

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ПРАВОВОЕ ГОСУДАРСТВО

А.В. ОБОЛОНСКИЙ

Этика публичной сферы

Существуют два взгляда на политическую этику – цинично манипулятивный и гуманистический [Оболонский, 2007]. Первый, исходящий из якобы априорной несовместимости политики и морали и легитимирующий тем самым любую аморальность в политической сфере, в европейской традиции обозначается как макиавеллизм, но имеет и гораздо более убежденных и ярких выразителей в лице древнекитайских легистов, и прежде всего – Шан Яна. Второй идет от Аристотеля, видевшего в политике обратное – приложение этики к публичной сфере. В наши дни, несмотря на объективную исчерпанность макиавеллистского подхода, его несовместимость с современным уровнем демократического политического сознания, он по-прежнему жив, а некоторые политики даже не стесняются его открыто поддерживать. Но противостоят им уже не только политические мыслители, но и широкие слои населения развитых стран, убежденных в том, что именно *этика есть сердце демократии, а жизнеспособность и легитимность политической системы современного государства во многом зависят от уровня морали политического класса.*

Духовные факторы – основа полноценной жизни людей и демократии

Еще Сократ говорил, что важная составляющая человека – его духовное начало – *thymos*. Именно оно подвигает человека совершать поступки, не находящие объяснения в рамках материалистических, в том числе экономистских, представлений, а иногда и жертвовать жизнью во имя отнюдь не материальных ценностей. Эта идея отражается и в философских системах Т. Гоббса, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Дж. Локка, Б. Спинозы и др.

Кроме того, одна из аксиом демократии гласит, что в *демократических обществах от гражданских и моральных качеств людей зависит больше, чем от правителей и политических институтов*. Например, американцы так видят "четыре опоры плюрализма": "...свобода слова, добродетель, капитализм и ограниченное правление (что подразумевает ограниченную в своих полномочиях власть. – А.О.). Мы, американцы, не любим чрезмерной концентрации власти" [Imprimis, 2001, р. 2]. Впрочем, эти идеи имеют и европейские корни. В начале XIX в. В. Гумбольдт писал, что ограничение объема деятельности государства – необходимое условие для сохранения в нем здорового морального духа, а слишком пространная забота государства о гражданах наносит большой вред "энергии деятельности и моральному характеру людей" [Гумбольдт,

1985, с. 37]. Думается, для России моральное возрождение общества после серьезнейших долговременных моральных деформаций – не только необходимый, но даже ключевой фактор. Процесс этот не легкий и не быстрый.

П. Новгородцев еще в 1923 г. предвидел гигантскую сложность задачи нравственного возрождения нации после краха большевистского режима: "Русскому человеку в грядущие годы потребуются героические подвижнические усилия для того, чтобы жить и действовать в разрушенной и откинутой на несколько веков назад стране. Ему придется жить не только среди величайших моральных опустошений своей родины, но и среди ужасного развала всех ее культурных, общественных и бытовых основ... Среди этого всеобщего разрушения лишь с великим трудом будут пробиваться всходы новой жизни... Сколько новых темных чувств незаглохнувшей стихии опять появится! Сколько натворит новых бед суровая страсть порядка и покоя! Сколько тяжелых этапов пройдет и могучая потребность хозяйственного восстановления с ее неукротимыми инстинктами приобретения и накопления" [Новгородцев, 1991, с. 577]. За 80 с лишним лет, минувших с тех пор, как были написаны эти строки, ситуация лишь ухудшилась. Поэтому не стоит надеяться на особое "русское чудо" мгновенного наступления светлого будущего.

К. Поппер считал глубочайшей и еще далеко не завершенной революцией в истории переход от общества закрытого, где индивид растворен в коллективности, взамен получая иллюзию защищенности, к обществу открытому, где он свободен и должен сам принимать личные решения. Такой переход неизбежно сопряжен со страхом свободы, с желанием и попытками вновь захлопнуть уже отворенную дверь. И, как показывает история, процесс действительно можно задержать. Но это приносило людям лишь новые беды. Вернуться в мнимый "утраченный рай" тоталитаризма невозможно. "Для вкусивших от древа познания рай потерян. Чем старательнее мы пытаемся вернуться к героическому веку племенного духа, тем вернее мы в действительности придем к инквизиции, секретной полиции и романтизированному гангстеризму... нам следует найти опору в ясном понимании того простого выбора, перед которым мы стоим. Мы можем вернуться в животное состояние. Однако если мы хотим остаться людьми, то перед нами только один путь – путь в открытое общество. Мы должны продолжать двигаться в неизвестность, неопределенность и опасность, используя имеющийся у нас разум, чтобы планировать, насколько возможно, нашу безопасность и одновременно нашу свободу" [Поппер, 1992, с. 248].

Увы, это предостережение сегодня звучит актуальнее, чем когда-либо раньше с начала перестройки. Возрождающаяся под камуфляжем полудемократической фразеологии система имеет мало общего с персоноцентризмом. Явный и циничный приоритет "системных интересов" над личностью гражданина ни в коей мере не может быть сбалансирован никаким экономическим либерализмом, который, впрочем, как мы видим, тоже не может быть устойчивым в условиях нынешней якобы "государственной" модели. Этим, кстати, лишний раз доказывается ущербность тезиса о якобы первичном значении экономики по отношению к духовным факторам бытия.

Вообще в России процесс "этизации политики" не просто запаздывает: последнее время наблюдается *ренессанс макиавеллизма*, пусть во внешне замаскированных популистской риторикой, но, по сути, в циничных и крайних формах. Один из наиболее одиозных примеров неспособности государства уберечь граждан от терроризма – лишение их (под флагом "укрепления единства власти") существенной части демократических прав и свобод. У государства появляется все больше черт военно-бюрократической системы управления. А это всегда происходит за счет ущемления интересов и прав людей. По существу, это попытка прикрыть, насколько возможно, еще недавно довольно широко распахнутую дверь открытого общества, то есть происходит как раз тот процесс, против которого и предостерегал Поппер.

История показывает, что каждый народ должен в той или иной форме выстрадать свою свободу. И если в древней и средневековой истории еще можно найти примеры властителей, которые, утомившись от бремени власти, передают ее наследнику, а са-

ми удаляются от политической суеты (подобно римскому императору Диоклетиану, покинувшему Рим и уехавшему в провинцию, где он стал выращивать капусту), то в новейшей истории добровольного отказа даже от части властных prerogatives в пользу народа или хотя бы "баронов" (как произошло при Иоанне Безземельном в начале XIII в. в Англии) не бывало.

Конечно, конституционный институт, регламентирующий условия и процедуру смены власти, чрезвычайно важен. Но не менее важно и другое: наличие устойчивых навыков самоуправления, сознания социальной и персональной ответственности за решение вопросов обустройства своей социальной жизни и, в частности, за выбор тех или иных должностных лиц, то есть вручение им на определенных условиях мандата на решение общих дел. А без этого свобода может быть незаметно утрачена или даже добровольно передана какой-либо автократической модели власти в ее подновленной версии, что во многом сейчас и происходит.

