



Пагубная самонадеянность

"Пагубная самонадеянность" — последняя работа профессора Ф. А. Хайека, выдающегося австро-американского экономиста, лауреата Нобелевской премии. В книге подводится итог более чем полувековым размышлениям над природой необычайной и губительной для человечества популярности социалистических идей в XIX и XX вв., а также над причинами, которые делали неизбежным провал всех и всяческих проектов построения социалистического общества. Книга представляет интерес для экономистов, философов и политологов, а также для тех неспециалистов, которые хотели бы лучше понять принципы организации общества свободных людей.

Фридрих Август фон Хайек
Пагубная самонадеянность

ПАГУБНАЯ САМОНАДЕЯННОСТЬ
Ошибки социализма

Русский текст печатается по изданию:

THE COLLECTED WORKS OF F. A. Hayek, VOLUME I. THE FATAL CONCEIT. The Errors of Socialism. EDITED BY W. W. BARTLEY III. The University of Chicago Press.

Опубликовано при содействии: Гуверовского института войны, революции и мира Станфордского университета; Института Катон, Вашингтон, округ Колумбия; Центра независимых исследований, Сидней; Фонда Эрхарда, Энн Арбор; Фонда торговли и промышленности, SA, Рио-де-Жанейро; Высшей школы экономики и администрации, (ESEADE), Буэнос-Айрес; Херитидж Фаундейшн, Вашингтон, округ Колумбия; Института гуманитарных исследований, Университет Джорджа Мэйсона; Института экономических проблем, Лондон; Свободного института, Рио-де-Жанейро; Благотворительного фонда Чарльза Г. Коха, Уичита; Фонда Веры и Уолтера Моррис, Литтл-Рок; Шведского фонда свободного предпринимательства, Стокгольм; Издательства "Тимбро/Рацио", Стокгольм; Фонда Уинкотта, Лондон.

"Пагубная самонадеянность" — последняя работа профессора Ф. А. Хайека, выдающегося австро-американского экономиста, лауреата Нобелевской премии. В книге подводится итог более чем полувековым размышлениям над природой необычайной и губительной для человечества популярности социалистических идей в XIX и XX вв., а также над причинами, которые делали неизбежным провал всех и всяческих проектов построения социалистического общества. Книга представляет интерес для экономистов, философов и политологов, а также для тех неспециалистов, которые хотели бы лучше понять принципы организации общества свободных людей.

От редактора

Редактор выражает свою признательность, прежде всего, секретарю профессора Хайека г-же Шарлотте Кубитт за неоценимую помощь, оказанную ею при подготовке этой рукописи к публикации. Хотелось бы также поблагодарить своих собственных научных ассистентов Тимоти Бранена, Тимоти Гросклоуза, Кеннета Рокка, Кристин Мойнихен и Лейфа Венара из Станфордского университета за работу над текстом; своих коллег: д-ра Михаила Бернстама (Гуверовский институт), г-на Джеффри Фридмана (Калифорнийский университет, Беркли), д-ра Ханнеса Гиссурарсона (Исландский университет), д-ра Роберта Гессена (Гуверовский институт), г-жу Жене Оптон (Беркли), профессора Герарда Радницкого (Трирский университет), профессора Джулиана Саймона (Мэрилендский университет) и профессора Роберта Уэссона (Гуверовский институт) за то, что они внимательно прочли рукопись и помогли полезными советами. Разумеется, никто из них не несет ответственности за какие-нибудь ошибки, оставшиеся неисправленными.

У. У. Бартли, III

Стэнфорд, Калифорния Май 1987

Предисловие автора апреля 1988 (22 декабря 1998)

Смысл таких понятий, как свобода или воля, не подразумевает, как может показаться, освобождения от всех ограничений. Он скорее предполагает возможно более действенное применение любого справедливого ограничения ко всем членам свободного общества, будь то мировой судья или простой подданный. Адам Фергюсон Правила морали не являются заключениями нашего разума. Давид Юм Как же могут возникать институты, служащие для общественного блага и чрезвычайно важные для его развития, без общей воли, направленной к их установлению? Карл Менгер

Работая над этой книгой, я придерживался двух правил. Я решил не делать в ней постраничных сносок, а все не существенные для подкрепления основных выводов, но интересные и важные для специалиста аргументы либо относить в приложения, либо давать мелким шрифтом. Тогда широкий читатель сможет пропустить их, не упустив тех моментов, на которые эти выводы опираются. Так, работы, которые я цитирую или на которые ссылаюсь, обычно обозначаются просто заключенным в скобки именем автора (если оно не ясно из контекста) и годом издания работы, в случае необходимости — с указанием страниц. Полные выходные данные этих работ приводятся в списке литературы в конце книги. Если было использовано последнее издание работы, оно обозначается двойной датировкой, например, 1786/1973, где первая цифра относится к году первого издания, а вторая — к году более позднего. Невозможно было бы перечислить всех, кому я в продолжение многолетней научной жизни оказывался обязанным своими знаниями и мыслями, даже если бы мне удалось привести полный список обогативших меня работ. Еще невозможнее составить библиографию всех работ, о которых известно, что следовало бы изучить их, прежде чем претендовать на компетенцию в области столь широкой, как та, о которой пойдет речь в настоящей книге. Не представляется мне возможным и лично выразить свою признательность всем, чьи усилия, так же как и мои, на протяжении многих лет были направлены в принципе к той же самой цели. Тем не менее, я хотел бы принести глубокую благодарность Шарлотте Кубитт, помогавшей мне в течение всего периода работы над книгой — без этой самоотверженной помощи она никогда не была бы завершена. Я признателен также профессору Гуверовского института Стэнфордского университета У. У. Бартли, III, занявшемуся рукописью и подготовившему ее к печати, когда болезнь лишила меня возможности завершить работу над окончательным вариантом книги.

Ф. А. Хайек

Фрайбург-им-Брайсгау Апрель, 1988

Введение. Был ли социализм ошибкой?

Идея социализма в одно и то же время грандиозна и проста... В самом деле, можно сказать, что это одно из самых честолюбивых порождений человеческого духа... Она столь великолепна, столь дерзка, что правомерно вызвала величайшее восхищение. Мы не вправе небрежно отбросить социализм в сторону, мы должны опровергать его, если хотим сласти мир от варварства. Людвиг фон Мизес

В этой книге говорится о том, что возникновение нашей цивилизации и сохранение ее в дальнейшем зависят от феномена, который можно точнее всего определить как "расширенный порядок человеческого сотрудничества" — порядок, чаще именуемый, хотя и не вполне удачно, капитализмом. Для понимания нашей цивилизации необходимо уяснить, что этот расширенный порядок сложился не в результате воплощения сознательного замысла или намерения человека, а спонтанно: он возник из непреднамеренного следования определенным традиционным и, главным образом, моральным практикам (practices). Ко многим из них люди испытывают неприязнь, осознать их важность они обычно не в состоянии, доказать их ценность неспособны. Тем не менее, эти обычаи довольно быстро распространились благодаря действию эволюционного отбора, обеспечивающего, как оказалось, опережающий рост численности и богатства именно тех групп, что следовали им. Неохотное, вынужденное, даже болезненное принятие таких практик удерживало подобные группы вместе, облегчало им доступ ко всякого рода ценной информации и позволяло "плодиться и размножаться, и наполнять землю, и обладать ею" (Бытие, 1:28). Данный процесс остается, по-видимому, наименее понятой и оцененной гранью человеческой эволюции. Социалисты смотрят на это иначе. Не только выводы их отличны — сами факты видятся ими по-иному. И то, что социалисты неверно судят о фактах, имеет решающее значение для моей аргументации, как она будет разворачиваться на следующих страницах. Если бы социалистическое толкование существующего экономического порядка и возможных альтернатив ему было правильным в фактическом отношении, мы были бы обязаны — я готов признать это — подчинить распределение доходов определенным моральным принципам. Чтобы сделать такое распределение возможным, нам пришлось бы также наделить какой-либо орган центральной власти правом управлять использованием имеющихся ресурсов, что предполагало бы уничтожение индивидуальной собственности на средства производства. Если бы в утверждении, что централизованное управление средствами производства может способствовать созданию коллективного продукта, по меньшей мере, столь же обильного, как мы производим сейчас, содержался хотя бы гран истины, нам действительно пришлось бы решать серьезную проблему: как осуществить распределение по справедливости? Однако подобная проблема перед нами не возникает. Кроме распределения продуктов с помощью рыночной конкуренции мы не знаем никакого иного способа информировать индивидов о том, куда каждый из них должен направить свои усилия, чтобы его вклад в создание совокупного продукта оказался максимальным. Суть моих рассуждений, таким образом, состоит в следующем. Конфликт между сторонниками (с одной стороны) спонтанного расширенного человеческого порядка, создаваемого рыночной конкуренцией, и теми (с другой стороны), кто выступает за сознательную организацию человеческих взаимоотношений центральной властью, опирающейся на коллективное распоряжение имеющимися ресурсами, вытекает из фактической ошибки последних в понимании того, как возникают и используются знания об этих ресурсах. Поскольку данный конфликт касается фактического вопроса, он должен быть разрешен с помощью научного анализа. Научный же анализ показывает, что, следуя спонтанно складывающимся нравственным традициям, лежащим в основе конкурентного рыночного порядка (а эти традиции не

удовлетворяют канонам и нормам рационализма, принятым у большинства социалистов), мы производим и накапливаем больше знаний и богатства, чем возможно добыть и использовать в централизованно управляемой экономике, приверженцы коей претендуют на строгое следование "разуму". Таким образом, цели социализма фактически недостижимы, и программы его невыполнимы; к тому же оказывается, что в действительности они несостоятельны еще и логически. Вот почему, вопреки распространенному мнению, речь идет не просто о расхождении в интересах или ценностных установках. Напротив, сам по себе вопрос о том, как люди приходят к принятию определенных ценностей и норм и какие это имеет последствия для эволюции человеческой цивилизации, есть вопрос, прежде всего, фактический. Он и составляет сердцевину настоящей книги. Попытка ответить на него в общих чертах сделана в первых трех главах. Требования социализма не выводятся как моральный итог из традиций, сформировавших расширенный порядок, который в свою очередь сделал возможным существование цивилизации. Скорее, они являются попыткой разделаться с этими традициями, заменив их рационально сконструированной системой морали, притягательность которой кроется в том, что обещаемые результаты отвечают инстинктивным влечениям человека. Согласно социалистическим воззрениям, коль скоро люди оказались способными породить некую систему правил, координирующих их действия, для них должна оказаться посильной и задача изобретения системы даже лучше и поприятней. Однако если человечество обязано самим своим существованием какой-то конкретной, регулируемой правилами форме поведения, подтвердившей свою действенность, то оно попросту не может предпочесть другую форму поведения исключительно из-за кажущейся привлекательности ее непосредственно видимых результатов. Спор о рыночном порядке и социализме есть спор о выживании — ни больше, ни меньше. Следование социалистической морали привело бы к уничтожению большей части современного человечества и обнищанию основной массы оставшегося. Все это ставит нас перед важным вопросом, в который я хочу внести ясность с самого начала. Выступая против высокомерия разума, свойственного социалистам, я ни в коей мере не возражаю против разума, применяемого должным образом, "Разум, применяемый должным образом", понимается мною как разум, учитывающий свою собственную ограниченность, умеющий и себя подчинять законам разума и вынесший необходимые уроки из установленного экономистами и биологами поразительного факта, суть которого состоит в том, что порядок, возникающий независимо от чьего бы то ни было замысла, может намного превосходить сознательно вырабатываемые людьми планы. В конце концов, не могу же я нападать на разум в книге, доказывающей фактическую и даже логическую несостоятельность социализма! Не оспариваю я и того, что разум, пусть осторожно и постепенно, может быть обращен на изучение, критику и обоснование отказа от традиционных институтов и нравственных принципов. Эта книга, как и ряд более ранних моих работ, направлена против привычных понятий о разуме, которыми руководствуется социализм: понятий, воплощающих, как я убежден, наивную и некритичную рационалистическую теорию, устаревшую и ненаучную методологию, которую в другой своей работе я определил как "конструктивистский рационализм" (1973). Словом, я не отказываю разуму в способности совершенствовать нормы и институты

и даже не настаиваю на том, что он неспособен переориентировать всю нашу систему морали в направлении, обычно представляемом сейчас как "социальная справедливость". Мы можем пойти таким путем, однако это чревато испытаниями для каждого отдельного звена системы моральных норм. Если же перестроенная таким образом система морали претендует на способность совершить то, чего она совершить попросту не в состоянии (ей не под силу справиться с задачами генерирования новых знаний и упорядочения человеческой деятельности из-за ее собственных правил и норм), тогда сама эта несостоятельность представляет собой решающий рациональный аргумент против подобной системы морали. Осознать эти выводы очень важно, поскольку представление, что в конечном счете весь спор сводится к спору о ценностях, а не о фактах, не позволило профессиональным исследователям рыночной системы достаточно убедительно доказать, что социализм просто-напросто не может выполнить свои обещания. Не следует выводить из моих рассуждений и того, что я не признаю некоторых ценностей, широко проповедуемых социалистами. Однако я не считаю, что получившее широкое хождение понятие "социальной справедливости" описывает какое-то возможное положение дел или хотя бы вообще имеет смысл, и надеюсь доказать это ниже. Не считаю я также (в отличие от некоторых глашатаев этики гедонизма), что можно принимать решения нравственного характера исходя из одних только соображений наибольшего ожидаемого удовольствия. Отправной точкой моего исследования вполне могло бы служить проницательное замечание Давида Юма о том, что "правила морали... не являются заключениями нашего разума" (Treatise, 1739/1886: II: 235. {Юм: 1965; I, 604}). [Здесь и далее в угловых скобках приводятся ссылки на имеющиеся в русских переводах работы, цитируемые Ф. Хайеком (см. также библиографию в конце книги). — Прим. науч. ред.] Замечание Юма будет играть главную роль в этой книге, потому что в нем сформулирован основной вопрос, ответ на который я пытаюсь дать в этой своей работе, а именно: как возникает наша мораль и какое воздействие на экономическую и политическую жизнь оказывает сам способ, каким она обретает существование? Утверждение, что мы вынуждены сохранять капитализм, поскольку он обладает наивысшей способностью использовать рассеянное знание, порождает вопрос: каким образом мы получили этот незаменимый экономический порядок? — особенно в свете моего заявления, что против норм морали и институтов, потребных капитализму, восстают мощные инстинктивные и рационалистические побуждения. В первых трех главах я попытался (в общих чертах) дать ответ на этот вопрос, исходя из истины, давно и прочно усвоенной экономистами. Суть ее в том, что наши ценности и институты не просто определяются какими-то прошлыми событиями, но формируются как составная часть процесса бессознательной самоорганизации некоей структуры или модели. Это имеет силу не только для экономической науки; принцип этот гораздо шире — в частности, на нем строится вся современная биология. Он был первенцем в растущем семействе теорий, представляющих формирование сложноорганизованных структур как процесс, в котором задействовано такое количество различных факторов (обуславливающих конкретные его проявления), что исчерпывающее описание этого процесса оказывается непосильной для нас задачей. Приступая к работе в этой области, я считал себя чуть ли не единственным исследователем эволюционного развития подобных высокоорганизованных,

сложных, самовоспроизводящихся структур. Но вскоре исследования проблем такого рода под различными названиями: модели самопорождения, кибернетика, гомеостаз, спонтанный порядок, самоорганизация, синергетика, теория систем и т. п. — сделались столь многочисленными, что я смог подробно ознакомиться только с некоторыми из них. Таким образом, эта книга станет ручейком в ширящемся потоке, который явно превращается в последовательную разработку эволюционной (но, разумеется, не просто неодарвинистской) этики. Значительно отличаясь от уже далеко продвинувшейся в своем развитии эволюционной эпистемологии, эволюционная этика, тем не менее, идет, дополняя ее, тем же путем. Хотя из только что сказанного следует, что в моей книге поставлены некоторые трудные научные и философские вопросы, ее главная задача все же состоит в том, чтобы показать, что социализм — одно из наиболее влиятельных политических движений нашего времени — основывается на явно ложных посылах. Пускай он вдохновляется благородными намерениями, пусть во главе его стоят некоторые из лучших умов нашего времени — из-за него оказывается под угрозой уровень жизни, да и сама жизнь значительной части современного человечества. Подтверждение этому содержится в 4-6-й главах, где я рассматриваю и отвергаю социалистический вызов, направленный против того понимания путей развития и сохранения нашей цивилизации, которое излагается в первых трех главах. В 7-й главе я обращаюсь к проблеме языка; моя цель — показать, насколько он искажается под влиянием социалистической фразеологии и сколь осмотрительны должны мы быть, чтобы не соблазниться ею и не начать невольно мыслить по-социалистически. В 8-й главе я разбираю возражение, которое могут выдвинуть не только социалисты, но также и сторонники других течений: что демографический взрыв подрывает мою аргументацию. Наконец, в 9-й главе я делаю несколько кратких замечаний о роли религии в развитии наших нравственных традиций. Поскольку эволюционная теория играет столь существенную роль в этой книге, я должен отметить, что одним из многообещающих явлений последних лет стала разработка эволюционной эпистемологии (Campbell, 1977, 1987; Radnitzky and Hartley, 1987), позволяющая лучше осмыслить рост и функции человеческого знания (Popper, 1934/1959), а также сложные спонтанные порядки (Hayek, 1964, 1973, 1976, 1979) различного типа. Эволюционная эпистемология представляет собой такую разновидность теории познания, в которой разум и продукты его деятельности трактуются как результаты эволюционного процесса. В своей книге я затрагиваю целый ряд связанных с этим проблем, которые, несмотря на их огромную важность, остаются по большей части неисследованными. Иными словами, я предполагаю, что нам необходима не только эволюционная эпистемология, но эволюционная теория развития моральных традиций, причем сильно отличающаяся по своему характеру от той, какую мы располагали до настоящего времени. Разумеется, традиционные правила человеческого взаимодействия — вслед за языком, правом, рынком и деньгами — и были областью, в которой первоначально зародился эволюционный подход. Этика должна признать свое происхождение, и тогда этот последний бастион человеческой гордыни падет. Такая эволюционная теория нравственности действительно появляется. В ее фундамент заложен постулат о том, что наши моральные нормы не порождены инстинктом и не являются творением разума, а представляют собой

самостоятельный феномен — "между инстинктом и разумом". Таково, собственно, название первой главы. Этот феномен играет поразительную роль, позволяя нам применяться к проблемным ситуациям и к обстоятельствам, далеко выходящим за рамки возможностей нашего разума. Развитие наших нравственных традиций (как и многих других аспектов человеческой культуры) происходило одновременно с развитием нашего разума, а не являлось его продуктом. Каким бы удивительным и парадоксальным ни показалось мое утверждение, все же традиции морали совершеннее способностей разума.

