновь. В нем сохранены воспитательная убедительность и дидактическая привлекательность для формирования личности современного типа.

турно-антропологические трактовки времени, естественно, не могли не отразиться на исторически локальных моделях Успеха-и-Неудач.

Судьба нередко принималась как *неизбежная необходимость*, регламентирующая мир конкретных предметов. И тогда достижение человека выстраивалось либо в пределах узкого допуска личностного манипулирования фактором судьбы, либо во временной перспективе ожидания нарушений естественного хода обыденной неизбежности. При этом судьба могла восприниматься или как *абсолютно непостижимая*, или как только *частично постигаемая* сила. В зависимости от этого по-разному выстраивалась логика достижительских стратегий людей. Персонифицированная судьба допускала воображаемый диалог субъекта достижительского действия с персонифицирующим его рок сверхъестественным существом (божеством, тотемом или иным магическим актором).

Строгая детерминированность судьбой чаще всего воспринималась во многих традиционных культурах некой “теологической спекуляцией”, в реальной же практике человек всегда надеялся, что на судьбу можно повлиять через молитвы или прямое обращение к богам и сверхъестественным силам [Клочков, 1983. С.44]. При этом судьба воспринималась в качестве особой сущности человека и субъект достижительского действия вынужден был поступать против своей же естественности, что отчетливо отражено в сказочном фольклоре.

Суд (сербо-хорватский Усуд) был в славянской мифологии существом, управляющим судьбой. С Судом связаны и персонифицированные воплощения судьбы (женского рода - “суденицы”). Суденицы определяли судьбу человека при его рождении (ср. формулу: “У него на роду написано”) и по-разному изображались в славянских мифах. Индоевропейские источники русского Суда указывают на его родство древне-хеттской формуле, означавшей “проявлять благоговение (по отношению к богам)”, и родственность древнегреческому доправовому имиджу Фемиды [Мелетинский, 1990. С.503]. Персонажи русских сказок крайне редко выступают против своего “удела”, скорее, наоборот, складывается впечатление, что они прекрасно владели ситуацией и ожидали от судьбы необходимого достижительского вспомоществования. Герой сказки в принципе не ориентирован на успех и, тем не менее, он по необходимости (“волею случая” или “по воле судеб”, что в данном контексте одно и то же) оказывается Победителем. Сказочный герой как бы “обречен на успех”, и в этом - логика или, по крайней мере, одна из логик включения принципа судьбы в сказочный хронотоп [Иваницкий, 1996. С. 18-20].

Принцип судьбы имманентно вошел и в ткань современной достижительской культуры. Примеров тому, насколько рок или “фатум” используется в интерпретациях достижительских неудач или успехов, не счесть. Даже в такой предельно рациональной (“расколдованной”, по Веберу) концепции Достижения, как американская модель успеха, несложно обнаружить ремейки примордиальной судьбы. Символом колеса фортуны - судьбоносного события в жизни устремленного к успеху субъекта - пестрят буквально все биографии сегодняшних “успешников”. Дань судьбе, которую сознательно высказывает субъект рационального успеха, связывает его с миром *примордиальности*, вызывая эффект “внезапного просветления”. И, в то же время, оберегает его от социального рессентимента со стороны окружающих, ибо “объясняет” злополучный успех независимыми от него обстоятельствами (а там, где “воочию”

действуют потусторонние силы, - даже рациональный ум пасует)⁶.

В сказочном хронотопе герой, как правило, ленив до парадоксальности, однако его сказочное избранничество (Емеля, Иван-царевич) само находит своего носителя: для этого ему важнее не систематически стремиться к успеху, а положиться на судьбу [Иваницкий, 1996. С.20-21]. “Русская” судьба ярко от-рефлексирована не только историческими персонажами, но и нашим современником, который продолжает настаивать на особой значимости принципа судьбы-и-везения в описаниях и интерпретациях своих и чужих биографических проектов. На судьбу надеются, но судьбу и проклинают. “Удел” и “жребий”, детерминированные судьбой, продолжают соучаствовать и в жизни нашего современника.

Везение сужает пространство символического действия принципа судьбы до пределов достижительских ожиданий человека. Как одноактное, так и пролонгированное везение в сути своей отлично от благоприятного случая, удачи. Проявления удачи нуждаются в мгновенных и незамедлительных реакциях, фактор везения не принуждает человека к активным проявлениям “ухвата” внезапной удачи. На везение человек закладывает, касается ли это восточного торговца, античного или средневекового мореплавателя, современного игрока, студента периода экзаменационной сессии или вообще человека, предпринимającego некий акт, в котором риски трудно поддаются взвешиванию, а общий ход социального процесса не в полной мере зависит от его рассудочности. К принципу везения человек апеллирует и в оценках достижительских успехов других людей, особенно в тех случаях, когда он скорее склоняется к занижению достижительских результатов другого.

У древних вавилонян (с конца III тыс. до Р.Х.) существовало устойчивое представление о том, что каждый человек располагает двумя гендерными параметрами “духов-защитников”: личным богом и личной богиней, духом-хранителем и его женским соответствием. Личный бог (илу) олицетворял творческие силы и удачу человека. Личного бога чаще всего представлял кто-либо из пантеона младших богов, который, как полагалось, испытывал симпатию ко всему семейству своего “подопечного”. Идиома “иметь бога” означала “быть удачливым, счастливым”, “процветать” [Клочков, 1983. С. 45]. К личному богу обращался человек в своих воззваниях в надежде на везение, удачу, ибо “знал”, что он хранит его жизнь и благополучие, дает ему потомство и определяет его судьбу [Клочков, 1983. С.45]. Успех (а “успех” весьма часто встречается в древнемесопотамских текстах) интерпретировался как сила,вливающаяся извне в деяния человека и делающая их результативными [Якобсен, 1984а. С. 188]. Иными словами, в основе достигнутых индивидом успехов лежали не способности личности, а вспомоществование со стороны его личного бога. Самооценка индивидом его успешности в этой логике проста: если налицо признаки успешности, значит, делами человека управляет его бог, который и приносит ему успех. Успешная личность, словами древневавилонских текстов, “приобрела бога [Якобсен, 1984а. С. 189]. При этом личность не лишалась полностью достижительской мотивации, о чем хорошо свидетельствует тот факт, что плани-

⁶ В современном московском аргосе слово “пер” хотя и является по происхождению коннотацией “карточного везения” [Елистратов, 1994. С. 321], используется для обозначения процесса везения (в его длительности, дробности, периодичности) и наиболее адекватно для описания переменчивости везения, от которого зависимы буквально любые повседневные действия человека (“Вчера целый день перло, а сегодня - полный мрак”).

рование деятельности всегда считалось делом самого человека, а не его божества. Более того: «Если ты обдумал твои планы заранее - твой бог с тобой, если ты не обдумал твои планы заранее - твой бог не с тобой» [Якобсен, 1984а. С. 189]. *Личный бог нес моральную ответственность за достигательские успехи личности, полагали вавилоняне.*

Богиня ТҮКНЕ, в древнегреческой мифологии персонифицировавшая форуну, считалась сестрой богини “Порядка”. Ее действия всегда были неведомы человеку, она была призвана возносить и ниспровергать людей. Только в этом мифологическом образе греков просматривается идея восходящей и нисходящей мобильности личности. В их верованиях также бытовал миф о том, что каждый человек имел свою богиню “судьбы” и она предопределяла судьбу человека вместе с его “даймоном”. Культ ТҮКНЕ был распространен практически во всей эллинской, а позднее - и эллинистической, ойкумене и в значительной степени повлиял на римские ритуалы поклонения богине FORTUNA. Отметим, что помимо ТҮКНЕ судьбу человека определяли мойры, появившиеся на третью или пятую ночь после рождения ребенка (подобные мифологические персонификации судьбы есть у всех народов: у римлян - парки, у германцев - норны, у славян - суденицы, т.д.).

В представлениях скандинавов при очевидном торжестве принципа активного действия в культуре раннесредневековой саги судьба-и-везение существовали в виде персонализированных дев, хранительниц удачи (отсюда - изобилие формул в третьем лице единственного числа: “ему посчастливилось”, “ему выпала удача” и т.п.). Везение достойного, а тем более - мудрого, человека никого не удивляло и, напротив, возмущало, если выпадало на долю недостойного [Гуревич, 1972. С. 52-62]. В целом же, хотя скандинавские саги и были записаны в христианское время, дух в них - принципиально нехристианский, ибо “главная движущая сила в сагах - судьба” [Гуревич, 1972. С. 16].

Вообще, у викингов не было буквальной кальки современному понятию везение. Древнескандинавское “heill”, как считает А.Я.Гуревич [Гуревич, 1998. С. 16], означало свойство, присущее одним людям в большей степени, чем другим, то есть допускалось, что одни люди могут быть более “везучими”, чем другие. Всем было хорошо известно, кто они - люди более везучие. Везучесть воплощалась в траектории жизни и, конечно же, в богатстве, которым человек обладал. В богатствах, точнее, в предметах богатства (драгоценных металлах, к примеру) воплощался удел удачливости, то есть принцип везения (“heill”) викинга. Пока эти предметы были на руках - он удачлив, но как только они переходят к другому, удача его покидает. Конунг (король) - человек, по определению обладающий самой большой удачливостью. Совершая царские дарения, он приобщал людей к кругу своей удачливости. Везение переходило с вещью от одного викингу к другому и, тем самым, было распределено в вещи. Человек же, который закапывал свои сокровища в землю, “прикапывал” свое везение и оно гарантировало ему после смерти “счастливое” продолжение жизни в потустороннем мире. Неудачника же ждали неудача и здесь, и в загробном мире.

Все современные (модернизированные) культуры в процессе “расколдования мира” (если вновь воспользоваться термином М.Вебера) вытесняют принцип судьбы-и-везения в разряд символически маргинальных компонентов достигательской культуры, хотя и не доводят этого вытеснения до логического конца. Для того чтобы почувствовать разницу в ценностном и символическом “весе” принципа судьбы-и-везения, рассмотрим на одном историческом приме-

ре тип локальной культурной системы, который почти исключительно сформировался под влиянием принципа судьбы-и-везения.

Успех чистого послушания

Прогресс ориенталистики последних двух-трех десятилетий позволяет нам гораздо адекватнее заглянуть в мир древневосточного человека, в том числе и с точки зрения его достижительской культуры. Категория “послушания”, имплицитно встроенная в “картину мира” древневосточного человека, все активнее рассматривается в современной науке [См., к примеру: *Якобсен, 1984а; Вейнберг, 1986*].

Окружающий мир представлялся вавилонянам в виде бесконечного числа концентрических кругов, расходящихся вокруг личности. На каждом круге монотонно воспроизводилась одна и та же культурная тема подчинения - подчинения членам семьи, старшим в социальной и производственной сферах, властям и, наконец, богам (если редуцировать круги “картины мира” вавилонян до четырех). Традиция “литературы премудрости” увещевала человека в добродетельности и необходимости послушания. *Путь послушания* и был путем к земному успеху, к важнейшим ценностям месопотамской жизни - здоровью, долголетию, почетному положению в общине, к богатству и обилию сыновей (если следовать рейтинговому перечислению фундаментальных составляющих достижительской телеологии, приведенной Т.Якобсеном [*Якобсен, 1984а. С. 189*]), ибо наградой за послушание было и право на защиту, и право на ожидание смысложизненных, символически значимых и высоко котируемых наград. И здесь фигура личного бога становится центральной.

“Если подытожить теперь, что говорят нам наши тексты по поводу наград за добронравную жизнь, мы находим, что жизнь - это вещь, полная произвола. Послушанием и службой человек может завоевать благорасположение своего личного бога. Личный бог может использовать свое влияние среди высших богов для того, чтобы добиться от них милостей для своего протеже. Однако даже справедливость относится к таким милостям; ее нельзя требовать, но ее можно добиться через личные связи, личное давление, через фаворитизм. Даже самое совершенное добронравие несет в себе лишь посул, а не уверенность в ощутимых наградах” [*Якобсен, 1984а. С. 191- 192*]. Заметим, что и в Древнем Египте, при всех культурных различиях с месопотамским ареалом, идеалом выступал “человек тихий” (“молчальник” - термин М.Бубера), молчаливо принимающий и одобряющий сотворенный богами миропорядок [*Вейнберг, 1986. С. 185*].

Если принять во внимание, что:

- * мировоззрение вавилонян было последовательно посюсторонним (никаких “гарантий” существования потусторонней жизни в текстах Вавилонии мы не обнаруживаем);
- * сознание человека - предельно личностным (все интересы и все ценности вавилонян “эгоцентричны”, труд не воспринимался привлекательной ценностью, праздность не считалась пороком, а принцип “активного удовольствия” был положен в основу всей концепции архаического гедонизма);
- * божественное начало - domestифицировано (“близок бог”, он участлив, с ним можно поговорить, можно сыграть на его жалости), хотя помыслы богов считались в принципе неизвестными человеку;
- * уделом человека считалось не только служение богам и царям, но и стрем-

ление к удовольствиям, наслаждениям, а для этого нужен достаточный уровень материального благосостояния (“С хорошо устроенным имуществом, сынок, ничего не сравнится” - следует из одной шумерской поговорки [Клочков, 1983. С. 148]);

* смерть воспринималась в качестве абсолютного зла (другая шумерская поговорка гласит: “Ничто не дороже, (кроме) сладостной жизни” [Клочков, 1983. С. 137]);

то и достижение в описываемой “культуре послушания” отнюдь не выглядит *чистым архаизмом*, безвозвратно ушедшим в культурное прошлое мировой цивилизации.

Обращение к теме успеха (жизненной удачи) чрезвычайно активно в вавилонской “литературе мудрости”, особенно в наиболее примечательной форме актуализации темы - в форме распознавания в жизненном мире “культуры послушания” *неправедного* и *мнимого* успеха. Это, пожалуй, случай древнейшего проявления культурно-нравственного ресентимента по поводу преуспеяния (удачливости) тех, кто в соответствии с нормами локального жизненного мира успеха не заслуживает. Обратимся в качестве примера к одному, недавно расшифрованному, месопотамскому источнику.

В “Вавилонской теодицее” [Афанасьева, Дьяконов, 1981. С. 235-241], памятнике вавилонской литературы конца II тыс. до Р.Х., ведется диалог между Страдальцем - лицом, обличающим происходящую в мире несправедливость, и Другом, выставляющим на все аргументы Страдальца свои контрдоводы. Главная тема диалога: почему зло (злые и неправые люди) торжествуют в мире, а праведные (*послушники*) терпят жизненные неудачи и от того страдают. Страдалец вопрошает: “Тебя хочу расспросить: узнай мое дело, взор обрати на мгновенье, выслушай речь. Сквозило тело, нужда меня мучит, успех мой миновал, прошла *удача*, сила ослабла, кончилась *прибыль*” (курсив мой, - А.С.) [Афанасьева, Дьяконов, 1981. С. 236; стк. 25-29].

Понимая известную осовремененность лексики русского перевода вавилонского текста, обратим внимание на созвучность языков месопотамского Страдальца и современного человека. Богобоязненный Страдалец противопоставляет праведность и неправедность (понятые в категориях “культуры послушания”) и удивляется нарушению “естественного” порядка вещей в своем сообществе. Следование нормам и ценностям “культуры послушания”, в соответствии с его “наблюдением”, никак не сказывается на жизненных траекториях (биографических проектах) окружающих его людей. И поэтому Страдалец жалуется на “социальный неуспех”, фиксация которого приводит его к мысли о неадекватной корреляции между “послушанием” и “социальным успехом”. Друг же пытается в жанре утешительной философии разубедить Страдальца в его выводе о господствующей в Вавилонии социальной аномии - дизъюнкции институциональных норм и повседневных практик успеха.

Речь диалогантов изобилует достижительской лексикой, максимами и даже целыми достижительскими пассажами: “служащий богу в делах удачлив” (стк. 21), “что постоянно, неотступно желаешь - имеешь” (стк.38), “дорогой успеха идут те, кто не ищут бога, ослабли и захирели молившиеся богине” (стк. 70-71), “я влек ярмо бесприбыльной службы” (стк. 74), “что твой успех, если божьей воли не ищешь? У влачащего божье ярмо - достаток скромный, но верный. Найди благое дыхание бога, - и что за год утратил, восстановишь тотчас” (стк. 239-242) и т.д. В тексте “Вавилонской теодицеи”, тщательно проанализированном и переведенном И.С.Клочковым [Клочков, 1983. Гл. IV], мы обнару-

живаем ситуацию *кризиса* “культуры послушания” и поэтому в ней в принципе нет ни социальной критики, ни чистой жалобы на собственные неудачи Страдальца. Тем не менее, в тексте последовательно прописаны фундаментальные тезисы достижения “культуры послушания”, а именно:

- * любое индивидуализированное достижение (разумеется, речь идет о “средних” слоях вавилонского общества) воспринималось продуктом, с одной стороны, *магической* детерминированности (судьба), а с другой - результатом следования нормам социального послушания;
- * любое достижение невозможно без необходимых усилий со стороны самой личности, в том числе по линии воздействия на свою судьбу через установление тесной (*доверительной*) связи со своим личным богом;
- * мир устроен так, что праведного послушания недостаточно для “рационального” достижения, необходимо неморальное (корректнее - несанкционированное моралью) и, в известном смысле, несправедливое, а посему циничное, *устройство* собственных дел, инсталляция своего “Я” (пусть даже и вопреки нормам и ценностям “культуры послушания”) в сложно организованную сеть социальных отношений;
- * в эгоцентрической “культуре послушания” субъект достижительской неудачи сетует в первую очередь по поводу своего *социального неуспеха*, а не просто жизненного невезения (гораздо в меньшей степени он склонен обвинять судьбу”, чем нарушение “естественного порядка” вещей), и поскольку его жизненный мир символически и знаково регламентирован, то его роль - лишь в послушном следовании культурным правилам богобоязненного и праведного образа жизни.

Впрочем, поскольку вавилонянин был еще очень далек от религиозного смирения, он психологически нуждался именно в *утешительной* философии и даже стоическом мудрствовании по поводу несоответствия своих биографических ожиданий своему идентичному жизненному пути, реализуемому строго по законам “чистого послушания”. Впрочем, и наш современник зачастую сетует по схожему сюжету, используя схожую нравственную риторику. Удивительно, как много общего мы обнаруживаем с судьбой своего древневавилонского alter ego.

“Культура послушания” и “культура смирения”

Ветхозаветная традиция вносит серьезные коррективы в структурирование достижительской составляющей “культуры послушания”, что находит отражение, в частности, в широко известном повествовании об испытаниях Иовы [Аверинцев, 1973. С. 563-625].