О понятии этики

А. Швейцер – человек, пожертвовавший незаурядными талантами музыканта и философа во имя того, чтобы посвятить большую часть своей жизни оказанию медицинской и духовной помощи обитателям глухого уголка тропической Африки, писал: "Любые реформы государственной или общественной жизни – не панацея и имеют лишь относительное значение. Они могут быть полезны только если мы способны также вдохнуть в наше время новый дух. Даже те сложные проблемы, которые целиком относятся к материально-экономической сфере, в конечном счете могут быть решены только путем этизации убеждений... Подлинное чувство реальности заключается в осознании той непреложной истины, что мы лишь через основанные на разуме этические идеалы можем прийти к нормальным взаимоотношениям с действительностью" [Швейцер, 1973, с. 66–67].

Так что же такое этика? Если не удовлетворяться формальным науковедческим определением ее как науки о морали, то можно сказать, что это – тот общественный институт, который выполняет функцию регулирования человеческого поведения с позиций его моральной оценки. А такая оценка, в свою очередь, требует определения критериев (стандартов) *добра и зла, честного и бесчестного, справедливости и ее антипода, понятий чести, совести, человеческого достоинства, морального долга*. И если этика как наука занимается этим прежде всего в общем теоретическом (можно даже сказать, в философском) плане, то мораль – главным образом область человеческой практики. Иногда, впрочем, слова "этика" и "мораль" употребляют как синонимы, в чем я не вижу особой беды (если, конечно, речь не идет о специальном научном обсуждении понятийного аппарата и пр.)

Иногда также отождествляют мораль и нравственность, что, на мой взгляд, уместно уже в меньшей степени, ибо тут вступают в силу различия в источниках и способах воздействия на поведение человека. Если мораль – прежде всего форма поддержания общественной дисциплины посредством реального или потенциального воздействия силы общественного (в том числе профессионального группового) мнения, обычаев, массовых привычек, оценок и т.п., сопровождаемая соответствующими моральными санкциями или угрозой их применения, то нравственность – сфера внутреннего самоконтроля и саморегулирования, включая самоограничения и самопринуждение. Иными словами, нравственность есть сфера свободного внутреннего выбора человека, основанного не на страхе моральных санкций со стороны среды, со стороны так называемых "значимых других", а на индивидуальной совести, критическом самоанализе и самооценке, область ответственности перед самим собой автономии человеческого духа. Таким образом, есть два вида моральных регуляторов – внешний и внутренний.

Кратко упомяну о двух различных этических традициях – *гедонистической* и *ригористической*. В рамках первой основания морали выводятся из естественной природы человека, из принципа разумного эгоизма. Траектория этой традиции идет через Де-

мокрита, Эпикура, Гоббса, Локка, И. Бентама и других, более поздних утилитаристов и объективистов XIX–XX вв. Ее основная предпосылка состоит в том, что люди в конечном счете сами заинтересованы в том, чтобы вести себя морально. Ригористическая традиция придерживается более пессимистического взгляда на природу человека и обстоятельства социальной жизни. Согласно ей, мораль "непрактична", не имеет достаточных оснований в реальной жизни и потому "социально нецелесообразна". Поэтому основным моральным регулятором является чувство долга, ответственности перед другими и Богом за свои поступки. Иными словами, в первом варианте быть моральным выгодно, тогда как, согласно второму, мораль противоречит естественным склонностям грешного человека, но необходима для их обуздания. Отсюда в первом случае основной упор делается на мотивы поведения, во втором – на наложение на них ограничений посредством заповедей, заветов или всевозможных моральных кодексов и иных ограничительных норм. (Кроме того, в истории науки этики можно встретить множество типологий так называемой нормативной этики: этика удовольствия, этика счастья, этика внутренней стойкости, этика страдания, этика скептицизма, этика аскетизма, этика самосовершенствования, этика любви, этика утилитаризма, этика долга, этика разумного эгоизма. Однако их анализ явно выходит за рамки статьи.)

Современные христианские писатели-теологи трактуют эту светскую дихотомию несколько иначе, но в основе своей достаточно близко. Так, автор популярного в США университетского курса "Основы христианской этики", евангелист Р. Крук выделяет в этике телеологический и деонтологический подходы, очерчивая основания каждого из них следующим образом: «Некоторые мыслители считают, что правильный подход в принятии этических решений начинается с определения наивысшего блага в жизни. Если это так, то нам придется искать одну вещь, ради которой мы были бы готовы пожертвовать всем остальным. В поисках этой вещи мы сможем понять, что станет определять наши менее значимые решения. Все остальное будет обладать определенной ценностью только в отношении нашего продвижения к наивысшему благу. То есть вопрос стоит так: чего мы хотим добиться в жизни? Счастья? Власти? Чьего-либо одобрения? Чувства завершенности? Чувства верности самим себе? Ответив на этот вопрос, мы можем оценить вещи в понятиях того, помогут они достичь нашей цели или помешают этому. Это **телеологический** подход, который состоит в движении к предельной цели. Долг проистекает из ценности; мы должны делать то, что поможет нам достичь цели.

Другие мыслители, однако, ставят долг на первое место и говорят, что ценность проистекает из него. Слово "долг" означает обязанность, которая основана на взаимоотношениях или которая происходит из жизненной позиции того или иного человека. Долг очень близок к понятию "ответственность", подразумевающему действие, вызванное чувством преданности чему-то внешнему относительно самого человека. Человек, поступающий исходя из чувства долга, поступает так не для того, чтобы достичь цели, но по причине внутренней посвященности. Внимание здесь сосредоточено на мотиве, а не на цели. Удовлетворение происходит от исполнения долга; добродетельная жизнь – это жизнь ответной реакции на внутреннее побуждающее чувство. В этом смысле ценность происходит из долга. Такие теории называются **деонтологическими**, они основаны на движении от основного обязательства человека. Можно спорить о том, является христианская этика телеологической или деонтологической дисциплиной. В любом случае, однако, этика занимается выводением норм или стандартов» [Крук, 2004, с. 18].

Следует отметить, что сам Крук трактует христианскую этику более конкретно, ближе к собственно христианским источникам. Приведенная цитата, помимо того что она представляет самостоятельную значимость, имела целью продемонстрировать принципиальное сходство секулярного и христианского подходов. Впрочем, дискуссия по этой проблематике выходит за пределы данной статьи, посвященной *анализу и обсуждению двух видов прикладной этики – политической и административной.*

Итак, *политическая этика* – один из видов прикладной этики. Специалисты по проблемам прикладной этики определяют ее как "совокупность ценностей и норм, разрешений и запретов, ориентирующих и вместе с тем регулирующих действия как профессиональных политиков, так и всех тех, кто по своей воле (или против нее) вовлечен в политическую жизнь" [Бакштановский, Согомонов, Чурилов, 1997, с. 203]. Использую это определение как базовое. Очевидно, его можно расширить за счет конкретизации и детализации, однако такой метод не кажется мне продуктивным.