Глава первая. Между инстинктом и разумом

Привычка — вторая натура.

Цицерон

Нравственные законы, о которых принято говорить, что они порождены самой природой, порождаются в действительности тем же обычаем.

М. Монтень

Но две души живут во мне, И обе не в ладах друг с другом.

Иоганн Вольфганг Гете

Биологическая эволюция и эволюция культуры Древние мыслители полагали принципиально невозможным такой порядок человеческой деятельности, который нельзя было бы объять непосредственным восприятием упорядочивающего разума. Даже Аристотель, философ более позднего времени, продолжал считать, что порядок среди людей ограничивается лишь пределами слышимости голоса глашатая (Ethics, IX, X) и что поэтому невозможно создать государство, которое насчитывало бы 100 тысяч человек. Однако то, что Аристотелю казалось невероятным, уже существовало, когда он писал эти слова. Ограничивая человеческий порядок пределами слышимости голоса глашатая, Аристотель, при всех своих научных достижениях, руководствовался инстинктами, а не наблюдениями или рефлексией. Подобные воззрения вполне объяснимы, поскольку человеческие инстинкты, полностью сформировавшиеся задолго до Аристотеля, не были приспособлены для жизни в таких условиях и при такой численности населения, какие существовали в его время. Они годились для жизни в небольших кочующих отрядах или стадах, пребывая в которых, человеческий род и его непосредственные предки развивались в течение нескольких миллионов лет, пока происходило биологическое формирование вида *homo sapiens*. С помощью этих генетически унаследованных инстинктов регулировался процесс сотрудничества между членами стада — сотрудничества, неизбежно представлявшего собой узко-ограниченное взаимодействие соплеменников, хорошо знавших друг друга и доверявших друг другу. Эти первобытные люди руководствовались конкретными, одинаково понимаемыми целями и исходили из одинакового восприятия опасностей и возможностей их среды обитания (в основном укрытий и источников пропитания). Они не только могли

слышать своего глашатая, но обыкновенно знали его в лицо. Даже если более богатый опыт обеспечивал определенную власть кому-то из старейших членов группы, ее деятельность все же координировалась именно единством целей и общностью восприятия. Механизмы координации решающим образом зависели от инстинктов солидарности и альтруизма — инстинктов, действовавших внутри своей группы, но не распространявшихся на чужие. Члены таких малых групп могли вести только коллективный образ жизни: оставшись в одиночестве, человек вскоре погибал. Отсюда следует, что первобытный индивидуализм Томаса Гоббса — миф. Дикарь не был одинок, и по своим инстинктам являлся коллективистом. Состояния "войны всех против всех" не было никогда. Безусловно, если бы мы своими собственными глазами не видели существующего в наше время порядка, мы тоже вряд ли поверили бы, что он вообще возможен, и сочли бы любое сообщение о нем чудесной историей про то, чего не может быть. Обнаружить исток такого необыкновенного порядка и понять, что обеспечило существование человечества в его нынешнем составе и численности, значит обнаружить и понять постепенно выработывавшиеся правила человеческого поведения (особенно касающиеся честности, договоров, частной собственности, обмена, торговли, конкуренции, прибыли и частной жизни). Эти правила передаются благодаря традициям, обучению, подражанию, а не инстинкту, и по большей части состоят из запретов ("не укради"), устанавливающих допустимые пределы свободы при принятии индивидуальных решений. Человечество создало цивилизацию, развивая определенные правила поведения и приучаясь следовать им (сначала на территории племени, а затем и на более обширных пространствах). Зачастую эти правила запрещали индивиду совершать поступки, диктуемые инстинктом, и уже не зависели от общности восприятия. Образуя фактически новую и отличную от прежней мораль (и, будь моя воля, я именно к ним — и только к ним — применял бы термин "мораль"), они сдерживают и подавляют "естественную мораль", т. е. те инстинкты, которые сплачивали малую группу и обеспечивали сотрудничество внутри нее, блокируя и затрудняя этим ее расширение. Я предпочитаю употреблять термин "мораль" для обозначения таких неинстинктивных правил поведения, которые позволили человечеству, распространившись по всей земле, создать расширенный порядок. Дело в том, что понятие "мораль" имеет смысл только при противопоставлении ее импульсивному, нерелексивному поведению, с одной стороны, и рациональному расчету, нацеленному на получение строго определенных результатов, — с другой. Врожденные рефлексии не имеют нравственного измерения, так что "социобиологи", употребляющие по отношению к ним такие термины, как "альтруизм" (причем, чтобы быть последовательными, им пришлось бы считать самым альтруистическим действием совокупление), в корне заблуждаются. Альтруизм превращается в моральную категорию только в том случае, если подразумевается, что мы должны подчиняться "альтруистическим" побуждениям. Конечно, это далеко не единственно возможное применение данных терминов. Бернард Мандевиль эпатажировал современников, утверждая, что "зло... является тем великим принципом, который делает нас социальными существами, является крепкой основой, животворящей силой и опорой всех профессий и занятий без исключения" (1715/1924 {Мандевиль, 1974: 343}). Под "злом" он как раз и имел в виду то, что правила расширенного

порядка вступают в столкновение с врожденными инстинктами, сплотивавшими малую группу. Коль скоро мы сочли нормы морали (morals) традициями, которые прививаются человеку и которым он научается, а не врожденными инстинктами, то возникает немало интересных вопросов об их соотношении с тем, что принято называть чувствами, эмоциями или переживаниями. Например, хотя нормы морали и прививают, они не выступают непременно в виде свода эксплицитно выраженных правил, а могут проявляться, как проявляются настоящие инстинкты, т. е. как смутное неприятие действий определенного рода или отвращение к ним. Зачастую они помогают нам сориентироваться и сделать выбор: какому из врожденных инстинктивных влечений дать волю, а какое подавить.

Могут спросить: каким образом сдерживание инстинктивных побуждений способствует координации деятельности большого числа людей? Ну, например, постоянное соблюдение заповеди "люби ближнего своего, как самого себя" должно было бы препятствовать распространению расширенного порядка. Ведь живущие ныне в условиях расширенного порядка выигрывают, когда не любят ближнего своего, как самого себя, и вместо правил солидарности и альтруизма применяют при взаимодействии правила расширенного порядка (уважают частную собственность, выполняют заключенные договоры). Порядок, при котором каждый относился бы к ближнему своему, как к самому себе, мало кому позволял бы "плодиться и размножаться". Скажем, если бы мы считали своим долгом откликаться на все призывы о благотворительности, которыми забрасывают нас средства массовой информации, то это всерьез отвлекло бы нас от занятия той деятельностью, в какой мы наиболее компетентны. Скорее всего, это превратило бы нас в орудия отдельных групп с их специальными интересами или сделало жертвами предвзятых мнений об относительной важности тех или иных потребностей. Это не обеспечило бы правильного лечения социальных болезней, которые нас, по вполне понятным причинам, беспокоят. Точно так же необходимо обуздывать инстинктивную агрессивность по отношению к чужим, чтобы единые абстрактные правила распространялись на отношения между всеми людьми и, значит, пересекали межгрупповые границы — даже границы государств. Итак, формирование надындивидуальных схем (patterns), или систем сотрудничества, требовало от индивидов изменения своей "естественной", или "инстинктивной", реакции на других людей, т. е. чего-то, вызывавшего сильное сопротивление. Идея, что эти "частные пороки", вступая в конфликт с врожденными альтруистическими инстинктами, могут обернуться, по выражению Бернарда Мандевиля, "общественным благом", и что люди должны подавлять некоторые "хорошие" инстинкты во имя развития расширенного порядка, также стала позднее источником разногласий. Руссо, например, принял сторону "природных" инстинктов, в то время как его современник Юм ясно осознавал, что "этот благородный аффект (щедлость) вместо того, чтобы приспособлять людей к большим обществам, почти столь же сильно препятствует этому, как и самый узкий эгоизм" (1739/1886: II, 270 {Юм, 1965: I, 270}). Следует подчеркнуть еще раз, что ограничения, налагаемые на обычаи (practices) малых групп, вызывают к себе ненависть. Ибо, как мы увидим, индивид, соблюдающий запреты, не понимает и обычно не способен понять, как они функционируют и каким образом служат ему во благо, даже если от их соблюдения зависит его жизнь. Вокруг

него такое огромное количество привлекательных вещей, а ему нельзя их присваивать. Он не в состоянии проследить зависимость между благоприятными для него особенностями среды его существования и дисциплиной, которой он вынужден подчиняться, — дисциплиной, запрещающей ему притрагиваться ко всем этим манящим вещам. Вряд ли можно сказать, что, относясь к этим ограничениям с такой неприязнью, мы, тем не менее, выбрали их сами; скорее, это они нас выбрали: они позволили нам выжить. Не случайно многие абстрактные правила, скажем, касающиеся личной ответственности и индивидуализированной собственности, имеют прямое отношение к экономической науке. С самого своего рождения экономическая наука взялась изучать, как возникает расширенный порядок человеческого взаимодействия в процессе опробования вариантов: их отсева и отбора — процессе, не подвластном нашему воображению или нашей способности планировать. Адам Смит был первым, кто понял, что методы упорядочения экономического сотрудничества, на которые мы натолкнулись, не уместаются в пределах нашего знания и нашего восприятия. Его "невидимую руку", наверное, правильнее было бы определить как невидимую или не поддающуюся непосредственному восприятию структуру (pattern). Например, система ценообразования при рыночном обмене заставляет нас действовать под влиянием обстоятельств, нам практически не известных и могущих породить результаты, нами вовсе не планировавшиеся. Занимаясь экономической деятельностью, мы не знаем ни потребностей других людей (потребностей, которые мы удовлетворяем), ни источников получаемых нами благ. Практически все мы помогаем людям, с которыми не только не знакомы, но о существовании которых и не подозреваем. И мы сами живем, постоянно пользуясь услугами людей, о которых нам ничего не известно. Все это становится возможным благодаря тому, что, подчиняясь определенным правилам поведения, мы вписываемся в гигантскую систему институтов и традиций: экономических, правовых и нравственных. Мы никогда не создавали их, и мы никогда их не понимали — в том смысле, в каком нам понятно предназначение изготавливаемых нами вещей. Современная экономическая наука объясняет возникновение подобного расширенного порядка и то, почему он, являясь не чем иным как процессом переработки информации, способен собирать и использовать информацию, широко рассеянную — такую, которую ни один орган централизованного планирования (не говоря уже об отдельном индивидуе) не может ни знать в полном объеме, ни усваивать, ни контролировать. Человеческое знание, как было известно еще Адаму Смиту, распылено. Он писал: "Очевидно, что каждый человек, сообразуясь с местными условиями, может гораздо лучше, чем это сделал бы вместо него любой государственный деятель, судить о том, к какому именно роду отечественной промышленности приложить свой капитал и продукт какой промышленности может обладать наибольшей стоимостью." (1776/1976: II, 487 {Смит, 1962: 332}). Или, как выразился один проницательный мыслитель-экономист XIX века, экономическое предпринимательство требует "досконального знания тысячи мелочей, в которые не станет вникать никто, кроме заинтересованного в подобном знании" (Bailey, 1840: 3). Такие институты по сбору и передаче информации, как рынок, позволяют нам использовать это рассеянное и незримое знание для формирования надындивидуальных схем (patterns). После того как

институты и традиции, основанные на такого рода надындивидуальных схемах, получили развитие-стремление к согласию относительно какой-то общей цели (как это было в малой по численности группе) перестало быть обязательным, поскольку широко рассеянные среди людей знания и навыки теперь вполне можно было пускать в ход для достижения самых разнообразных целей. Это направление исследований хорошо прослеживается как в биологии, так и в экономической науке. Даже в собственно биологическом мире "эволюционные изменения, в общем, нацелены на максимальную экономию в использовании ресурсов", и "эволюция, таким образом, "вслепую" движется по пути максимального использования ресурсов" (Howard, 1982: 83). Более того, как справедливо заметил один современный биолог, "этика — это наука о способах распределять (allocate) ресурсы" (Hardin, 1980: 3). Все это указывает на тесные взаимосвязи между эволюцией, биологией и этикой. Понятие порядка, так же как и понятия ближайших его эквивалентов — "системы", "структуры" и "модели" — постигаются с трудом. Нам следует различать два разных, хотя и связанных между собой, смысла этого понятия. Глагол "упорядочить" и существительное "порядок" могут употребляться, когда речь идет либо о результатах мыслительной деятельности по систематизации или классификации объектов и событий (самые различные аспекты которых фиксируются нашим чувственным восприятием) в соответствии с требованиями научной реорганизации чувственного опыта (Науек, 1952), либо о конкретных материальных структурах, которыми предположительно обладают объекты и события или которые становятся им присущи в определенный момент, регулярность" (от латинского *regula* — "правило") и "порядок" просто-напросто обозначают соответственно временной и пространственный аспекты одного и того же типа отношений между элементами. С учетом этого различия мы можем сказать так: люди обрели способность к созданию упорядоченных материальных структур, обеспечивающих им удовлетворение каких-то потребностей, потому что умели упорядочивать на основе тех или иных определенных принципов чувственные раздражители, поступающие к ним из внешней среды. Данная мыслительная реорганизация оказывается в свою очередь надстроенной над порядком, или классификацией, производимой нашими чувствами и инстинктами чувств. Упорядочение в смысле классификации объектов и событий — это путь к активной их реорганизации (*rearrangement*) в целях получения желаемых результатов. Мы учимся классифицировать объекты в основном благодаря языку. С его помощью мы не просто даем названия знакомым типам объектов, но определяем; какие объекты или события мы должны считать принадлежащими к тому же типу, а какие — к другому. Из обычаев, нравственных правил и правовых норм мы узнаем также о следствиях, ожидаемых в результате различных видов действий. Оказывается, например, что ценности или цены, складывающиеся в результате рыночного взаимодействия, — это еще одна, дополнительно надстраиваемая система классификации типов действий — классификации с точки зрения их значимости для порядка, отводящего индивиду роль всего лишь одного из элементов целого, того целого, которого он вовсе и не создавал.

Расширенный порядок, конечно же, появился не в одночасье; процесс его становления был продолжителен и проходил через большее разнообразие форм, чем можно предположить, если судить лишь по заключающему его превращению в

мировую цивилизацию (он длился, может быть, сотни тысяч, а не пять или шесть тысяч лет); так что рыночный порядок — сравнительно позднее образование. Различные структуры, традиции, институты и другие компоненты этого порядка возникали постепенно как вариации тех или иных привычных способов поведения. Новые правила подобного рода распространялись не потому, что люди сознавали их большую эффективность или могли предположить, что они приведут к росту населения, но просто потому, что придерживающиеся их группы начинали успешнее воспроизводиться и включать в свой состав аутсайдеров. Эта эволюция происходила, следовательно, аналогично биологической эволюции: новый опыт распространялся передачей приобретенных привычек. Правда, ряд важных признаков отличает ее от биологической эволюции. Ниже я рассмотрю некоторые из этих аналогий и различий, здесь же мы можем отметить, что за те десять или двадцать тысяч лет, в течение которых развилась цивилизация, биологическая эволюция успела бы изменить или вытеснить врожденные реакции человека в гораздо меньшей степени. Я не говорю уже о том, что из-за своей относительной замедленности действие биологической эволюции не успело бы сказаться на весьма многочисленном нынешнем поколении людей, чьи предки приобщились к цивилизационным процессам лишь несколько столетий назад. Тем не менее, насколько нам известно, все группы, цивилизовавшиеся к настоящему времени, оказываются одинаково способными продвигаться к цивилизации, приобщаясь к определенным обычаям и традициям. Таким образом, маловероятно, что цивилизация и культура детерминируются и передаются генетически. Все одинаково осваивают их через освоение определенных традиций. Самое раннее из известных мне прямых высказываний об этом принадлежит А. М. Карр-Сондерсу, который писал, что "люди и группы проходят естественный отбор в зависимости от принятых ими обычаев, точно так же как они проходят отбор в зависимости от своих умственных и физических данных. Те группы, которые придерживаются наиболее полезных обычаев, в процессе постоянной межгрупповой борьбы будут получать преимущество над теми из соседних групп, которые придерживаются менее полезных обычаев" (1922: 223, 302). Карр-Сондерс, однако, подчеркивал способность обычаев сдерживать, а не увеличивать рост населения. Из недавних исследований стоит обратиться к работам Алланда (1967); Фарба (1968: 13); Симпсона, который, сопоставляя культуру с биологическим развитием, определил ее как "более мощное средство приспособления" (в кн.: В. Campbell, 1972), Поппера, заявляющего, что "культурная эволюция есть продолжение генетической эволюции другими средствами" (Popper and Eccles, 1977: 48); и Дюрама (в кн.: Chagnon and Irons, 1979: 19), подчеркивающей воздействие различных устоев и обычаев на процесс увеличения численности населения.