Ветхозаветный автор обрекает невинного страдальца Иову на все более и более серьезные муки, дабы понять “не за мзду ли богобоязен Иов” (и в этом - смысл вызова, который Бог принимает от Сатаны). Испытания на приверженность вере направлены на прославление Бога, человек же своими страданиями смиренно прославляет Творца, доказывая ему свою преданность. Иов не поддается искусу непослушания и проявляет подвигом сознания и терпения высшую добродетель - *полное смирение* перед Творцом. “И отвечал Иов Йахве и сказал: Теперь знаю: Ты можешь все и невозможно противиться Тебе!” [Аверинцев, 1973. С. 624].

В центре драмы - фигура всемогущего Творца, а не страдающего Иова. И если жизненный мир Страдальца “Вавилонской теодицеи” был “эгоцентриче-

ским, то жизненный мир Иова - деоцентрическим” [Клочков, 1983. С. 126], и, таким образом, весь мир как бы переосмысливается: из “культуры чистого послушания” в “культуру смирения”. Месопотамская богобоязненность допускала “короткую” дистанцию в отношениях между человеком с его личным богом (персонифицирующим его удачу, жизненный успех). Творец в ветхозаветной традиции предстает Богом могущественным и грозным, дистанция между ним и человеком настолько велика, что не остается надежд не только на земную справедливость, но и даже на участие Его в жизни человека. В книге Иова “от наивного антропоцентризма вавилонянина, тщившегося своими действиями связать волю божества, привлечь его на свою сторону и использовать для достижения практических целей, здесь не осталось ничего или почти ничего” [Клочков, 1983. С. 127].

И в этом смысле шаг в сторону концепции теогонического монотеизма наносит сокрушительный удар по достижительской культуре человека “культуры чистого послушания”. Не остается никаких надежд на награды за послушание, никаких надежд на божественное заступничество перед судьбой, никаких надежд на жизненное везение в его исходной деистической версии. Остается лишь смириться, отказавшись от базовых ценностей “посюсторонности”, активного гедонизма, словом, от всего, что характеризует эгоцентрический жизненный мир месопотамского послушника. Смиранный аскетизм (в богобоязненности) приходит на смену доктрине социального успеха (также в богобоязненности, но принципиально иного свойства).

Иными словами, потенциал жизненного достижения в “культуре смирения” несравненно ниже, чем в исконной “культуре послушания”, даже несмотря на то, что достижение в “культуре смирения” все еще компенсируется “гарантиями” потусторонней жизни.

Достижение в смирении, правда, предполагает не менее активную и стойкую жизненную позицию в следовании нормам и ценностям “культуры послушания”, сдобренную сознательно принятой установкой на жизненный квиетизм и радикально-аскетический отказ от посюсторонних благ, оформленных в виде целостной *концепции соблазнов и искушений*. Ценность труда отчетливо доминирует над ценностями праздности. Доктрина посюсторонне-достижительских мотивов кардинальным образом изменяется в пользу концепции неземных наград, получившей свое законченное оформление в христианстве.

При всей внешней схожести в богобоязненности вавилонских героев “литературы мудрости” и ветхозаветных праведников, принцип судьбы-и-везения оказывается у них помещенным как бы в две различные культурные среды (“картины мира”): среду домонотеистического детерминизма (со свойственным ей эгоцентрическим пафосом) и среду монотеистической предопределенности (с характерным перемещением смыслов в сферу мирового деоцентризма). Отсюда понятна разница в отношении этих культурных героев к достижительскому успеху других людей.

В “культуре чистого послушания” носитель достижительской идеологии негодует и возмущается социальным успехом индивидов, которые, с его точки зрения, достигают его, пренебрегая культурными нормами и ценностями “послушания” (*синдром индивидуально-достижительского ресентимента*); классическим в этом смысле достижительским текстом становится “философское” утешение по поводу социального неуспеха “послушного” субъекта, которого в любом случае все же ожидает успех, но уже успех “праведный”, в отличие от “неправедного успеха”, отклоняющегося от норм и ценностей “культуры

чистого послушания” личности (синдром наивных классификаций достижительского успеха на “праведный” и “мнимый”).

В “культуре смирения” носитель достижительской идеологии смиренно принимает мир таким, каким он является; он утверждает принцип дуализма в космологическом и социально-этическом смыслах, предполагая онтологичность двух его частей - мира света и добра, праведности и справедливости, противоборствующего с миром зла и тьмы, нечестия и кривды (этот дуализм четко зафиксирован уже в сакральных текстах кумранских общин [Амусин, 1983. С. 153. “Война сынов света против сынов тьмы” - один из важнейших текстов Кумрана датирован серединой I века до Р.Х.; см: Газова-Гинзберг, Елизарова, Старкова, 1996]), носитель “культуры смирения”, не высказывая негодования по поводу несправедливого социального успеха мира зла - этот “старый” жизненный мир с его ценностями и нормами посюсторонности он в принципе не приемлет, - последовательно занимает достижительски квиетическую позицию (*синдром индивидуально-достижительского аскетизма*), хотя и уверен в конечном торжестве лагеря “сынов света” над миром зла (*синдром достижительского “общего дела”*).

Жизненные миры “культуры чистого послушания” и “культуры смирения” были мирами заколдованными. В них на паритетных началах сосуществуют антропоморфические и вне-антропоморфические ценности и символы достижительской культуры. Они постоянно меняются местами, находятся в динамическом взаимодействии, влияют друг на друга, соперничают за “души” людей. И в их достижительском опыте *впервые и вполне отчетливо* проявляется установка на достижительскую не-выделенность субъекта социального действия.

Генезис достижительской не-выделенности

Принцип судьбы-и-везения в мировой культуре сформировал достаточно непохожие достижительские этосы, которые исторически существовали преимущественно в культурном ареале “старого мира”. И, несмотря на их достаточно древнюю родословную, они по-прежнему *со-участвуют* в ностратическом достижительстве современности.

При известной хронологической последовательности стадии “культуры чистого послушания” и стадии “культуры смирения” принцип судьбы-и-везения сформировал причудливое *достижительское двоемыслие*, которое несложно представить в виде нескольких гипотез, характеризующих в том числе и некоторые стороны отечественной модели Успеха-и-Неудач⁷.

⁷ С самого начала христианской веры на Руси, считает Н.М.Никольский, существовало “двоеверие”, которое надолго сохранилось в народной культуре. Княжеская власть, волею которой страна была крещена, достаточно долго воспринимала нового христианского бога как их “специального княжеского бога, заменившего собой прежнего Перуна, а ... клирики мыслятся скорее как слуги князей, чем как слуги бога” [Никольский, 1983. Гл. 1]. Раннехристианская “картина мира” в России унаследовала то специфическое культурное качество, которое А.Я.Гуревич в отношении “мира саг” именуется “язычеством христиан или христианством язычников” [Гуревич, 1972. С. 166-175]. Христианство, приносившее с собой “культуру смирения”, гораздо серьезнее затрагивало обрядово-ритуальную сторону жизни прошлых язычников, в то время как внутренний мир человека, в том числе и в восприятии властных отношений, во многом оставался прежним и был подвергнут весьма поверхностной и в чем-то даже форма-

Достижительское пространство, образуемое под влиянием принципа судьбы-и-везения, внутренне разграничено на два сектора - “эгоцентрической” посясторонности и “деоцентрической” потусторонности. В результате раздвоения в этой “картине мира” символически противопоставляются две достижительские идеологии - парцеллярного успеха (активнодеятельностная устремленность личности на реализацию своего биографического проекта) и успеха социального Целого, “общего дела” (подчинение индивидуальной биографии человека борьбе лагеря “света - правды - справедливости - праведности-нравственности” против сил “мира зла”).

Обе эти идеологии в российской модели Успеха-и-Неудач причудливо переплелись, формируя ориентированного на социальный успех субъекта, который верит в свою судьбу, рассчитывает на жизненное везение и при этом смиряется с мыслью о неэгоцентрическом устройстве социального мира, то есть принимает необходимое и ожидаемое от него участие в “общем деле”, награды за которое он либо вообще не ждет, либо переадресовывает в будущий мир солидаристических иллюзий.

Он - аскетичен (в традициях “культуры смирения”). Он признает безусловный примат трудовых ценностей в жизни человека. И, в то же время, ему не чужд “здоровый” гедонизм (в традициях “культуры чистого послушания” с ее нескрываемым предпочтением праздности как стержневой установки биографического проектирования). Поэтому он старается не афишировать своих парцеллярных биографических устремлений.

Ему свойственны “наивные” классификации социального успеха, в первую очередь - через категоризацию успеха на “подлинный” и “мнимый”, “заслуженный” и “неправедный”. Он почти всегда негодует по поводу своего социального неуспеха (или вообще социального неуспеха честных - “послушных” - людей). Он биографически смиряется с уделом жизненного служения внешним, по отношению к его личности, целям. И не без помощи утешительно-философского мудрствования посвящает масштабную часть своего биографического проекта (а нередко и всю жизнь) “общему делу” лагеря “света-правды-справедливости-праведности-нравственности”.

Лозунги “живи послушанием!” или, тем более, “живи смирением!” рекомендуют человеку минимально проявлять свои достижительские амбиции и, тем более, демонстрировать свои биографические успехи, хотя и обещают разные жизненные награды за соблюдение этих “заветов”. Но в принципе оба лозунга ориентируют человека на *достижительскую не-выделенность*, пусть даже и совершенно различными способами.

В российской “картине мира” оба этоса не только не соперничали друг с другом (то есть не стремились к взаимовытеснению), но и, будучи весьма толерантными по отношению друг к другу, уживались и на уровне “высокой” культуры, и на уровне повседневных практик биографического проектирования.

“Культура стыда”: принцип репутации-и-славы

Имя Суда, славянского божества судьбы, использовалось в некоторых славянских именах собственных (к примеру, др.-рус. Судислав, чеш. Sudo-slav,

льной христианизации. По мнению Никольского, божественное начало в русском мирозерцании до реформ Никона «оставалось “прехытрим” созданием, которое надо уметь расположить в свою пользу, которому надо “угодить”, чтобы снискать благополучие» [Никольский, 1983. С. 130].

сербохорв. Здеслав) и содержит в себе также отсылку к раннему индоевропейскому источнику - обрядовой формуле со значением “добывать славу”, “делать знаменитым”, схожей с общеиндоевропейской формулой “присуждения /получения славы” [Мелетинский, 1990. С. 503]. Уже одного этого лингвистического наблюдения достаточно, чтобы понять, насколько архаичной является связь биографического достижения с принципом *репутации-и-славы*.

Принцип репутации-и-славы представлен во всех известных культурных этнотипах. “Доброе имя”, безусловно, относится к числу универсальных человеческих ценностей (и смысложизненных приоритетов), при том, что локальные значения “доброе имени” могли существенно варьироваться не только межкультурно, но даже внутри одного этнокультурного ареала. Концепция “славы”, будучи качественно отличной от “доброе имени” и не являясь универсальной ценностью ностратического достижения, свойственна лишь нескольким локальным достижительским этосам.

В основе принципа лежит достаточно нейтральное понятие репутации (молвы). В римской мифологии *Fama* персонифицировала молву (отсюда: современное юридическое понятие “диффамация”, закрепление за человеком “дурной молвы”, распространение заведомо ложных слухов или информации, порочащей “добрую” репутацию человека). Постоянное оглядывание человека на шлейф собственной репутации относится к числу фундаментальных регуляторов социального поведения. Рассмотрению этой темы посвящено большое количество психологических, антропологических, этнологических и социологических исследований [см. подробный анализ принципа репутации в русской “деревенской” культуре: Громыко, 1991. Гл. 2].

Трудно переоценить то, насколько *обладание* субъектом социального действия “добрый” репутацией заряжено нравственно-психологически. Служение собственной репутации вполне может стать стержнем биографического проектирования в рамках одной локальной достижительской культуры, и тогда репутация из общеродового “доброе имени” обретает качество этосного феномена.

Циркуляция “этосной репутации” может происходить как внутри узко сформированной корпорации людей (в том числе в рамках исторически сложившегося сословия), так и более масштабно - в пределах большого сообщества. *Социальная циркуляция* “этосной репутации” является самой сутью локального достижения, поскольку репутация выступает в нем в качестве идентификационного *сертификата биографических достижений* человека. “Этосная репутация” рождается, живет, взращивается, холится и лелеется и, наконец, умирает вместе и при этом как бы независимо от ее носителя. В известном смысле “этосная репутация” и есть символический статус личности, который существует помимо нее самой в качестве ее же достижительского alter ego.

Репутация в современной культуре - явление гораздо менее устойчивое и более хрупкое, чем в “репутационных” культурах, но биографически в модернизированном обществе она по-прежнему наделена особым символическим весом. Репутация в современной культуре в большей степени “срослась с ее носителем и, порой, настолько, что субъект достижительского действия перестает различать свое исконное “Я” от идентичного имиджа. (Современному субъекту слава порой не дает покоя” в буквальном и фигуральном смысле этой расхожей идиомы.)

Словом, необходимо отчетливо различать два способа воздействия

принципа репутации-и-славы на формирование локальных достижительских культур. В одном случае мы обнаруживаем приоритетную биографическую установку на обретение славы, то есть жизненное достижение “этической репутации в построении *репутационного* образа в целях его последующего *репутационного распознавания* в корпорации (группе, сословии, социальном окружении, коллективной памяти и т.д.). В другом - лишь отголосок локальной культуры “этической репутации” в виде влияния *репутационной оценки* на процесс биографического проектирования современным субъектом. И если во втором случае репутация как бы сопровождает жизненный путь человека, то в первом - она и есть смысл всего его жизненного пути.

Наиболее известные этосы репутационного достижения в современной антропологии объединены в условную группу “*культуры стыда*”. Само понятие “*shame-culture*” было введено в этнологический обиход Р.Бенедикт в ее известном исследовании “Хризантема и Меч. Образцы японской культуры” [Бенедикт, 1946; о дальнейших разработках см.: Пирс, Зингер, 1953]. Бенедикт считала, что исследователь вправе рассуждать о целом ряде исторических обществ и культур, где экстериоризированные нормы и регуляторы поведения, включая контроль за поступками и словами человека, осуществляет коллектив, выражающий свои оценки либо в виде публичного одобрения или, соответственно, неодобрения. Индивид же, в свою очередь, следуя репрезентирующим “культуру стыда” стандартам, испытывает абсолютный страх перед теми поступками и словами, за которые ему когда-либо придется публично испытать чувство стыда. Интернализация культурных норм в этих этосах невысока и малоэффективна, и вслед за Бенедикт не сложно допустить, что речь идет не только об экстериоризированном локусе контроля, но и об очевидном преобладании в “культурах стыда” практик построения биографических проектов, основанных на *гипертрофированной* социальной *драматургии* “доброй” *репутации* и “смертельного” *стыда*.

“Культура стыда” исторически представлена множеством локальных модификаций [см. подробнее: Перистиани, 1965]. В качестве иллюстрации рассмотрим четыре - наиболее классических - модели достижения в эволюции этой культуры.

Героический аретеизм

Начнем с “картины мира” гомеровского героя и его *вклада* в ностратическое достижение [подробнее о гомеровском обществе и его культуре см.: Йегер, 1965. Т. 1, гл. 1-2; Финли, 1962. гл. 5].

Эпос наглядно демонстрирует нам мир, в котором безраздельно правит “культура стыда” в ее наиболее совершенном виде [детальнее о генезисе и эпической фазе эволюции “культуры стыда” см.: Джоунс, 1963; Перистиани, 1965]. Практически все евразийские эпические памятники в той иной степени рисуют типологически идентичную достижительскую культуру, которую можно условно обозначить как *этос героического аретеизма* (от древнегреч. *areté*-доблесть). Эта культура свойственна всем без исключения архаическим европейским аристократическим сообществам, к которым, собственно, и апеллировали авторы эпических памятников. (Традиции этой культуры продолжили свой век и после распада аристократических культур [о преемственности аристократического этоса см.: Повис, 1984; Оссовская, 1987. Гл. 2-8].)

“Равная доля у вас нерадивцу и рьяному в битве;
Та ж и единая честь воздается и робким, и храбрым;
Все здесь равно, умирает бездельный иль
сделавший много!”

“Илиада”. Песнь 9, стрк. 318-320 (пер. *Н.Гнедича*)

Так под стенами Трои мотивирует свой героический “пассивизм” Ахилл. И в его словах мы обнаруживаем смысл героического аретеизма: в самом деле, к чему стараться, если своими достижениями ты все равно не выделишься на фоне остальных людей?

Ценностно-семиотическая среда эпического достижения легко описывается с помощью сравнительно небольшого лексического набора культурных понятий. Локус контроля гомеровского героя расположен в символическом пространстве корпоративной *timê* (почет, почесть). Уважение к внутри-корпоративному общественному мнению - молве/репутации - выступает в аристократической среде главной нравственной силой, побуждающей к активизму или предохраняющей героя от действий, не соответствующих нормам и ценностям аристократического поведения. *Aidôs* (стыд) обладает высшей побудительной санкцией неодобрения (*nemesis*) со стороны сообщества равных [см. подробнее: *Адкинс, 1960. С. 34-36; Адкинс, 1971. С. 1-14; Доддс, 1951. С.17-18; Зайцев, 1985. С.76; Шталь, 1983. С.126-148*].

Гомеровский герой импульсивен, порой до безумия, ибо, по необходимости, зажат в тисках между индивидуальными стимулами и давлением со стороны “культуры стыда”. И в этом противоборстве двух мотивов верх неизбежно берет страх быть осмеянным, страх “потери лица”. В ситуации же утраты самоконтроля - феномен социального помешательства (*atê*) - гомеровский герой ищет себе оправдание в трансцендентальном начале, в злой воле богов, магическом провидении, вынудившем его пойти на действие, идущее вразрез нормам социальной конформности. Осознанная установка на достижение толкает его на поиск успеха через *публичную демонстрацию* своей доблести (*aretê*)⁸.

Именно к доброй славе больше всего стремится гомеровский герой, ибо слава никогда не погибает. Герой, апеллируя к божеству, просит прежде всего славы для себя и своего рода (дома). Эпитеты “славный”, “блестящий”, “замечательный”, “наилучший”, “сверхславный” и пр. сопровождают героев в сложенных о них и их деяниях песнях. Гомеровский герой вполне может вместо фразы “либо я погибну, но убью неприятеля”, сказать: “либо я ему, либо он мне даст возможность похвалиться” [*Зайцев, 1985. С. 77*]. Герой, который вынужден жить и строить свой биографический проект в пространстве “культуры стыда”, постоянно демонстрирует свои успешные качества воина, человека богатства и приметного социального статуса, человека, успешного и на войне, и в мирной жизни, достойно защищающего зависимых от него людей. *Aristoi* - это те, кто продемонстрировали выдающиеся успехи на войне и в миру. Высшая похвала (слава) - тому, кто успешен во всем этом (*aretê*, “доблесть” - социальный маркер его этосной достижительности); страшный позор (*aischron*) - тому, кто оказался неудачливым [*Адкинс, 1960. С. 34*].