Этический аспект применительно к политике представляется весьма важным. Здесь я солидарен с А. Гусейновым, считающим, что «современные трактовки политики, господствующие в общественном сознании и прописанные в учебниках политологии, которые вертятся вокруг понятий власти, борьбы интересов, насилия, хотя и имеют, разумеется, отношение к политике, но не охватывают ее сути в аристотелевском понимании. Они блокируют выход к ее нравственным основаниям, говоря точнее – с самого начала помещают ее в донравственное, вненравственное, безнравственное пространство. Эти этически урезанные концепции политики нельзя путать с тем, что понимает под политикой Аристотель: "открытое, освещенное пространство, арена, на которую выступают индивиды, предъявляя себя друг другу... исследование человеческого общения в наиболее совершенной его форме, дающей людям полную возможность жить согласно их стремлениям"» [Гусейнов, 2004, с. 110].

Достаточно очевидно, что популярные сентенции о якобы несовместимости политики и морали принципиально расходятся с фундаментальным назначением и смыслом политики как таковой, а их популярность имеет, полагаю, не бескорыстную мотивацию. На мой взгляд, **именно наличие или отсутствие в политике нравственной компоненты маркирует границу между политикой в подлинном смысле и политиканством, политическим интриганством.** Ведь если принять тезис, что политика и мораль несовместимы, то возникает вопрос – а чем она тогда, собственно, отличается от преступного "беспредела"? Ведь даже у "воров в законе" есть своя "этика"; само собой разумеется, что последняя – извращенная система взглядов и ценностей с точки зрения нормального человека и об "этике" такого рода можно говорить лишь в кавычках; но тем не менее даже она существует как некая система моральных правил и ограничений.

В политической этике (как, впрочем, и в любой другой из разновидностей прикладной этики) действуют два вида регулятивных механизмов: *внешние* – групповые нормы, задаваемые средой, а также обычаем, и *внутренние* – нравственные механизмы, действующие как бы "изнутри" человека, в более общем плане выступающие как свобода воли. Довольно часто возникающее несоответствие внешних и внутренних регуляторов служит источником серьезных, а порой и трагических моральных конфликтов.

Как по этой, так и по другим причинам "этизация" политики – не волшебная палочка, способная превратить ее в нечто "белое и пушистое". Однако пренебрежение моральными факторами или, хуже того, их игнорирование гораздо опаснее, ибо ведет к легитимации аморальности в политике. Выше уже говорилось об идейной исчерпанности политического макиавеллизма. Однако это отнюдь не означает его исчезновения или даже видимого ослабления. Напротив, в некоторых странах, не исключая, увы, и Россию, можно наблюдать обратное – циничное торжество агрессивного и самоуверенного политического имморализма.

Приведу достаточно грустный пример не из практики, а из области восприятия политического имморализма. Несколько лет назад была переведена и, судя по дополнительным тиражам и довольно роскошному оформлению издания, получила у нас большую популярность книга Р. Грина "48 законов власти" [Грин, 2001]. По сути, ее текст – свод лишенных каких-либо нравственных ограничителей правил и технологий манипулирования людьми для достижения господства над ними в той или иной форме.

Видимо, для дополнительной убедительности, а также для "приятности чтения" он расцвечен историческими примерами, анекдотами и цитатами из "великих". На первый взгляд книга производит впечатление добротного учебника для циников, лицемеров и мошенников, в том числе, и далеко не в последнюю очередь – для "государевых людей". Но вчитавшись, понимаешь и другой, более глубокий ее смысл: это не *апология подлости, а ее разоблачение и предостережение для ее возможных жертв*. Однако у меня, увы, сложилось впечатление, что подавляющее большинство читателей книгу восприняли всерьез, как руководство к практическому поведению, и извлекли из нее лишь методы манипулирования, особенно в сферах политики и администрирования.

Все же мне бы очень не хотелось, чтобы у читателя создалось впечатление о некоем изначальном и потому непреодолимом имморализме в политической жизни России, якобы отличающем ее от других европейских стран. Во-первых, политическая аморальность, цинизм, причем даже в самых крайних формах, – отнюдь не монополия нашей страны. История любого государства насыщена примерами кошмарных аморальных поступков политиков. Во-вторых, ценность моральной политики для нас тоже отнюдь не *tabula rasa*. Ограничусь одним примером. Н. Карамзин, описывая известную деятельность Ивана Калиты по "собираанию Руси под рукой Москвы", отнюдь не уходит от моральной оценки деяний этого "собираателя русских земель": "...простим ли ему смерть Александра Тверского, хотя она и могла утвердить власть Великокняжескую? Правила нравственности и добродетели святее всех иных и служат основанием истинной Политики. Суд Истории, единственный для государей – кроме суда Небесного – не извиняет и самого счастливого злодейства: ибо от человека зависит только дело, а следствие от Бога" [Карамзин, 1992, с. 142]. И это не единственная карамзинская оценка политики через призму морали. В разделе, посвященном царствованию Ивана III, есть, например, такое высказывание: "Никогда выгода государственная не может оправдать злодеяния; нравственность существует не только для частных людей, но и для Государей: они должны поступать так, чтобы правила их деяний могли быть общими законами" [Карамзин, 1992, с. 147]. Последнее утверждение звучит почти как кантовский категорический императив, не правда ли? И характерно, что все это – слова отнюдь не либерала-западника (скажем, В. Белинского или Б. Чичерина), а человека с твердой репутацией российского государственника! Если бы наши нынешние "государственники" хотя бы частично придерживались этого правила, мы, возможно, жили бы сегодня в другой стране!

Моральность в политике и демократия

Как известно, большую часть своей истории человечество прожило в условиях различных форм недемократического правления. Но последние века ситуация меняется. Если раньше правление, власть были уделом "избранных" (в разных смыслах этого слова) и окружавших их "элит", то в истории Нового времени очевидна тенденция к демократизации общественной жизни. Ее проявления многочисленны и общеизвестны: это и всеобщее избирательное право, и общественный контроль над властью, и ее децентрализация. Компьютеризация тоже вносит свой, специфический, но весьма важный вклад в этот процесс. Информационное общество – по определению общество открытое, и распространившаяся в последние годы идеология "электронного правительства" тоже ведет к большей демократии, хотя и не столь прямым путем, как кажется некоторым его провозвестникам и пропагандистам.