Постепенное вытеснение врожденных реакций благоприобретенными правдами поведения все более выделяло человека из животного мира, хотя склонность к инстинктивным массовым действиям остается одним из нескольких животных качеств низшего порядка, сохранных человеком (Trotter, 1916). Животные предки человека обрели определенные "культурные" традиции раньше, чем превратились в современного человека анатомически. Подобные культурные традиции способствовали также формированию некоторых сообществ животных,

например, птиц или обезьян, и, возможно, многих других млекопитающих (Bonner, 1980). Однако решающим в превращении животного в человека оказалось именно обуздание врожденных реакций, обусловленное развитием культуры. Благоприобретенные правила поведения, которым индивид стал подчиняться по привычке и почти так же бессознательно, как унаследованным инстинктам, все больше вытесняют последние. Но мы не можем четко разграничить эти две детерминанты поведения" поскольку они пребывают в сложном взаимодействии. Нормы и привычки, усвоенные в младенчестве, становятся такой же частью нашей личности, как и то, что уже направляло наше поведение, когда усвоение только начиналось. Даже в строении человеческого тела произошли некоторые органические изменения, поскольку они помогали человеку полнее использовать благоприятные возможности, предоставляемые развитием культуры. Для задач нашего исследования несущественно также и то, в какой мере абстрактная структура, именуемая сознанием (mind), передается генетически и воплощается в физическом строении нашей центральной нервной системы, а в какой она служит всего лишь вместилищем для впитываемых нами культурных традиций. Как генетические, так и культурные механизмы передачи опыта могут быть названы традициями. Важно же то, что между этими механизмами часто возникает конфликт в формах, о которых у нас уже шла речь. Даже почти всеобщая встречаемость некоторых культурных характеристик не доказывает их генетической обусловленности. Не исключено, что существует единственный способ ответить на определенные требования, возникающие в процессе формирования расширенного порядка. Но ведь и крылья были явно единственным приспособлением, с помощью которого живые организмы научились летать, и при этом крылья насекомых, птиц, летучих мышей имеют совершенно различное генетическое происхождение. Точно так же существует, может быть, практически единственный способ развития устной речи. Однако наличие во всех языках определенных общих признаков само по себе тоже не доказывает, что они обусловлены врожденными способностями. Две системы морали: сотрудничество и конфликт. Хотя культурная эволюция и созданная ею цивилизация принесли человечеству дифференциацию, индивидуализацию, увеличение богатства и огромный рост населения, постепенное их разворачивание было далеко не гладким. Мы не избавились от наследия, доставшегося нам от знавших друг друга в лицо членов первобытного стада, а унаследованные от них инстинкты не полностью "приноровились" к нашему относительно недавно сложившемуся расширенному порядку и отнюдь не безвредны для него. Вместе с тем не следует упускать из виду долговременной пользы от некоторых инстинктов, в том числе и такой, как их взаимозаменяемость, — по крайней мере, частичная. Например, к тому времени, как некоторые способы врожденного поведения начали вытесняться культурой, генетическая эволюция в свою очередь, скорее всего, уже наделила человеческие особи огромным разнообразием качеств, дающих возможность людям лучше, чем любым видам неодомашенных животных, приспосабливаться к существованию в разнообразных экологических нишах, в которые они попадали. И дело, по-видимому, обстояло именно так еще до того, как углубившееся межгрупповое разделение труда обеспечило более высокие шансы на выживание группам определенного типа. В числе самых значительных врожденных признаков, содействовавших вытеснению

других природных инстинктов, значительнейшим было умение перенимать опыт своих соплеменников, особенно путем подражания. Удлинение периодов детства и юности, сыгравшее благоприятную роль в развитии этого умения, было, пожалуй, последним решающим шагом, обусловленным биологической эволюцией. Кроме того, расширенный порядок складывается в результате взаимодействия не только отдельных индивидов, но и многообразных, часто накладывающихся друг на друга субпорядков. А в этих рамках прежние инстинктивные реакции — такие как солидарность и альтруизм — продолжают сохранять определенное значение, содействуя добровольному сотрудничеству, несмотря на то, что сами по себе они неспособны создать основы для более расширенного порядка. Наши сегодняшние трудности возникают частично из-за того, что мы вынуждены постоянно приспособлять нашу жизнь, наши мысли и эмоции к одновременному проживанию внутри различного типа порядков, сообразуясь с различными правилами. Если бы нам приходилось однозначно, ничем не смягчая и не корректируя, переносить правила микрокосма (т. е. малой группы или стада, или, скажем, наших семей) на макрокосм (на более широкий мир нашей цивилизации), к чему нас нередко подталкивают наши инстинкты и сентиментальные порывы, то мы разрушали бы макрокосм. Вместе с тем, если бы мы всегда применяли правила расширенного порядка в нашем более интимном кругу общения, то мы бы уничтожили его. Следовательно, мы должны научиться жить в двух мирах одновременно. Едва ли стоит называть "обществом" оба мира, или хотя бы один из них, поскольку это могло бы повести к серьезным недоразумениям (см. гл. 7). И все же, несмотря на преимущества, связанные с нашей, пусть несовершенной, способностью жить одновременно в двух системах правил и уметь разграничивать их, и то и другое дается не так-то просто. Действительно, наши инстинкты часто угрожают опрокинуть все здание. Таким образом, тема моей книги в известном смысле перекликается с темой "Неудовлетворенности культурой" Фрейда (1930) с той только оговоркой, что мои выводы сильно отличаются от его выводов. Действительно, конфликт между тем, что инстинктивно нравится, и прививаемыми правилами поведения, позволившими людям увеличить свою численность, — конфликт, возникающий из-за дисциплины, диктуемой "репрессивными или запретительными традициями морали" (выражение Д. Т. Кэмпбелла) — это, пожалуй, главная тема истории цивилизации. Похоже, что Колумб сразу понял, что жизнь встреченных им "дикарей" больше способствует проявлению врожденных человеческих инстинктов. И как будет показано ниже, я полагаю, что атавистическая тоска по жизни благородного дикаря является основным источником коллективистской традиции. Человек естественный не вписывается в расширенный порядок. Едва ли стоит ожидать, чтобы расширенный порядок, идущий вразрез с некоторыми из сильнейших инстинктивных желаний, понравился людям или чтобы они сразу же поняли, что он обеспечивает материальные удобства, которых они тоже желают. Этот порядок носит сугубо "неестественный" характер — в прямом значении этого слова. Ибо он не сообразуется с биологическим естеством человека. И получается, что множество добрых дел, совершаемых человеком в условиях расширенного порядка, совершается им вовсе не потому, что он добр от природы. Вместе с тем нелепо было бы умалять ценность цивилизации из-за ее "искусственного" характера. Она искусственна только

в том смысле, в каком искусственны многие наши ценности, наш язык, наше искусство и сам наш разум: они не заложены генетически в наших биологических структурах. В другом, однако, смысле расширенный порядок носит вполне естественный характер, ибо, подобно сходным биологическим феноменам, он естественно развивался в процессе естественного отбора (см. приложение А). Тем не менее, верно, что в основном ни наша повседневная жизнь, ни большинство наших профессиональных занятий не способствуют удовлетворению глубинного "альтруистического" желания приносить ощутимую пользу ближнему. Скорее, общепринятые практики нередко заставляют нас воздерживаться от того, к чему побуждают инстинкты. В конфликте не столько эмоции и разум (как это часто предполагают), сколько врожденные инстинкт и усвоенные в ходе обучения правила поведения. И все же — мы увидим это — следование усвоенным правилам обыкновенно приносит сообществу в целом больше пользы, чем большинство сугубо "альтруистических" поступков, которые могли бы быть предприняты отдельным индивидом. Одним из красноречивых свидетельств того, сколь превратно понимается присущий рынку принцип упорядочения, служит расхожее мнение, что "сотрудничество (кооперация) лучше конкуренции". Сотрудничество, как и солидарность, предполагает большую степень согласия как по поводу целей, так и по поводу средств их достижения. Оно имеет смысл в малой группе, члены которой обладают сходными привычками, знаниями и представлениями о своих возможностях. Оно едва ли имеет какой-либо смысл, когда проблема заключается в приспособлении к незнакомым обстоятельствам. Однако в основе координации усилий в рамках расширенного порядка лежит именно приспособление к неизвестному. Конкуренция представляет собой процедуру открытия, узнавания нового — процедуру, присущую эволюции во всех ее формах, заставляющую человека помимо собственной воли вписываться в новые ситуации. И именно за счет возрастающей конкуренции, а не за счет солидарности повышается постепенно наша эффективность. Чтобы конкуренция приносила благоприятные результаты, ее участники должны соблюдать определенные правила поведения, а не прибегать к физической силе. Только общие правила поведения могут придать единство расширенному порядку. (Совместные цели могут выполнять эту задачу лишь в периоды временных чрезвычайных обстоятельств, создающих общую угрозу для всех. "Моральный эквивалент войны", предлагаемый для пробуждения солидарности, — не более чем рецидив менее зрелых принципов координации). В условиях спонтанного порядка незачем знать ни обо всех преследуемых целях, ни обо всех используемых средствах, чтобы учитывать их в своем поведении. В этом нет нужды, поскольку такой порядок формируется сам по себе. И если правила, создающие порядок, становятся все более совершенными, так это не потому, что люди начинают лучше понимать свою задачу, а потому, что процветания достигают те группы, которым удается изменять правила поведения так, чтобы способность к адаптации у них возрастала. Характер этой эволюции не прямолинеен, он складывался в процессе постоянных проб и ошибок, непрерывного "экспериментирования" в сферах, где происходило "соперничество" между порядками разного типа. Разумеется, никакого специального намерения ставить эксперименты здесь не было — и все же изменения правил поведения, вносимые

исторической случайностью, действующей аналогично генетическим мутациям, оказывались неким подобием экспериментирования. Эволюция правил поведения проходила отнюдь не гладко, поскольку силы, призванные охранять их, обычно противодействовали, а не способствовали изменениям, вступающим в противоречие с устоявшимися взглядами на то, что считать правильным или справедливым. Случалось и так, что принудительное распространение новых, недавно пробивших себе дорогу и ставших общепринятыми правил блокировало переход на следующую ступень эволюции или сдерживало дальнейшее расширение координации индивидуальных усилий. Органы принуждения редко поощряли подобное расширение координации усилий, хотя время от времени они брались за насаждение морали, которая уже завоевала признание в правящей группе. Все это подтверждает, что чувства, восстающие против ограничений, налагаемых цивилизацией, анахроничны и приспособлены к размерам и условиям жизни групп далекого прошлого. Более того, если цивилизация сложилась в результате постепенных непреднамеренных изменений морали, тогда, как ни противоречит это нашим хотениям, мы должны навсегда оставить надежду на создание какой бы то ни было имеющей универсальную значимость системы этики. Но и заключать, строго исходя из этих эволюционных предпосылок, что любое установившееся правило непременно и всегда благоприятствует выживанию и росту популяций, следующих ему, было бы неправильно. Нам еще предстоит показать с помощью экономического анализа (см. гл. 5), каким образом спонтанно возникающие правила в целом способствуют выживанию человека. Признавая, что правила отбираются в основном в процессе конкуренции в соответствии с их относительной ценностью для выживания человека, мы никоим образом не ограждаем их от тщательного критического разбора. Он необходим уже потому, что процесс культурной эволюции очень часто подвергался насильственному вмешательству. Однако верное понимание культурной эволюции, по существу, обеспечивает своего рода "презумпцию невиновности" утвердившимся правилам поведения, а бремя доказательства их нецелесообразности ложится на плечи тех, кто требует их пересмотра. Историческое и эволюционное исследование зарождения капитализма (как оно, например, представлено в главах 2 и 3) не может доказать превосходства рыночных институтов. Тем не менее, оно помогает объяснить появление столь продуктивных — хоть и непопулярных и никем не изобретавшихся — традиций и важное их значение для людей, попадающих в условия расширенного порядка. Однако на только что намеченном пути возникает камень преткновения, который мне сразу же хотелось бы убрать. Это широко распространенное заблуждение, касающееся того, как мы перенимаем полезные обычаи. Человеческое сознание — не направляющая сила, а продукт культурной эволюции, и зиждется более на подражании, чем на интуиции и разуме. Мы уже упомянули о способности обучаться путем подражания как об одном из главных преимуществ, унаследованных нами от длительного периода инстинктивного развития. Действительно, пожалуй, самая важная способность, которой наряду с врожденными рефлексами человеческий индивид наделен генетически, — это его способность в ходе обучения приобретать навыки преимущественно путем подражания. Ввиду этого важно с самого начала избавиться от представления, рожденного "пагубной самонадеянностью", как я ее называю, т. е. от идеи, что источник способности приобретать навыки — это разум.

Ведь на самом деле все наоборот: наш разум — такой же результат процесса эволюционного отбора, как и наша мораль. Только он является продуктом несколько иной линии развития, нежели мораль, так что не следует полагать, будто наш разум находится по отношению к ней на более высокой критической ступени и что силу имеют только те нравственные правила, которые санкционированы разумом. Я рассматриваю эти вопросы в последующих главах, но, возможно, какое-то предварительное представление о моих выводах уместно дать сейчас. Название настоящей главы — "Между инстинктом и разумом" — надо понимать буквально. Я хотел бы привлечь внимание к тому, что лежит действительно между инстинктом и разумом и вследствие этого часто упускается из виду только из-за предположения, что "между" ними ничего нет. Иными словами, меня занимает, прежде всего, эволюция культуры и морали, эволюция расширенного порядка, которая, с одной стороны (как мы только что видели), выходит за рамки инстинкта и часто противостоит ему и которую, с другой стороны (как мы увидим позднее), разум не в состоянии был спроектировать или сотворить. Вкратце мои взгляды — некоторые из них в сжатом виде были изложены ранее (1952/79, 1973, 1976, 1979) — могут быть суммированы очень просто. Усвоение правил поведения — это по большей части источник, а не результат интуиции, разума и понимания. Человек не рождается мудрым, рациональным и добрым — чтобы стать таким, он должен обучиться. Наша мораль отнюдь не есть продукт нашего интеллекта; скорее, человеческое взаимодействие, регулируемое нашими моральными нормами, делает возможным развитие разума и способностей, связанных с ним. Человек стал мыслящим существом благодаря усвоению традиций — т. е. того, что лежит между разумом и инстинктом. Эти традиции, в свою очередь, ведут происхождение не от способности рационально интерпретировать наблюдаемые факты, а от привычных способов реагирования. Они, прежде всего, подсказывали человеку, что он должен, и чего не должен делать в данных обстоятельствах, а не то, чего он должен ожидать. Далее, признаюсь, что я не в силах удерживаться от улыбки, когда книги по эволюции (даже написанные великими учеными) при признании, что до сих пор все развивалось в процессе спонтанного упорядочения, заканчиваются (а это случается часто) призывами к человеческому разуму взять бразды правления и контролировать дальнейшее развитие, поскольку жизнь стала чудовищно сложной. Подобные благие пожелания поощряются "конструктивистским рационализмом" (как я назвал это в другом месте, 1973), оказывающим серьезное воздействие на научное мышление. Это совершенно явственно отражено в заголовке книги хорошо известного антрополога-социалиста, пользовавшейся большим успехом. Причем заголовок книги — "Человек творит самого себя" (V. Gordon Childe, 1936) — был принят многими социалистами в качестве своего рода пароля (Heilbroner, 1970: 106). Это высокомерное заявление замешано на ненаучных, даже анимистических представлениях о том, что рациональное человеческое мышление, или душа, на определенной стадии вошло в развивающееся человеческое тело и стало новым, активным проводником последующей эволюции культуры. На самом же деле произошло следующее: человеческое тело постепенно приобрело способность усваивать чрезвычайно сложные принципы, позволявшие ему успешнее перемещаться в окружающей среде. Полагать, что культурная эволюция целиком относится к более позднему времени,

чем биологическая или генетическая, значит упускать из виду самую важную стадию эволюционного процесса: ту, на которой сформировался сам разум. Идея разума, который сперва возник в ходе эволюции, а потом вдруг научился самостоятельно определять направление своего собственного будущего развития, внутренне противоречива и может быть легко опровергнута. (Не говорю уже о многом другом, чего разум также не в состоянии совершать; см. гл. 5 и 6). Было бы точнее говорить не о том, что мыслящий человек творит и контролирует собственную культурную эволюцию, а заявить, что культура и эволюция создали его разум. В любом случае идея, будто в какой-то момент сознательное конструирование вмещалось и вытеснило эволюцию, по существу, подменяет научное объяснение сверхъестественным постулатом. Научное же объяснение состоит в том, что человеческое сознание, каким мы его знаем, вовсе не было единственной движущей силой цивилизации, целиком определявшей направление ее эволюции, но скорее оно само развивалось и эволюционировало совместно и одновременно с цивилизацией. Человек не наделен уже от рождения тем, что мы называем сознанием (mind), — это не мозг, с которым он рождается, и не то, что его мозг вырабатывает. Человеческое сознание есть то, что на основе имеющегося генетического потенциала (т. е. мозга определенной величины и структуры) каждый индивид по мере взросления перенимает от своей семьи и от старших, впитывая генетически не передаваемые традиции. Понимаемое так человеческое сознание — это не столько поддающиеся проверке знания о внешнем мире или осуществляемые человеком интерпретации непосредственного своего окружения, сколько способность обуздывать инстинкты — способность, которую нельзя наблюдать на примере индивидуального разума, поскольку она проявляется только в группе. Возвращенное и сформированное средой индивидуальное человеческое сознание в свою очередь действует так, чтобы сохранить, развивать, обогащать и разнообразить существующие традиции. Через человеческое сознание, складывающееся преимущественно в семье, одновременно проходит множество потоков различных традиций, в любую из которых новый член данного сообщества может погрузиться. Вопрос: а можно ли про индивида, не имевшего возможности приобщиться к такого рода культурным традициям, сказать, что он вообще обладает сознанием — вполне резонен. Как инстинкт древнее обычая и традиции, так и последние древнее разума: обычай и традиции находятся между инстинктом и разумом — в логическом, психологическом и временном смысле. Они не обусловлены ни тем, что именуется иногда бессознательным, ни интуицией, ни рациональным пониманием. Хотя и основанные на опыте человека (в том смысле, что они складывались в ходе эволюции культуры), обычаи и традиции формировались не путем выведения рациональных заключений из конкретных фактов или постижения каких-то общих закономерностей окружающего мира. Управляемые в своем поведении тем, чему научились, мы зачастую не знаем, почему мы делаем то, что делаем. Врожденные реакции последовательно вытеснялись благоприобретенными моральными правилами и обычаями не потому, что люди понимали разумом, что они, эти правила и обычаи, лучше. Просто, благодаря им, преодолевалась ограниченность непосредственного восприятия отдельного человека, развивался расширенный порядок, а более эффективное сотрудничество давало его участникам (как бы безрассудны они ни были) возможность поддерживать существование

большого числа людей и вытеснять другие группы. Механизм культурной эволюции не является дарвинистским. Наши рассуждения подводят нас к необходимости ближе рассмотреть эволюционный подход к развитию культуры. С этой темой связан целый ряд очень интересных вопросов, на многие из которых экономическая теория помогает взглянуть так, как это редко удается сделать при помощи других дисциплин. Существует огромная путаница в данном вопросе, и стоит немного коснуться его хотя бы для того, чтобы заверить читателя, что мы не собираемся ее здесь воспроизводить. Социал-дарвинизм, в частности, исходил из предположения, что любой исследователь эволюции человеческой культуры должен пройти выучку у Дарвина. Это мнение ошибочно. Я преисполнен восхищения перед Чарльзом Дарвином, как и перед всяким, кому удалось первым разработать последовательную (пусть и неполную) теорию эволюции в какой-либо области. Тем не менее, приложив титанические усилия, чтобы продемонстрировать действие эволюции на примере живых организмов, он убедил научный мир лишь в том, что было общим местом в гуманитарных дисциплинах уже довольно давно: по меньшей мере, с 1787 года, когда сэр Уильям Джонс обнаружил поразительное сходство латыни и греческого с санскритом и сделал вывод о происхождении всех "индо-германских" языков от последнего. Этот пример напоминает нам, что дарвинистская, или биологическая, теория эволюции не была ни первой, ни единственной теорией подобного рода и что в действительности она просто-напросто стоит особняком и кое в чем отличается от других концепций эволюции. Идея биологической эволюции возникла в результате изучения процессов развития культуры, осознанных раньше, — процессов, ведущих к созданию таких институтов, как язык (труды Джонса), право, мораль, рынок и деньги. Таким образом, основная ошибка современной "социобиологии" заключается, может быть, в предположении, что язык, мораль, право и тому подобное передаются в ходе "генетических" процессов, которые раскрывает современная молекулярная биология, а не являются продуктами эволюционного отбора, передающимися путем обучения через подражание. Эта идея столь же ошибочна, как и прямо противоположное ей представление, будто человек сознательно придумывал или изобретал такие институты, как мораль, право, язык или деньги, и, следовательно, может их усовершенствовать по своему желанию. Данное представление происходит от суеверия, с которым приходилось бороться эволюционной теории в биологии и суть которого в том, что у всякого порядка должен существовать свой творец. И в этом случае снова оказывается, что правильное объяснение находится между инстинктом и разумом.