Успех, как видим, становится *категорическим императивом* жизненной

⁸ В классической филологии существует предположение об этимологической связи понятия *aretê* (доблести) и глагола *areskô* (навлюсь) [*Зайцев, 1985. С. 77, сн. 10*].

траектории гомеровского героя (а его внутренние намерения и побудительные мотивы никого в этом мире не интересуют). В этом смысле достижительский успех может интерпретироваться как самая суть образа жизни аристократического класса. В сравнении с ценностями ристалища, ценности кооперации и/или солидаристического сотрудничества - ничто [Адкинс, 1960. С. 36].

“Приличествующее” и “справедливое” в эпической “картине мира” нерассторжимы. “Нормы эпической этики не вступают в столкновение с общественной оценкой, но сливаются с ней, образуя тождество... Соответствие поступков, деяний героев требованиям этики, иначе - “приличествующему” и “справедливому”, устанавливает и подтверждает весь ... коллектив, все гомеровское общество ... в лице всех своих членов. При этом мнение каждого члена эпического коллектива совпадает с мнением всех, а мнение всех - с мнением каждого” [Шталь, 1983. С. 129-130].

Достижительский мир “культуры стыда” лишен единичного, субъективно-го мнения, оценки, суждения, отличного от всеобщего и общепринятого мнения множества. Но эта слитность героя с мнением множества, установленность на успех не безвозмездны. Возмездие за успех реализуется в двух плоскостях: духовной (слава в потомстве) и материальной (награды). Нестор сулит герою, отважившемуся на опасную разведку в стан врага, духовные и материальные награды:

«О, великая слава была бы ему в поднебесной,
Слава у всех человеков; ему и награда прекрасна!
Сколько ни есть над судами ахейских начальников
храбрых,
Каждый из них наградит возвратившегося черной
овцою
С агнцем сосущим, - награда, с которой ничто не
сравнится;
Будет всегда он участник и празднеств, и дружеских
пиршеств”.

“Илиада”. Песнь 10, стк. 212-217 (пер. Н.Гнедича)

Складывается весьма примечательная для “культуры стыда” символическая триада, характеризующая ценностно-мотивационную природу гомеровского активизма (точнее: каждого отдельного поступка, ориентированного на достижительский успех всего биографического проекта) – *подвиг - честь-награда*.

Лишить героя награды (материальной - в первую очередь) означало умалить значение его подвига, нанести ему бесчестие. Неслучайно, видимо, в эпосе мы обнаруживаем немало синонимов, обозначающих материальные награды - дары, как, впрочем, и немало синонимов, обозначающих, с одной стороны, славу, а с другой - позор, срам. Примечательно, что для понятия “позор” в гомеровском языке нет единой родовой морфемы, каждое слово самостоятелно и передает сложные нюансы этой фундаментальной культурной санкции [Шталь, 1983. С. 143-146], что дополнительно убеждает нас в социологической корректности отнесения “картины мира” гомеровского героя к кругу “культуры стыда”.

Ситуацию нарушения принципа триединности описывает аэд в случае с Ахиллом, который оказался лишенным дара - наложницы Брисеиды. Так родилась классическая дилемма о том, ради чего идет на подвиг Ахилл: ради победы или Брисеиды? Как этосная проблема эта дилемма лишена культурного

смысла, ибо все три упомянутые составляющие этого конкретного фрагмента биографического проекта Ахилла (подвиг-победа-Брисеида) и представляют собой *триединую сущность достижительского успеха* гомеровского героя. А известная всем максима о том, что *тот, кто Ахилл, тот выбирает победу*, является гораздо более поздней контаминацией классической эпохи, абсолют-но не соответствующей *духу героического аретеизма*.

«Итак, человек эпоса или “хороший”, “лучший” и с ним - слава; или дурной и с ним - позор, бесславие. Между состояниями “хороший” и “дурной” нет непреодолимой грани, и переход из первого во второе возможен, хотя и нежелателен. Оставаться на уровне “хорошего”, “лучшего” герою гомеровских поэм помогает стыд» [Шталь, 1983. С. 146-147]. Эпический стыд символически отличает лучшее от дурного, ориентирует на лучшее, предостерегает от чуждого аристократической этике биографического поступка.

Мотив “доброй” славы (благой молвы/репутации) многие столетия после заката этоса героического аретеизма будет будоражить воображение античного человека (видимо, в том числе и благодаря воспитательному и образовательному эффекту гомеровских поэм для “позднего” эллина [см. об этом: Йе-гер, 1965. Т. 1, гл. 3]; обе поэмы нередко именуют Библией античного воспитания [Оссовская, 1987. С. 72]). Но в классическую эпоху достижительская культура изнутри настолько плюрализируется, что мотив репутации-и-славы становится *одной из, не доминантной* темой вознаграждения за успех. Платон полагал, что слава способна заставить людей жертвовать собой, а Аристотель видел в почете позитивную санкцию за добродетельность. Можно привести множество исторических примеров, подтверждающих гипотезу о преимуществах ценностей и жизненных норм, стандартов *героического аретеизма* в культуре поздних периодов античности. Однако классика знакома и с другими моделями успеха, а ее достижительская культура размещена уже в принципиально ином, в сравнении с раннеаристократическим, социальном пространстве.

Дурная репутация, “потеря лица”, по-прежнему может считаться одним из фундаментальных регуляторов биографического проектирования. Однако этот регулятор демократизируется (то есть принципиально выходит за границы аристократической корпорации) и приобретает, в известном смысле, универсальный характер (репутация утрачивает социально-адресную идентичность “культуры стыда”). Постыдным, в частности, становится физическое уродство, что вносит небезынтесный эстетический критерий в старые стандарты достижительства [подробнее о судьбе гомеровских ценностей в классическую эпоху см.: Адкинс, 1960. С. 154-168]. В классической античности существовала своя устная книга “Рекордов Гиннеса” (частично сохранившаяся у Афиня и в рассказах Элиана), где фиксировались люди, прославившиеся кто глупостью, кто особой тучностью, кто обжорством, словом, кто чем. Но эти факты вплотную подводят нас к размышлениям по поводу принципиально иного типа достижительской культуры, к анализу которой мы перейдем несколько позже.

“Открытие ” достижительского подвига

А пока перенесемся из классического мира в раннесредневековую Европу и рассмотрим второй классический пример “культуры стыда” - “картину мира” скандинавской саги.

“Гибнут стада,
родня умирает,
и смертен ты сам;
но смерти не ведает
громкая слава
деяний достойных”.

“Гибнут стада,
родня умирает,
и смертен ты сам;
но знай одно,
что вечно бессмертно
умершего слава”.

“Старшая Эдда” [цит. по: Гуревич, 1972 . С.66-67]

“Культура стыда” викингов, каковой она рисуется в сагах [о сложностях филологического и культурологического толкования образа “викинга” в скандинавских сагах см.: *Стеблин-Каменский, 1984. С. 56-59, 70-81*], в первую очередь акцентировала *танатический аспект репутации*, “умершего славу”, то есть установку индивида на посмертное суждение о себе у современников и потомков. “*Dǫmr*” - буквально “суд”» “приговор”, такой приговор выносят норны о жизни и судьбе каждого человека, и такой приговор выносят люди умершему, судя по его делам” [Гуревич, 1972 . С.66-67].

Смерть вносит заключительный аккорд в мелодию бессмертного звучания человеческой славы. При этом нельзя сказать, что викингам было незнакомо чувство физического страха смерти, однако весь смысл биографического достижения сводился к культурной победе над этим чувством, поскольку о посмертной репутации надлежало заботиться больше, чем о сохранении жизни. Отсюда понятен тот эмфатический акцент, который делается в сагах на описании предсмертных сцен. Перед лицом смерти в викинге просыпаются все его достоинства (мужество, бесстрашие, стойкость) и он преодолевает страх смерти (смерть не рассматривалась в качестве абсолютного морального зла).

Главное то, что викинг говорит перед смертью, ибо в этих последних словах сосредоточена вся его индивидуализированная сущность. Невероятное богатство репертуара смерти и неповторимость предсмертных слов составляют главное культурное наследие и художественную самобытность скандинавских саг [Гуревич, 1972. С. 71]. “Умереть нужно было красиво, так, чтобы потомство помнило и восхищалось, - только в этом бессмертие” [Гуревич, 1972. С. 69]. Заметим, что викинги не сформировали специфической концепции времени, как, впрочем, и их представления о потусторонней жизни не отличались особой ясностью. Уникальной же по форме и содержанию в “картине мира” саг остается *только* доктрина “красивой смерти” и “славы умершего”.

Летальный финализм достижения викингов, символика “красивого” завершения жизненного пути и сквозь эту призму проинтерпретированные ценности “чести” и “достоинства” дают основания говорить о танатически акцентированной модели биографического проекта у скандинавов. В ней менее отчетливо просматривается принцип достижительского триединства. Посмертная слава - она и есть единственная награда за успех, награда, размещенная по эту сторону социально бытия, в коллективной памяти о “славно” ушедшем из посюстороннего мира героя. А достижительский успех уже отождествляется не столько с поступками (цепью поступков), поскольку субстанционально они подчинены одному фрагменту биографического проекта (смерти), сколько с символическим обрамлением всех поступков, в том числе и поступка финального: *смерть должна быть красивой*.

Герой скандинавских саг по-прежнему испытывает на себе давление коллективной оценки, коллективного мнения, но он уже гораздо больше (в

сравнении с гомеровским героем) склонен к проявлениям своей индивидуальности в выборе символов, средств и риторики своего пред-танатического действия.

Стыд в “картине мира” скандинавской саги испытывает трансформацию, свидетельствующую об усилении индивидуального и символического начала в нравственном коде достижительского успеха. В известном смысле, мы имеем дело уже с частичной интернализацией норм “культуры стыда”, что, как может показаться, является *contraductio in objecto*. Однако, если обратить внимание на “иное” отношение викинга к ценности сотрудничества (“товарищества”), на уважение к личности, на возросший психологизм в целом, то не сложно понять, что гомеровский герой и викинг отнюдь не репрезентируют собой один и тот же достижительский код, несмотря на родовую принадлежность обоих персонажей к кругу “культуры стыда”.

“Картина мира” скандинавской саги представляет собой пространство гипертрофированно *символизированной* “культуры стыда”, где стилистически оформляются и этически кодифицируются универсальные (и чрезвычайно живучие, судя по всей последующей эволюции человечества) символы достижения, историческая преемственность которых отчетливо видна в символическом коде современной “культуры подвига”.

“Открытие” же викингов заключалось в этосной рационализации культурной победы человека над физиологическим страхом смерти. И именно это “открытие” скандинавской “культуры подвига” позволило европейцу осуществить модульное отклонение от родового инварианта “культуры стыда” в сторону акцентированной символизации финального фрагмента биографического проекта - *успеха, понятого как славный летальный подвиг*.

Благодаря этому “открытию” викинг вполне адекватно воспринимается нашим современником, ибо и раннескандинавское, и модернистское понимание подвига предполагает особую логику действий человека, оказавшегося в центре социального внимания: присутствие духа (психологическая победа над физиологическим страхом смерти), доблесть акта сознательного принятия смерти, следование приоритету кооперационных ценностей над ценностью собственной жизни (“дух товарищества”, альтруизм подвига) и, в том числе, необходимость символического обрамления акта завершения биографического проекта (предсмертные слова, знаки и т.п.).

Иную модульную траекторию совершает “культура стыда” в эпоху зрелого западноевропейского средневековья.

Этос эстетического жеста

“Рыцарской идее” посвящено множество специальных исследований, но наименьший интерес был проявлен именно к теме достижительской природы рыцарского этоса.

“Здесь гибель ходит по пятам,

Но лучше смерть, чем стыд и срам.”

Бертран де Борн. “Мила мне радость вешних дней...”

“Рыцарская идея” и “рыцарский этос”, то есть рыцарский идеал и реальная практика его реализации суть весьма несхожие феномены внутри символического пространства культуры стыда” [подробнее об этой дивергенции, о смыслах и значениях рыцарской идеи и рыцарского этоса см.: *Гуревич, 1984. С.*

214-219; Ле Гофф, 1992. Гл. III-IV, VIII-IX; Оссовская. 1987. Гл. V; Хейзинга, 1988. Гл. IV-VII и др.]. Наиболее убедительно тезис о расхождении идеала и практики в культуре Дневневекового рыцарства обоснован Й.Хейзингой в книге *«Сень средневековья»* [Хейзинга, 1988. Гл. IV].

Прежде всего обратим внимание на то, что все рассмотренные выше этосные вариации «культуры стыда» основывались на фундаментальном культурно-логическом «правиле», а именно на *адекватности ценностного обоснования биографического проекта (Идеи) и его поведенческого воплощения (Действия)*. Рассматривая, к примеру, аристократические этосы, мы вправе говорить об известной синонимичности культурных практик и культурных представлений, реализованных в жизненно-биографических проектах аристократического Героя (для которой локус контроля расположен в его социально-корпоративной группе).

Западноевропейское рыцарство сформировало такую достижительскую культуру, в которой символический код (собственно «рыцарская идея») существенно выходит за ценностно-семантические пределы чистой «культуры стыда», в то время как поведенчески (социально-деятельностно) рыцарство по-прежнему репрезентировало *классические* традиции этой культуры. Весь вопрос заключается в том, в какой мере расходились «рыцарская идея» и практика рыцарского образа жизни (этос) и к каким культурным последствиям в плане развития доктрины Успеха-и-Неудач приводила эта дивергенция?

Prouesse chevaleureuse (рыцарская доблесть) - центральная категория «идеи» средневекового шевалье. Слава и честь - мотивы рыцарского достижения. Коллективная память потомков фиксирует исключительно доблестные деяния рыцарей. Выбор из альтернативы поступков падает на те, которые способны «стяжать честь и славу», то есть на те, которые отчетливо демонстрируют ратные качества, психологические доблести, высокое чувство пусть и стилизованной, но все же эротической любви.

«Как прекрасный жизненный идеал, рыцарская идея являет собой нечто особенное. В сущности, это эстетический идеал, сотканный из возвышенных чувств и пестрых фантазий. Но рыцарская идея стремится быть и этическим идеалом: средневековое мышление способно отвести почетное место только такому жизненному идеалу, который наделен благочестием и добродетелью» [Хейзинга, 1988. С. 72-73].

«Рыцарская идея» в самой сути выходит за узко понимаемые границы образца ожидаемого поведения в соответствии с нормами и ценностями чистой «культуры стыда». Рыцарь (при всей условности подобного термина в культурно-социологических штудиях) демонстрирует миру свои высокие намерения и мотивы, но совершает только такие поступки, которые могут быть классифицированы в категориях «чести и славы», избегая любых социальных действий, которые могут повредить его культурной репутации, и, в то же время, ожидая адекватных наград за свои доблести. Ничто вроде бы не мешает нам констатировать, что рыцарский идеал выстроен в логике последовательного развития стандартов *исконно аристократической* традиции «культуры стыда». Однако такое утверждение стало бы безусловным преувеличением и прежде всего потому, что культурный тип «рыцарь» демонстрирует бесконечное многообразие сложных сочетаний индивидуализированности и нормативного соответствия и этикетности [Гуревич, 1984. С. 214-215].

Рыцарский этос предполагает определенную аскетичность, неприятие определенных ценностей посягательной (мирской) жизни, в том числе отвра-

щение к богатству (аскетический идеал “owning nothing but his bare life”), христианское благочестие (что, в свою очередь, свидетельствует об интернализации в рыцарском этосе норм христианского смирения).

Рыцарский образ жизни допускает практику рыцарских обетов, в том числе обета послушания, бедности, нередко целомудрия, - и высшего личного совершенства, что в принципе отличало рыцарские обеты от монашеских. “Обеты, налагаемые рыцарским орденом, суть не что иное, как прочная коллективная форма индивидуального рыцарского обета совершить тот или иной подвиг” [Хейзинга, 1988. С. 95]. Рыцарский этос вырастает из высоких ценностей религиозного сознания, ценностей сострадания, справедливости, преданности, верности (очевидно - по происхождению интернализированных метафизических идей, ориентирующих личность на мучительный внутренний поиск адекватного “картине мира” жизненного смысла, детерминирующего повседневный культурный выбор), что также не вполне укладывается в чистые традиции “культуры стыда”.

Достижительское поле рыцаря располагается не только, а вернее - не столько в жизненном пространстве его социального бытия, сколько в его фантазиях и грезах (Ж. Ле Гофф полагает, что открытие “царства грез” вообще составляло суть интеллектуальных и эстетических исканий средневекового человека [Ле Гофф, 1992. С. 319]). Рыцарь, поэтому, скорее выступает как автор стилизации собственного достижительского императива. Его жизнь заполнена “высокой” заботой - мечтой о подвиге и любви [см. подробнее: Хейзинга, 1988. Гл. V]. И доблестный подвиг, и эротическая любовь рыцаря к даме должны быть оформлены в эстетически прекрасной форме (в соответствии, разумеется, с сословно-групповыми эстетическими канонами).

Рыцарь - герой ради любви, пишет Хейзинга, а это толкает его на подвиг “освобождения” или “спасения”, то есть он как бы “жаждет претерпеть страдания ради своей дамы” [Хейзинга, 1988. С.82]. Отсюда и приверженность рыцаря к турнирам, где с наибольшей последовательностью проявляются достижительские основания его этоса. Турниры и джостры исполнены красочностью и фантазиями, неистовством и эротизмом, симуляционной драматичностью и спортивной страстью к успеху, благородной мужественностью и верностью долгу. Турниры - неотъемлемая часть рыцарского этоса. Даже воинские доблести “приходилось” проявлять с добавлением элементов драматургического усложнения реальной жизни, а боязнь быть заподозренным в проявлении трусости приводила порой к элементарным нарушениям воинской тактики и бездарной гибели не только рыцарей, но и их войск [о факторе престижности в рыцарском этосе см.: Оссовская, 1987. С.82-85]. Впрочем, рыцарскую философию жизни, при всем при этом, никак нельзя лишить мотива корыстолюбия, чистого карьеризма, грубого насилия в отношении личности.

Словом, не трудно заключить, что *достижительское двоемыслие* - также и чисто рыцарский феномен. Фикция рыцарственности, своекорыстие, символический “дизайн” подвига (подвиг совершается исключительно для занесения его в анналы герольдмейстерами), по мнению Хейзинги, вскрывают глубоко “лживый” этосный мир рыцаря, где образ прекрасного рыцаря был всего лишь маской, “за которой мог скрываться мир корыстолюбия и насилия” [Хейзинга, 1988. С. 81].