Так называемые "простые люди" больше не согласны удовлетворяться ролями периодических, а зачастую и фиктивных участников политического процесса. Да и обществу в целом без развитой и подлинной, а не "управляемой", то есть фальшивой, демократии трудно будет справиться с серьезными вызовами XXI в. В этой связи добавлю к общеизвестной фразе У. Черчилля о том, что "демократия – худшая форма правления, если не считать всех остальных", очень четкое по формулировке мораль-

ное обоснование необходимости демократии, данное Р. Нибуром – наиболее влиятельным протестантским американским богословом XX в: "Человеческая способность к справедливости делает демократию возможной, но человеческая склонность к несправедливости делает демократию необходимой" (цит. по [Крук, 2004, с. 50]). А чтобы вкратце напомнить основные условия демократии для современной России, используем их перечень, данный недавно депутатом Государственной думы В. Похмелкиным в выступлении на одном международном семинаре. Он отнес к ним: преодоление психологии государственного патернализма в массовом сознании; разграничение власти и собственности; реальное разделение властей и деконцентрация властных полномочий; качественно иная правоохранительная и судебная системы; прозрачность деятельности власти, особенно власти исполнительной.

Несколько слов о последнем из названных пунктов. Вообще *стремление к публичности политики* – одна из главных причин, по которым возникла и существует демократия. Лишь демократия может быть гарантией (и то не всегда достаточной) хотя бы относительно моральной политики, то есть политики, руководствующейся критериями добра и зла, честности и бесчестия, совести, справедливости, долга и другими моральными категориями. Правда, история знает некоторые примеры попыток проведения моральной политики автократическими методами (Кай Юлий Цезарь, Людвиг Баварский, Александр I и др.), как правило, исходивших от благонамеренных, то есть желавших народу добра, монархов. Таким образом, все зависело от личных качеств автократа. Однако чаще всего такие попытки в итоге оказывались малоуспешными, а порой заканчивались трагически. Ведь, как известно, "власть развращает, а абсолютная власть развращает абсолютно". Поэтому над любым, даже самым прекраснородушным правителем необходим эффективный общественный контроль. К тому же при автократической форме правления отсутствуют гарантии того, что власть от "хорошего" автократа перейдет к "хорошему" наследнику.

Роль окружения автократического правителя

В качестве примера можно взять "лучшего" автократа в российской истории – императора Александра II. Он самым искренним образом хотел внести решительные улучшения в социальный статус своих подданных, в сущности, посвятил этому всю свою жизнь и сделал в этом направлении значительно больше всех остальных российских царей. Тем не менее в окружении любого автократа, даже с самыми прекрасными намерениями, преобладают временщики, посредственности и карьеристы, для которых близость к власти – прежде всего средство решения личных или групповых проблем. Почему так происходит – отдельный вопрос. Но это – эмпирический факт, подтверждаемый как историей, так и современностью. Не стал исключением и Александр II. Приведу несколько цитат из воспоминаний людей, находившихся в близком окружении императора в течение его царствования и принадлежавших к явному меньшинству подлинно государственных деятелей, а не дельцов.

Из дневника П. Валуева, министра внутренних дел в период реформ, затем – члена Государственного совета, а в конце царствования Александра II – председателя Комитета министров, человека с широким кругозором и подлинно реформаторскими ориентациями: "В обиходе административных дел государь самодержавен только по имени... но при усложнившемся механизме управления важнейшие государственные вопросы ускользают и должны по необходимости ускользать от непосредственного направления государя... Наше правление – министерская олигархия... У нас вся энергия правительства, к сожалению, расходуется на меры строгости или на разрушение прошлого. Создавать органическое мы не горазды... Система грубой силы и всякого рода принудительных мер проповедуется с успехом у трона... Припоминая то, что я сегодня видел и слышал, во мне остается впечатление чего-то цинического, совершенно недостойного государственной деятельности. Государь созвал мужей Совета. Он был прав. Он предложил им вопрос на обсуждение. Но что сказали они и как обсуживали

они этот вопрос? Не как советники, но как приказчики. Не перед государем и для государя, а перед барином и для барина. К коим струнам человечески-монаршего сердца обращались они? Как всегда, к слабейшим и низшим, а не к благородным и возвышенным. Что проповедовали они? Ограничения, прощения, взыскания, безмолвие и боязнь. Ни в одном слове не выразилось сознание, что они, мужи Совета, чинодержатели и звездоносцы, граждане государства, что они имеют первенство над другими, но и долг предстательства за других... Для них русский мир – фольга, русский люд – декорация, вся Россия только подножие для их призрачного величия... Власть рассматривается не как средство, но как цель или право, или имущество... Страшно то, что наше правительство не опирается ни на одном нравственном начале и не действует ни одною нравственною силою. Уважение к свободе совести, к личной свободе, к праву собственности нам совершенно чуждо. Мы только проповедуем нравственные темы, которые считаем для себя полезными, но нисколько не стесняемся отступать от них на деле, коль скоро признаем это сколько-нибудь выгодным. Мы забираем храмы, конфискуем, ссылаем десятки тысяч людей, позволяем бранить изменою проявление человеческого чувства, душим, вместо того, чтобы управлять, и, рядом с этим, создаем магистратуру, гласный суд и свободу или полусвободу печати. Мы – смесь Тохтамышей с герцогами Альба, Иеремией Бентамом. Мы должны внушать чувство отвращения к нам всей Европе. И мы толкуем о величии России и о православии!.. Неужели в России все добропорядочные люди вымерли? Неужели остаются только близорукие и короткоумные невежды, которые воображают, что они могут по своему произволению создавать или пересоздавать стихии государства?" [Александр II... 1995, с. 147, 191, 193, 199, 207, 211, 215].

А вот наблюдения С. Витте, тогда еще (в 1878 г.) – начинающего молодого чиновника со свежим взглядом: "Что за скопище подобострастных глупцов представляет Зимний дворец!.. Общественный, умственный, художественный уровень псевдостолличной петербургской жизни, под влиянием разных сил и, прежде всего, зимнедворцовой посредственности, постоянно понижается". В сущности, то же подтверждает и военный министр Д. Милютин: "Такая колоссальная работа (реформа государственного устройства. – А.О.) не по плечам теперешним нашим государственным деятелям, которые не в состоянии подняться выше точки зрения полицмейстера или даже городского" [Александр II... 1995, с. 302, 307, 323].

И это говорится об окружении лучшего российского царя, благодаря реформам которого страна имела наилучший в своей истории шанс перейти на персонцентристский путь развития! Что же тогда говорить об окружении других российских венценосцев и более поздних лидеров! Чичерин, например, описав кадровую политику Александра III, сформулировал четкий вывод: правительство ясно показало, что оно не нуждается в порядочных людях. Витте и в меньшей степени П. Столыпин составляли два тех самых исключения, которые подтвердили правило обстоятельствами крушения своих политических судеб. На личных качествах ленинских наркомов и сталинских партийных "соколов" не буду здесь останавливаться, тем более что специально посвятил этому немало страниц в одной из своих книг [Оболонский, 2002].