Дело не просто в том, что в гуманитарных и общественных дисциплинах идея эволюции возникла раньше, чем в естественных науках. Я готов даже доказывать, что Дарвин позаимствовал основные идеи об эволюции из экономической теории. Как показывают записные книжки Дарвина, он читал Адама Смита как раз в то время (в 1838 году), когда формулировал свою собственную теорию (см. приложение А). [См.: Howard E. Gruber, *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity, together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks, transcribed and annotated by Paul H. Barrett* (New York: E. P. Dutton and Co., Inc, 1974), pp. 13, 57, 302, 305, 321, 360, 380. В 1838 г. Дарвин читал книгу А. Смита "Эссе по философским проблемам" ("Essays on Philosophical Subjects") с предисловием

Дугалда Стюарта "О жизни и трудах автора" ("An Account of the Life and Writings of the Author" London: Cadell and Davies, 1795, pp. XXVI–XXVII). О работе Стюарта Дарвин отметил, что читал ее и что она "стоила того, чтобы прочесть ее, поскольку в сжатом виде представляет взгляды Смита". В 1839 г. Дарвин познакомился с книгой А. Смита "Теория нравственных чувств, или Опыт исследования о законах, управляющих суждениями, естественно составляемых нами сначала о поступках прочих людей, а за тем о наших собственных, с присовокуплением рассуждения о происхождении языков", 10th ed., 2 vols (London: Cadell and Davies, 1804). Однако свидетельств того, что Дарвин читал "Исследование о природе и причинах богатства народов", не обнаружено. — Прим. ред. амер. изд.] В любом случае работе Дарвина предшествовали длившиеся уже несколько десятков лет (фактически столетие) исследования, посвященные возникновению сложноорганизованных спонтанных порядков в ходе процесса эволюции. Даже такие слова, как "генетический" и "генетика", превратившиеся сегодня в специальные биологические термины, вовсе не были изобретены биологами. Насколько мне известно, первым, кто заговорил о генетическом развитии, был немецкий философ и историк культуры Гердер. Вновь мы встречаемся с этой идеей у Виланда, и затем у Гумбольдта. Таким образом, современная биология заимствовала понятие эволюции из исследований культуры, имеющих более древнюю родословную. И хотя эти факты достаточно хорошо известны, о них, тем не менее, почти всегда забывают. Конечно, теория культурной эволюции (иногда ее называют психосоциальной, сверхорганической или экосоматической эволюцией) и теория биологической эволюции, пусть и аналогичные в некоторых важных аспектах, сходны отнюдь не во всем. Как справедливо утверждал Дж. Хаксли, культурная эволюция — "это процесс, коренным образом отличающийся от биологической эволюции, обладающий собственными законами, механизмами, формами проявления, и необъяснимый с чисто биологических позиций" (Huxley, 1947). Упомяну лишь несколько важных отличий. Хотя в настоящее время биологическая теория исключает наследование приобретенных признаков, все развитие культуры держится на подобном наследовании — не врожденных, а усвоенных признаков в виде правил, регулирующих взаимоотношения индивидов. По терминологии, принятой сейчас среди биологов, культурная эволюция имитирует (simulate) ламаркизм (Popper, 1972 {Поппер, 1983: 492}). Кроме того, культурная эволюция осуществляется через передачу навыков и информации не от одних только биологических родителей индивида, но и от несметного числа его "предков". Процессы, способствующие передаче и распространению навыков культуры через обучение, как уже отмечалось, также приводят к тому, что культурная эволюция развивается несравненно быстрее, чем биологическая. Наконец, культурная эволюция проявляется в основном в групповом отборе; вопрос о том, действует ли механизм группового отбора также и в ходе биологической эволюции, остается открытым, но мои выводы не зависят от его решения (Edelman, 1987; Ghiselin, 1969: 57-9, 132-3; Hardy, 1965: 153ff, 206; Mayr, 1970: 114; Medawar, 1983: 134-5; Ruse, 1982: 190-5, 203-6, 235-6). Боннер не прав (1980:10), утверждая, что культура "имеет такой же биологический характер, как любая функция организма, например, потоотделение или локомоция". Наклеивать ярлык "биологического" на формирование традиций языка, морали, права, денег,

даже разума значит злоупотреблять терминами и искажать теорию. Наследуемые нами генетические способности могут определять, чему мы в состоянии обучиться, но, разумеется, не определяют, каким именно традициям мы станем обучаться. То, чему мы обучаемся, не является даже продуктом деятельности человеческого мозга. Не передающееся генетически нельзя считать биологическим феноменом.

При всех различиях, любая эволюция, будь то культурная или биологическая, все же представляет собой процесс непрерывного приспособления к случайным обстоятельствам, к непредвиденным событиям, которые невозможно было предсказать. В этом состоит еще одна причина, почему эволюционная теория в принципе не может позволить нам рационально прогнозировать и контролировать будущую эволюцию. Самое большее, на что она способна, — это показать, каким образом у сложноорганизованных структур вырабатываются способы корректировки ведущие к новым эволюционным изменениям, которые, однако, по самой своей природе неизбежно остаются непредсказуемыми. Упомянув о нескольких различиях между культурной эволюцией и эволюцией биологической, я должен подчеркнуть, что в одном важном отношении они совпадают: ни та, ни другая не знают ничего похожего на "законы эволюции" или "незыблемые законы исторического развития" — т. е. законы, определяющие, через какие стадии или фазы непременно должны проходить продукты эволюции и позволяющие предсказывать будущее развитие. Культурная эволюция не детерминирована ни генетически, ни как-нибудь иначе, и выражается она в многообразии, а не в единообразии. Философы, вслед за Марксом и Огюстом Контom утверждающие, что наши исследования могут привести к установлению законов эволюции, позволяющих предвидеть неизбежные будущие изменения, заблуждаются. В прошлом эволюционные подходы к этике были дискредитированы главным образом потому, что эволюцию ошибочно связывали с подобными якобы существующими "законами эволюции", тогда как на самом деле теория эволюции должна, безусловно, отвергать такие законы как нереальные. Я уже показал в другой своей работе (1952), что для сложных явлений возможны лишь "структурные предсказания" (pattern prediction), как я это называю, или "предсказания в принципе". Одна из главных причин рассматриваемого специфического заблуждения кроется в смешении двух совершенно различных процессов, которые биологи определяют как онтогенетический и филогенетический. Онтогенез это заранее предопределенное развитие индивидуумов, т. е. такое, которое, безусловно, задано врожденными механизмами, встроенными в геном клетки эмбриона. Филогенез, напротив, имеет прямое отношение к эволюции, его сфера — эволюционная история рода или вида. В то время как биологи, с их профессиональной подготовкой, в принципе застрахованы от подобной путаницы, несведущие в биологии исследователи данного предмета часто оказываются жертвами собственного невежества и приходят к "историцистским" идеям, подразумевающим, что механизм действия филогенеза такой же, как у онтогенеза. Вполне убедительно опроверг эти историцистские представления сэр Карл Поппер (1945, 1957), В биологической эволюции и эволюции культуры есть и другие общие черты. Например, обе они опираются на один и тот же принцип отбора — принцип выживания, или репродуктивного преимущества. Изменчивость, приспособление и конкуренция образуют однотипные, по сути, процессы, сколь бы различными ни

были их конкретные механизмы (особенно если говорить о механизмах размножения). Дело не только в том, что вся эволюция держится на конкуренции; непрерывная конкуренция необходима даже для сохранения уже достигнутого. Я хотел бы, чтобы теория эволюции рассматривалась в широком историческом контексте, чтобы были поняты различия между биологической эволюцией и эволюцией культурной, и был признан вклад общественных наук в наши знания об эволюции. В то же время я не собираюсь оспаривать, что разработка дарвиновской теории биологической эволюции со всеми ее ответвлениями является одним из великих интеллектуальных достижений нашего времени — достижением, позволяющим нам совершенно по-новому смотреть на окружающий нас мир. Подтверждением ее универсальности в качестве инструмента объяснения служат и недавние исследования некоторых выдающихся ученых-физиков. Их работы показывают, что идея эволюции ни в коей мере не ограничивается живыми организмами; скорее эволюция начинается в каком-то смысле уже на уровне атомов, образующихся из элементарных частиц. Таким образом, через многообразные процессы эволюции мы можем объяснять как молекулы — самые примитивные из сложных организмов, так и сложный современный мир (см. приложение А). Однако все, кто применяют эволюционный подход к изучению культуры, прекрасно знают, какую враждебность он часто вызывает. Враждебность эта во многих случаях представляет собой реакцию на попытки некоторых "обществоведов" XIX века, применив теорию Дарвина, подойти к тем выводам, которые им следовало бы сделать, основываясь на достижениях своих предшественников. Эти попытки оказали плохую услугу теории культурной эволюции: они надолго задержали ее развитие и, по сути дела, дискредитировали ее. В социал-дарвинизме много ошибочного, но резкое его неприятие, выказываемое сегодня, отчасти обусловлено и его конфликтом с пагубной самонадеянностью, будто человек способен "лепить" окружающий мир в соответствии со своими желаниями. Хотя это также не имеет прямого отношения к собственно эволюционной теории, исследователи-конструктивисты, изучающие деятельность человека, часто используют несообразности (и вопиющие ошибки) социал-дарвинизма в качестве предлога для отказа от какого бы то ни было эволюционного подхода вообще. Хороший пример этому — Бертран Рассел с его заявлением, что "если бы эволюционная этика оказалась состоятельной, то возможный ход эволюции должен был бы стать совершенно безразличным для нас, поскольку, каким бы он ни был, он все равно оказался бы наилучшим" (1910/1966: 24). Данное возражение, которое А. Г. Флю (1967: 48) считает "решающим", опирается на чистое недоразумение. Я вовсе не собираюсь совершать то, что часто называют генетической, или натуралистической, ошибкой. Я не утверждаю, что результаты группового отбора традиций непременно "хороши", — так же как я не утверждаю, будто все, что в ходе эволюции сохраняется в течение длительного времени (например, тараканы), имеет моральную ценность. На самом деле я утверждаю, что (нравится нам это или нет) если бы не было особых традиций, о которых я упоминал, то расширенный порядок цивилизации не смог бы существовать дальше (тогда как, если бы исчезли тараканы, последовавшая экологическая "катастрофа", возможно, не ввергла бы человечество в вечный хаос). Отказавшись от этих традиций ради непродуманных представлений (которые могут, конечно, и в

самом деле содержать натуралистическую ошибку) о критериях разумности, мы обречем значительную часть человечества на нищету и смерть. Только когда мы повернемся лицом к этим фактам, мы сможем заняться — или, скорее, будем достаточно компетентны, чтобы заняться, — рассмотрением: что мы в состоянии совершить правильного или доброго. В то время как факты, взятые сами по себе, совершенно не в состоянии служить основанием для определения: что считать правильным — непродуманные представления о разумности, правильности и добре могут способствовать изменению фактов и самих обстоятельств нашей жизни; под их влиянием могут уничтожаться, порой навсегда, не только отдельные носители высокой культуры, произведения искусства, дома и города (которые, как мы давно убедились, беззащитны перед разрушительным натиском разного рода этических учений и идеологий), но и традиции, институты и взаимоотношения, без которых подобные творения культуры вообще едва ли могли бы обрести жизнь или быть когда-либо воссозданными.

Глава вторая. Происхождение свободы, собственности и справедливости

Никто не вправе нападать на индивидуализированную собственность и говорить, что он ценит цивилизацию. История обеих неразрывна.

Генри Самнер Мэн

Собственность... нераздельна с человеческим хозяйством в его общественной форме.

Карл Менгер

Люди обладают правом на гражданские свободы ровно в той мере, в какой они готовы налагать на свои вождения цепи морали, — в той мере, в какой их любовь к справедливости преодолевает их алчность.

Эдмунд Берк

Свобода и расширенный порядок

Если моральные нормы и традиции, а не интеллект и расчетливый разум позволили людям подняться над уровнем дикарей, то основы собственно современной цивилизации были заложены в античном Средиземноморье. Здесь оказались возможными торговые связи между достаточно отдаленными друг от друга регионами; и общины, позволявшие своим членам свободно применять их индивидуальные знания, получали преимущество перед общинами, где деятельность каждого из членов определялась тем, что знали все живущие в данной местности, или знаниями правителя. Насколько нам известно, именно в Средиземноморье отдельная личность впервые получила право самостоятельно распоряжаться в узаконенной сфере частной жизни. Благодаря этому праву индивиды сумели создать плотную сеть коммерческих отношений, связавших между собой различные общины. Она функционировала независимо от взглядов и желаний местных вождей, поскольку в ту пору едва ли существовала возможность централизованно управлять

передвижениями морских торговцев. Согласно авторитетному мнению одного из признанных знатоков этой эпохи (и мнению, безусловно, не искаженному в пользу рыночного порядка), "греко-романский мир был по преимуществу, и, прежде всего, миром частной собственности — будь то собственность на несколько акров земли или на огромные владения, как у римских сенаторов и императоров, — миром частной торговли и частных мастерских" (Finley, 1973: 29). Порядок такого рода, служащий достижению множества разнообразных частных целей, на самом деле мог быть сформирован только на основе, как я предпочитаю говорить, индивидуализированной (several) собственности. [В английском языке различаются близкие по смыслу понятия "private property" (буквально: "частная собственность") и "several property" (буквально: "раздельная, обособленная собственность" или "собственность нескольких лиц"). Термином "private property" обозначается собственность отдельных индивидов. Понятие "several property" шире. Оно противоположно понятию государственной собственности и охватывает, таким образом, любые формы "не-казенной" собственности — не только единоличную, но и семейную, партнерскую, кооперативную, акционерную и др. К сожалению, в русском языке нет термина, адекватно отражающего смысл этого понятия. В настоящем издании оно передается словосочетанием "индивидуализированная собственность", чтобы подчеркнуть тот факт, что разнообразные формы "не-казенной" собственности, перечисленные выше, складываются и развиваются в результате добровольного комбинирования и рекомбинирования индивидуальной прав собственности. — Прим. науч. ред.] Это — более точный термин Г. С. Мэна для обозначения того, что обычно называют частной собственностью.

Индивидуализированная собственность составляет ядро моральных норм любой развитой цивилизации; а древние греки, по-видимому, первыми поняли, что она к тому же неотделима от свободы индивида. Как известно, на древнем Крите законодатель "принял за основу положение, что свобода — высшее благо для государства. Ведь только одна свобода делает блага собственностью тех, кто приобрел их, тогда как блага, приобретенные в рабстве, принадлежат правителям, а не управляемым" (Strabo, X, 4, 16). Появление важного элемента этой свободы — свободы индивидов или подгрупп преследовать свои особые цели в зависимости от имеющихся у них различных знаний и навыков — стало возможным не только благодаря закреплению за отдельными лицами контроля над разнообразными средствами производства, но и благодаря еще одному установлению, практически неотделимому от первого: признанию законными испытанных способов передачи этого контроля. Возможность для индивида самостоятельно решать, как использовать те или иные конкретные вещи, руководствуясь своими знаниями и ожиданиями (или знаниями и ожиданиями любой группы, в которую он пожелал бы войти), зависит и от всеобщего признания узаконенной сферы частной жизни, в пределах которой индивид волен распоряжаться по своему усмотрению, и от всеобщего признания законными способов передачи прав на конкретные вещи от одного лица другому. Предпосылка для существования такого рода собственности, свободы и порядка со времен древних греков и вплоть до наших дней остается одной и той же: это право (law) в смысле совокупности абстрактных правил, позволяющих всякому индивиду в любое время удостовериться, кто правомочен распоряжаться той или иной