Мы отчетливо сознаем, что каждый исследователь вправе на авторское толкование “рыцарской идеи” и рыцарского этоса, хотя, следует заметить, что “картины мира” скандинавской саги и гомеровского эпоса, этосы викингов и

ранней аристократии породили в специальной литературе последних двух столетий гораздо меньшее число интерпретаций. Возможно, что именно открытость и прозрачность рыцарского этоса к всевозможным толкованиям как раз и свидетельствуют о его фундаментальной культурно-достижительской противоречивости.

В самом деле, трудно не отнести “рыцарскую идею” к совокупности этосов внутри “культуры стыда” [в подобной идентификации, кстати, не сомневаются ни Бенедикт, ни Джоунс, ни Перистиани, ни Оссовская, ни ряд других культурологов, которые, изредко прибегая к понятию “культура стыда”, операционализируют достижительскую природу рыцарской идеи” и рыцарский этос именно в категориях этой культуры; см.: Бенедикт, 1946; Джоунс, 1963; Перистиани, 1965; Оссовская, 1987]. Стыд и честь, очевидно, выступают в рыцарской идее важнейшими факторами, регулировавшими биографическое проектирование в рыцарском сословии: учет мнения корпорации и страсть сохраниться в ее коллективной памяти красноречиво об этом свидетельствуют. Иными словами, вряд ли следует сомневаться в том, что *репутационное достижение* составляет самую суть “идеи” и этоса средневекового шевалье.

В то же время этосная установка рыцаря на успех реализуется в весьма специфической логике биографического проектирования. Подвиг (достижительский акт) сначала рождается в “мире грез”, где он фантазийно оформляется и получает интернализированную - сугубо индивидуальную - самооценку в ее этическом и, главным образом, эстетическом измерениях. И лишь затем фантазийный проект обретает второе рождение, то есть воплощается в жизнь благодаря неистовому поиску рыцарем *условий* воплощения предмета своих достижительских фантазий (точнее говоря: благодаря искусственному конструированию рыцарем адекватных условий претворения в жизнь своего фантазийного проекта).

Подобная достижительская логика предполагала “открытие” принципиально *новых акцентов* в биографическом проектировании не только в пределах “культуры стыда”, но и в ностратическом достижительстве в целом. Имеются в виду, прежде всего, такие достижительские *нововведения* западноевропейского рыцарства, как:

- * господство индивидуализированного фактора в биографическом проектировании (а равно и в присвоении результатов действия);
- * превалирование фантазийной реальности над событийной;
- * превалирование опыта социального конструирования над практиками социальной адаптации;
- * превалирование достижительского усилия над фактором чистого везения;
- * господство “эстетизированного идеала” успешной личности в опыте биографического проектирования;
- * превосходство эстетического начала над этическим в символической номинации любого социального действия в качестве “доблестного подвига” (проявления *proesse chevaleureuse* ее носителя).

Иными словами, речь идет о фундаментальном “открытии”, сделанном в рыцарском этосе, о социально-деятельностном и символическом превосходстве в биографическом проекте достижительского “*дизайна*” над достижительским поступком. Асьма краткого экскурса в рыцарское достижение, как кажется, вполне достаточно, чтобы говорить о том, что с открытием “рыцарской идеи” в пространстве ностратического достижения вновь происходит мо-

дульное отклонение от традиций чистой “культуры стыда”. Это отклонение было настолько революционным для генеалогии Успеха-и-Неудач, что, по сути, ознаменовало собой “открытие” аутентичного этоса *эстетического жеста*, в котором:

- * достижительские цели и биографические стратегии впервые стали зарождаться в индивидуальном сознании, фантазийно и эстетически оформляться в виде законченного деятельностного проекта и, тем самым, *интернализироваться* в качестве идентичной смысложизненной философии;
- * достижительские цели не просто предшествовали достижительским поступкам, но и ставили *этику успеха* в прямую зависимость от достижительской *эстетики*;
- * достижительский успех выступал не столько ментальной конструкцией, сколько *параллельным миром* - достижительским alter ego субъекта действия;
- * более того, именно в этих рамках символы репутационного достижения окончательно обрели универсально-ностратическую семантику (в частности, норма чести стала нравственно превалировать над принципом “чистой” славы).

Подводя общий итог, заметим, что западноевропейское рыцарство, переживая в себе глубинное противоречие между идеей “своей корпоративной идентичности и своим сословным этосом, по сути, настолько трансформировало ценности и традиции “культуры стыда”, что смогло придать этой весьма архаичной достижительской культуре универсальное - и, в известном смысле, *современное* (и в этическом и эстетическом аспектах) - “звучание” [подробнее о рыцарских истоках современной культуры см.: *Элиас, 1978*].

Но и на этом генеалогический цикл “культуры стыда” не свершился.

Этос символической репутации

В определенном плане индивидуализм современной личности без открытий “культуры стыда” был бы невозможен. Однако задолго до наступления эры модерна *прямыми* наследниками средневекового рыцарства стали “люди чести” - сословный этос французского дворянства, а несколько позднее - этос английского джентльменства [подробнее см.: *Лернер, 1992. Т. 2; Оссовская, 1987. Гл. VI-VIII; Токвиль, 1992, - в особенности ч. 3*]. Учитывая высокую информированность читателя о “людях чести”, лишь конспективно упомянем несколько важных для нашего повествования фактов из этой этосной истории.

Французский “жантильом” (*gentilhomme*) и английский “джентльмен” (*gentleman*) имеют настолько много общего, что логичнее говорить о едином и достаточно гомогенном достижительском этосе эпохи позднего средневековья и раннего Нового времени - этосе символической репутации.

В центре соответствующей “картины мира” - аутентичный культурный идеал личности (“человек чести”, *honnête homme, a man of honour*). Этот сословный тип также ориентирован на известность и славу. Проектируя биографическую траекторию, он выстраивает свою достижительскую стратегию в деятельностной логике неустанного самоконтроля и жесткого сословно-этикетного соответствия. Социальные теоретики идеологии “человека чести” (к примеру, Кастильоне, де Мере, де Кальер) на вопрос о том, что необходимо для того чтобы *добиться успеха* при дворе или *успешно* сыграть роль дипломата (последнее - единственно приличествующая образу жизни жантильома

“профессия”), отвечают: “нужно прежде всего уметь нравиться, заставить себя полюбить, завоевать людские сердца” [Оссовская, 1987. С. 117]⁹. И исключительно этому они посвящают свои биографические проекты.

“Человек чести” чрезвычайно сконцентрирован на *символах* репутации *sui generis*. Джентльмен не должен ни при каких обстоятельствах быть заподозренным в “профессиональных” или же прагматических занятиях (своим образом жизни он олицетворяет бескорыстность и “культуру любительства”). При этом он обязан демонстрировать высокую образованность (правда, образованность неутилитарного свойства, из чего следует его повышенный интерес к непрактическому знанию, например, к “мертвым” языкам и пр.). В глазах окружающих “человек чести” должен беспрестанно проявлять интерес к собственной персоне, быть подчеркнуто щедрым, но и сдержанным в проявлении эмоций. В отличие от воинственных носителей этосов “героического аретеизма” и “эстетического жеста”, жантильем не делает акцента ни на силе, ни на бесстрашии, ни на собственной красоте. Ему достаточно иметь *достойный* вид и вести умеренно-праздный (*непрагматический*) образ жизни.

“Человек чести” в своем репутационном достижительстве сосредоточен на вполне определенных символах славы. Его “доброе имя” не могло быть запятнано никакими обвинениями в нарушении норм чести и достоинства, некоторые из которых перечислены выше. И главное: джентльмену не должно быть стыдно за какие-либо нарушения сословного этикета, праздного любительства и за неспособность контролировать эмоции. Токвиль именовал “кодекс чести” европейской аристократии раннего Нового времени не иначе как полустертым экзотическим понятием” [Токвиль, 1992. С. 449], предполагая, правда, что символы чести могут зачастую трансформироваться в добродетели буржуазного толка (деловая честность, верность слову и т.п.)¹⁰.

Анализ литературных памятников позднего средневековья и раннего Нового времени Старого и Нового Света предоставляют нам достаточно материала для детального описания этоса символической репутации (вспомним Дон Кихота, героев Шекспира и многих, многих других, хорошо знакомых нам исторических и художественных персонажей). Правда честной игры “человека чести” нередко выступали объектом ядовитой критики современников. Достаточно вспомнить в этой связи “Басню о пчелах” Мандевиля, “О духе законов” Монтескье и “Деонтологию” Бентама, где содержится не только критика придворной культуры и нравственности, но и ведется речь о необходимости радикальной демократизации символической репутации.

Для нашего же рассуждения сейчас важно понять то, что европейский “человек чести” в истории ностратического достижительства выступил своего рода раннемодернистским экспериментом осовременивания архаического образца биографического проекта чистой “культуры стыда” и, тем самым, знаменовал собой логическое завершение генеалогического цикла одной из базовых линий эволюции ностратического достижительства. Именно через этот “симво-

⁹ Ср. этимологическую связь древнегреческого понятия “доблести” (aretê) с глаголом “areskô” (“направляюсь”) [Зайцев, 1985. С. 77, сн. 10].

¹⁰ Заметим, что Токвиль при этом весьма наглядно продемонстрировал разницу между аристократическим - европейским пониманием “чести” и американским - демократическим кодексом честности [Токвиль, 1992. С.450-453]. Впрочем, все то, что Токвиль писал о понятии чести в современном ему американском обществе, как кажется, в принципе противоречит классическому толкованию чести как этоса символической репутации и, безусловно, характеризует абсолютно иную достижительскую культуру.

лической репутации” современный субъект впитал в себя примордиальные традиции репутационного достижения во всем его этосном многообразии.

Генезис достижительской выделенности

Итак, репутационное достижение исторически реализовалось в “обличии” четырех этосов: (1) героического аретеизма, (2) достижительского подвига, (3) эстетического жеста, (4) символической репутации.

Все эти этосы объединяет безусловная привязка концепции индивидуального успеха личности (NB: корпоративного типа личности) к ее внутрисловной репутации. А доминантным социокультурным стержнем достижительно-биографического проектирования во всех этосах “культуры стыда” являлась идеология *личностной выделенности*. Достижительская стратегия носителей “культуры стыда” ориентировала их на выявление *непривычного в стандартах привычного* социального действия, принуждала быть чуткими к молве, воспитывала установку на индивидуальную славу. И именно этому жизненному поиску посвящали свои биографии эпические характеры, герои саг, рыцари западноевропейского средневековья и “люди чести” раннего Нового времени. Биографическое проектирование (*выделенность-в-привычном*) жизненных траекторий носителей “культуры стыда” четко привязывалось к идее поддержания внутри корпорации своего “добраго имени”, и, учитывая малые размеры этих сословных групп, не трудно представить, насколько персонифицированными были все эти репутационные имиджи.

Обретение “добраго имени”, а в биографическом проекте и *сверхнормативной репутации* (славы), - главный объект индивидуальных устремлений носителей “культуры стыда”. В идеале жизненный успех носителя “культуры стыда” должен был раствориться в коллективной *памяти* членов сословной корпорации.

Страх-стыда-сегодня (страх несоответствия нормам и ценностям сословной культуры) мотивировал на *достижество-сегодня*, то есть на поступки и действия, ориентированные на сверхнормативный успех, прежде всего во имя *вознаграждения-завтра* (в том числе, и в форме посмертной славы).

В “культуре стыда” несложно обнаружить действие одного из наиболее универсальных социокультурных механизмов регуляции поведения - *культурного подражания*, формирующего готовность-и-склонность субъекта достижительского акта к социально-символическому действию, воспроизводящему идеальный образец корпоративного достижения. С известной натяжкой все рассмотренные выше этосы “культуры стыда” могут быть классифицированы как модели *аристократической субкультуры*, исторический путь которой ознаменован четырьмя фундаментальными *культурными открытиями* (которые и сегодня продолжают восприниматься “откровениями”):

- * *героической доблести*, маркирующей целую категорию *надповседневных* поступков, предполагающих неразрывное достижительское единство мотива-поступка-наград (славы и материальных вознаграждений);
- * *достижительского подвига* в аспекте преодоленного чувства страха смерти и соответствующего ему символического обрамления финальной сцены всей биографической траектории личности;
- * *эстетического жеста*, предполагающего первичность фантазийного проектирования “достижения” по отношению к социальной практике; в логике эстетического жеста субъект действия не столько приспособляется к усло-

виям жизни, сколько адаптирует условия и социальные возможности для реализации своего фантазийного проекта;

- * *чести*, трактуемой в качестве базового и универсального символа репутационного достижения.

Все современные трактовки “доблести”, героизма”, “подвига”, “чести” и стилистического эстетизма биографического проекта так или иначе развивают первоначальные смыслы и значения, которые были “открыты” людьми “культуры стыда”. Все они, иными словами, являются логическим развитием практической философии “культуры стыда”, заключенной в абсолютной *сосредоточенности* субъекта биографического проектирования на *достижительской выделенности*. Носитель “культуры стыда”, несмотря на свое чаще всего аристократическое происхождение, всем своим биографическим проектом (в логике обнаружения *непривычного-в-привычном*) доказывал свое исключительное право на *социально-статусное распознавание своего социального “Я”*. Его жизненный успех уже не просто *статусно гарантировался*, а *проектно достигался*.

Все эти достижительские “открытия”, сделанные в рамках “культуры стыда”, не только не были отвергнуты модернизацией, но и вошли в “архив” нострагического достижения¹¹ как наиболее искусительные для социального подражания образцы биографических проектов современного человека.

¹¹ В русском фольклоре мы не находим прямых параллелей этосу героического аретеизма, во всяком случае сказочный массив не предоставляет нам такого материала. Русская сказка, повествуя о доблестях богатырей, как правило, принуждает героя “методом тыка” испробовать разные жизненные пути [Иваницкий, 1996. С. 23]). Не во всех случаях он оказывается победителем, но он не ведает иного пути к славе. Богатырь, естественно, ориентирован на успех во имя наград (и чаще всего получает их), хотя его триумф в сказочном хронотопе нередко бывает культурно разрушен - герой возвращается домой и его не узнают [Иваницкий, 1996. С. 22]. Подвиг в современной российской интеллектуальной мысли в большей степени идеологизирован, чем мифологизирован. Подвижничество и ратные подвиги как “достиительство с летальным исходом”, заряженные духом подражания, никак не противоречили эгалитаристской идеологии социальной не-выделенности, а в чем-то даже ее символически подпитывали. “Красивая” смерть - смерть бессмысленная, бескорыстная и во многих отношениях иррациональная. *Нерутинная смерть-в-подвиге* зачастую выступала искомым достижительским “прорывом в надповседневность”. Такая и только такая смерть воспринималась формой жизненного успеха как подвижнический акт, как “подвиг во имя идеи”. Подвиг в русско-советской культуре, равно как и в мире саг, напрямую связан с необходимостью победить *физиологический страх* смерти и в каком-то смысле замешан на *культурном страхе* быть обвиненным в том, что “ты остался жив!”, когда другие, оказавшись в твоём положении, погибли. Страх будущего *стыда за факт жизни* (пусть даже и совершенно безосновательный страх), когда другие закончили свой жизненный путь “красивой смертью”, подталкивал человека к бессмысленной летальности, сопровождаемой вычурной риторикой и жестами бесстрашия. И если актер не стилизовал свою летальную сцену, то за него это делали другие, разумеется, посмертно. А то, что “в мирной жизни есть место подвигу”, - оставалось всего лишь *ностальгическим* воспоминанием о давно прошедших временах достижительских подвигов. Вполне типична для русско-советского этнотипа и достижительская логика “эстетического жеста”. Создание трудностей для их “героического” преодоления, проектирование героических деяний в фантазиях их потенциальных исполнителей и “подгонка” реальных условий под некий фантазийный проект - лишь некоторые виды *стилизации созидательности* в большевистском проекте модернизации. Легко достигаемый успех созидания - как бы и не успех вовсе, а нечто бесславно и бесхлопотно “до-

“Культура вины”: принцип соперничества-и-победы

В “культуре стыда” нет мотива состязательности во имя успеха в его чистом достижительском смысле, то есть успеха *per se*, успеха ради самого успеха.

И это вполне логично по ряду причин. Упомянем две из них. Прежде всего, несмотря на относительное разнообразие этосных вариаций, “культура стыда” реализовывалась по преимуществу в высших - аристократических - слоях общества и поэтому как бы “сверху” влияла на социальное обустройство мира. Достижимость в них не связывалась напрямую с социальной мобильностью личности и, следовательно, очень слабо задействовало механизм социальной конкуренции во имя мобильности. В “культуре стыда” был заложен механизм культурного подражания (конструирование поведенческого идеала и четкое следование ему), что существенно ограничивало пространство для иных социальных инструментов биографического проектирования. Для носителя “культуры стыда” куда важнее соответствовать сословно-корпоративному идеалу, чем, соперничая с другими, изобретать новые культурные идеи.

В этом смысле, говоря о принципе победы-и-состязательности, мы, по сути, совершаем переход к “культурным открытиям” *средних слоев* общества, пространство социальной и культурной мобильности которых обустроено скорее в соответствии с *практиками культурного сравнения*, нежели культурного подражания. Казалось бы, в “культуре стыда” все жизненное пространство организовано человеком во имя побед и в режиме постоянной состязательной заботы о приличествующем имидже. Однако в “культуре стыда” *победа не является самодостаточной и автономной ценностью* (достаточно вспомнить

ставшееся” тебе либо от доброй воли правителей, либо по удачному стечению обстоятельств. Другое дело - успех, достигнутый невероятными усилиями, сверхъестественным напряжением - вопреки, назло и наперекор. *Эстетическая стилизация сознательности* превращала даже бессмысленное действие в событие, достойное занесения в анналы коллективной памяти (будь то “стройка века” или что-либо в этом духе). Соучастие в “героическом” преодолении трудностей интерпретировалось людьми как подлинно достижительское, как истинная страница их биографии. Личное бескорыстие, коллективная гордость, примат моральных наград над материальными, индивидуально-групповой аскетизм, причудливые обеты служения идее социализма и многое другое очень напоминает этос “эстетического жеста”. Впрочем, возможно, только напоминает. А вот идея “человека чести” в русской истории является классическим примером культурного заимствования.

Об этосе символической репутации русского дворянства, в особенности первой половины XIX века, а позднее и российской интеллигенции, так много написано, что вряд ли есть необходимость останавливаться на этом сюжете специально. Заметим лишь, что “кодекс чести” в русско-советской культуре был развит преимущественно *коммуникативно*, то есть через чтение, устные рассказы, кино-театральные постановки, образовательные и воспитательные программы всеобщего среднего образования. Этос символической репутации в конечном итоге вошел в плоть и кровь “советского человека”, но... так и не прижился в нем. Биографическое проектирование в логике такого этоса не получило буквально никакого развития в советский период, хотя сам образец “человека чести” в качестве зримого и отчетливого сконструированного идеала для *назидания-и-воспитания* подрастающих поколений оставался долгое время позитивным прецедентом достижительской выделенности – по сути своей совершенно враждебным как для тоталитарной идеологии, так и уравнилельным практикам большевизма.