Личные качества и мотивации политиков

Понятно, что далеко не каждый человек по своим личностным характеристикам пригоден для занятий политикой. *Политика – это призвание.* А призвание – в значительной мере свойство именно морального сознания. С моральной точки зрения главное качество, которое должно определять "профпригодность" политика – *чувство и сознание социальной ответственности за свои действия и слова.* Все остальное – производное. Поэтому в часто произносимой якобы аксиоме, согласно которой "цель любого политика и политической партии – стремление к власти" пропадает либо сознательно опускается главное: для чего эта власть нужна тому или иному персонажу,

хотя именно здесь проходит водораздел между подлинными политиками и паразитирующими на политике дельцами.

Вот как рассуждал на эту тему М. Вебер в работе под знаменательным названием "Политика как призвание и профессия": «Кто занимается политикой, тот стремится к власти: либо к власти как средству, подчиненному другим целям (идеальным или эгоистическим), либо к власти "ради нее самой", чтобы наслаждаться чувством престижа, которое она дает» [Вебер, 1990, с. 740]. И в другом месте он развивает ту же мысль в несколько ином аспекте: «"Инстинкт власти", как это обычно называют, действительно относится к нормальным качествам политика. Грех против святого духа его призвания 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. Тщеславие, то есть потребность по возможности часто самому появляться на переднем плане, сильнее всего вводит политика в искушение совершить один из этих грехов или оба сразу. Чем больше вынужден демагог считаться с "эффектом", тем больше для него именно поэтому опасность стать фигляром или не принимать всерьез ответственности за последствия своих действий и интересоваться лишь произведенным "впечатлением". Его неделовитость навязывает ему стремление к блестящей видимости власти, а его безответственность ведет к наслаждению властью как таковой, вне содержательной цели. Ибо хотя или, точнее, именно *потому, что* власть есть необходимое средство, а стремление к власти есть потому одна из движущих сил всякой политики, нет более пагубного искажения политической силы, чем бахвальство выскочки властью и тщеславное самолюбование чувством власти, всякое поклонение власти только как таковой» [Вебер, 1990, с. 691–692].

К сожалению, все это звучит очень актуально применительно к нашим современным политикам, поскольку для подавляющего их большинства идеи общественного служения, призвания и политической ответственности – в лучшем случае, лишь элементы политической демагогии, а власть, если смотреть на нее с позиций моральной парадигмы, становится для них гедонистической самоцелью.

Конечно, политик совсем не должен быть альтруистом. *Здоровое честолюбие – нормальное для него качество*. Но беда, если оно не слито органически с *гражданственными ориентациями*, с намерением влиять на общественные процессы в справедливом с его точки зрения направлении, а становится главным, если не единственным подлинным движущим мотивом его деятельности. На практике это приводит к политической беспринципности, к конъюнктурной смене флагов, лозунгов, политических партий. Печальный пример из нашей современной политической жизни – то, как масса политиков, вроде бы ранее исповедовавших разную идеологию, из очевидно карьеристских соображений переметнулись под знамена единой квазипартии – современной версии бюрократической компартии советского образца.

Отсюда совсем не вытекает, что политик должен быть бескорыстным аскетом. Напротив, это даже может быть опасным, поскольку сдвигает мотивации в сторону фанатизма со всеми его последствиями. Но здесь, думается, можно распространить на политика тонкое психологическое замечание С. Хантингтона: "Для профессионала ведущими мотивациями являются преданность своему мастерству (в широком смысле слова. – *А.О.*) и стремление служить обществу. Зарплата не может быть первичной целью профессионала, разумеется, если он – настоящий профессионал" (цит. по [Отечественные... 2002, с. 51–52]). Так что этические нормы должны действовать вне зависимости от уровня окладов и прочих доходов. Как говорил Вебер, материальное обеспечение политика есть "честный хлеб профессионала". Разумеется, этот "честный хлеб" подразумевает достаточно высокую оплату его квалифицированной и нелегкой работы, но не более того.

Есть еще одно, более практическое, обстоятельство, делающее необходимым специальное внимание к проблемам политической и административной этики. В совре-

менном обществе, в отличие от общества традиционного, возросла роль морали рациональной, предполагающей и свободу выбора, и этику индивидуальной социальной ответственности, при которой риск и бремя выбора не делегируются каким-либо формам коллективности и тем более – патерналистскому государству. Фразы типа "за вас думает фюрер" и "я освобождаю вас от химеры под названием совесть", а также их современные (увы, порой слишком современные) вариации находятся в вопиющем противоречии с реалиями жизни и тем более с потребностями развития. К тому же, поскольку общество становится все более разнообразным, соответственно возрастает и роль групповых норм, происходит движение от универсальных норм к партикулярным, но вместе с тем осуществляется и процесс сегментации самого социума, когда внутри него возникают столь необходимые данным сегментам нормативно-ценностные подсистемы.

В завершение приведу связанные с последними суждениями так называемые "парадоксы Томпсона". Этот американский ученый, рассуждая о существовании определенных различий между правительственной и частной этикой, сформулировал три парадокса. Первый: хотя этика порой кажется менее важной, чем все остальные вопросы, но поскольку она косвенно влияет на все принимаемые решения, в конечном счете она оказывается самой важной. Второй: моральные добродетели частной жизни (например, такие, как застенчивость, нежелание привлекать внимание к собственной персоне) не всегда являются добродетелями в жизни политической. Третий: негативное, с точки зрения общественной морали, впечатление от тех или иных поступков политика, даже если оно на самом деле ошибочно, тем не менее играет отрицательную роль, ибо подрывает доверие к правительству и, в более широком смысле, к демократии в целом [Thompson, 1992].

Поэтому политик обязан быть особенно щепетилен в своем публичном поведении. Иначе говоря, **соответствие поведения публичных политиков неким достаточно высоким стандартам – цена веры общества в демократию**. И пренебрежение этим правилом в российском обществе стало одной из главных причин произошедшей за последнее десятилетие дискредитации демократических институтов в общественном сознании. Последствия этого мы, увы, наблюдаем.

Моральные самоограничения политиков и контроль над ними

Важный аспект политической этики – моральные самоограничения политиков, требования к которым должны быть более высокими, чем по отношению к остальным гражданам, и уж ни в коем случае не заниженными. Политик имеет больше возможностей, нежели рядовой гражданин, и именно поэтому на него налагается больше ограничений и самоограничений. *Не все практически возможное и достижимое должно быть для политика морально приемлемым.*

Хотелось бы обратить внимание на те самоограничения, которые политик налагает (часто, увы, не налагает) на выбор тех или иных действий, той или иной линии поведения в рамках своих полномочий. Иными словами, *не всегда то, что дозволяет политику закон, допустимо с моральной точки зрения*, тем более что закон зачастую предоставляет высшим должностным лицам государства очень широкие полномочия и возможность широкого выбора. Например, М. Горбачев с формально юридической точки зрения мог бы гораздо шире использовать военную и полицейскую машины СССР для сопротивления распаду Восточного блока и самого Советского Союза, при этом оставаясь в рамках и советских законов, и, тем более, советских политических традиций. Важно, что он *не считал для себя морально допустимым* пойти по этому пути, неизбежно повлекшему бы значительное кровопролитие, репрессии и прочие античеловечные акции из бывшего в его распоряжении арсенала. Я считаю, что здесь, наряду с возможными политическими расчетами, сыграл свою роль фактор морального самоограничения, благодаря чему было сохранено немало человеческих жизней и спасен престиж лично Горбачева, а заодно и государства.