конкретной вещью. По отношению к некоторым вещам понятие "индивидуальной собственности", должно быть, появилось очень рано, и первые ремесленные орудия служат, пожалуй, подходящим примером. Однако принадлежность уникального и крайне полезного орудия или оружия своему создателю могла оказаться настолько крепкой, а передача его настолько затруднительной психологически, что оно должно было сопровождать своего создателя даже в могилу — как это обнаруживается в "толосах", или купольных гробницах микенского периода. Здесь происходит отождествление изобретателя с "законным владельцем", а вслед за этим появляются и многочисленные вариации этой основной идеи, иногда — в обрамлении легенды, как в более позднем повествовании о короле Артуре и его мече Экскалибуре: передача меча происходит в соответствии с "высшим" законом магии или "небесных сил", а не по человеческим законам. Расширение и уточнение понятия собственности, судя по приведенным примерам, было вынужденно постепенным процессом, и даже сегодня его вряд ли можно считать завершенным. Это понятие еще не могло иметь большого значения для кочующих племен охотников и собирателей: любой из них, обнаружив источник пропитания или место укрытия, был обязан поделиться своим открытием с соплеменниками. По-видимому, первыми индивидуально созданными орудиями длительного пользования стали владеть именно их создатели, потому что никто, кроме них, не умел пользоваться этими орудиями. И здесь снова уместно вспомнить легенду о короле Артуре и Экскалибуре, поскольку, хотя Артур и не выковал Экскалибур, он был единственным человеком, который мог им орудовать. Вместе с тем индивидуальная собственность на недолговечные предметы смогла появиться лишь позднее, по мере ослабления групповой солидарности и установления ответственности индивидов за группы более ограниченной численности, например, семью. Вероятно, необходимость сохранять неприкосновенность плодородных участков земли постепенно привела к переходу от групповой к индивидуальной собственности на землю. Однако в предположениях относительно точной последовательности этих событий немного проку, поскольку, по-видимому, существовали большие различия в ходе развития между кочевыми народами, занимавшимися скотоводством, и оседлыми, жившими земледелием. Решающим моментом можно считать то, что развитие индивидуализированной собственности является необходимым предварительным условием развития торговли и, следовательно, формирования более крупных, основанных на взаимном сотрудничестве структур, а также появления сигналов, которые мы называем ценами. Вопрос, признавалось ли за отдельными лицами, большими семьями или добровольно созданными группами право на владение конкретными объектами, не так важен, как то, что во всех этих случаях разрешалось выбирать кого-нибудь, кто определял, как использовать собственность. Получить развитие должны были также такие установления (особенно это касается земли), как "вертикальное" разделение прав собственности между владельцами высшего и низшего уровня, или полновластными собственниками и арендаторами (без чего не обходится и современное землевладение, но чему сегодня можно найти более широкое применение, чем это допускалось в тех или иных достаточно примитивных представлениях о собственности). Не следует также думать, что племена — это тот корень, от которого пошло все развитие культуры; они, скорее, явились ее первым

продуктом. Эти "древнейшие" сплоченные группы имели общее происхождение и обладали общностью опыта с другими группами и индивидами, с которыми они не обязательно были знакомы (что мы обсудим в следующей главе). Отсюда ясно, что мы не можем сказать, когда племена выступили в качестве хранителей общих традиций и когда началась культурная эволюция. И все же, так или иначе, пусть медленное, пусть с частыми откатами вспять, упорядоченное сотрудничество расширялось, и разделяемые всеми конкретные цели вытеснялись всеобщими, независимыми от чьих бы то ни было целей, абстрактными правилами поведения. Классическое наследие европейской цивилизации Представляется также, что именно греки, особенно философы-стоики с их космополитическим мировоззрением, первыми сформировали моральную традицию, которую позже римляне распространили на всю свою империю. Мы уже знаем, что эта традиция вызывает сильное сопротивление, и постоянно будем сталкиваться с этим вновь и вновь. В самой Греции в основном, конечно, народ, сопротивлявшийся революции в торговле особенно яростно, — а именно спартанцы — не признавал индивидуальной собственности, разрешая и даже поощряя воровство. Он остается прототипом дикого народа, отвергающего цивилизацию, вплоть до нашего времени. (Сравните характерные для XVIII века представления о нем у доктора Сэмюэля Джонсона в книге Босуэлла "Жизнь..." или у Фридриха Шиллера в эссе "Законодательство Ликурга и Солона" ("Über die Gesetzgebung des Lykurgos und Solon"). И все же мы обнаруживаем ностальгическую тоску по обычаям спартанцев уже у Платона и Аристотеля. Эта тоска жива и поныне. Суть ее — в страстном стремлении к микропорядку, в котором все зависело бы от всеведущей власти. Правда, в течение какого-то времени занимавшиеся торговлей крупные общины, выросшие в Средиземноморье, были плохо защищены от мародерства гораздо более воинственных римлян, сумевших, по сообщению Цицерона, завоевать господство в регионе и подчинивших самые развитые торговые центры Коринф и Карфаген, — которые пожертвовали своей боевой доблестью в пользу *mercandi et navigandi cupiditas* ("страсти к торговле и мореплаванию") (*De re publica*, 2, 7-10). В последние годы существования республики и в первые столетия империи Рим, управляемый сенаторами, интересы которых были зачастую тесно связаны с коммерческой деятельностью, явил миру прообраз частного права, основанного на понятии индивидуализированной собственности в ее наиболее абсолютной форме. Упадок и окончательное крушение первого в истории расширенного порядка произошли только тогда, когда центральная власть в Риме стала настойчиво вытеснять свободную инициативу. Такая последовательность событий повторялась затем снова и снова: цивилизация может распространяться, но, вероятно, не может сильно продвигаться вперед при правлении, отбирающем у граждан и берущем на себя руководство повседневными делами. Пожалуй, еще ни одна развитая цивилизация не добивалась успехов без правительства, видящего главную свою цель в попечении о частной собственности, тогда как "сильное" правительство вновь и вновь тормозило рост и процветание того, чему так помогали эти попечения. Правительства, способные защитить индивидов от насилия своих же сограждан, делают возможным развитие все более сложного порядка, основанного на спонтанном и добровольном сотрудничестве. Однако рано или поздно появляется тенденция злоупотреблять этой

властью, подавляя свободу, которую прежде охраняли, навязывая свою якобы большую мудрость и не позволяя "общественным институтам развиваться хаотично" (если воспользоваться характерным выражением, встреченным мною в статье "Социальная инженерия" в словаре Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought, 1977). Если упадок Рима не смог навечно остановить процессы эволюции в самой Европе, то сходным начинаниям в Азии (а позже и независимо от Азии — в Центральной Америке) был положен конец могущественными правительствами, которые (обладая властью, сходной по существу, но превосходящей по мощи средневековые феодальные системы в Европе) также успешно подавляли частную инициативу. В императорском Китае, самой примечательной из этих стран, огромное продвижение вперед к цивилизации и сложной промышленной технологии происходило в периодически повторявшиеся "эпохи смут", когда правительственный контроль временно ослаблялся. Однако мятежи усмирялись, и отклонения от правильного пути регулярно выправлялись мощью государства, готового любой ценой сохранять в неприкосновенности традиционные порядки (J. Needham, 1954). Данную ситуацию хорошо иллюстрирует также Египет, и мы располагаем вполне добротной информацией о роли частной собственности в период возникновения этой великой цивилизации. В своем исследовании институтов и частного права Египта Жак Пиренн говорит о собственности, которая в конце правления третьей династии "была индивидуальной и неприкосновенной и полностью зависела от владельца" (Pirenne, 1934: II, 338–339), что, по существу, указывает на индивидуалистический характер правовой системы, начавшей разрушаться уже во времена пятой династии. Это привело к государственному социализму периода восемнадцатой династии, описанному в работе другого французского исследователя, изданной в том же году (Dairaines, 1934). Государственный социализм господствовал в течение последующих двух тысяч лет, и преимущественно им объясняется застойный характер египетской цивилизации этого периода.

Точно так же по поводу возрождения европейской цивилизации в период позднего средневековья можно сказать, что распространение капитализма — и европейской цивилизации — своим происхождением и *raison d'être* [смысл существования (фр.) — прим. ред.] обязано политической анархии (Baechler, 1975: 1977). К современному индустриализму пришли отнюдь не там, где правительства были сильнее, а в городах итальянского Возрождения, Южной Германии, Нидерландов и, наконец, в Англии с ее мягкой системой правления, т. е. там, где правили горожане, а не воины. Плотная сеть обмена услугами, придающая очертания расширенному порядку, основательно разрасталась при защите индивидуализированной собственности, а не при государственном управлении ее использованием. Отсюда следует, что не существует большего заблуждения, чем общепринятая формула историков, которые представляют появление сильного государства как кульминацию культурной эволюции: оно столь же часто служило признаком ее конца. В данном случае на исследователей древней истории оказали непомерное воздействие и ввели в глубокое заблуждение памятники и документы, оставленные носителями политической власти, в то время как истинные строители расширенного порядка, по существу, создававшие богатство, без которого не было бы этих памятников, оставили не столь зримые и претенциозные свидетельства своих

достижений. "Где нет собственности, там нет и справедливости" Проницательные очевидцы возникновения расширенного порядка нисколько не сомневались в том, что его истоком служит безопасность, гарантируемая правительствами, принудительная власть которых исчерпывается одной задачей — защитой абстрактных правил, определяющих, кому что должно принадлежать.

"Собственнический индивидуализм" Джона Локка, например, был не только политической теорией, но и результатом анализа тех условий, которым Англия и Голландия обязаны своим процветанием. Локк исходил из глубокого понимания того, что справедливость (которую политическая власть будет охранять, если желает обеспечить основу процветания — мирное сотрудничество индивидов) не может существовать без признания частной собственности: "Положение "Где нет собственности, там нет и справедливости" столь же достоверно, как и любое доказательство у Евклида; ибо, если идея собственности есть право на какую-нибудь вещь, а идея, которой дано название "несправедливость", есть посягательство на это право или нарушение его, то ясно, что, коль скоро эти идеи установлены таким образом и связаны с указанными названиями, я могу познать истинность этого положения так же достоверно, как и того, что три угла треугольника равны двум прямым." (John Locke, 1690/1924: IV, III, 18 {Локк, 1988: II, 27}).

Вскоре после этого Монтескье высказал суждение, что именно торговля способствовала распространению цивилизации и смягчению нравов среди варваров Северной Европы. Давиду Юму и другим шотландским моралистам и теоретикам XVIII века было очевидно, что утверждение индивидуализированной собственности знаменует начало цивилизации; правила, регулирующие отношения собственности, как предполагалось, имеют столь решающее значение для всей системы моральных норм, что Юм посвятил им большую часть своего "Трактата о человеческой природе".

Позже в своей "Истории Англии" (Vol. V) он объяснял величие этой страны именно ограничениями на вмешательство в дела собственности, налагаемыми на правительственную власть. И в самом "Трактате" (III, ii) он четко показал, что если бы человечество исполняло закон, который вместо установления всеобщих правил, регулирующих имущественные права и обмен собственностью, предназначал бы "наибольшую собственность наибольшей добродетели", то "неопределенность [морального] достоинства, как вследствие естественной неясности, так и в силу самомнения каждого индивида была бы столь велика, что из такого достоинства нельзя было бы вывести ни одного определенного правила поведения, и это непосредственно повело бы к развалу общества". [Ф. Хайек цитирует "Исследование о принципах морали" Д. Юма, представляющее собой сжатое изложение третьей книги "Трактата о человеческой природе". — Прим. науч. ред.]

Позже в "Исследовании о принципах морали" он заметил: "Фанатики могут допускать, что владычество основано на божьей милости и что только святые владеют земным царством; но гражданские власти совершенно справедливо ставят этих утонченных теоретиков на одну доску с обычными разбойниками и учат их посредством строжайших наказаний, что правило, которое с умозрительной точки зрения может казаться в высшей степени выгодным для общества, на практике может, однако, оказаться совершенно пагубным и губительным" (1777/1886: IV, 187 {Юм, 1965: II, 234}). Юм отчетливо видел, насколько эти идеи связаны со свободой и насколько

максимум свободы для всех требует равных ограничений свободы каждого посредством того, что он называл тремя "основными естественными законами": "о стабильности собственности, о передаче последней посредством согласия и об исполнении обещаний" (1739/1886: II, 288, 293 {Юм, 1965: I, 676, 682}). Хотя его взгляды, несомненно, были навеяны отчасти работами таких теоретиков обычного права, как сэр Меттью Хейл (1609–1676), Юм, пожалуй, первым ясно понял: всеобщая свобода становится возможной при условии, что врожденное нравственное чувство "сдерживается и ограничивается последующим суждением", когда "справедливость, или уважение к собственности других лиц, верность, или соблюдение обещаний, становятся обязательными и приобретают власть над людьми" (1741, 1742/1886: III, 455 {Юм, 1965: II, 775}). Юм не совершил ошибки, позднее столь распространенной, и не смешал два различных значения понятия свободы: первое, курьезное, которое предполагает, что живущий в одиночестве индивид в состоянии быть свободным, и второе, которое подразумевает, что свободными могут быть живущие вместе люди, сотрудничающие друг с другом. С точки зрения более развитых форм подобного сотрудничества, только абстрактные правила собственности, т. е. правила, имеющие силу закона, — гарантируют свободу. Адам Фергюсон подытожил это учение, определив дикаря как человека, еще не ведающего собственности (1767/73: 136), а Адам Смит отметил, что "никому не приходилось видеть, чтобы какое-либо животное жестами или криками показывало другому: это — мое, то — твое" (1776/1976:26 {Смит, 1962:27}). Так они выразили мнение, которое, несмотря на повторяющиеся бунты голодных или предающихся грабежам толп, практически на протяжении двух тысячелетий являлось мнением просвещенных людей. По словам Фергюсона, "должно быть совершенно очевидно, что собственность — это условие прогресса" (ibid). Эти вопросы, как мы уже заметили, затем рассматривались также в языкознании и юриспруденции; они были глубоко осмыслены в классическом либерализме XIX века; и, по-видимому, под влиянием Эдмунда Берка, но, возможно, в еще большей степени — под влиянием немецких лингвистов и правоведов, таких как Ф. К. фон Савиньи, к этим темам еще раз обратился Г. С. Мэн. Утверждение Савиньи (протестовавшего против кодификации гражданского права) заслуживает того, чтобы быть приведенным полностью: "Достичь того, чтобы, вступая в сношения, свободные агенты продолжали жить в согласии, взаимно поддерживали друг друга и не вмешивались в чужие дела, можно, только признав невидимые границы, внутри которых обеспечивается определенное свободное пространство для жизни и деятельности каждого индивида. Правила, которыми определяются эти границы, и через них — пределы свободы каждого, образуют систему права" (Savigny, 1840: I, 331-2). Разнообразные формы и объекты собственности и их совершенствование Институт собственности в том виде, в каком он существует в настоящее время, едва ли совершенен; вместе с тем пока мы едва ли можем сказать, в чем же могло бы заключаться его усовершенствование. Эволюция культуры и морали действительно требует дальнейших шагов, чтобы институт индивидуализированной собственности стал действительно полезным настолько, насколько это возможно. Например, для предотвращения нарушения прав собственности мы нуждаемся в повсеместном распространении конкуренции. Это в свою очередь требует дальнейшего

сдерживания естественных чувств, характерных для микропорядка, или малых групп, о чем у нас уже шла речь (см. гл. 1 и Schoeck, 1966/1969), поскольку эти инстинктивные чувства часто подвергаются испытанию не только со стороны института индивидуализированной собственности, но — подчас даже в большей степени — со стороны конкуренции, что заставляет людей с удвоенной силой тосковать по "солидарности", исключающей конкуренцию. Раз институт собственности изначально представляет собой продукт обычая (а судебная практика и законодательство на протяжении тысячелетий лишь развивали его), нет и оснований считать окончательными те конкретные формы, которые он принял в современном мире. В последнее время традиционное понятие прав собственности осмысливается как изменчивые и весьма сложные пучки правомочий, наиболее эффективные комбинации которых для всех сфер еще не найдены. Новейшие исследования по этим вопросам, начавшиеся в основном с вдохновляющей, но, к сожалению, незаконченной работы покойного сэра Арнольда Планта, были продолжены в нескольких коротких (однако сыгравших огромную роль) статьях его бывшего ученика Рональда Коуза (1937 и 1960), которые дали толчок развитию мощной "школы прав собственности" (Alchian, Becker, Cheung, Demsetz, Pejovich). Результаты этих исследований, подытожить которые здесь мы не беремся, открыли новые возможности для будущих усовершенствований правового обрамления рыночного порядка. Просто для иллюстрации того, насколько глубоким остается наше неведение относительно оптимальных форм разграничения различных прав, — несмотря на нашу убежденность в безусловной необходимости самого института индивидуализированной собственности — позволим себе сделать несколько замечаний по поводу одной конкретной формы собственности. Медленный отбор методом проб и ошибок системы правил, определяющих границы индивидуального контроля над различными ресурсами, создал любопытную ситуацию. Те самые интеллектуалы, что в принципе склонны ставить под вопрос такие формы собственности на физические объекты, которые выступают неизменным условием эффективного использования материальных средств производства, превратились в наиболее энергичных сторонников незыблемых прав на бестелесное имущество — прав, выработанных лишь относительно недавно и относящихся, например, к произведениям литературы и техническим изобретениям (авторское и патентное право). Разница между этими и другими видами прав собственности состоит в следующем: владение материальными благами ведет к тому, что ограниченные ресурсы начинают использоваться для достижения наиболее важных целей, в случае же нематериальных благ (литературных произведений, технических изобретений), хотя возможности создавать их тоже ограничены, но коль скоро они обрели существование, их можно репродуцировать в каком угодно количестве. Ограничивать репродуцирование может только закон, который стремится обеспечить стимулы к генерированию такого рода идей. Тем не менее, вовсе не очевидно, что такая искусственно вызванная редкость представляет собой самый эффективный способ стимулирования творческого процесса. Я сомневаюсь, существует ли хоть одно великое литературное произведение, которое не появилось бы на свет, если бы его создатель не был в состоянии приобрести исключительные авторские права на него. Мне представляется, что аргументы в пользу авторского права почти целиком

исчерпываются соображением, что такие в высшей степени полезные труды, как энциклопедии, словари, учебники и другие работы подобного рода, не могли бы быть созданы, если бы после написания их разрешалось свободно воспроизводить. Точно так же неоднократно повторявшиеся обращения к проблеме патентного права не подтвердили, что возможность получения патентов на изобретения действительно усиливает поток нового технического знания, а не ведет к расточительной концентрации исследований в областях, где решения проблем можно ожидать в ближайшем будущем и где в соответствии с законом любой, кто найдет решение на миг раньше другого, приобретает право на его исключительное использование в течение длительного периода (Machlup, 1962). Организации как составные части спонтанных порядков Рассмотрев претензии разума и опасности "рационального" вмешательства в действие спонтанного порядка, я, тем не менее, должен добавить несколько слов предостережения. Мне необходимо было ради достижения своей основной цели подчеркнуть значение спонтанной эволюции правил поведения, способствующих формированию самоорганизующихся структур. Этот упор на спонтанном характере расширенного, или макропорядка может ввести в заблуждение, если создаст у читателя впечатление, будто в макропорядке сознательно создаваемые и управляемые организации совершенно не важны. Элементами спонтанного макропорядка являются отдельные хозяйства как индивидов, так и сознательно управляемых организаций. Действительно, развитие частного права заключалось в значительной мере в предоставлении возможностей для создания добровольных ассоциаций, не обладающих какой-либо принудительной властью. Однако по мере общего расширения спонтанного порядка растут и масштабы составляющих его единиц. В состав его будет входить все больше и больше хозяйств, принадлежащих не индивидам, но таким организациям, как фирмы и ассоциации, а также административным органам. Некоторые из правил поведения, обеспечивающих возможность формирования расширенных спонтанных порядков, одновременно облегчают появление сознательно управляемых организаций, приспособленных для функционирования внутри более обширных систем. Однако многие из этих более крупных сознательно управляемых организаций разного типа фактически находят свое место только в рамках еще более всеохватывающего спонтанного порядка, но не могли бы действовать в рамках некоего общего порядка, который бы сам был сознательно организован. Еще одна связанная с этим проблема также может быть источником недоразумений. Выше мы упомянули о растущей дифференциации различных видов прав собственности в вертикальном и горизонтальном измерениях. Если в том или ином месте книги мы иногда говорим о правилах индивидуализированной собственности, как будто ее содержание едино и неизменно, к этому следует относиться как к упрощению, которое, если не принимать во внимание сделанных оговорок, способно вводить в заблуждение. В действительности, когда дело идет об усовершенствовании государственного обрамления спонтанного порядка, мы вправе ожидать в этой области громадного продвижения вперед. Но сейчас у нас нет возможности подробнее остановиться на этом вопросе.