в этой связи об обязательном достижительском триединстве: мотив-подвиг-награда), равно как и сама соревновательность скорее являлась имитационной и выступала лишь нормой устремленности индивида на подражание идеалу (повторить-и-превзойти). Словом, победа нужна была носителю “культуры стыда” не сама по себе, да и устремлен он был к доблестным победам не ради них самих. Поражение героя в достижительской логике “культуры стыда” в буквальном смысле исключалось и могло свести на нет весь биографический проект человека.

Принцип победы-и-состязательности переносит нас в мир человека, для которого именно *будничная состязательность ценна сама по себе*. У тех, “кто каждый день идет на бой”, нет заданных идеалов, а посему они готовы состязаться и во имя ими же изобретенных ценностей (духовных и материальных), и во имя самого процесса состязательности (ради вкуса “чистой” победы), не опасаясь возможного поражения. Первичная и автономная ценность победы предопределяет поэтому всю суть его отношения к целям и ценностям обычной жизни. Но это, очевидно, уже никак не удел аристократа.

Социальное пространство в подобной “картине мира” выстраивается как конструкция будничного ристалища, жизненного поля перманентного соревнования относительно равных и свободных индивидов друг с другом. Сосед сравнивает себя с соседом и соревнуется с ним - вот, пожалуй, предельно упрощенная социальная формула “картины мира”, выстраиваемая вокруг этого достижительского принципа. В этом мире “Ахилл” шел бы на подвиг ради самой победы, а не ради Брисеиды, как поступал аутентичный Ахилл гомеровской “Илиады”.

Постоянство состязательности субъектов *средних слоев* общества способствовало формированию культурного пространства *конкурентного сосуществования*, в котором неизбежно *интернализировалась* установка на победу (в императиве “любой ценой!”). Конкурентное сосуществование, прежде всего, сводило “на нет” контролирующий ресурс социального стыда. Постоянство состязательности субъектов *средних слоев* общества нуждалось в принципиально иной системе нормотворчества. И таковым глобальным открытием стало изобретение (именно изобретение!) “вины”.

В “культуре вины” санкционирующий эффект стыда минимизирован, а локус контроля перемещен во внутренний мир человека. Оценка личности обществом (в силу социальной *амбивалентности* самого явления “общества” у *средних слоев* общества) становится фактором подчинительным, малоэффективным с точки зрения регулирования поведения личности. Средние слои в гораздо меньшей степени, чем аристократия, проявляют склонность к сословно-корпоративной солидарности. Средние слои гораздо выше ценят автономность и мобильность, в том числе и в аспекте персональной независимости от корпоративных “правил игры”. Средние слои настаивают на новом понимании свободы как дифференцированности личности в *измерениях, ею же выбранных*. Средние слои разделяют плюралистические значения жизненного успеха, а посему меньше, чем носители “культуры стыда”, драматизируют свои жизненные неудачи.

В подобной “картине мира” чувство виновности становится чуть ли не *единственным универсальным* - стабилизирующим и регулирующим - *фактором* социальных взаимоотношений. *Чувство виновности* удерживает ориентированную на состязательное самовыражение личность от деструктивного поведения. *Чувство виновности* является совершенно необходимым сопутст-

вующим фактором регуляции поведения в среде, где рождаются гиперперсонализированные и мало предсказуемые достижительские мотивы и биографические проекты, а главное - где конкурируют сугубо личностные интерпретации жизненного успеха.

“Культура вины” предполагает известную демократичность в социальных взаимоотношениях конкурирующих индивидов и, конечно же, демократичность политического режима гражданского общества. Без относительной политической свободы невозможно увеличение жизненного пространства для процедуры социального сравнения, а тем самым невозможны дискурсы “равных возможностей” и “социальной справедливости”, столь необходимые для генезиса новых социальных ролей и идеологий жизненного успеха (средних слоев общества).

“Культура вины” обнаруживает для постоянно состязающейся личности новые формы интернализованного контроля, трудно преодолимые барьеры на пути превращения идеи тотального соперничества в фактор, разрушающий основы социального взаимодействия. “Культура вины” в культурно-антропологическом смысле выступает важнейшей *предтечей* правосознания в его современном значении, хотя, конечно же, изначально выстраивалась в абсолютно не правовой логике.

“Культура вины” в исторической ретроспективе, так же как и “культура стыда”, породила богатое разнообразие этосных вариаций. В настоящем очерке мы остановимся только на двух, наиболее примечательных и значимых для формирования современной достижительской культуры, этосах “культуры вины”, в рамках которых зародился более или менее *чистый дискурс* Успеха-и-Неудач.

Агональная состязательность

Зависть будут испытывать такие люди, для которых есть подобные или кажущиеся подобными. Подобными, я разумею, по происхождению, по родству, по возрасту, по дарованиям, по славе, по состоянию. ...Человек под влиянием чувства соревнования старается сам достигнуть благ, а ... под влиянием зависти стремится, чтобы его ближний не пользовался этими благами.

Аристотель. “Риторика” (1387b - 1388a)

Литературные и философские памятники классической античности прекрасно отразили атмосферу изменившегося “духа” времени - в сравнении с эпохой эпической героики. Все отчетливее в “картине мира” эллинов просматривается тезис о божественной враждебности по отношению к человеку, причем не столько в облике идеи зла, воплощенного в божественной воле, сколько в виде предрассудочного суждения о том, что высшая Власть и Мудрость богов удерживают человека “внизу”, удерживают его от вознесения над своим исходным качеством - *статусом простого смертного*.

Геродот, не скрывая своих теологических сомнений, говорит, что боги “завистливы и во все вмешиваются” (*phthoneron te kai tarakhodes*), причем этот тезис в разной редакции он вкладывает в уста значительного числа персонажей своей “Истории”. Геродот имел в виду буквально следующее: *боги завистливы к любому человеческому успеху, любому жизненному счастью людей, -*

успеху, который на какое-то время может символически возвысить фигуру простого смертного над его брэнной сущностью, тем самым предоставив ему интеллектуальную возможность усомниться в этой фундаментальной сущности человека.

Зависть богов (а не просто вторжение божественного начала в жизнь людей - рока, фатума, судьбы - как в достижительской логике “культуры чистого послушания”) становится центральным регулирующим мотивом в пространстве социального сравнения античного грека [подробнее о классической традиции “зависти богов” см.: *Согомонов, 1990. С. 115-125; Уолкот, 1978. Гл. 3-4*]. Концепция вмешательства сверхъестественных сил в мир относительно свободных и равных людей, достигших “неприлично” выдающихся успехов прижизненно или публично кичившихся своими биографическими достижениями, пронизывает всю эллинскую “картину мира” [*Доддс, 1951. С.51, сн.8*], а на уровне повседневных суеверий сохраняется и поныне - “Постучи по дереву!”, “Touch the black wood!”.

Герой “культуры стыда” в своей достижительской логике напрочь игнорирует этот трансцендентальный фактор, зачастую действует наперекор воле богов, что и неудивительно, поскольку его жизненный успех проектируется в логике подражания и поэтому всегда содержит в себе элемент *повторяемости*. И если носитель “культуры стыда” в своей героической амбициозности богоподобен, то субъект социального сравнения обречен на гипериндивидуализацию, непохожесть и единичность, а в чем-то и на *неповторимость* своего успеха. Он - одинок и хрупок в достижении своего жизненного счастья и/или несчастья.

Субъект социального сравнения - совершенно никакой не герой и вовсе не ориентирован на свершение жизненных подвигов. Его цели куда скромнее. Он просто хочет добиться большего, чем его сосед (или, по крайней мере, не меньшего!). Он любыми путями желает выделиться на фоне своих соседей, преуспеть хоть в чем-либо. Достижительский фон субъекта “культуры вины” - социальное равенство актеров, а не героев-полубогов. И если Философ наставляет грека на жизненный принцип “ничего сверх меры”, то сама Жизнь, условия “античной” демократии [подробнее о сравнении античной и современной демократий см.: *Финли, 1973*] мотивируют его на *индивидуализированные достижения*. Совокупным же продуктом “массового” достижения эллинов стал этос *агональной состязательности*.

В недрах этоса агональной состязательности были сделаны важнейшие для эволюции ностратического достижения “открытия” и, прежде всего, открытие доктрины соревновательного успеха, с нюансами рационализации его телеологической природы и “правил игры”, и, в конечном итоге, открытие классических прототипов современной личности - homo economicus и homo politicus.

Субъект агональной состязательности не страшится оценок своего социального окружения (суда равных) и даже нарочито пренебрегает сословно-корпоративным мнением. Он скорее *страшится* своего же *собственного успеха*. Ведь успешная личность - объект зависти богов. А раз так, то успешная личность социально ущербна, ибо она нарушает сложившийся порядок и баланс равных позиций. И поэтому “справедливо” становится объектом негодования со стороны божественных сил, устанавливающих земной порядок. Любой земной триумф неизбежно порождает в сознании его создателя *чувства виновности и страха* стать объектом зависти богов.

Постепенно эта концепция вмешательства сверхъестественных сил в жизнь людей оформляется у эллинов во вполне рациональную концепцию Зев-

са-как-гаранта-справедливости [подробнее о “громовержце” как о творце земной справедливости см.: *Ллойд-Джоунс, 1983*].

Но ничто уже не могло помешать тому, что социальное бытие греков становилось все более пронизанным идеями соревнования, стремлением индивида превзойти окружающих в реализации своих жизненных целей. От древнегреческого понятия *агон* (борьба, состязательность) собственно и образована номинация достижительской культуры классических эллинов - этос агональной состязательности.

Уже во времена архаики греки считали, что движущей силой в обществе являются две Эриды - вражды и духа соревнования. Состязаниями были пронизаны греческая системы образования, хозяйствования, политики. Панэллинские соревнования - Олимпийские, Пифийские, Истмийские и Немейские игры - были не только ареной спортивного искусства, но и политической борьбы. По итогам игр победитель публично прославлялся поэтами. И победа, разумеется, становилась одновременно и испытанием на “божественную зависть”.

“Людская сила метится божеством.

Два лишь блага взметают пух цветущего обилия:

Хорошее дело и добрая молва.

Если выпали они тебе на долю –

Не рвись быть Зевсом: у тебя есть все.

Смертному - смертное!”

Пиндар. “Истмийские песни” (V. 11-17)

[см.: *Согомонов, 1990. С. 119.*]

Агональный элемент в греческой политике издавна выступал предметом дискуссии: чем могла являться состязательность в политике греков - борьбой за свои интересы и интересы группы или стремлением превзойти своих политических оппонентов *per se*? [см. подробнее: *Зайцев, 1985. С.83-84*]. Дело в том, что стремление к славе, политическим и экономическим выгодам в этосе агональной состязательности удивительным образом сочеталось с *немотивированным стремлением* к соперничеству. Эллинская достижительская модель Успеха-и-Неудач предполагала соперничество как самоцель во всех важнейших сферах социальной жизни и всех видах биографического проектирования - на войне, в политике, экономике, искусстве и спорте. Именно в этом смысле этос агональной состязательности формировал *понимание чистого достижения*, и потому носителя этого этоса по праву - вслед за Я.Буркхардом - можно именовать “*агональным человеком*” [подробнее см.: *Йегер, 1965. Т1*].

“Задолго до того, как социология и этнология обратили внимание на чрезвычайную важность агонального фактора вообще, Якоб Буркхард образовательно слово “агональный” и описал понятие агонального как один из показателей греческой культуры. Однако Буркхард не догадывался об общей социологической подоплеке этого явления” [*Хейзинга, 1992. С. 87-88*]. Но и Хейзинга недооценивал значимость этого “открытия”, ибо агональность не является выражением исключительной потребности в игре, как полагал голландский ученый. Агональность порождала принципиально *новый тип* достижительской личности в базовых сферах жизнедеятельности человека, а именно человека, ориентированного на *достижительскую выделенность* в политике и экономике.

Великий моралист поздней античности, Плутарх даст едкую отповедь эпикуровскому кредо “живи незаметно”. “Однако ведь сам-то человек, сказавший эти слова, не пожелал остаться незамеченным: даже это суждение он высказал ради того, чтобы его заметили как человека необыкновенного образа

мыслей, - иначе говоря, призывом к бесславию он лукаво готовил себе славу!” [цит. по: *Гаспаров, 1964. С.65*]. Плутарх предельно четко описал природу “агональной состязательности”, рассуждая о правомерности ситуации, при которой остается “добродетели - бесславие, мудрости - безмолвие, успеху - забвение” [*Гаспаров, 1964. С.66*]. Для Плутарха квинтетический пафос Эпикура лишен смысла, ибо для него естественно то стремление человека, которое соответствует культурной логике “познать других и быть узанным в общении самому” [*Гаспаров, 1964. С.68*]. Логика агональной состязательности предполагала, с одной стороны, слитность субъекта достижения с его жизненным успехом, а с другой - сохранение субъекта в коллективной памяти самим фактом своего достижительского успеха, эмпирической данностью победы, что, безусловно, предполагает отчуждение успеха от его творца и носителя.

Современная социальная мысль долгое время находилась в плену очарования веберовского определения средневекового человека как по преимуществу *homo economicus* и античного - как по преимуществу *homo politicus*¹². Логика Вебера и тех исследователей, которые вслед за ним воспроизводили этот тезис, в принципе ясна. Эллин, очевидно, испытывает больший интерес к военному делу, чем к рынку, а греческий полис скорее принадлежит к “военному” социально-политическому типу общественного обустройства. И если это так, то и его достижительский этос, в веберовской логике рассуждения, являлся скорее *политическим*, чем *экономическим*. И поэтому институты, которые нам кажутся “хозяйственными” - внутренняя и дальняя торговля, ремесленное и аграрное производство, банковское дело, циркуляция денег, - в полисе находились в фундаментальной зависимости от социальных структур, которые по сути своей являлись политическими.

Однако греческий *démos* классического периода, о достижительстве которого собственно идет речь, характеризуется своим нарочито *невоенным* стилем жизни (даже такое очевидное исключение из этого правила, как этос спартанцев с их идентичным пониманием “военного успеха”, в принципе не противоречит тезису о невоенном стиле жизни классических греков). Деньги делались деньгами и на этом строилась афинская экономическая мощь - обмен товаров, услуг, извлечение экономической выгоды из милитаристской политики и т.п. Античный *homo economicus*, конечно же, цивилизационно дистанцирован от предпринимателя капиталистической поры, но в принципах построения достижительских целей и достижительских технологий он, вне сомнений, был *homo economicus*, с четко выраженным и понятным экономическим интересом, вербализованной хозяйственной стратегией, писанными и неписаными кодексами экономического поведения и т.п. [подробнее об этом см.: *Финли, 1973; Финли, 1973а. Гл. VО; Хамфрис, 1978. Гл. 7*].

Иными словами, очевидно, что культура “агональной состязательности”, несмотря на свой первоначальный спортивный фон, “повинна” также и в открытии классического “духа” экономического и политического соперничества в пространстве средних слоев общества. *Достижительский успех* в нем трактуется преимущественно как социальная установка на экономическую и политическую победу *per se*.

Праксеология успеха в этосе агональной состязательности ограничива-

¹² Этот тезис М.Вебер высказывает впервые в “Городе” и затем повторяет его в “Хозяйстве и обществе”.

лась преимущественно страхом зависти, причем, по мере исторической эволюции античной демократии, не только “зависти богов”, но и зависти людской, то есть зависти равных по статусу. Интерпретируя каждый на свой лад практику остракизма, большинство античных авторов увязывают действие этого политического института с завистью греков к успешным согражданам - чаще всего политикам на выборных позициях. Homo politicus вообще воспринимался античным гражданином как честолюбивый индивид, занятый исключительно удовлетворением своих страстей и властных притязаний. И поскольку сам полис представлял собой замкнутое, эзотеричное полусветское, полусакральное общество относительно равных граждан, то неудивительно, что именно эллины первыми изобретают институт остракизма. Ницше, в свое время, расценивал практику остракизма как проявление “молчаливой зависти толпы”. Плутарх, повествуя об остракизме, которому подвергся Фемистокл, замечает: “Остракизм был не наказанием, а средством утишить и уменьшить зависть, которая радуется унижению выдающихся людей и, так сказать, дыша враждой к ним, подвергает их этому бесчестию” [цит. по: Согомонов, 1990. С. 126-127]. Впрочем, Ницше же считал, что *зависть*, собственно, и есть *признание достоинств сильной личности, ее выдающихся достижений*.

Стимулируя личность к принятию образа жизни постоянного соревнования во имя побед и создавая для этого все необходимые условия, этос агональной состязательности попутно интернализировал в сознание достигательского субъекта страх зависти, тем самым ограничивая его биографические аппетиты, снижая его притязания и утверждая в личности чувство виновности за свой же успех.

Древнегреческий моральный словарь, чрезвычайно богатый для обозначения всевозможных типов личности [Доувер, 1974], сводил к единому этимологическому корню три достигательских понятия - случай-удачу-успех (tykhê-eutykhia- eutykhêmata). В “народном” словаре классической эпохи эти понятия использовались взаимозаменяемо, но уже Аристотель в “Никомаховой Этике” проводит между ними более или менее строгую семантическую грань, хотя и не очень последовательно. В греческой же словесности вообще вряд ли удастся уловить сколько-нибудь приближенную к современному пониманию разницу между этими базовыми категориями достигательской культуры. В этосе агональной состязательности *успех* и *удача* не различались ни лексически, ни риторически, ни, тем более, концептуально. Шаг в сторону искомого различения впервые совершает “ренессансный” человек.

Знаковая соревновательность

Феномену “ренессансного” человека посвящено бесконечное число специальных исследований. Из океана возрожденческих штудий выберем лишь несколько сюжетов, имеющих прямое отношение к предмету нашего анализа.

“Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando gli
uomino ne'loro modo
ostinato, sono felici mentre concordano insieme, e, come
discordano, infelici.”

“Итак, в заключение скажу, что фортуна непостоянна, а человек упорствует в своем образе действий, поэтому, пока между ними согласие, человек пребывает в благополучии, когда же наступает разлад, благополучию приходит

конец”.

Макьявелли Н. “Государь” (пер. Г.Муравьевой)
[Макьявелли, 1993. С. 313; Макьявелли, 1995. С. 170.]