Другой пример – Б. Ельцин, которого, как говорится, "только ленивый" не оскорблял и не поливал грязью и в СМИ, и на митингах, и в Государственной думе и т.д. Разумеется, ему это не могло нравиться. Однако он терпел все это, в том числе и явную клевету в свой адрес, поскольку считал, что нельзя наступать на свободу слова в стране, только-только ее обретшей, хотя издержки внезапно выпущенной из цензурной клетки и ошалевшей от чувств вседозволенности и безнаказанности журналистики были достаточно велики. Чтобы почувствовать разницу, достаточно сравнить это хотя бы с действиями его преемника и нынешней ситуацией. И пример из постсоветского пространства: киргизский президент А. Акаев, как бы к нему ни относиться, тем не менее отдал приказ не применять против восставших военную силу, чем и предопределил свое падение. Можно ли представить подобные самоограничения у соседних с Киргизией лидеров?

Другая сторона той же проблемы – *необходимость существования многообразных форм контроля над политиками*, в первую очередь – контроля общественного, делающего их поступки и даже мотивы поступков известными для граждан, а саму власть – *прозрачной*. Ведь, как известно, власть по своей природе склонна к секретности, к набрасыванию на себя флера таинственности. А завеса тайны – благоприятнейшая среда и для ошибочных решений, и для прямых злоупотреблений. Именно поэтому в демократическом обществе власть в той или иной мере находится под прицелом общественных "прожекторов". Не случайно, например, в Англии очень важным является определение *политики как "публичной сферы"*, а в США после Уотергейтского скандала 1972 г. был принят целый ряд законов о прозрачности правительства, получивших общее наименование *Sun Shine Laws* (Законодательства солнечного света). На сегодняшний день законы об открытости информации, о доступе к ней граждан приняты под разными названиями в 52 государствах мира. Россия, увы, пока не входит в их число.

Этика и право ("морализация" права)

Еще в начале 1970-х гг. Я. Хайкин предложил достаточно четкий и даже прогрессивный по тем временам взгляд на проблему соотношения морали и права, моральных и правовых механизмов. Согласно его определениям, "мораль – это форма общественного сознания, отражающая противоречие внутри социальной общности между личными (элементными) и структурными ее интересами, разрешение которого для поддержания целостности общности как единой системы требует исторически определенного способа корреляции этих интересов". Далее он отметил, что это осуществляется посредством двух видов норм – моральных и правовых, которые в совокупности и представляют собой социальные нормы. Право же – это "исторически определенная коррелятивная форма, обеспечивающая целостность общественной системы посредством принудительного подчинения всех личных и групповых интересов особому интересу государственной власти" [Хайкин, 1972, с. 31, 110]. Разумеется, подобная конструкция несет отчетливые "родимые пятна" социалистической школы обществоведения в его советском варианте, что проявилось прежде всего в бескомпромиссном подчинении всего личного и даже группового государству. Но, учитывая рамки этих ограничений, она выглядит, по крайней мере, достаточно вразумительно и логично.

В дальнейшем, особенно на излете советских времен и непосредственно после них, дискуссия на эту тему значительно оживилась и обострилась, что, несомненно, пошло на пользу науке. В результате выкристаллизовались два подхода – позитивистско-нормативистский и либертарный. В рамках первого – так называемого "чистого учения о праве" (формулировка австрийского классика нормативистской юриспруденции Г. Кельзена) – оно отождествляется с действующим законодательством. Либертарная доктрина придерживается более широких позиций: для нее *не все, что закон, то право*, и напротив, некие идеальные идеи не перестают быть правовыми лишь оттого, что они почему-либо не закреплены в законодательстве той или иной страны.

Таким образом, в понимание права вводятся критерии его существа. В качестве таких критериев либертаристы называют формальное равенство субъектов и меру их свободы. Последнее обстоятельство очень важно. Вот как об этом писал ведущий теоретик в данной области В. Нерсисянц: "Наблюдаемый в истории прогрессирующий процесс освобождения людей от различных форм личной зависимости, угнетения и подавления – это одновременно и правовой прогресс, прогресс в правовых (и государственно-правовых) формах выражения, существования и защиты этой развивающейся свободы. В этом смысле можно сказать, что всемирная история представляет собой прогрессирующее движение ко все большей свободе все большего числа людей. С правовой же точки зрения этот процесс означает, что все большее число людей (представители все новых слоев и классов общества) признаются формально равными субъектами права" [Нерсисянц, 1996, с. 6].

Есть, однако, определенный парадокс в том, что этот весьма прогрессивный и гуманистический по своей интенции подход в крайних формах ведет к неоправданному правовому максимализму и даже экспансионизму, при котором все другие виды норм объявляются более низкими, нежели нормы правовые. У Нерсисянца эта мысль выражена в умеренной форме: "Мораль, религия, эстетика, и т.д. в их взаимодействии с принципом равенства (в том или ином его проявлении и значении) по существу имеют дело с правовым началом и принципом" [Нерсисянц, 1996, с. 31] – то есть по сути все прочие виды норм как бы субординируются, "подчиняются" правовым нормам (что, впрочем, может быть предметом дискуссии на конкретно-историческом материале). Но некоторые его последователи идут значительно дальше, вообще отрицая внеправовой смысл морали и выходя тем самым, с моей точки зрения, за границы и логики, и общепринятой в науке диверсификации различных нормативных регуляторов, да и вообще здравого смысла. Вот как, например, обходится с одним из ключевых моральных понятий – справедливости – один из либертарных теоретиков государства и права: "Справедливость интерпретируется как моральный принцип, но в действительности это *юридическая* категория, выражающая сущность права... Моральная интерпретация права вносит путаницу в общественное правосознание и в теорию права, не способствует формированию юридического правопонимания" [Четвернин, 2003, с. 38–39].