Глава третья. Эволюция рынка: торговля и цивилизация

Чего стоит что бы то ни было, кроме того количества денег, какое оно приносит?

Самюэль Батлер

Везде, где есть торговля, там и нравы кротки.
Монтескье

Распространение порядка на неизвестное

Мы рассмотрели некоторые обстоятельства появления расширенного порядка и то, как этот порядок не только порождает индивидуализированную собственность, свободу и справедливость, но и требует их. Теперь мы можем проследить более глубокие взаимосвязи, остановившись подробнее на нескольких других вопросах, которые уже затрагивались, в частности — о развитии торговли и связанной с ней специализации. Несмотря на то, что торговля и специализация внесли также огромный вклад в рост расширенного порядка, их развитие не находило достаточного понимания даже у величайших ученых и философов: так было и при зарождении торговли, и на протяжении нескольких последующих веков. Вне всякого сомнения, никто даже и не пытался осмыслить эти явления. Описываемые нами события, обстоятельства и процессы теряются во мгле веков, и невозможно с точностью распознать их детали. Специализация и обмен в определенной степени могли получить развитие уже в древних небольших общинах, управление которыми зависело исключительно от согласия их членов. В каких-то ничтожных размерах торговля могла иметь место и в те времена, когда первобытный человек, следуя за миграцией животных, встречал других людей или другие группы людей. И хотя археологические находки убедительно свидетельствуют о зарождении торговли в самой глубокой древности, они не только редки, но и могут вводить в заблуждение. Предметы первой необходимости, на обеспечение которыми была направлена торговля, потреблялись по большей части не оставляя следа; в то же время диковинные вещи, привозимые для того, чтобы соблазнить владельцев предметов первой необходимости и заставить их расстаться с ними, берегли и, таким образом, они сохранялись дольше. Украшения, оружие и орудия труда — наши главные вещественные доказательства, поскольку из отсутствия в данной местности основных природных ресурсов, используемых при изготовлении этих предметов, мы можем заключить, что их приобретали посредством торговли. Но вряд ли археологи сумеют обнаружить соль, привозившуюся из дальних мест. Вместе с тем предметы, которые производители соли получали от ее продажи в виде платы, иногда сохраняются. Однако потребность не в предметах роскоши, а в предметах первой необходимости превратила торговлю в незаменимый институт, и древние общины чем дальше, тем больше оказывались обязанными ему самим своим выживанием. Как бы то ни было; торговля, безусловно, зародилась в глубокой древности, причем торговля дальняя, торговля предметами, происхождение которых вряд ли было известно и самим торговцам; и она гораздо древнее любого другого вида прослеживаемых ныне контактов между группами, обитавшими далеко друг от друга. Современная

археология подтверждает, что торговля древнее земледелия или любого другого вида регулярного производства (Leakey, 1981: 212). В Европе обнаружены свидетельства торговли на очень значительные расстояния даже в эпоху палеолита, т. е., по меньшей мере, 30 тысяч лет назад (Herskovks, 1948, 1960). Восемь тысяч лет назад, еще до появления торговли изделиями из металла и керамики, Катал-Хююк в Анатолии и Иерихон в Палестине превратились в центры торговых путей между Черным и Красным морями. Оба могут служить примерами "драматического роста населения" в древности — примерами, которые часто характеризуются как культурные революции. Позже, "к концу седьмого тысячелетия до нашей эры, возникла сеть морских и сухопутных путей для перевозки обсидиана (вулканического стекла) с острова Мелос на материк" — в Малую Азию и Грецию (см. введение С. Грина к книге Childe, 1936/1981; и Renfrew, 1973: 29; Ср. также Renfrew, 1972: 297–307). Существуют "свидетельства о разветвленных торговых сообщениях, связывавших Белуджистан (в Западном Пакистане) с районами западной Азии даже до 3200 г. до н. э." (Childe, 1936/1981: 19). Нам также известно, что экономика додинастического Египта имела прочную основу в торговле (Pirenne, 1934). О важном значении, которое приобрела регулярная торговля во времена Гомера, повествует рассказ в "Одиссее" (I, 180–184) о том, как Афина является Телемаху под видом хозяина корабля, везущего груз железа для обмена на медь. Археологические находки свидетельствуют, что широчайшее распространение торговли, позднее сделавшее возможным быстрый рост античной цивилизации, произошло в период, о котором не имеется почти никаких исторических документов, т. е. в течение двух столетий примерно с 750 по 550 год до н. э. По всей видимости; распространение торговли привело примерно в то же время и к стремительному росту населения в греческих и финикийских ее центрах. Соперничество между ними при создании колоний было настолько сильным, что к началу эпохи античности жизнь в этих великих центрах культуры стала полностью зависеть от регулярных рыночных процессов. Существование в эти древнейшие времена торговли не подвергается сомнению так же, как и ее роль в распространении нового порядка. Тем не менее, установление такого рыночного процесса едва ли могло быть легким, оно должно было сопровождаться существенными нарушениями жизненного уклада древних племен. Даже там, где в определенной мере признавалась индивидуализированная собственность, требовалось введение новых, до той поры неслыханных, обычаев (practices), прежде чем общины стали склонны разрешать своим членам увозить на потребу чужестранцам (и в целях, только отчасти понятных даже самим торговцам, не говоря уже о местном населении) нужные предметы, имевшиеся у общины, которые в противном случае остались бы на месте и были бы доступны для общего пользования. Например, мореплаватели растущих греческих городов, доставляя кувшины с маслом или вином на побережье Черного моря, в Египет или на Сицилию в обмен на зерно, подвозили по пути людям, о которых соседние с ними народы практически ничего не знали, товары, очень нужные и самим этим народам. Допуская это, члены малой группы должны были терять прежние жизненные ориентиры и оказываться на пути к новому миропониманию — миропониманию, в котором значение малой группы как таковой резко снижалось. Как объясняет Пигготт в книге "Древняя Европа", "старатели и рудокопы, торговцы и

посредники, организация морских перевозок и караванов, концессий и соглашений, представление о чуждых народах и обычаях далеких стран — все это раздвигало границы социального восприятия, что было необходимо для следующего шага в развитии технологии при вступлении... в бронзовый век" (Piggott, 1965: 72). Тот же автор пишет о середине бронзового века (второе тысячелетие до н. э.): "в это время, благодаря созданию сети морских, речных и сухопутных путей, производство и обработка бронзы в большой мере обретает международный характер, и мы обнаруживаем, что техника и стиль изготовления изделий из бронзы широко распространяются из одного конца Европы в другой" (ibid., 118). Какие же обычаи облегчали новые прорывы и не только связывали элементы нового мировосприятия, но и способствовали даже своего рода "интернационализации" (слово, разумеется, носит анахроничный характер) стиля, технологии и психологических установок? Такие, которые, по меньшей мере, должны были включать гостеприимство, обеспечение защиты и безопасного прохода (см. следующий подраздел). Весьма неопределенно разграниченные территории проживания первобытных племен даже в очень древний период предположительно соединялись основанными на этих обычаях торговыми связями между отдельными людьми. Такие личные контакты в дальнейшем обеспечили последовательное соединение звеньев в цепочки, по которым, так сказать, шаг за шагом, малыми порциями, жизненно важные предметы передавались на огромные расстояния. Так стало возможным появление оседлых занятий и, следовательно, специализации во многих новых местностях. А это, в конечном счете, привело к соответственному увеличению плотности населения. Началась цепная реакция: возросшая плотность населения, ведущая к появлению благоприятных возможностей для специализации и разделения труда, вызывала дополнительный рост населения и уровня душевого дохода, что создавало предпосылки для дальнейшего увеличения численности населения, и так далее. Торговля сделала возможной высокую плотность заселения земли Эту "цепную реакцию", вызванную ростом новых поселений и развитием торговли, стоит рассмотреть подробнее. В то время как некоторые животные приспосабливаются к конкретным и довольно ограниченными экологическим "нишам", вне которых они вряд ли могут существовать, люди и кое-какие другие животные, скажем, крысы, смогли приспособиться к жизни практически на всей поверхности земли. Произошло это отнюдь не благодаря приспособлению индивидов. Лишь в немногих относительно малых по территории местностях небольшие отряды охотников и собирателей были в состоянии обеспечить себя всем, что необходимо для оседлого существования групп, пользующихся самыми примитивными орудиями труда. И еще менее они были способны обеспечить себя всем, что необходимо для возделывания земли. Многие представители рода человеческого, не имея поддержки своих сородичей, обитающих где-нибудь в иных местностях, сочли бы, что в тех местах, где они намеревались поселиться, либо вообще невозможно жить, либо их можно заселить лишь с незначительной плотностью. По всей вероятности, в каждом отдельном регионе немногие из существовавших экологических ниш, дающих возможность относительного самообеспечения, заселялись для постоянного обитания в первую очередь и охранялись от внешнего вторжения. Но все же люди, живущие в этих регионах, начинали узнавать о местах по соседству, где могли обеспечиваться

если не все, то хотя бы основная часть их потребностей и где не хватало лишь того, что им требовалось от случая к случаю: кремня, тетивы для лука, клея, чтобы прикрепить резцы к рукояткам, дубильных материалов для обработки шкур и прочего в этом роде. Будучи уверенными, что эти потребности можно удовлетворить, посещая время от времени места своего прежнего проживания, они оставляли свои группы и поселялись на каких-либо землях по соседству или на других необжитых и еще более отдаленных территориях в других частях малозаселенных континентов. Важность этих перемещений людей и необходимых товаров в древности не измеряется только их масштабами. Пусть даже объем ввозимого составлял незначительную долю в текущем потреблении в каждой конкретной местности, все равно, если бы древние поселенцы не имели возможности ввозить товары, они не смогли бы прокормить себя, не говоря уже об увеличении их численности. Посещение мест прежнего обитания не составляло никаких трудностей до тех пор, пока оставшиеся на родине узнавали мигрантов в лицо. Однако через несколько поколений потомки первоначальных групп начинали казаться друг другу чужаками; и те, кто населяли местности с лучшими исходными условиями для самообеспечения, часто начинали различными способами защищать себя и свои припасы. Чтобы получить разрешение вступить на территорию первоначального обитания и приобрести те или иные специфические предметы, добываемые только здесь, пришельцы вынуждены были подносить дары, что свидетельствовало об их мирных намерениях и возбуждало интерес к ним со стороны местных жителей. Наиболее действенными оказывались не те дары, с помощью которых удовлетворялись повседневные нужды — это нетрудно было делать и на месте, — а новые соблазнительные и необычные украшения или лакомства. Поэтому предметы, предлагаемые одной из сторон, совершающих сделку, так часто были, по существу, предметами "роскоши", но отсюда вовсе не следует, что другая сторона не предоставляла в обмен предметов необходимости. Первоначально регулярные сношения, включающие обмен дарами, очевидно, развились между семьями с их обязательствами гостеприимства, тысячью нитей переплетавшимися с ритуалами экзогамии. Переход от обычая подносить подарки членам семей и родственникам к более безличному институту посредников, или "маклеров", которые обычно выступали поручителями за гостей и добивались для них разрешения оставаться достаточно долго, чтобы приобрести все необходимое, был, несомненно, очень медленным. Столь же медленным был и переход в дальнейшем к практике обмена различными предметами в пропорциях, определявших их относительной редкостью. Однако вслед за установлением минимума, уже устраивавшего одну сторону, и максимума, при котором сделка теряла смысл для другой, постепенно стали складываться единые цены на те или иные предметы. С такой же неизбежностью традиционные соотношения эквивалентности мало-помалу начинали приспособляться к менявшимся условиям. В любом случае в ранней истории Древней Греции мы находим институт *Xenos* — друга гостя, обеспечивающего последнему доступ на чужую территорию и его защиту. Действительно, развитие торговли должно было быть во многом делом личных отношений, хотя военная аристократия и пыталась создать о ней представление только как о взаимном обмене дарами. При этом оказать гостеприимство членам отдельных семей из других

местностей могли позволить себе не только те, кто уже были богаты: становясь каналами, через которые удовлетворялись важные потребности общин, такие отношения могли и приносить людям богатство. Xenos, друг гостя в Пилосе и Спарте, к которому Телемах приходит, чтобы получить известия о своем "многостранствующем отце Одиссее" (Odyssey: III), возможно, был таким торговым партнером, который благодаря своему богатству возвысился и стал царем. Возросшие возможности выгодной торговли с чужестранцами, безусловно, также способствовали усилению уже произошедшего разрыва с этикой солидарности, с общими целями и коллективизмом первоначально существовавших малых групп. Как бы то ни было, малые общины либо освобождали некоторых индивидов от обязательств, либо они сами вырывались из-под власти своих групп. И они начинали не только устраивать новые общины, но и закладывали основы для создания сети взаимосвязей с членами еще каких-то общин — сети, которая, в конце концов, в результате бесчисленных внутренних изменений и разветвлений покрыла всю землю. Эти индивиды оказались способны внести вклад, пусть неосознанно и непреднамеренно, в построение более сложного и всеохватывающего порядка, выходящего далеко за рамки их собственного кругозора или кругозора их современников. Для создания подобного порядка покинувшие общину индивиды должны были иметь возможность использовать информацию в целях, известных только им самим. Они не смогли бы использовать ее таким образом без определенных благоприятствовавших этому обычаев (например, обычая друга гостя), одинаково принятых и у них, и в группах, живших от них в отдалении. Эти обычаи должны были быть общими; однако конкретные знания и цели отдельных людей, следовавших таким обычаям, могли различаться и могли основываться на информации, которой располагал только данный индивид, что, соответственно, поощряло индивидуальную инициативу. Дело в том, что группа не имела возможности попасть на чужую территорию мирным путем; доступ туда, а, следовательно, и к знанию, которым не владели его соплеменники, открывался только индивиду. Торговля могла основываться только на специфических индивидуальных, а не на коллективных знаниях. Только растущее признание индивидуализированной собственности могло сделать возможным подобное применение личной инициативы. Морские купцы и другие торговцы руководствовались личной выгодой; однако, вскоре, чтобы поддерживать уровень богатства и жизненных средств возросшего населения их родных городов (это произошло благодаря их стремлению извлекать прибыль из торговли, а не из производства), стало необходимо постоянно проявлять инициативу при изыскании все новых благоприятных возможностей для обмена. Чтобы сказанное не давало повода к недоразумениям, нужно помнить, что вопрос, почему люди когда-то установили тот или иной конкретный ранее неизвестный обычай или ввели то или иное новшество, имеет второстепенное значение. Куда важнее то, что для сохранения обычая или нововведения необходимо было выполнение двух различных предпосылок. Во-первых, должны были существовать условия, обеспечивающие возможность передачи из поколения в поколение определенных обычаев, полезность которых необязательно сознавалась или оценивалась по достоинству. Во-вторых, нужно было, чтобы державшиеся этих обычаев группы получали явные

преимущества, позволяющее им увеличиваться быстрее других групп и, в конечном счете, вытеснять (или поглощать) те из них, у которых подобных обычаев не было.