Хорошо известно, насколько творцы возрожденческой идеи культурно зависели одновременно и от христианской “картины мира”, и от наследия античной цивилизации. Достижительская культура Возрождения в силу этого была не вполне последовательной в отношении своих исторических источников, хотя, как кажется, благодаря именно этой амбивалентности ренессансному человеку удалось сделать немало принципиальных достижительских “открытий”. Важно помнить при этом не только о переосмыслении титанами Возрождения античного этоса агональной состязательности, но и традиций “культуры стыда” средневековой аристократии. Таким образом, затеявая достижительскую “культурную революцию”, ренессансный человек *впитывал в себя и одновременно отвергал две модели* (две локальные культуры) достижительства, которые были рассмотрены выше [подробнее о ренессансном типе личности см.: Баткин, 1978; Баткин, 1989; Гарэн, 1986; Ревуненкова, 1988; Хейзинга, 1988; Хейзинга, 1992].

Imitatio u inventio - две центральные категории достижительского самосознания раннего Возрождения. Итальянские гуманисты XIV века все еще признавали *raison d’etre* в логике культурного подражания (на которой, напомню, строились все этосы “культуры стыда”), но они уже стремились к чему-то новому. Петрарка в письмах к Боккаччо отчетливо выразил раннеренессансное стремление к *неподражательному подражанию* в художественном творчестве [подробнее см.: Баткин, 1989. Гл. 1].

Для Петрарки естественно стремление к подражанию античным авторам, но не менее очевидно и стремление выйти за пределы “чистой” подражательности. А для этого необходимо было найти свое идентичное содержание, найти нечто новое, которое возможно и нужно выразить, подражая старым авторам. Петрарка рассуждает о скрытом подражании, разнообразии слова и формы, плагиате, авторстве и ряде других проблем *аутентичности текста*, которые, очевидно, сближают его скорее с современным дискурсом творческого выражения, нежели с традиционным пониманием художественного жанра (стиля и авторской самобытности).

Авторы Кватроченто незаметно выводят достижительскую “культуру вины”, выстраиваемую вокруг принципа соревновательности-и-победы, в совершенно новое для нее социосемантическое пространство - пространство индивидуализированных *знаков*. Главными знаками становятся *Слово и Личность*. Установка на максимальное выражение разнообразия (*varietas*) и самости становится главным ориентиром ренессансного достижительства. Современная цивилизация, по большому счету, в долгу перед ренессансным человеком за его открытие” авторства в его совершенно модернистском понимании. А открытие авторства, в свою очередь, вело к не менее значимому “открытию” авторства в биографическом достижительстве и, наконец, к авторству в проектировании жизненного успеха.

“Универсальный человек” - одна из наиболее фундаментальных доктрин итальянского гуманизма и наиболее парадоксальный знак его “картины мира”. Универсальный человек - распредмеченный человек, человек неопределенного образа, без чего-то собственного, без точного места, без своего облика, без чего-то, присущего только ему, словом, человек без идентичных свойств. Но он

же - человек, который в силах сам себя творить (Пико делла Мирандола). *Самоформирование* личности в этом смысле становится для ренессансного человека самоцелью и самоценностью [Баткин, 1989. С. 192]. Без сотворения самого себя нет ни личности, ни, следовательно, идентифицирующего ее знака.

“Универсальный человек способен стать всем, чем доступно стать человеку” [Баткин, 1989. С. 192]. Иными словами, “универсальный человек” в гуманистической “картине мира” выступает одновременно и исходной философской доктриной, и объектом индивидуального преодоления, объектом в высшей степени индивидуализированного биографического проектирования. Ренессансный человек идет дальше и “изобретает” *универсальный* достижительский успех, то есть успех без индивидуальных свойств, надындивидуальный успех. В основе этой концепции лежит гуманистическая идея разнообразия (*varietâ*) - идея разнообразия между людьми и разнообразия внутри человека.

Ренессансный человек амбициозен, поскольку бросает вызов своей культурной и природной заданности. Его идеал - всесторонняя личность, но этот идеал, разумеется, не обнаруживается в эмпирической реальности. Ему, с одной стороны, как бы некому *подражать*. Но, поскольку этот идеал сконструирован мыслительно, ренессансный человек непрестанно ищет его аналоги в истории, *сравнивая* себя, в частности, с античным человеком (носителем этоса агональной состязательности).

Ренессансный человек бросает вызов и судьбе, вступая с ней в продолжительное соперничество, наделяя также и не знаковыми свойствами, делая ее социально равной своему интеллекту и воле. Ренессансный человек допускает возможность своего индивидуального неуспеха (заметим: впервые речь идет о *неуспехе*, а не неудаче!) - провальной попытки обнаружения себя, хотя он склонен к восприятию своего творческого пути, как попеременной смены Успеха-и-Неудач (что также относится к числу главных достижительских “открытий” ренессансного человека).

Жажда самоопределения, жажда открытия своей судьбы объединяла не только лиц творческих профессий, поэтов и живописцев, но и купцов, путешественников, кондотьеров - всех, кто, словами Ариосто, “стремился открыть доселе неведомую дорогу” [цит. по: Баткин, 1989. С. 160].

Обращающемуся к проблеме ренессансного человека культуросоциологу трудно устоять перед искушением обозначения его в качестве предтечи современной личности (пред-модернистский субъект). Я.Буркхард видел в ренессансном человеке “загадочную смесь совести и себялюбия (*Gewissen und Selbstsucht*), которая все еще свойственна современному человеку”. Эта смесь последовательно отражена в знаковом пространстве соревновательности ренессансного человека - соревновании с природной данностью личности, ее культурной предопределенностью, фортуной, античными и современными титанами”. Он мотивирован личным честолюбием, стремлением к славе (понятой, правда, весьма своеобразно, скорее как чувство высокого достоинства), высокомерием к окружающему социальному миру и т.п. Все это так или иначе ориентировало его на биографическое проектирование, выраженное в *знаковой победе* (обретение свойств успешности в Слове, Деле, Мудрости, Воле и т.д.).

За неудачу *винить* оставалось только самого себя.

Богочеловека Возрождения мало беспокоило мнение его окружения, по крайней мере, со времени кредо Данте “Следуй своим курсом!” можно говорить о том, что достижительские ценности и нормы ренессансного человека глубоко

интернализированы. Он следует курсом в себе и во внутрь себя. Его личность сама становится знаком, творимым смыслом. Ренессансный человек становится индивидом, “детерминированным собой, а не детерминирующим себя” [Баткин, 1989. С. 190]. Он сам и есть *свой* жизненный достижительский успех, предмет своего неустанного соперничества, желанный объект *своей* достижительской победы. Не случайно ренессансного человека именуют *парадоксальной* личностью: его достижение выстроено в парадоксальной логике культурного сравнения себя с самим собой же.

Уже раннее Возрождение утверждало принцип личной оригинальности и апеллировало к вытекающей из него ценности личностного отличия (биографический проект дифференцированности), хотя сам ренессансный человек постоянно соизмерял себя с идеалами прошлого, стремился на первых порах, как пишет Л.М.Баткин, “обантичиться”. Но подражая классическим культурным формам, гуманисты Кватроченто выработали знаковую стратегию неподражательного подражания, а точнее: *совпадения подражания и самостоятельности*.

Сознательная установка на состязательность с античностью, понимается, не выходила за пределы знакового конструирования реальности воображаемого соревнования. По сути же гуманисты конструировали свою реальность античности (преследуя цели эпохального и личного самоопределения - формула Л.М.Баткина [см.: Баткин, 1989. С. 44]), свое понимание плюрализма культурных образцов, заимствованных из классики. Важно то, что это была целая эпоха непрерывного *соревнования* с идеально сформулированным образом “иной” античности. *Соревнования*, которое происходило в знаковом пространстве словесности (примечательна в этой связи фраза, брошенная гуманистом Эрмолао Барбаро: “Я знаю только двух богов, Христа и словесность” [цит. по: Баткин, 1989. С. 41]), поиска “нового” Слова, стилизации и “нового Метода. *Соревнования* во имя утверждения “новой” Индивидуальности, самооценности Новизны и Самовыражения. *Соревнования*, в конце концов, сформировавшего идентичный тип достижительского субъекта - тип риторического “Я”, логически выстроенного вокруг культурной установки на достижение знакового успеха - успеха в риторическом, словесном самовыражении. Ранний гуманист в этом смысле - инновативная личность, даже несмотря на изначальную культурную зависимость от культурных образцов античности.

Но постепенно идея успеха в этосе знаковой соревновательности ренессансного человека начинает приобретать иное звучание. Предельно последовательно инновативный смысл ренессансного достижения выражен Н. Макьявелли в его доктрине политического успеха [подробнее см.: Баткин, 1989. Гл. 5].

Открытие политического успеха

Позволим себе некоторое смещение тематического акцента, традиционного для истории политико-философской мысли современности. Допустим, что центральным сюжетом “Государя” Макьявелли является проблема *политического* успеха, а не проблема *эффективности* политической власти, как предположил бы историк политических учений.

Макьявелли, по сути дела, первым преодолевает противоречие, заложенное в концепции “универсального человека”. Он изобретает такого индивида, универсальность которого обслуживает как бы его самого в модели *успеш-*

ного (удачливого) государя, и этим он намечает кардинальный разрыв с “духом” классицизма и его идеалом homo politicus. Разнообразие свойств и качеств модельной личности при этом работают как бы не на саму личность (Государя), а на политические цели, которые находятся вовне успешного политического индивида. Отчуждение дела от его носителя, безусловно, является важнейшей инновацией Макьявелли-успехолога (протестантские идеологи поколением позже превратят именно это открытие акьявелли во всеобщий принцип биографического проектирования).

Макьявелли развивает ренессансно-знаковое понимание личности как творца самого себя. Но его ориентированность на достижительский индивидуализм уже совершенно иного свойства. Для государя нет внутренних духовных проблем, конфликта духовных исканий, поскольку все его проблемы - во внешнем мире. И этой объективацией достижительского поведения политического актера Макьявелли аннигилирует традиционную дихотомизацию судьбы-индивидуального в процессах биографического проектирования.

Успешный государь бросает вызов судьбе, фортуне и, преодолевая в своей политике внешнюю заданность, становится успешным. Макьявелли двойственно относится к фактору судьбы (“судьба распоряжается лишь половиной всех наших дел, другую же половину, или около того, она предоставляет самим людям”). С одной стороны, он как бы отказывает ей в символической онтологичности, концентрируясь вокруг принципиального иного набора заданных свойств - свойств времени. С другой - он по-прежнему увязывает удачливость с изменчивой “фортуной”, но она уже не видится ему грозной силой, всецело детерминирующей жизненные траектории индивидов. Фортуны можно обойти, направить в нужное политическое “русло”, короче - *успешно противостоять* ей.

Праксиолог Макьявелли радикально универсализирует успех. Успех материализован, объективирован, а посему отделен от его субъективных трактовок. Отсюда ясно, что обретение политического успеха возможно разными достижительскими стратегиями. “... Я думаю, что удачлив (felice) тот, чей способ поведения отвечает свойствам времени (el modo del procedere suo con le qualita de'tempo), и точно так же неудачлив (infelice) тот, кто своим поведением оказывается в раздоре со временем. ...Люди ведут себя по-разному, пытаясь достичь цели, которую каждый ставит перед собой, то есть богатства и славы: один действует осторожностью, другой натиском; один силой, другой искусством; один терпением, другой противоположным способом, и каждый - при различии способов - может преуспеть. Но иной раз мы видим, что, хотя оба действовали одинаково осторожно, один осуществляет свои желания, а другой - нет; и подобным образом, хотя один осторожен, а другой напорист, оба равно преуспевают посредством двух разных усилий. Зависит же это ни от чего иного, как от свойств времени, которым соответствует или не соответствует их поведение” [уточ. пер.: *Баткин, 1989. С. 174-175; неслучайно современные итальянские комментаторы Макьявелли переводят его понятие “удачливого” (felice) политика на обновленный лад как “политик, могущий обладать успехом” - il principe che possa avere successo. Макьявелли, 1995. С. 168-169].*

Хоть Макьявелли и не оригинален в рационализации мотивировок к успеху, им совершен громадный прорыв в понимании “культурных правил” достижения успеха. Для него успех рационализирован экстракультурно, а посему и достижительские стратегии принципиально плюралистичны. У Макьявелли политический успех последовательно сведен к внеиндивидуализированному знаку (в известном смысле успех предопределен его целе-рациональным понима-

нием). Меняются свойства времени, соответственно должна меняться и политика; там, где оба процесса пересекаются, мы видим, по Макьявелли, политический успех, там, где этого пересечения не случается, - политический проигрыш, неудача (корректнее: политический неуспех). Иными словами, у Макьявелли и негативное достижение (неуспех) становится явлением *знаковым*, хотя и зависимым от индивидуальной политики. Доблесть государя не есть его собственный политический успех (успех навсегда отчужден от личности политика). Идентично лишь происхождение политического успеха, условно говоря, - его праксиологическая природа (апология успеха). Словом, ренессансный акцент на достижительском знаке *поиска* - методах-и-средствах (*modo*) биографического проектирования - обнаруживает свое законченное обоснование в политической философии Макьявелли.

Макьявелли допускает лишь существование "правил" достижения политического успеха. Следуешь правилам - достигаешь успеха, отступаешь от правил - тебя ждет неудача. И эти правила уже потрясающе дистанцированы от нерелективных культурных норм достижительских стратегий "культуры стыда" и/или "культуры послушания". У Макьявелли объектом достижительской рефлексии впервые становятся "правила успеха". А посему нет ничего удивительного в том, что в *успехологии* Макьявелли нет места ни для принципа подражания, ни для преклонения перед судьбой. На передний план им выносятся инновативная достижительская стратегия: использование в *разных обстоятельствах разных средств достижения* политического успеха ("разнообразие" вне индивида может противостоять лишь "разнообразие" внутри индивида, то есть его универсальность [Баткин, 1989. С. 191]).

В этой логике универсализации достижений, отчуждения личности от успешности самого политического дела Успех-и-Неудачи остаются чистыми и безжалостными знаками субъективного поиска и открытия *метода* биографического проектирования, в разных ситуациях приводящего к разным политическим победам. Не открыл своего метода - *вини* самого себя! У Макьявелли, при всем его прагматическом интересе к политической дилемме "быть или казаться", политическая идентичность Государя отчуждена от оценок окружения и общественного мнения в том его чистом виде, в каком они детерминировали достижительские стратегии личности в этосах "культуры стыда". "Мудрый Государь" в модели идеального правителя Макьявелли целиком сводится к своему политическому делу, подчинен ему. Несмотря на то, что само Дело собственно и является продуктом его политического действия. Детище - превыше своего творца. Если ты хочешь и можешь действовать только "по характеру" (то есть сообразно культуре), а не по обстоятельствам, то не вмешивайся в политику. Культурно в политике не достичь успеха, успех возможен только "внутри реального порядка вещей" [Баткин, 1989. С. 214].

Л.М.Баткин, рассуждая о неиндивидуалистической природе достижительской философии Макьявелли, вопреки укрепившейся в литературе точке зрения, пишет: «... при вытеснении прочих интересов и мотивов деловым, прагматическим интересом - в его рамках, - а также в силу объективной логики исторических событий, индивидуализм вряд ли совместим с занятиями политикой. Настоящий правитель даже слишком не индивидуалист... Индивидуализм (который не стоит путать с корыстью, эгоизмом и т.п.) нуждается в естественном и вольном - в каждый данный момент - выборе пути и судьбы, в игре человеческих сил индивида. Но политик у Макьявелли слишком серьезный человек, чтобы позволить себе все эти гуманистические благоглупости. ... Тот "мудрый

правитель”, к которому он взывает, должен воспользоваться наставлениями Макьявелли во имя Италии - о, да, но чем более значительно возносится над индивидом его цель, тем его личность становится более функциональной. То есть безличной, поскольку выполнение функции можно переложить на другого индивида. Политическая мудрость незаменима; но незаменимых государей нет» [Баткин, 1989. С. 214-215]. Несложно обнаружить, как много схожего в этом функциональном подходе Макьявелли с протестантскими трактовками “делового” предназначения человека, его призванности “делу”, которому он служит, трудно не заметить между ними *прямую этосную зависимость*.

Макьявелли, преодолевая возрожденческую достигательскую амбивалентность и предлагая свою формулу успеха, утверждает, что (1) если неудачу подчас можно отнести на счет неблагоприятной фортуны (хотя подобный ход мысли противоречит его логике), (2) то успех всегда свидетельствует только “лишь о хорошем соответствии индивида и условий времени” [Баткин, 1989. С. 193]. И этой формулой Макьявелли наносит сокрушительный удар по всему ренессансному сознанию. Корысть и честолюбие гуманистов Кватроченто у Макьявелли сменяются подчинением личности интересам дела, политическим интересам как таковым, словом, знакам надындивидуальной, универсальной достигательности. Конкретные казусы принуждают личность к поиску из самой себя (“*da sé*”) идентичной логики-стратегии-тактики распредмеченного достигательского поведения. Универсальность у Макьявелли более не означает возврата к раннегуманистической идее всесторонности личности. “Точней: это всесторонность только в жестких пределах того, что нужно для политического успеха” [Баткин, 1989. С. 212].

Достигательский субъект Макьявелли, иными словами, уже устремлен в иную культуру Успеха-и-Неудач (иные “картины мира”), где социальная роль отчуждаема от эмпирической личности, а рационально-функциональный критерий достигательности *десакрализирует* все ценностное пространство жизненно-биографического успеха личности.

И именно вслед за Макьявелли происходит “великий раскол” достигательских культур, который своеобразным итогом подводит черту под первоначальным накоплением ностратического достигательства.

Индивидуальность и Индивидуальность в первом приближении

Достигательская культура, в которой воплощен принцип соперничества-и-победы, порождает особую проблематику жизненно-биографического успеха, а именно: *объективность* индивидуализированного достигательства, в том числе и в аспекте отношения к успешной личности со стороны других субъектов соревновательного пространства.

Носитель этоса агональной состязательности биографически сконцентрирован на своей достигательской *выделенности*. Постоянство его состязательности не мотивировано ни рационально, ни какими-либо внешними обстоятельствами. Его состязательность была продуктом последовательного воплощения в культуре принципа соперничества-и-победы. В тотальности своей сосредоточенности на победе он ограничен лишь глубоко интернализированным чувством страха “божественной зависти” за те успехи, которые недостойны простого смертного. И этот страх, судя по всему, способен был удержать немотивированную и стихийную достигательность в рамках “допустимого” и

предотвратить распад эллинской культурной системы. Концепция “божественной зависти” тем самым создавала важнейший исторический прецедент теории социальной справедливости применительно к такому типу общества, в котором средние слои играли социально значимую роль, и в котором произошла логическая дивергенция *homo politicus* и *homo economicus*, а принципы относительной свободы, равенства и дифференцированности людей были фундаментальными. Концепция “божественной зависти” перевела достигательский локус контроля вовнутрь личности. В этом достигательском пространстве боги выступали гарантами сохранения баланса интересов и соблюдения меры в биографических притязаниях людей. И это переживание божественного возмездия было абсолютно светским чувством *культурного* лимита в бесконечности биографического проектирования.