Однако представляется очевидным, что категории и справедливости, и свободы, и равенства в своей основе являются социально-философскими, то есть *метаправовыми*. Право, при всем к нему уважении и его возможностях, – лишь одна, пусть наиболее формализованная, но далеко не всегда самая действенная и распространенная форма их инкорпорирования в реальную жизнь. Моральные нормы имеют для этого свои механизмы – как внешние, так и внутренние – о чем выше уже говорилось. Что же касается "путаницы", которую она якобы вносит в теорию права, то было бы логичнее отнести это к несовершенству самой теории. Да и вообще, думается, что "стройность" теории, достигаемая за счет снижения ее адекватности, – сомнительная ценность даже в рамках чистой науки, не говоря уж о ее более широком предназначении – способности отражать и объяснять реальность. Поэтому представляется, что либертарная конструкция правопонимания, по крайней мере – в ее крайних формах, есть некая идеальная модель, недостаточно привязанная к социально-исторической реальности и общественной психологии. Стремление же поглотить понятие справедливости (к которому, кстати говоря, мораль отнюдь не сводится) ее важным, но лишь частичным юридическим аспектом выглядит очевидно неисторичным и потому неоправданным. Ситуацию, при которой мораль и право каким-то образом "сольются", в лучшем случае можно представить лишь умозрительно, в рамках какого-либо весьма оптимистичного образа "идеального будущего", не более того.

Да и далеко не все адепты правового либертариизма стоят на крайних позициях. Например, Н. Варламова вполне признает ограниченность сферы действия правовых механизмов: "Право и не претендует на упорядочение всех сфер и сторон жизнедеятельности человека", или: "либертарная концепция отнюдь не отрицает существования при-

нудительных порядков, основанных на ином (моральном, религиозном и т.п.) принципе; она просто не признает их правовыми, должными с точки зрения права". Но и она почему-то связывает преобладание внеправовых механизмов регуляции лишь с неразвитыми, системоцентристскими цивилизациями, а прогресс интерпретирует как экспансию правового начала: "Правовая регуляция... оказалась наиболее эффективной и сегодня она проникает во все культуры, укрепляется и постепенно вытесняет (по крайней мере, из сферы хозяйствования) иные социальные нормы" [Варламова, 2003, с. 97, 95, 96].

Однако последнее утверждение не соответствует современным тенденциям динамики соотношения правовых и моральных регуляторов. Происходит отнюдь не "вытеснение" правом других видов норм, а скорее, их сближение и даже соединение, а порой – и смешение в единых документах.

Вообще в англосаксонской системе и традиции граница между правом и этикой выглядит более размытой, нежели в континентальной правовой системе. Возможно, корни этого восходят к идее так называемых *covenants*, то есть договоров об условиях и принципах совместной жизни, заключавшихся американскими первопоселенцами внутри каждой из общин, но при этом перед лицом и даже как бы с участием Бога. Возможно, отчасти с этим связана и тенденция утверждения этических кодексов (кодексов поведения) как нормативных документов, имеющих юридическую силу и, соответственно, подкрепленных юридическими санкциями за их нарушение.

Конечно, у педантичных юристов всегда возникает не лишнее некоторых оснований подозрение, что здесь размывается грань между юридическим и моральным регулированием поведения людей. На мой взгляд, удачный ответ на эти сомнения дает американский юрист Х. Берман. Он пишет, что кодекс поведения уникален тем, что в нем сочетаются нормы права и этики. Он этимологически (то есть, по своему происхождению, по своей сути) ближе к естественному праву, нежели к позитивному [Berman, 1994]. О внимании, уделяемом этому вопросу, свидетельствует и принятие ООН в конце 1996 г. Международного кодекса поведения чиновников.

А вот как, например, трактуется эта проблема современным теологом: "Есть два основных источника водительства для человека... Первый – закон, который... распадается на три категории. 1. *Естественный закон* передается через разум человека и доступен всякому, кто посвящает себя внимательному созерцанию и логическому размышлению... 2. *Божественный позитивный закон* записан в Священном Писании и доступен для тех, кто посвящает себя этому откровению... 3. *Человеческий позитивный закон* создан людьми и включает и гражданский, и церковный закон... Вторым направляющим источником является совесть. Тогда как закон является общим, совесть индивидуальна. Совесть – это суждение, принимаемое человеком о нравственной доброте или порочности предпринимаемого действия... Совесть должна быть информирована законом, наставлением, опытом, разумом, поклонением и внутренним голосом Духа Святого" [Крук, 2004, с. 45]. Возможно, у данного автора есть элементы некоторого преувеличения роли религиозных норм, что естественно. Но мне представляется, что его суждения и классификация в целом более сбалансированы и отличаются меньшей абсолютизацией своего предмета, чем экспансионизм некоторых правоведов. Отмечу попутно, что закон, не имеющий опоры в моральном сознании лиц, обеспечивающих его исполнение, а также "прочих" граждан, может стать и нередко становится либо весьма опасным инструментом манипуляций, либо не применяемой на практике декларацией, "словами на бумаге". И в том, и в другом случае он входит в противоречие как с намерениями законодателей, так и с пафосом и идеологией правового либертаризма.

Не вдаваясь в дальнейшие дискуссии по этим вопросам, отмечу лишь, что практика пошла по пути поиска прагматического компромисса, который, пожертвовав методологическим пуризмом, позволил если не соединить, то хотя бы максимально сблизить моральные и правовые нормы в политической, государственной и деловой жизни. И поэтому отнюдь не случайна растущая популярность моральных кодексов в самых

разных сферах деятельности, в том числе – в политике, бизнесе и на государственной службе.

Моральные кодексы обладают несколькими преимуществами по сравнению с кодексами юридическими. Во-первых, юридический кодекс по своей природе требует четких формулировок (составов) запрещенных действий, а также правил должного поведения; специфика же названных сфер деятельности такова, что создать сколь-нибудь полный перечень запретов и предписаний невозможно. В основе же кодекса этического лежат, в первую очередь, не юридические нормы, а *принципы*, которые гораздо проще идентифицировать и соотнести с реальной практикой деятельности того или иного должностного лица. Во-вторых, специфика многих вроде бы даже очевидных своей политической некорректностью и административных проступков такова, что доказать наличие вины крайне сложно, а без этого применять правовую санкцию нельзя. В-третьих, ряд действий по самой своей природе не может регулироваться правом, а подпадает под нормы групповой морали или индивидуальной нравственности, действие которых не менее эффективно, так как именно они – базовые детерминанты социального поведения человека. Правом же регулируется лишь небольшая часть поступков людей. Кроме того, важно, что этические кодексы и стандарты апеллируют к лучшей стороне человеческой природы, а юридические с их акцентом на санкции, на страхе наказания – к худшей. Иными словами, первые как бы возвышают человека, вторые его "принижают". Это различие немаловажно, в том числе и с точки зрения воспитания сознающих свою социальную ответственность и честных политиков и администраторов.