Торговля древнее государства В конце концов, человеческий род сумел заселить большую часть земли достаточно плотно, что дало возможность поддерживать жизнь значительного числа людей даже в тех регионах, где нельзя было производить на месте никаких предметов жизненной необходимости. Человечество, как один растянувшийся колосс, распространилось по Земле вплоть до отдаленнейших ее уголков и научилось повсюду добывать различные компоненты, необходимые для пропитания целого. Поистине, в скором времени даже в Антарктиде тысячи горняков смогут, наверное, добывать достаточные средства к существованию. Наблюдателю из космоса заселенность земной поверхности и все большие изменения ее облика могут показаться явлениями органического роста. На деле же все не так: это происходило благодаря тому, что индивиды следовали традиционным обычаям и правилам, а не повиновались требованиям инстинктов. Отдельные торговцы и посредники редко бывают полностью осведомлены о том, какие конкретные индивидуальные потребности они обслуживают (точно так же, как это редко бывало известно и их предшественникам). Да им и ни к чему подобное знание. Многие из этих индивидуальных потребностей еще и не существуют, они возникнут в столь отдаленном будущем, что сейчас никто не в состоянии предвидеть даже общие их контуры. Чем больше знакомишься с экономической историей, тем более ошибочным начинает казаться представление, будто высокоорганизованное государство было кульминацией в развитии древней цивилизации. В исторических исследованиях роль, которую играли правительства, сильно преувеличивается: по вполне понятным причинам, мы гораздо больше знаем о действиях организованного государства, чем о том, что было достигнуто в результате спонтанной координации усилий индивидов. Примером иллюзии, обусловленной характером сохранившихся документов и памятников, может служить история (надеюсь, апокрифическая) об одном археологе, который, опираясь на тот факт, что самые древние из дошедших до нас сведений о конкретных ценах высечены на каменных столбах, заключил, что цены всегда устанавливались правительствами. Однако это не идет ни в какое сравнение с рассуждением, встреченным мною в одной широко известной работе: раз при раскопках вавилонских городов не было обнаружено открытых площадей, значит, в то время там не могло быть никаких постоянных рынков — как будто в жарких странах такие рынки устраивали на открытом месте! Правительства чаще препятствовали дальней торговле, чем выступали с инициативой ее развития. Те правительства, что предоставляли индивидам, занимавшимся торговлей, большую независимость и обеспечивали их безопасность, в результате этих мер получали выгоды от обогащения информацией и роста населения. Однако когда правительства осознавали степень зависимости своего народа от ввоза определенных видов сырья и жизненно важных продуктов питания, они сами пытались обеспечить их поставки тем или иным способом. Например, некоторые правительства древности, когда им становилось известно из опыта торговой деятельности индивидов о самом существовании необходимых населению ресурсов, старались захватить эти ресурсы, организуя военные и колонизаторские экспедиции. Афиняне были не первыми и, разумеется, не последними среди предпринимавших такие попытки. Но было бы

абсурдным заключать из этого — как сделали некоторые современные исследователи (Polanyi, 1945, 1977), — что в период наивысшего процветания и роста Афин их торговлей управляли в "административном порядке", регулировали ее посредством правительственных договоров и вели по твердым ценам. Скорее складывается впечатление, что всевластные правительства, вновь и вновь наносившие сильнейший урон спонтанному прогрессу, уже в древности привели процесс культурной эволюции к краху. Примером тому может служить правление в Византии в период Восточной Римской империи (Rostovtzeff, 1930; Einaudi, 1948). В истории Китая также было немало случаев, когда правительство пыталось навязать столь совершенный порядок, что дальнейшие нововведения становились невозможными (Needham, 1954). Эта страна намного обогнала Европу в своем техническом и научном развитии. Ограничимся лишь одним примером: она обладала десятью нефтяными скважинами, действовавшими на одном из притоков реки По, уже в XII веке. И, безусловно, манипулятивной власти собственных правительств она обязана стагнацией, сменившей прогресс предшествующего периода. К отставанию от Европы высокоразвитую цивилизацию Китая привели его правительства, так сильно зажимавшие общество в тиски, что ничему новому не оставалось простора для развития. В то же время Европа, как указывается в предыдущей главе, очевидно, обязана своим необыкновенным продвижением вперед воцарившейся в ней в средние века политической анархии (Baechler, 1975: 77). Слепота философа Сколь мало богатство ведущих торговых центров Древней Греции, особенно Афин и позднее Коринфа, было связано с сознательно проводимой правительственной политикой, и сколь слабым было осознание истинных источников их процветания, проще всего, пожалуй, показать на примере Аристотеля, который совершенно не понимал передового рыночного порядка, при котором жил. Иногда его называют первым в истории экономистом, но в своих рассуждениях он подразумевал под *oikonomia* (экономия), всего лишь домоводство или, в крайнем случае, управление индивидуальным хозяйством, таким как ферма. К приобретательской деятельности на рынке, изучение которой он называл *chrematistika* (хрематистика), Аристотель питал только презрение. И хотя жизнь афинян того времени зависела от торговли зерном с далекими странами, идеалом порядка для него оставалась *autarkos* (автаркия), т. е. самообеспечение. Аристотеля провозглашают также и биологом, но он не имел ни малейшего представления о двух важнейших аспектах формирования любой сложной структуры, а именно: эволюции и самоорганизации порядка. Как пишет об этом Эрнст Майр (1982:306), "идея о том, что Вселенная могла развиваться из первичного хаоса, или идея о том, что высшие организмы могли произойти от низших, была совершенно чужда мышлению Аристотеля. Повторим, Аристотель был противником идеи эволюции в любом ее виде". Похоже, он не уловил смысла понятия "природа" (или *physis*), обозначающего процесс роста (см. приложение А), и был, кажется, не знаком с некоторыми различиями самоорганизующихся порядков, известными еще философам-досократикам. Примером может служить различие между стихийно возникшим *cosmos* (космосом) и сознательно созданным порядком (скажем, в армии), который жившие до Аристотеля философы называли *taxis* (таксис) (Науек, 1973:37). Для Аристотеля же любого рода порядок, оформляющий человеческую деятельность, представлял собой *taxis*, т. е. продукт преднамеренной организации индивидуальных

действий со стороны созидающего порядок разума. Как мы могли убедиться выше (см. гл. 1), Аристотель по данному поводу выразился однозначно: создать порядок можно только на легко обозримом пространстве, достаточно ограниченном, чтобы каждый мог слышать крик глашатая (*eusynoptos*, *Politeia*, 1326b и 1327a). "Чрезмерно большое количество [людей] не допускает порядка", — заявлял Аристотель (1326a). По мнению Аристотеля, только хорошо известные потребности живущего сейчас населения могли служить естественным или законным основанием для экономической деятельности. Он думал, будто человечество и даже сама природа всегда существовали в своих нынешних формах. Такой статичный взгляд на вещи не оставлял места понятию эволюции и не позволил Аристотелю даже поставить вопрос о том, как возникли существующие институты. По всей видимости, ему никогда не приходило в голову, что большинство современных ему общин и, безусловно, большинство его сограждан-афинян не смогли бы появиться на свет, если бы их предки довольствовались удовлетворением известных им текущих потребностей. Ему была чужда идея об экспериментальном характере процесса приспособления к непредвиденным изменениям через соблюдение абстрактных правил поведения, которые, если они оказывались удачными, могли вести к росту населения и формированию устойчивых схем поведения. В итоге Аристотель дал также и в этике образец подхода, ставшего общепринятым, подхода, при котором ключ к пониманию полезности исторически сложившихся правил поведения остается не найденным, подхода, при котором никогда не возникает и мысли проанализировать с экономической точки зрения пользу от этих правил, т. к. теоретик просто не замечает проблем, решение которых, быть может, содержится в этих правилах. Поскольку, по мнению Аристотеля, морально оправданными являются только действия, нацеленные на получение явной выгоды другими людьми, постольку действия, направленные исключительно на получение личной выгоды, должны были считаться предосудительными. То, что торговые соображения могли не влиять на повседневную деятельность большинства людей, не означает, однако, что на протяжении сколько-нибудь длительного периода времени сама их жизнь не зависела от функционирования торговли, позволявшей им приобретать предметы первой необходимости. То самое производство ради личной выгоды, которое Аристотель отверг как противоестественное, еще задолго до его времени превратилось в фундамент расширенного порядка, вышедшего далеко за рамки удовлетворения хорошо известных потребностей других людей. Как мы сейчас знаем, в эволюции структуры человеческой деятельности прибыльность служит сигналом, побуждающим человека избирать такой род занятий, при котором его усилия оказываются более продуктивными; только более прибыльная деятельность может, как правило, обеспечить пропитание большего числа людей, поскольку при этом меньше отдается, чем прибывает. Некоторые древние греки, жившие прежде Аристотеля, понимали уже хотя бы это. В самом деле, в V веке до н. э. (т. е. до Аристотеля) первый по-настоящему великий историк начал свою историю Пелопонесской войны рассуждениями о том, как у древних людей "существующей теперь торговли тогда еще не было, да и всякого межплеменного общения на море и на суше", и они "земли свои возделывали настолько лишь, чтобы прокормиться"; "они не имели лишних достатков и не делали древесных насаждений... полагая, что

они смогут добыть себе пропитание повсюду, люди с легкостью покидали насиженные места. Поэтому-то у них не было больших городов и значительного благосостояния" (Thucydides, I, 1, 2). Однако Аристотель прошел мимо этого глубокого наблюдения. Если бы афиняне последовали совету Аристотеля — слепого во всем, что касалось экономики и эволюции, — их город быстро съезжился бы до размеров деревни, потому что его подход к процессу упорядочения человеческой жизни привел его к теории этики, годной (если вообще годной для чего бы то ни было) разве что для стационарного государства. Однако его доктрины господствовали в философской и религиозной мысли на протяжении следующих двух тысяч лет — при том, что эта религиозная и философская мысль развивалась в условиях высокодинамичного, быстро расширяющегося порядка. Влияние осуществленной Аристотелем систематизации принципов морали, характерных для микропорядка, многократно возросло с принятием в XIII веке учения Аристотеля Фомой Аквинским. Следствием этого стало провозглашение аристотелевской этики фактически официальным учением римско-католической церкви. Негативная оценка торговли церковью в средние века и в начале Нового времени, осуждение взимания процентов как лихоимства, церковное учение о справедливой цене и презрительное отношение к прибыли насквозь пропитаны духом аристотелизма. Конечно, к XVIII веку влияние Аристотеля в этих вопросах (как и в других) ослабело. Давид Юм отмечал, что рынок позволил "оказывать другому человеку услугу, даже не чувствуя к нему истинного расположения" (1739/1886: II, 289 {Юм, 1965: I, 677}) и даже не зная его, или действовать с выгодой "для всего общества, хотя изобретатели [системы поведения]... и не имели в виду этой цели" (1739/1886: II, 296 {Юм, 1965: I, 686}) в силу существования порядка, при котором "действовать на благо общества оказывается в интересах даже дурного человека". Благодаря этим прозрениям в человеческое сознание вошло и понятие самоорганизующейся структуры, ставшее с тех пор основой нашего понимания всех этих сложных порядков, казавшихся прежде чудом, которое мог сотворить только некий разум, представлявшийся на манер хорошо знакомого человеку его собственного разума, но только наделенного сверхчеловеческими способностями. Тогда же постепенно начало приходить понимание, каким образом рынок позволяет каждому для достижения личных целей использовать в установленных рамках свое индивидуальное знание и оставаться при этом в практически полном неведении относительно порядка, в который приходится вписывать свои действия. Тем не менее (и по сути дела вразрез с этим громадным продвижением вперед) в социальной теории стали господствовать пропитанные аристотелизмом наивные и младенческие анимистические представления о мире (Piaget, 1929:359), которые и легли в основу социалистической мысли.

Глава четвертая. Бунт инстинктов и разума

Необходимо остерегаться мнения, будто применение научного метода усиливает мощь человеческого разума. Ничто не опровергается опытом так решительно, как уверенность в том, что человек, добившийся выдающихся успехов в

одной или даже нескольких областях науки, может судить о повседневных делах разумнее, чем кто бы то ни было другой.

Уилфред Троттер

Вызов, брошенный собственности

При том, что Аристотель не был в состоянии оценить значение торговли и не имел ни малейшего представления об эволюции; при том, что его философия, систематизированная в свое время Фомой Аквинским, питала негативное отношение церкви к коммерческой деятельности в средневековье и в начале Нового времени, все же лишь намного позднее и преимущественно среди французских мыслителей XVII–XVIII веков стали появляться разного рода новые влиятельные идеи, которые, если взять их в совокупности, можно рассматривать как действительный вызов основным ценностям и институтам расширенного порядка. Первая из этих идей отражала усилившееся в связи с развитием современной науки влияние той особой формы рационализма, которую я называю "конструктивизмом" или "сциентизмом" (следуя французскому словоупотреблению). В последующие несколько веков она практически полностью завладела серьезными умами, занятыми проблемой разума и его роли в деятельности человека. Эта своеобразная форма рационализма служила мне отправным пунктом в проводившихся в течение 60 лет исследованиях, в которых я пытался показать, что она совершенно необдуманна, вырастает из ложной концепции науки и рациональности, основанной на злоупотреблении разумом, и, что самое важное, неизбежно ведет к ошибочной трактовке природы и возникновения человеческих институтов. Вооружась этой трактовкой, моралисты начинают с выступлений во имя разума и высших ценностей цивилизации, а кончают тем, что льстят неудачникам и поощряют людей к удовлетворению самых примитивных вожделений. Этой форме рационализма, в новые времена идущей от Рене Декарта, свойственно не только отвергать традиции, но и утверждать, будто чистый разум может непосредственно, без такого рода промежуточных звеньев, обслуживать наши желания, а также — исходя только из самого себя — создавать новый мир, новую мораль, новое право и даже новый очищенный язык. Хотя эта теория просто-напросто ложна (см. также Popper, 1934/1959 и 1945/66), она до сих пор господствует в умах большинства ученых, да и большинства писателей, художников и интеллектуалов. Я, по-видимому, должен сразу же сделать оговорку, упомянув о существовании других течений, в том, что может быть названо рационализмом. Эти вопросы трактуются в них иначе. Например, одно из них считает сами правила морального поведения составной частью разума. Так, Джон Локк пояснял: "Под "разумом", как я полагаю, здесь следует понимать не интеллектуальную способность, формирующую наши рассуждения и осуществляющую доказательства, а некие определенные практические принципы, из которых проистекают все добродетели и вообще все, что необходимо для формирования подлинной нравственности" (1954: II {Локк, 1985: III, 4}). Однако большинство тех, кто причисляют себя к рационалистам, не разделяют взглядов Локка. Вторая, близкая идея, бросающая вызов ценностям и институтам расширенного порядка, появилась в трудах Жан-Жака Руссо и утвердилась под его влиянием. Хотя этого своеобразного мыслителя часто относят к иррационалистам или романтикам, его взгляды тоже не выходили за границы и

находились в глубокой зависимости от картезианства. Пьянящие идеи Руссо стали господствовать в "прогрессивной" мысли, и под их разгорячающим воздействием люди забыли, что свобода как политический институт возникла не из "стремления людей к свободе" в смысле избавления от ограничений, но из их стремления отгородить какую-то безопасную сферу индивидуальной жизни. Руссо заставил людей забыть, что правила поведения — это неизбежное ограничение и что порядок порождается ими, забыть, что как раз потому, что эти правила сужают выбор средств, которые каждый индивид вправе использовать для осуществления своих намерений, они необычайно расширяют выбор целей, успеха в достижении которых каждый волен добиваться. В "Общественном договоре", открывающемся утверждением, что "человек рождается свободным, но повсюду он в оковах", Руссо заявил о желании освободить людей от всех "искусственных" ограничений. И именно Руссо превратил так называемого дикаря в настоящего героя интеллектуалов-прогрессистов, призвал людей стряхнуть с себя те самые ограничения, которым они были обязаны высокой производительностью своего труда и своей многочисленностью, и разработал концепцию свободы, превратившуюся в величайшее препятствие на пути к ее достижению. Провозгласив животный инстинкт руководящим принципом в деле упорядочения сотрудничества между людьми, причем принципом, по совершенству весьма превосходящим и традиции, и разум, Руссо вслед за тем изобрел такую химеру, как воля народа, или "общая воля", благодаря которой народ "выступает как обычное существо, как индивидуум" (Social Contract, I, vii {Руссо, 1969: 152}; и см. Popper, 1945/1966: II, 54). Это, пожалуй, и есть главный источник самонадеянного пагубного рационализма современных интеллектуалов, обещающего нам возвращение в рай, где наши природные инстинкты, а не подавление их с помощью усвоенных правил поведения позволяют нам "обладать землей", как учит книга Бытия. Общепризнанная огромная соблазнительность и привлекательность взглядов Руссо (что бы об этом ни говорили) едва ли имеет какое-либо отношение к разуму и доказательствам. Как мы уже видели, дикарь отнюдь не был свободен и вовсе не умел "обладать землей". На самом деле без согласия группы, к которой он принадлежал, он мог предпринять очень немного. Принятие личных решений предполагало разграничение индивидуальных сфер контроля и, таким образом, становилось возможным только при появлении индивидуализированной собственности, развитие которой в свою очередь закладывало основы для роста расширенного порядка, превосходящего разумение вождя или властителя, равно как и всего коллектива. При всех своих противоречиях, призывы Руссо, несомненно, были восприняты, и на протяжении последних двух веков сотрясали нашу цивилизацию. Более того, каким бы иррационалистом он ни был, его льстивое, проникнутое картезианством утверждение, будто мы можем использовать разум для непосредственного утоления и оправдания своих природных инстинктов, все-таки было привлекательно именно для прогрессистов. Руссо выдал интеллектуальную лицензию на пренебрежительное отношение к ограничениям, налагаемым культурой, на правомерность попыток обрести "свободу" от ограничений, способствовавших возникновению самой свободы, и на то, чтобы эти нападки на фундамент свободы звались "освобождением". После этого собственность становилась все более подозрительной, и ее уже не всюду признавали ключевым фактором создания

расширенного порядка. Все чаще и охотнее стали высказываться предположения, что правила, регулирующие разграничение и передачу индивидуализированной собственности, можно заменить принятием централизованных решений об ее использовании. Действительно, к XIX веку серьезное научное осмысление и обсуждение роли собственности в развитии цивилизации, похоже, подпало под своего рода запрет во многих интеллектуальных кругах. В этот период начали постепенно проникаться подозрением к собственности многие из тех, от кого правильнее было бы ожидать исследований на эту тему — тему, которой избегали прогрессивные сторонники веры в рациональное переустройство структуры человеческого сотрудничества. (О том, что данный запрет переключался и в XX век, свидетельствуют, например, заявления Брайана Барри (1961: 80) об употребительности и "аналитичности" понятия справедливости — оно, по его словам, "аналитически" связывается теперь с категориями "заслуг" и "потребностей", так что есть все основания утверждать, что некоторые из юмовских "правил справедливости" несправедливы". Столь же показательна и язвительная реплика, брошенная позднее Гуннаром Мюрдалем, о "табу, налагаемых собственностью и договором" (1969: 17)). Основатели антропологии, например, уделяли все меньше внимания культурной роли собственности, так что, в частности, в предметном указателе двухтомной "Культуры первобытных народов" (1871) Э. Б. Тайлора нет рубрик "имущество" и "собственность"; а Э. Уэстермарк, посвятивший все же пространную главу вопросам собственности, пребывая под влиянием Сен-Симона и Маркса, уже трактует ее как заслуживающий осуждения источник "нетрудовых доходов" и делает вывод, что "законы о собственности рано или поздно претерпят кардинальные изменения" (1908: II, 71). Эта социалистическая предрасположенность к конструктивизму сказалась и на современной археологии; но с предельной очевидностью неспособность конструктивизма к постижению экономических явлений обнажается в социологии (в наибольшей степени — в так называемой "социологии знания"). Сама по себе социология, пожалуй, может называться наукой социалистической, поскольку ее открыто преподносили как способную создать новый социалистический порядок (Ferri, 1895), а во времена не столь отдаленные — как способную "предсказывать дальнейший ход развития и придавать очертания будущему или же... творить будущее человечества" (Segerstedt, 1969: 441). Подобно "натурфилософии", претендовавшей когда-то на то, чтобы заменить собою все специальные естественные науки, социология высокомерно пренебрегает знанием, добытым традиционными научными дисциплинами, которые издавна изучали такие саморазвивающиеся структуры, как право, язык и рынок. Когда я говорю, что изучение таких традиционных институтов, как собственность, "попало под запрет", то вряд ли это преувеличение. Ведь чрезвычайно странно, что столь важный и интересный процесс, как эволюционный отбор нравственных традиций, исследовался так мало, а направление, которое эти традиции придали развитию цивилизации, так редко принималось во внимание. Разумеется, конструктивисту странным это не покажется. Если мы разделяем иллюзии "социальной инженерии" и полагаем, будто человек может сознательно, по собственному желанию выбирать, куда ему идти дальше, тогда нам не так уж и важно знать, как он дошел до своего нынешнего состояния. Попутно следует отметить (хотя я не могу здесь останавливаться на

данном вопросе подробнее), что не только последователи Руссо бросали вызов собственности и традиционным ценностям. Так же относилась к ним и религия (хотя это, может быть, и не имело такого серьезного значения). Ведь революционные движения того периода (рационалистический социализм, а затем коммунизм) способствовали возрождению старых еретических традиций религиозного бунта против основополагающих институтов собственности и семьи — бунтов, в прежние века направлявшихся такими еретиками, как гностики, манихеи, богомилы и катары. К XIX веку эти еретики перевелись, но появились тысячи новых религиозных бунтарей, обращавших свое разрушительное рвение в основном против собственности и семьи, апеллировавших тоже к первобытным инстинктам и тоже выступавших против их обуздания. Короче, бунт против частной собственности и семьи не был делом одних только социалистов. Вера в мистическое и сверхъестественное служила не только оправданию общепринятых ограничений инстинктов, как, например, в господствующих течениях католицизма и протестантизма, но и высвобождению инстинктов в периферийных (еретических) религиозных движениях. Ограниченный объем книги, равно как недостаточная компетентность, не позволяют мне рассмотреть второй традиционный объект этой атавистической реакции, о котором я только что упомянул, а именно семью. Все же необходимо, по меньшей мере, отметить, что, по моему убеждению, приток нового фактического знания в известной мере лишил традиционные правила половой морали некоторого основания и что, вероятно, в этой области должны произойти существенные изменения.