Носитель этоса агональной состязательности *побеждает* в себе и в культуре ближнего окружения синдром “смертельного” стыда. Он навязывает обществу свои символы и критерии победы и не всегда разделяет принятые в общественном мнении ценности и “правила игры”. Впрочем, концепция “божественной зависти” при проверке временем оказалась малоэффективной и нежизнеспособной формой социального контроля соревнующихся друг с другом субъектов. Открытие *светской зависти тебе равных* к “необоснованно” завышенному достигательству и жизненному успеху логически завершило историческую эволюцию этоса агональной состязательности.

Несмотря на все попытки развести объективный успех и его носителя, все социальное пространство эллинов оставалось скованным перманентно ожидаемой санкцией Зависти за любые проявления немотивированной выделенности. Поэтому, при кажущейся универсальности установки на выделенность в своем окружении, агональный субъект любыми способами пытается заизжить свой *личный* вклад в свои *личные* достижения. Агональный субъект акцентирует свою удаленность от своего успеха, свою дистанцированность от своей достигательской победы, сначала приписывая ее воле богов, впоследствии - прочим факторам внешнего вспомоществования. И в этом заключается еще одно из культурных открытий этоса агональной состязательности.

Симуляционная *раздвоенность* эллина, правда, не снижала его внутренней устремленности на успех, но позволяла уйти от опасного для его социального и даже физического существования ressentimenta. Эта достигательская раздвоенность создавала аномию и размывала основы социального общежития. Раннее христианство последовательно преследовало это социальное чувство, и неслучайно “отцы церкви”, создавая первые островки социального сотрудничества в пустынных монастырях, заносят зависть в реестр “смертных грехов”.

В “картине мира” ренессансного человека преодолено чувство страха зависти в том виде, в котором оно психологически господствовало в *milieu* агональной состязательности. Социальная концентрация ренессансной личности на знаковом успехе мотивирована значениями *достигаемого*. Ее жизненно-биографическое достигательство вполне эмпирично; а успех дела, которому она служит, уже превышает ее носителя. Успех, иными словами, обозначен *целерационально*. Победа не важна ради самой победы. Результаты успеха принадлежат сообществу. Приватное достигательство порождает в ренессансном человеке чувство социального достоинства и уже не вызывает зависти со стороны ближнего окружения. Ренессансная личность, пожалуй, так же, как и агональный человек, предельно атомарна, но уже благодаря своей позитивно

оцененной в социальном окружении достижительской выделенности.

Впрочем, и ренессансный человек не выдерживает испытания временем, - видимо, потому, что так и не смог развить в своей модели успеха аутентично культурное открытие этоса знаковой соревновательности, концепцию призванности делом. Достижительское пространство биографического маневра ренессансного человека было сужено привычным для него поиском внутри себя, а с другой стороны, предельно расширявшимся в канун Нового времени пространством воображаемой соревновательности за утверждение *инновативных знаков* успеха.

Приведенного анализа различий двух этосов “культуры вины”, как кажется, достаточно для гипотетического предположения о самом значимом для формирования современного типа личности открытии “культуры вины”, а именно - открытии двух типов социальности достижительского субъекта: *индивидуальности и инвидиальности*.

Ин-ди-видуальность (не-делимость как достижительская *[вы]-деленность*) генетически зарождается в milieu “культуры вины” в результате открытия механизма воображаемого социокультурного сравнения, а корректнее - знакового сравнения и знаковой соревновательности между равнозначными моделями биографических побед и уважающих друг друга знаково достижительских “Я”. Ренессансное открытие наиболее отчетливо проявляет себя в современной идее суверенности личности (ср. гуманистический принцип “*da sê*” - исходя “из себя”, пусть даже и в весьма специфичной трактовке Макьявелли). Индивидуально - знаковый успех принадлежит обществу, а поэтому объективирован и вызывает к себе уважение других членов социального окружения и является предметом достойной гордости его носителя.

Ин-видиальность (от лат. *invidia* - зависть; не-делимость как симуляционно достижительская не-*[вы]-деленность*) является неизбежным *субпродуктом* “культуры вины” в ее первоначальном, *чисто* состязательном варианте, основанном на *чистой* процедуре социального сравнения, формирующей враждебное отношение окружения к суверенности, немотивированной особенности и выделенности человека в социальной среде. В пространстве “чистого” социального сравнения персонализированное жизненно-биографическое Достижительство - *объект зависти* со стороны равных тебе и в сравнении с тобой - *не преуспевших*. Отсюда вытекает, что успех выделившейся личности - *ее вина*. Инвидиальность основывается на автохтонной теории социальной справедливости и тезисе о деструктивности индивидуального успеха в сообществе равных людей. В природе инвидиальности не обнаруживаются ни идея знаковой природы успеха, ни идея отчуждения успеха от его носителя.

Допущением инвидиальности в достижительский дискурс мы отнюдь не склонны к гипертрофированному акцентированию исключительно завистливого мотива, детерминирующего социальное поведение личности¹³. Разумеется, инвидиальность и *homo invidiosus* (“человек завистливый”) не являются синони-

¹³ В современной социальной науке интерес к зависти явно занижен, тем не менее зависть тематически включена практически во все серьезные исследования по психологической и социальной природе групп, хотя число специальных работ по проблемам зависти как культурного явления невелико. Упомяну лишь несколько наиболее примечательных исследований зависти: *Кляйн, 1957; Ранульф, 1964; Сабини, Сильвер, 1982; Шек, 1987; Шелер, 1955*. К фактору *зависти* внимательно отнеслись лишь теоретики институционального развития “свободного” общества современного типа [*Веблен, 1984; Нозик, 1974. Ч. 2; Роулс, 1971. Гл. 9; Хайек, 1960. Гл.6*].

мами.

Вводя само понятие и анализируя *индивидуальность* в самом первом приближении, хотелось бы предложить особый теоретический взгляд на *культурный феномен атомарной достижительской не-выделенности* личности в среде, основанной на принципах состязательности и нормативного социального сравнения. Иными словами, предложить категорию, описывающую тот тип достижительской субъектности, который, в известном смысле, противоречит модернистскому пониманию феноменов индивидуальности и индивидуализма. Понятие *индивидуальности* инструментально для описания динамичной и мобильной личности общества относительно “открытого” типа. В нем средние слои имеют относительно “равные” возможности, которые, в свою очередь, выступают объектами проектно-биографического взвешивания и оценивания. Кооперационные (через группы интересов) или сопернические (преследование личного интереса) стратегии социального действия в свою очередь могут относительно свободно выбираться. Такое общество вовсе не обязательно должно быть “чисто” рыночным и/или, тем более, либеральным, демократическим в модернистском смысле, но что в нем должно быть непременно, так это открытое и достаточно масштабное пространство для биографического маневра ориентированной на социальную мобильность личности. В таком обществе могут быть возможными стремительные биографические скачки и внезапные жизненные победы. В таком обществе должна нагнетаться атмосфера социальной неудовлетворенности использованием существующих возможностей биографического проектирования. И наконец, в таком обществе “дух” толерантности и уважения к победам другого по разным культурноисторическим причинам не складывается.

Первым историческим сообществом людей, отвечающим перечисленным выше параметрам социальности, стал классический полис, и неслучайно, видимо, именно в недрах античной гражданской общины происходит зарождение этоса агональной состязательности, агонального человека и, разумеется, индивидуальности в ее исконном виде.

Феномен индивидуальности, как кажется, не имеет ни этнической, ни социокультурной окраски. Он настолько универсален, что, в свою очередь, может оказывать обратное воздействие на *социо- и антропогенез индивидуального типа обществ - обществ социальной зависти*.

Индивидуальное общество, индивидуальный тип личности и индивидуальные достижительские традиции, рассматриваемые в своей культурной целостности, в данном случае - сквозь призму зрения достижительских открытий “культуры вины”, могут быть в первом приближении охарактеризованы следующим образом:

- * индивидуальное общество - это относительно мобильная и динамическая социальная система, допускающая лишь частичное равенство возможностей и относительную свободу жизненного выбора личности в ее биографическом проектировании;
- * индивидуальное общество чаще всего предполагает наличие сильного и активного действующего государства;
- * индивидуальное общество предполагает “короткие” и “очень дальние” дистанции между социальными статусами и социальными позициями (успешность на “коротких” дистанциях чаще становится объектом завистнического отношения и гораздо реже - на “очень дальних”);
- * индивидуальное общество культурно и антропологически допускает смешан-

- ные принципы функционирования хозяйственной системы¹⁴;
- * инвидиальная личность планирует и реализует свой биографический проект в пространстве завистнического социального сравнения; она нетерпима к культурным идеалам и практикам чистого подражания;
 - * инвидиальная личность предельно атомарна; групповой интерес, групповые солидарности и коллективистско-кооперационные принципы социального сотрудничества ею чаще всего симулируются;
 - * инвидиальная личность десакрализована, хотя и не является в полном смысле “светским” типом;
 - * инвидиальная личность независтливо учтива к власти и, возможно, поэтому толерантна лишь к властным “правилам игры”;
 - * инвидиальная личность не исключает для себя специфически жизненного проектирования в широком допуске от откровенно эпатажных до предельно латентных и скрытых от общества биографических проектов;
 - * инвидиально-достижительское пространство не является знаковым; в нем успех крепко прикреплен к его физическому носителю, несмотря на устойчивое дистанцирование личности от своего же собственного успеха;
 - * поэтому в традициях инвидиального достижения успех, как правило, вменяется в вину его носителю;
 - * инвидиальное достижение склонно к симуляции практик кооперационного успеха, где “дело” *de facto* отчуждено от физических лиц;
 - * инвидиальное достижение культивирует в себе социальную зависть к любым проявлениям индивидуального успеха и реализует эту страсть зачастую весьма активно (начиная от социально деструктивных действий по отношению к преуспевшей личности, ее имуществу, ее физической свободе и жизни и кончая выработкой идеологических конструкций социальной справедливости, выстраиваемых в “духе” правомерности и легитимности социального перераспределения в *инвидиальном* обществе).

Этим кратким описанием, разумеется, не исчерпывается природа *инвидиальности*. Многие не сложно домыслить читателю, в той или иной степени искусственному в анализе аутентичных феноменов отечественной культуры и истории¹⁵. Очевидно, что если с традициям “культуры стыда” в российской модели Успеха-и-Неудач связано происхождение ряда *норм допустимой* достижительской *выделенности* (демонстративная доблесть и честь, ритуальный подвиг, эстетизированное коллективное достижение), то с традициями “культуры вины” - *нормы прескриптивной атомарной не-выделенности* достижительского субъекта. Впрочем, все это - лишь первое приближение к пониманию

¹⁴ В терминах К.Поланьи - “реципрокационные”, “ойкосные”, “перераспределительные” и “свободно-рыночные” принципы социального детерминирования хозяйственных систем [см.: Поланьи, 1957].

¹⁵ О *завистливости советского* человека писалось много, хотя и бессистемно и с явным оценочным и даже морализаторским настроением. Понятие *инвидиальности*, как кажется, предоставляет исследователю эвристическую возможность для понимания базового типа личности советского общества, его моделей биографического проектирования и жизненного достижения, вообще. При том, что русско-советский тип достижения обнаруживает большое формальное сходство с индивидуалистической моделью стремления к успеху, в нем, очевидно, отсутствует главное - идея знакового успеха, объективация успеха, рассмотрение сообществом результатов успеха вне личности его носителя, не говоря уж об уважительном отношении к чужому успеху и достоинству неуспевшего.

дихотомии индивидуальности и инвидиальности в генеалогии современного типа личности.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев, 1973.* *Аверинцев С.С.* Перевод и комментарии к Книге Иова // Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Худож. лит., 1973.
- Адкинс, 1960.* *Adkins A.W.H.* Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Адкинс, 1971.* *Adkins A.W.H.* Homeric Values and Homeric Society // Journal of Hellenic Studies. 1971. Vol. XCI.
- Александр, Зидман, 1990.* Culture and Society / Ed. by *J.Alexander* and *S.Seidman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Амусин, 1983.* *Амусин И.Д.* Кумранская община. М.: Наука, 1983.
- Афанасьева, Дьяконов, 1981.* Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии / Сост. *Афанасьева В.К., Дьяконов И.М.* М.: Худож. лит., 1981.
- Банфильд, 1955.* *Banfield E.C.* The Moral Basis of a Backward 1955. Society. New York: Free Press, 1955.
- Баткин, 1978.* *Баткин Л.М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М.: Наука, 1978.
- Баткин, 1989.* *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. - М.: Наука, 1989.
- Батыгин, 1996.* *Батыгин Г.С.* Жизненные стратегии, самооценки успеха и образы будущего//Ведомости. Вып.6. Тюмень: НИИ ПЭ, 1996.
- Бауман, 1990.* *Bauman Z.* Modernity and Ambivalence // Theory, Culture, and Society. London: Sage, 1990.
- Бауман, 1992.* *Bauman Z.* Survival as a Social Construct // Theory, Culture, and Society. London: Sage, 1992.
- Бенедикт, 1935.* *Benedict R.* Patterns of Culture. London: Routledge & Kegan Paul, 1935.
- Бенедикт, 1946.* *Benedict R.* The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture. New York: Pelican Books, 1946.
- Бергер, Люкманн, 1966.* *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City, New York: Doubleday, 1966.
- Ватнау, 1987.* *Wuthnow R.* Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Вебер, 1972.* *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tuebingen: J.C.V.Mohr, 1972.
- Веблен, 1984.* *Веблен Т.* Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984.
- Вейнберг, 1986.* *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М.: Наука, 1986.
- Гайденко, Давыдов, 1991.* *Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М.: Изд-во политич. лит., 1991.
- Газова-Гинзберг,* Тексты Кумрана / Введение, перевод, комментарий *Газо-*

- Елизарова, Старкова, 1996*
Гарэн, 1986.
- Гаспаров, 1964.*
Гирц, 1973.
- Горан, 1990.*
Громыко, 1991.
Гуревич, 1972.
Гуревич, 1984.
Гуревич, 1998.
- Джемс, 1991.*
Джоунс, 1963.
Доувер, 1974.
Доддс, 1951.
Дуглас, 1970.
Елистратов, 1994.
Зайцев, 1985.
Зиммель, 1922.
Иваницкий, 1996.
- Йегер, 1965.*
Ионин, 1996.
Ионин, 1996а.
Ионин, 1997.
Клочков, 1983.
Кляйн, 1957.
Левада,
- вой-Гинзберг А.М., Елизаровой М.М., Старковой К. Б.* Спб: Центр “Петербургское востоковедение”, 1996.
- Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М.: Прогресс, 1986.
- Памятники поздней античной научно-художественной литературы. II-V века / Под ред. М.Л.Гаспарова.* М.: Наука, 1964.
- Geertz C.* The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.
- Горан В. П.* Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука, 1990.
- Громыко М.М.* Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991.
- Гуревич А.Я.* История и сага. М.: Наука, 1972.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984.
- Гуревич А.Я.* Культура средневековья и историк конца XX века // История мировой культуры: наследие Запада. М.: Изд-во ИОО, 1998.
- Джемс У.* Психология. М.: Педагогика, 1991.
- Jones G.F.* The Shame-Culture: Ethos of the Song of Roland. Baltimore: University of Baltimore Press, 1963.
- Dover K.J.* Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- Dodds E.R.* The Greeks and the Irrational. Berkeley: University of California Press, 1951.
- Douglas M.* Natural Symbols. Explorations in Cosmology. New York: Pantheon, 1970.
- Елистратов В.С.* Словарь московского арга. М.: Русские словари, 1994.
- Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1985.
- Simmel G.* Philosophic des Geldes. Muenchen-Leipzig: Dunker & Humbolt, 1922.
- Иваницкий В.Г.* Архетипы успеха в русских народных сказках // Этика Успеха. Вып. 8. Москва-Тюмень: Центр прикладной этики, 1996. С. 16-27.
- Jaeger W.* Paideia: the Ideals of Greek Culture. Vol. I-III. Oxford: Oxford University Press, 1965 (1986).
- Ионин Л.Г.* Социология культуры. М.: Логос, 1996.
- Ионин Л.Г.* Культура и социальная структура // Социологические чтения. Вып. 1. М., 1996.
- Ионин Л.Г.* Диффузные формы социальности (к антропологии культуры) // Социологические чтения. Вып. 2. М., 1997.
- Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М.: Наука, 1983.
- Klein M.* Envy and Gratitude. A Study of Unconscious Sources. New York: Basic Books, 1957.
- Советский простой человек: опыт социального портрета на*

1993. рубеже 90-х / Под ред. Ю.А. Левады. М.: Мировой океан, 1993.
- Ле Гофф, 1991. *Ле Гофф Ж.* С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII-XIII вв.) // Одиссей. М.: Наука, 1991.
- Ле Гофф,* 1992. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс-Академия, 1992.
- Лернер,* 1958. *Lerner D.* The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East. Glencoe, Ill.: Free Press, 1958.
- Ллойд-Джоунс,* 1983. *Lloyd-Jones H.* The Justice of Zeus. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Людтке,* 1989. *Luedtke H.* Expressive Ungleichheit. Zur Soziologie der Lebensstile. Opladen: Leske und Budrich, 1989.
- МакКлелланд,* 1961. *McClelland D.* The Achieving Society. New York: Free Press, 1961.
- МакФарлейн,* 1978. *MacFarlane A.* Individualism. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- МакФарлейн,* 1987. *MacFarlane A.* The Culture of Capitalism. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Макьявелли,* 1993. *Макьявелли Н.* Государь / Жизнь Никколо Макьявелли. Спб.: Лениздат, 1993.
- Макьявелли,* 1995. *Machiavelli N.* Il Principi. Bussolengo: Demetra, 1995.
- Макьявелли,* 1996. *Machiavelli N.* Discorsi sopra la primera deca di Tito Livio. Milano: Biblioteca Universali Rizzolo, 1996.
- Мелетинский,* 1990. Мифологический словарь / Под ред. Е.М.Мелетинского. М.: Советская энциклопедия, 1990.
- Мертон,* 1968. *Merton R.* Social Theory and Social Structure. New York: Free Press, 1968.
- Мид,* 1937. Cooperation and Competition among Primitive Peoples / Ed. by M.Mead. New York: McGraw-Hill Books, 1937.
- Михайлов,* 1976. *Михайлов А.Д.* Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М.: Наука, 1976.
- Мосс,* 1954. *Mauss M.* The Gift. London: Cohen & West, 1954.
- Никитин, Харламенкова,* 1995. *Никитин Е.П., Харламенкова Н.Е.* Проблема самоутверждения личности в философии и психологии (к истории проблемы) // Вопросы философии. 1995. № 8.
- Никольский,* 1983. *Никольский Н.М.* История русской церкви. М.: Изд-во политич. лит-ры, 1983.
- Нозик,* 1974. *Nozick R.* Anarchy, State, and Utopia. New York: Basic Books, 1974.
- Оссовская,* 1987. *Оссовская М.* Рыцарь и Буржуа. Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987.
- Пайпс,* 1993. *Пайпс Р.* Россия при старом режиме. М.: Независимая газета, 1993.
- Парсонс,* 1966. *Parsons T.* Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.
- Перистиани,* Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society. Ed.