В России традиционно максимально расширение сферы юридического регулирования, хотя недейственность многих законов давно стала притчей во языцех. Это, разумеется, имеет свои причины. Ведь одной из движущих сил большевизма, особенно в первый период после захвата им власти в стране, был дух воинствующего морального релятивизма, отсутствия каких-либо нравственных табу. Вспомним для примера ленинские слова, что объединяться допустимо хоть с дьяволом, если этого дьявола можно будет обмануть. Позднее сформировался институт двухслойной идеологии, означавший сосуществование в морали двух принципиально не совпадающих слоев, один из которых – внешний – носил декларативный, а во многом и откровенно маскировочный характер, а другой – внутренний – предназначался для узкого круга "своих", "посвященных" и отражал мораль подлинную. Например, если на уровне внешнем, риторическом провозглашалось всеобщее равенство, "единство партии и народа", то на уровне реальном все более разрасталась система номенклатурных привилегий, укоренялись семейственность, протекционизм, культивировалась кастовая психология. Демагогия относительно "самой совершенной социалистической демократии" вполне согласовывалась с практикой жестокого подавления любых ростков оппозиционности, да и просто независимого мышления.

Призывы типа "экономика должна быть экономной" сочетались с невиданным расточительством, к эффективности – с гигантскими масштабами псевдодеятельности бюрократической машины, и т.д. Одним из последних шагов, закрепивших иронически-скептическое отношение к провозглашаемой сверху морали, стал так называемый "Моральный кодекс строителя коммунизма" – насквозь лицемерный документ, который хотя и содержал некоторые неплохие нравственные декларации, но никем всерьез не воспринимался. Другая причина – обычное для переходных периодов состояние моральной аномии, ценностного "вакуума", в котором последние десятилетия пребывает значительная, обычно наиболее влиятельная с точки зрения формирования ценностей, часть общества.

Но все же идея моральных кодексов (кодексов поведения) постепенно пробивает себе дорогу и в России. Дума предыдущего созыва в первом чтении приняла этический кодекс парламентария, правда, весьма несовершенный и как бы обходящий стороной большинство действительно важных коллизионных моментов, как, например, конфликт интересов. Федеральная программа "Реформирование государственной служ-

бы (2003–2005 годы)" предусматривала "внедрение механизмов выявления и разрешения конфликта интересов на государственной службе, а также законодательного регулирования профессиональной этики государственных служащих" ("Российская газета", 20 ноября 2002 г.). Практически тогда же, 12 августа 2002 г., президент издал Указ "Общие принципы служебного поведения государственных служащих". Правда, в практическом плане здесь мало что сделано, и работа в этом направлении, к сожалению, похожа, застопорилась, хотя на уровне региональном есть примеры более активного продвижения по регулированию профессиональной этики политиков и чиновников, по крайней мере – на бумаге. В некоторых областях разработаны, а кое-где даже приняты этические кодексы поведения для членов законодательных собраний и местных чиновников.

В этой связи представляют интерес рассуждения одного из ведущих современных специалистов в области прикладной этики В. Бакштановского о позитивных и негативных сторонах профессиональных кодексов. Правда, он рассматривает проблему более широко, то есть применительно к любым профессиональным сообществам. Но его суждения, на мой взгляд, вполне применимы и к рассматриваемой категории кодексов. Он пишет, в частности: «Кодексы (имеются в виду моральные кодексы. – А.О.) позволяют сообществу глубже и разностороннее осознать свою профессию, ее значение, этос, миссию, связанную с ней меру ответственности как перед столь трудным нарождающимся гражданским обществом в России в целом, так и перед отдельными группами и гражданами страны... Одним из условий такой трансформации как раз и является принятие этического кодекса как всего сообщества, так и отдельных его звеньев... Морализаторство вполне может создать видимость того, что разработчики профессиональных кодексов полностью учли природу моральной регуляции, тогда как на деле "учтены" лишь фантомы моральности... Самое важное заключается в том, чтобы нравственные основания, на которых только и может воздвигаться кодекс, побуждали бы не поддаваться лишь ограничивающим моральным ориентациям и находить баланс между повинностями обязательств, с одной стороны, и запретными правилами игры, с другой. А это предполагает творческий поиск в поле созидательных поступков, самонахождение и самовозложение долга, когда свобода, самораскрытие, спонтанность не противостоят социальным предназначениям и корпоративной дисциплине» [Бакштановский, Согомонов, Чурилов, 1997, с. 656–657]. Иными словами, речь идет о принятии на себя обязательства, по меньшей мере, лояльности публичному интересу и подчинения нормам права. Но при этом Бакштановский считает морализаторство в политике гораздо меньшей бедой, нежели отрицание морали.

В другой своей работе он пишет: «Угроза морализаторства, на которую любят ссылаться "реалисты", очень часто служит удобным оправданием политической беспринципности, приспособленчества, одиозности вплоть до прямого аморализма» [Бакштановский, 2004, с. 9]. Отсюда, на мой взгляд, вытекает и неадекватность столь распространенной позиции добровольного отстранения от любого участия в политике как от якобы неизбежно "грязного", безнравственного дела, поскольку именно активность нравственных людей позволит противостоять монополизации политической "площадки" людьми безнравственными.

Словом, этические кодексы не вписываются в привычные рамки разделенной высокими междисциплинарными барьерами современной общественной науки. Поэтому здесь мы имеем дело со случаем, когда забота научных пуристов о чистоте своего предмета должна быть отставлена в сторону и уступить потребностям, настоятельно диктуемым общественной практикой. А потребность эта в данном случае состоит в том, чтобы придать моральным нормам дополнительную, правовую легитимность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Александр П. Воспоминания. Дневники. СПб., 1995.
- Бакитановский В.И. Как возможна политическая этика // Ведомости. Вып. 24. Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004.
- Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В., Чурилов В.А. Этика политического успеха. Тюмень, 1997.
- Варламова Н.В. Правопонимание // Правовые культуры: история, эволюция, тенденции развития. М., 2003.
- Вебер М. Избр. произв. М., 1990.
- Грин Р. 48 законов власти. М., 2001.
- Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М., 1985.
- Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. Вып. 24. Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004.
- Карамзин Н.М. История государства Российского. В 6 т. Т. 4. М., 1992.
- Крук Р. Основы христианской этики. М., 2004.
- Нерсисянц В.С. Право – математика свободы. М., 1996.
- Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991.
- Оболонский А.В. Мораль и право в политике и управлении // Общественные науки и современность. 2007. № 1.
- Оболонский А.В. Человек и власть: перекрестки российской истории. М., 2002.
- Отечественные записки. 2002. № 8.
- Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 1. М., 1992.
- Хайкин Я.З. Структура и взаимодействие моральной и правовой систем. М., 1972.
- Четвернин В.А. Введение в курс общей теории права и государства. М., 2003.
- Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.
- Berman H.Y. Law and Logos // Law Review. 1994. Fall. Vol. 44. № 1.
- Imprimis. 2001. December. Vol. 30. № 12.
- Thompson D. Paradoxes of Government Ethics // Public Administration Review. Washington, 1992. Vol. 52.