1965. by J.G. Peristiany. London: Heinemann, 1965.
- Пирс, Зингер, 1953. Piers G., Singer M. Shame and Guilt. A Psycho-analytical and Cultural Study. Springfield: Thomas, 1953.
- Повис, 1984. Powis J. Aristocracy. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- Поланьи, 1957. Polanyi K. The Great Transformation. Boston: Beacon Press, 1957.
- Поланьи, 1977. Polanyi K. The Livelihood of Man. New York: Basic Books, 1977.
- Ранульф, 1964. Ranulf S. Moral Indignation and Middle-Class Psychology. A Sociological Study. New York: Schoecken, 1964.
- Роулс, 1971. Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Сабини, Сильвер, 1982. Sabini J., Silver M. Moralities of the Everyday Life. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Согомонов, 1990. Согомонов А.Ю. Феноменология зависти в Древней Греции // Этическая мысль. 1990. М.: Изд-во политич. лит-ры, 1990. С. 106-134.
- Согомонов, 1997. Согомонов А.Ю. Достижительская культура: теоретическое введение // Социологические чтения. Вып. 2. М.: Изд-во Института социологии, 1997.
- Согомонов, 1998. Согомонов А.Ю. Феномен "революции притязаний" в культурно-историческом контексте // Революция притязаний и изменение жизненных стратегий молодежи. 1985-1995. М.: Изд-во Института социологии, 1998.
- Стеблин-Каменский, 1984. Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. Становление литературы. Л.: Наука, 1984.
- Токвиль, 1992. Токвиль де А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.
- Тульчинский, 1990. Тульчинский Г.Л. Разум, Воля, Успех. О философии поступка. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1990.
- Уилсон, 1984. Уилсон Дж. Египет: функция государства. Вселенная и государство / Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. С. 45-70.
- Уилсон, 1984а. Уилсон Дж. Египет: ценности жизни. Характер этого исследования / Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984.
- Уолкот, 1978. Walcot P. Envy and the Greeks. A Study of Human Behaviour. Warminster: Aris & Phillips Ltd, 1978.
- Финли, 1962. Finley M.O. The World of Odysseus. Harmondsworth: Penguin Books, 1962.
- Финли, 1973. Finley M.O. Democracy Ancient and Modern. London: Hogarth Press, 1973.
- Финли, 1973а. Finley M.O. The Ancient Economy. Berkeley: University of California Press, 1973.
- Хайек, 1960.

- Хамфрис, 1978.* *Humphreys S.C. Anthropology and the Greeks. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.*
- Хейзинга, 1988.* *Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М.: Наука, 1988.*
- Хейзинга, 1992.* *Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс-Академия, 1992.*
- Хубер. 1971.* *Huber R.M. The American Idea of Success. New York: McGraw-Hill, 1971.*
- Шек, 1987.* *Schoeck H. Envy. A Theory of Social Behaviour. Indianapolis: Liberty Press, 1987.*
- Шелер, 1955.* *Scheler M. Das Resentiment im Aufbau der Moralen. Bern: Francke, 1955.*
- Шилс, 1981.* *Shils E. Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1981.*
- Шифман, 1987.* *Шифман И.Ш. Ветхий завет и его мир. Ветхий завет как памятник литературы и общественной мысли древней Передней Азии. М.: Изд-во политич. лит-ры, 1987.*
- Шталь, 1983.* *Шталь И.Б. Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983.*
- Шюц, 1962.* *Schutz A. Collected Papers. Vol. 1: The Problem of Social Reality. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.*
- Шюц, 1964.* *Schutz A. Collected Papers. Vol. II: Studies on Social Theory. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.*
- Шюц, 1966.* *Schutz A. Collected Papers. Vol. III: Studies in Phenomenological Philosophy. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.*
- Шюц, 1974.* *Schutz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.*
- Элиас. 1978.* *Elias N. The Civilizing Process. Vol. I-II. Oxford: Basil Blackwell, 1978-1982.*
- Юсим, 1990.* *Юсим М.А. Этика Макиавелли. М: Наука, 1990.*
- Якобсен, 1984.* *Якобсен Т. Месопотамия: функция государства // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984.*
- Якобсен, 1984а.* *Якобсен Т. Месопотамия: добронравная жизнь. Первая добродетель: послушание // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984.*

Анатолий Головаха, Евгений Головаха

**ЭТИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ
(ДЛЯ НЕСЛУЖЕБНОГО ПОЛЬЗОВАНИЯ)**

АЛЬТРУИЗМ - стремление сделать людям лучше, чем им того хочется.

АМОРАЛЬНОСТЬ - способность решать личные проблемы, не решая при этом еще и моральных.

АНТИНОМИИ МОРАЛИ - взаимоисключающие истины в сфере нравственных отношений, к примеру: быть честным хочется и невозможно, бороться со злом необходимо и бессмысленно, чем выше цена добродетели, тем больше от нее убытков.

БЕЗДАРНОСТЬ - качество, более ценное в нравственном отношении, чем талант, поскольку она вызывает доброе чувство снисходительности, а он - черную зависть.

БЕЗОТВЕТСТВЕННОСТЬ - черта характера, избавляющая от навязчивой идеи, что делать нужно только то, чего не хочется.

БЕСЧЕЛОВЕЧНОСТЬ - одно из немногих качеств, отличающих человека от животных.

БЛАГОПОЛУЧИЕ - полный комфорт, который на совести не построишь.

БЛАГОРОДНЫЙ ПОСТУПОК - деяние, отличающееся от преступления тем, что преступление иногда остается безнаказанным.

ВЕРА - нравственное чувство, сохранить которое можно, веря лишь в заведомо невозможное.

ВНУТРЕННИЙ МИР - мир, который тоже может быть позорным.

ВОЗДАЯНИЕ ДОБРОМ ЗА ЗЛО - моральный принцип, позволяющий надеяться на то, что добра в мире станет хотя бы столько же, сколько зла.

ВРАГ - противник, который всегда глуп или бесчестен: глуп, если мы его победили, и бесчестен, если он - нас.

ВРАЖДА - близнец истины, рождающийся в споре.

ВРЕДНЫЕ ПРИВЫЧКИ - привычные действия, идущие во вред человеку: пьянство, курение, принципиальность, бескорыстие и т.п.

ВСЕПРОЩЕНИЕ - моральный принцип, утверждающий, что нам, грешным, простить можно все, кроме непогрешимости.

“ВЫБОР ИЗ ДВУХ ЗОЛ” - наиболее популярная форма морального выбора, поскольку из двух зол можно выбрать то, которое причиняешь сам, а не тебе.

ГЛАСНОСТЬ - дар правителей народу, когда больше нечем заткнуть ему рот.

ГРЕХИ - поступки, которые отягощают путь в рай, но делают его более приятным.

ГУМАНИЗМ - неразделенная любовь к людям.

ГУМАНИСТ - человек, который никогда не откажется от любви к людям, даже если все человечество будет разрывать его на куски.

ДЕНЬГИ - единственное зло, которого не хватает.

ДЕСПОТИЯ - форма правления, о которой нельзя сказать ничего плохого.

ДОБРО - то, что нельзя творить так же безнаказанно, как зло, - иначе добро давно бы уже восторжествовало.

ДОБРОТА - неразборчивая особа, готовая для каждого снять последнюю

рубашку.

ЖЕНОНЕНАВИСТНИК - человек, у которого инстинкт самосохранения превосходит инстинкт продолжения рода.

ЖИЗНЬ - лучший учебник этики; жаль только, что выдерживает он не более одного издания.

ЗАВИСТНИК - единственный человек, способный по-настоящему оценить наши успехи.

“ЗАКОН ПОДЛОСТИ” - закон, открытый массовым сознанием для объяснения того, как именно закономерное проявляется в случайном.

ЗАПОВЕДИ - коварные правила, запрещающие людям делать именно то, что у них лучше всего получается.

ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ - грубый примитив, с которым вынуждена сожительствовать утонченная мораль, чтобы окончательно не засохнуть в скрижалях.

ЗЛО - порочное начало, присущее злым людям, которые давно могли бы истребить добрых, но этого не делают, потому что со злыми жить хуже.

ИНДИВИДУАЛИСТ - эгоист, предпочитающий удобства в своем доме коллективным удобствам во дворе.

ИНДУЛЬГЕНЦИЯ - первая удачная разработка в области прикладной этики.

ИСТИНА - заблуждение большинства или прихоть одного.

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ - попытка Канта решить антиномии морали без излишнего философствования: “антиномии антиномиями, но совесть-то надо иметь”.

КЛАССИЧЕСКИЙ ТРЕУГОЛЬНИК - двое не любят третьего.

КЛЕВЕТА - правда, высказанная публично.

КОРЫСТОЛЮБЕЦ - человек, который никогда не ищет выгоды, ибо всегда знает, где она.

КУЛЬТ ПРЕДКОВ - архаичный культ, сохранившийся в форме массового преклонения перед лидерами с интеллектом и моралью диких предков.

ЛЕНЬ - порок, с которым как-то лень бороться.

ЛЕСТЬ - добрая клевета.

ЛОЖЬ - вся остальная правда.

ЛЮБОВЬ - бескорыстное чувство, которое не отдает предпочтения тем, кто ее больше заслуживает.

ЛЮБОВЬ К БЛИЖНЕМУ - необузданная страсть, удовлетворяемая преимущественно через насилие.

ЛЮБОВЬ К СЕБЕ - чувство, с которым можно прожить всю жизнь, но человека так и не зачать.

ЛЮБОВЬ К СПРАВЕДЛИВОСТИ - страсть, от которой чаще всего теряют голову.

МАКИАВЕЛЛИЗМ - учение о несовместимости политики и морали, которое не принимают нынешние политики, поскольку с политикой они уже знакомы, а с моралью - еще нет.

МЕРИТОКРАТИЯ - власть достойнейших, описанная в политической теории и не прижившаяся в политической практике.

МЕЧТА - совесть цели.

МОЛЧАНИЕ - не всегда золото, чаще - просто прожиточный минимум.

МОРАЛИСТЫ - божья кара за моральную распущенность.

МОРАЛЬ - правила поведения для слабаков; для тех, кто покрепче, - двойная мораль.

МОРАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ - рэкетир, выколачивающий из нас долги перед ближними.

МОРАЛЬНЫЕ УРОДЫ - люди с умыслами вместо мыслей, с предубеждениями вместо убеждений, с высокими наградами за низкие дела.

МОРАЛЬНЫЙ ВЫБОР - вечная дилемма: потерять или совесть, или все остальное.

МОРАЛЬНЫЙ КОНФЛИКТ - столкновение правды и лжи (в отличие от согласия, когда сталкиваются две лжи).

МОРАЛЬНЫЙ ПРОГРЕСС - нравственное совершенствование рода человеческого, для которого необходимо только одно - чтобы учителя всегда были безнравственнее своих учеников.

НАРКОМАНИЯ - средство превращения всех разрешимых жизненных проблем в одну неразрешимую.

НЕДОСТАТКИ - индивидуальные и общественные пороки, с которыми очень трудно бороться - потому-то и борются с достоинствами.

НЕПРИЛИЧНОЕ ПОВЕДЕНИЕ - появление в почтенном обществе с голый правдой.

НЕПРОТИВЛЕНИЕ ЗЛУ - моральный принцип, оказавшийся более жизнеспособным, чем непротивление добру.

НОСТАЛЬГИЯ - любовь к родине, нашедшая себе хорошую работу за рубежом.

НАВСТВЕННОЕ ЗДОРОВЬЕ - антипод физического здоровья: физически здоровый человек хорошо чувствует себя, нравственно здоровый - других.

НАВСТВЕННОЕ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ - парадоксальное стремление человека стать лучше только для того, чтобы ему, лучшему, жить стало хуже.

НАВСТВЕННЫЙ ОПЫТ - есть положительный опыт, когда знаешь, как надо; есть отрицательный опыт, когда знаешь, как не надо; и есть нравственный опыт, когда знаешь, что не надо никак.

ОБЩИЙ ИНТЕРЕС - более надежный фундамент согласия, чем общая точка зрения.

“ОКО ЗА ОКО” - древний этический принцип, до сих пор остающийся главным источником нравственной слепоты.

ОПТИМИЗМ - уверенность в том, что с каждым днем мы становимся лучше, чем будем.

ОТКРОВЕННОСТЬ - добродетель, которой отдают дань и законченные подлецы, - в тех случаях, когда они начинают откровенно лгать.

ОЧЕЛОВЕЧЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО - часть пространства с парадоксальной геометрией, где кривой путь к цели ближе прямого; где говоришь прямо, а выходит боком; где границу между порядочностью и подлостью можно перейти только в одном направлении.

ПОДЛЕЦ - герой, жертвующий не просто собой, а лучшим в себе.

ПОРЯДОЧНОСТЬ - подлость по отношению к своим интересам.

ПРАВА И ОБЯЗАННОСТИ - правила поведения, которые в обществе всегда поделены поровну: у одних - права, у других - обязанности.

ПРАВДА - грозное оружие в руках у самоубийцы.

ПРАВО НА ЖИЗНЬ - самое дорогое право, которое можно получить только в обмен на все остальные.

ПРИЗНАНИЕ - всеобщее поклонение, которое всегда приходит незаслуженно - либо просто незаслуженно, либо незаслуженно поздно.

ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА - наука, призванная обеспечить современным моралистам приличный гонорар за деятельность, которая их предшественникам обеспечивала цыкату и терновый венец.

ПРИНЦИПЫ МОРАЛЬНЫЕ - твердые правила, не отступить от которых можно, только отступая вместе с ними.

ПРИСПОСОБЛЕНЕЦ - человек, живущий с одной целью - выжить во что бы то ни стало: выжить самому, выжить другого.

ПРОТЕКЦИЯ - содействие недостойного недостойному.

РАВЕНСТВО - идеал утопистов, забывающих о том, что за командой "Равняйся!" сразу же следует "Смир-р-но!".

РАЗДЕЛЕНИЕ ТРУДА - процесс человеческого взаимодействия, в ходе которого одни люди приносят пользу, а другие - уносят.

РАЗОЧАРОВАНИЕ - последняя иллюзия.

РИСК - благородное дело, но чаще благородное дело - риск.

САМООТВЕРЖЕННОСТЬ - последняя стадия склероза, когда человек забывает уже и о себе.

САМОПОЗНАНИЕ - для одних - путь к истине, для других - к невежеству.

СВОБОДА - необходимость, которая, к сожалению, слишком долго бывает неосознанной.

СВЯТЫЕ - мученики для верующих в Христа и мучители для верующих в коммунизм.

СДЕЛКА С СОВЕСТЬЮ - безнравственное деяние, на которое никогда не идут разумные люди, опасаясь, что в этой сделке совесть их обязательно надует.

СИЛА ДУХА - единственная альтернатива духу силы.

СЛАВА - общественное признание, которое всегда находит достойного, но не всегда в достойном месте.

СМЫСЛ ЖИЗНИ - назначение человека, которое состоит не в еде, поскольку без смысла прожить можно, а без еды - нельзя.

СОБСТВЕННОЕ ДОСТОИНСТВО - чувство, присущее многим, большинству не хватает чувства чужого достоинства.

СОБСТВЕННОСТЬ - все, что хочется поделить в той же мере, в какой не хочется поделиться.

СОВЕСТЬ - нравственное чувство, не дающее покоя, если не считать вечного...

СОМНЕНИЕ - (сокращенно) собственное мнение.

СОЧУВСТВИЕ - высоконравственный механизм превращения личного горя в общественное.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ - отношение к человеку, которое рано или поздно торжествует, но никогда - вовремя.

СТРАДАНИЕ - чувство, облагораживающее человека; жаль только, что не того, кто его причиняет.

СТРАХ - эмоция, от которой кричат не своим голосом, выступают и пишут тоже.

СЧАСТЬЕ - чувство, которое не может быть массовым, к примеру: вдвоем вы еще можете быть счастливы, а попробуйте хотя бы втроем...

ТОЛЕРАНТНОСТЬ - принцип терпимости в современном западном обществе, к нарушению которого оно относится с особой нетерпимостью.

ТРУС - отважный человек, который не боится прослыть трусом.

УБЕЖДЕНИЯ - то же, что и "свои убеждения"; чужие бывают только пре-

дубеждения.

УГРЫЗЕНИЯ СОВЕСТИ - заманчивые переживания, которым обычно предшествует что-нибудь очень приятное.

УДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ СОБОЙ - способность удовлетворяться малым.

ФАНАТИЗМ - слепая вера, никогда не остающаяся без поводырей.

ФЕМИНИЗМ - борьба женщин за свои права со своими обязанностями.

ХАМСТВО - в древнем мире - страдание пьяного Ноя от трезвого Хама, в современном - страдание протрезвевшего Ноя от пьяного Хама.

ХАРИЗМА - причина народной любви к вождю, объясняющая, почему именно "любовь зла..."

ЦЕЛЬ - более благородная составляющая человеческой деятельности, чем средства: они ее дискредитируют, а она их оправдывает.

ЦИНИЗМ - вторая по значимости угроза для моральных устоев общества; первая - святая вера в эти устои.

ЧЕЛОВЕК - целая вселенная, эгоист - лишь центр вселенной.

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ - то, что нами уже создано; осталось создать человеческую...

ЧЕСТНОЕ СЛОВО - юность бесчестного дела.

ЧЕСТНОСТЬ - добродетель, более всего ценящаяся негодяями - ведь только от честного можно достоверно узнать все, что он задумал.

ЧИСТАЯ ПРАВДА - правда без примеси нежелательного.

ЭГОИСТ - человек, который всегда жертвует собой, поскольку ему и в голову не приходит, что можно пожертвовать кем-нибудь другим.

ЭМАНСИПАЦИЯ - прогресс в отношении к женщине: раньше женщину за человека не считали, а теперь - за женщину.

ЭСКАПИЗМ - бегство от действительности, за которое, увы, срок не добавляется.

ЭТИЧЕСКАЯ КОЛЛИЗИЯ - ситуация, связанная с нелегким моральным выбором, когда, например, приходится выбирать между дурной славой и по-смертной.

ЮМОР - моральный компромисс между высоким долгом, требующим обличительных слов, и низменным благополучием, требующим благоразумного молчания.