Упомянув о Руссо и его всепроникающем влиянии, а также и о других исторических событиях, хотя бы только ради того, чтобы напомнить читателям, что бунт против собственности и традиционной нравственности серьезные мыслители подняли довольно давно, я обращусь теперь к XX веку — к некоторым идейным наследникам Руссо и Декарта. Для начала, однако, следует подчеркнуть, что я не рассказываю здесь ни о большей части долгой истории этого бунта, ни о различных поворотах, которые она принимала в разных странах. Еще задолго до того, как Огюст Конт для обозначения взгляда, представляющего "доказуемую этику" (т. е. доказуемую разумом), ввел термин "позитивизм" — как единственную альтернативу сверхъестественной "этике откровения" (1854: I, 356), Иеремия Бентам разработал наиболее последовательную систему того, что мы сейчас называем правовым или моральным позитивизмом. Я имею в виду конструктивистскую интерпретацию систем права и морали, в соответствии с которой предполагается, что их действительность и значение всецело зависят от воли и намерения их создателей. Бентам является поздним представителем этого течения мысли; оно объединяет не только последователей традиции самого Бентама (традиции, освоением и развитием которой был занят Дж. С. Милль, а позднее — либеральная партия в Англии); такой конструктивизм свойствен практически всем современным американцам, именующим себя "либералами" — в противоположность мыслителям совершенно другого направления, чаще встречающимся в Европе (их тоже именуют либералами, но лучше было бы называть "старыми вигами" — в числе их выдающихся представителей были Алексис де Токвиль и лорд Актон). Современный швейцарский исследователь остроумно замечает, что конструктивистский способ мышления

становится поистине неизбежным для того, кто примет господствующую либеральную (читай — "социалистическую") философию, согласно которой постольку, поскольку различие между добром и злом вообще имеет для человека значение, он и должен — и может — сам сознательно проводить между ними разграничительную линию (Kirsch, 1981: 17). Наши интеллектуалы и их традиция разумного социализма То, что было сказано мною о морали и традициях, об экономической теории и рынке, а также об эволюции, явно противоречит многим влиятельным идеям, причем не только старому социал-дарвинизму, обсуждавшемуся в первой главе и уже не имеющему широкого распространения, но и многим другим воззрениям прошлого и настоящего: взглядам Платона и Аристотеля, Руссо и основоположников социализма, идеям Сен-Симона, Карла Маркса и многих других. Действительно, главный пункт моих рассуждений — что нормы морали (включая, в частности, наши институты собственности, свободы и справедливости) являются не творением человеческого разума, а определенным дополнительным даром, которым наделила человека культурная эволюция, — идет вразрез с основным умонастроением XX века. Влияние рационализма и вправду было настолько глубоким и всепроникающим, что в принципе, чем умнее образованный человек, тем более вероятно, что он (или она) разделяет не только рационалистические, но и социалистические взгляды (независимо от того, в достаточной ли мере их убеждения отличаются доктринальной чистотой, чтобы им можно было приклеить какой-либо ярлык, в том числе — и ярлык "социалистических"). Чем выше поднимаемся мы по лестнице интеллекта, чем теснее общаемся с интеллектуалами, тем вероятнее, что мы столкнемся с социалистическими убеждениями. Рационалисты — люди по большей части просвещенные и интеллектуальные, а просвещенные интеллектуалы — по большей части социалисты. Позволю себе сделать два замечания личного свойства. Я полагаю, что могу со знанием дела говорить об этом мировоззрении, потому что рационалистические взгляды, которые я систематически изучал и критиковал так много лет, были основой, на которой в первые десятилетия этого века я, подобно большинству не-религиозных европейских мыслителей моего поколения, строил свое мировоззрение. В то время они представлялись самоочевидными, и следование им казалось путем, позволяющим избежать всякого рода вредных предрассудков. Я сам потратил немало времени, чтобы освободиться от этих представлений, — и по ходу дела обнаружил, что они сами являются предрассудками. Хотелось бы, чтобы мои довольно резкие замечания о конкретных авторах на последующих страницах не воспринимались как личные выпады. Более того, здесь, пожалуй, уместно напомнить читателям о моем эссе "Почему я не консерватор" (1960: Послесловие), тогда они не станут делать неверных выводов. Хотя мои аргументы направлены против социализма, я не большой тори и консерватор, чем Эдмунд Берк. Весь мой консерватизм исчерпывается идеей морали, заключенной в определенные границы. Я всецело на стороне экспериментирования — и выступаю, по существу, за гораздо большую свободу, чем та, какую склонны допускать консервативные правительства. Если я и возражаю против чего-то у рационалистов-интеллектуалов, вроде тех, что будут мною рассматриваться, то не против их экспериментаторства; они, пожалуй, экспериментируют слишком мало (а то, что они выдают за экспериментирование, оказывается, по большей части, банальностью). Ведь, в конце концов, идея возврата к

инстинктам на деле стара как мир, и осуществить ее пытались столько раз, что уже непонятно, в каком смысле ее еще и ныне можно называть экспериментальной. Я выступаю против подобного рационализма, потому что он объявляет свои эксперименты при всей их избитости детищем разума, обряжает их в одежды псевдонаучной методологии и, вербуя таким образом влиятельных новообращенцев и подвергая бесценный опыт традиций (плод многовекового эволюционного экспериментирования методом проб и ошибок) необоснованным нападкам, укрывает свои собственные "эксперименты" от критического анализа.

Первоначальный шок при обнаружении того факта, что люди интеллектуальных профессий по большей части бывают социалистами, проходит по мере осознания того, что этим людям свойственно, как правило, переоценивать интеллект и полагать, будто мы должны быть обязаны всеми преимуществами и возможностями, которые дает нам цивилизация, сознательному замыслу, а не следованию традиционным правилам поведения. Точно так же они склонны полагать, что мы можем, употребив свой разум, устранить любые остающиеся нежелательные явления посредством все углубляющейся мыслительной рефлексии, все более целесообразных проектов (designs) и все более "рациональной координации" предпринимаемых действий. Это располагает к благосклонному принятию централизованного экономического планирования и контроля, образующих сердцевину социализма. Разумеется, интеллектуалы станут требовать объяснения мер, которые, как они предполагают, будут предприниматься, и откажутся признавать утвердившиеся практики на том лишь основании, что те, как оказывается, регулируют жизнь обществ, в которых по воле случая им довелось родиться; это будет приводить их к конфликту с теми, кто охотно принимает установившиеся правила поведения, или, по меньшей мере, интеллектуалы будут о таких людях крайне низкого мнения. Кроме того, они по вполне понятным причинам пристраиваются к науке и разуму, а также к необыкновенному прогрессу естественных наук в последние несколько веков. Поскольку же их учили, что наука и использование разума всецело сводятся к конструктивизму и сциентизму, им трудно поверить в существование какого-либо полезного знания, возникшего отнюдь не в результате преднамеренного экспериментирования, или признать ценность каких-либо иных традиций, помимо их собственной традиции разумности. Вот суждения одного выдающегося историка, выдержанные в подобном духе: "Традиция чуть ли не по определению достойна порицания, она предосудительна и заслуживает осмеяния" (Seton-Watson, 1983: 1270). "По определению" Барри (1961), как было упомянуто выше, пожелал сделать нравственность безнравственной и справедливость несправедливой по "аналитическому определению"; теперь Сетон-Уотсон пытается совершить подобный же маневр с традицией, делая ее по определению достойной порицания. Мы вернемся к этим словам, к этому "новоязу" в гл. 7. Пока же обратимся непосредственно к фактам.

Все эти реакции вполне объяснимы, но они чреватые серьезными последствиями. Последствия эти представляют особую опасность как для разума, так и для морали — если предпочтение отдается не столько истинным плодам разума, сколько рассматриваемой общепринятой традиции разумности, ведущей интеллектуалов к игнорированию теоретических границ разума, заставляющей их

пренебрегать миром исторических и научных данных, оставаться невеждами в биологических науках и науках о человеке (например — экономической) и представлять в ложном свете происхождение и функции наших традиционных правил нравственности. Подобно другим традициям, эта традиция разумности является благоприобретенной, а не врожденной. Она тоже располагается между инстинктом и разумом; и вопрос, действительно ли разумна и истинна эта традиция прославления разума и истины, теперь также следует подвергнуть скрупулезному рассмотрению. Нормы морали и разум: некоторые примеры Дабы не создалось впечатление, будто я склонен к преувеличениям, приведу здесь несколько примеров. Но мне не хотелось бы проявить несправедливость по отношению к нашим великим ученым и философам при обсуждении некоторых из их идей. Хотя высказываемые учеными мнения наглядно свидетельствуют о важности проблемы (она заключается в том, что философия и естественные науки далеки от понимания роли, которую играют наши основополагающие традиции), сами они обычно не несут прямой ответственности за широкое распространение своих идей, поскольку у них есть дела поважнее. Вместе с тем не следует предполагать, что высказывания, которые я собираюсь приводить, представляют собой просто обмолвки или личные aberrации выдающихся ученых: скорее, это логические заключения, вытекающие из глубоко укоренившейся рационалистической традиции. И у меня, безусловно, нет сомнений, что некоторые из этих великих мыслителей пытались понять суть расширенного порядка человеческого сотрудничества — пусть только для того, чтобы стать его решительными, хотя подчас и невольными, противниками. Однако те, кто больше всех причастны к распространению этих идей, истинные носители конструктивистского рационализма и социализма, не относятся к числу выдающихся ученых. Их, скорее, следует причислять к так называемым "интеллектуалам" (или профессиональным "торговцам поддержанными идеями", как я не слишком любезно назвал их в другой своей работе (1949/1967: 178-94)): это преподаватели, журналисты и другие работники средств массовой информации, которые, набравшись слухов в коридорах науки, объявляют себя полномочными представителями современной мысли, объявляют себя людьми, более знающими и более достойными в нравственном отношении, чем те, кто по-прежнему высоко ставят традиционные ценности. Они видят свой долг именно в популяризации новых идей, а надежда выдать поддержанный товар за новенький заставляет их осмеивать все общепринятое. В силу положения, которое занимают эти люди, не истина, а "новизна" или "новости" становятся для них основной ценностью, хотя это вряд ли является их сознательным выбором; к тому же в том, что они предлагают, очень часто содержится столь же мало новизны, сколь и истины. Более того, может возникнуть подозрение: а не подстегивает ли иногда этих интеллектуалов обида — ведь им, лучше знающим, что нужно делать, платят гораздо меньше, чем тем, чьи указания и чья деятельность действительно направляют практические дела. Такие литературные интерпретаторы научного и технического прогресса — среди которых Г. Уэллс, ввиду исключительно высокого качества созданных им произведений, может служить прекрасным примером — сделали гораздо больше для распространения социалистического идеала централизованно управляемой экономики, где каждому назначается причитающаяся ему доля благ, чем настоящие ученые, у которых они позаимствовали многие из

своих представлений. Другой пример такого же рода — ранний Дж. Оруэлл, который однажды заявил, что "любой, у кого есть голова на плечах, прекрасно знает, что существует возможность, во всяком случае, в принципе, сделать мир бесконечно богатым", так что нам под силу "усовершенствовать его настолько, насколько он вообще может быть усовершенствован, и жить, как короли, стоит нам только захотеть". Здесь я сосредоточу внимание не на сочинениях писателей вроде Уэллса и Оруэлла, а на взглядах, проповедуемых некоторыми величайшими учеными. Можно начать с Жака Моно. Моно был крупным ученым, чьи научные труды я высоко чту. Главным образом он известен как основатель современной молекулярной биологии. Его размышления об этике находились, однако, на совершенно ином уровне. В 1970 г. на симпозиуме Нобелевского фонда, посвященном теме "Место ценностей в мире фактов", он заявил: "Развитие науки окончательно уничтожило, свело к абсурду, довело до состояния бессмысленных благих пожеланий идею о том, что этика и ценности не составляют предмета нашего свободного выбора, а являются для нас обязательными" (1970: 20–21). Позднее, в том же году, продолжая развивать свои взгляды, он высказал ту же мысль в ныне знаменитой книге "Случайность и необходимость" (1970/1977). Здесь он предписывает нам, аскетически отказываясь от любой другой духовной пищи, признать науку новым и практически единственным источником истины и, соответственно, пересмотреть основы этики. Как и многие подобные выступления, эта книга увенчана соображением, что "этика, будучи необъективной по самой своей сущности, навсегда выпадает из сферы познания" (1970/1977: 162). Новая "этика познания не навязывает себя человеку; напротив, именно он навязывает ее самому себе" (1970/1977: 164). По словам Моно, эта новая "этика познания" — "единственная позиция, которая одновременно и рациональна, и последовательно идеалистична, и на которой может строиться реальный социализм" (1970/1977: 165–66). Взгляды Моно показательны в том плане, что они глубоко укоренены в теории познания, пытавшейся разработать науку о поведении (независимо от ее названия: эвдемонизм, утилитаризм, социализм и т. д.) исходя из представления, что существуют такие способы поведения, которые заведомо обеспечивают лучшее удовлетворение наших желаний. Нам советуют вести себя так, чтобы в каждой данной ситуации удовлетворялись наши желания, и мы становились счастливее и т. п. Иными словами, требуется такая этика, которой люди могут следовать сознательно, чтобы достигать известных, желаемых и заранее избираемых ими целей. Заключение Моно вытекает из его убеждения, что любое другое возможное объяснение происхождения норм морали — кроме приписывания их изобретательности человека — будет носить анимистический и антропоморфный характер, как это присуще многим религиям. И в самом деле верно, что "религии всего мира всегда оказывались сопряжены с антропоморфным взглядом на божество как отца, друга или властителя, которому люди должны служить, молиться и т. д." (M. R. Cohen, 1931: 112). Этого аспекта религии я не принимаю точно так же, как Моно и большинство ученых-естествоиспытателей. Мне кажется, что здесь нечто, выходящее далеко за пределы нашего разумения, низводится до уровня, чуть-чуть превосходящего человеческое сознание. Однако отказ от данного аспекта религии не мешает нам признавать, что мы, быть может, обязаны этим религиям сохранением — пусть по ложным причинам — обычаев, значение которых для выживания основной

массы человечества оказалось гораздо важнее, чем большая часть того, что было достигнуто с помощью разума (см. ниже гл. 9). Моно — не единственный биолог, рассуждающий в таком духе. Лучшей из всех попавшихся мне иллюстраций того абсурда, до которого могут доходить величайшие умы в результате неправильного истолкования "законов эволюции" (см. выше гл. 1), я считаю заявление еще одного великого биолога и очень сведущего ученого. Джозеф Нидэм пишет, что "новый мировой порядок социальной справедливости и товарищества — рациональное и бесклассовое государство — есть не дикая идеалистическая мечта, а логическая экстраполяция в будущее всего хода эволюции, заслуживающая не меньшего доверия, чем результаты уже совершившейся эволюции, и, следовательно, она — самое рациональное из всех верований" (J. Needham, 1943: 41). Мы вернемся к Моно, но сначала я хочу добавить еще несколько примеров. Особенно подходит уже обсуждавшийся в других моих работах (1978) случай с Джоном Мейнардом Кейнсом, одним из наиболее представительных интеллектуальных лидеров поколения, эмансипированного от традиционных норм морали. Кейнс был убежден, что он мог бы построить лучший мир, используя как метод прогнозирования ожидаемых событий, а не подчиняясь традиционным абстрактным правилам поведения. Излюбленным объектом презрения был для него, как он выражался, "расхожий здравый смысл", и в автобиографическом очерке (1938/49/72: X, 446) он откровенно рассказал, как в его молодые годы члены кембриджского кружка, большинство из которых впоследствии принадлежало к "Блумсберийской группе", "совершенно отказывались признавать своим личным долгом подчинение общепринятым правилам поведения" и были "имморалистами в строгом смысле этого слова". ["Блумсберийская группа" — сложившийся в начале века кружок молодых английских ученых, писателей, художников, журналистов (в него входили Вирджиния Вулф, Дж. М. Кейнс, Л. Стречи и др.). В Блумсбери — северо-западном квартале Лондона — проживало семейство Стефенов, в доме которых устраивались собрания кружка. Члены Блумсберийской группы бравировали демонстративным нарушением норм викторианской морали, в т. ч. и в сфере сексуального поведения. — Прим. науч. ред.] Он скромно добавлял, что в 55 лет он слишком стар, чтобы меняться, и останется имморалистом. Этот удивительный человек весьма своеобразно обосновывал также некоторые из своих экономических воззрений и свою веру в управляемость рыночного порядка, говоря, что "в долгосрочном периоде все мы покойники" (т. е. не имеет значения, какой долговременный ущерб мы наносим своей деятельностью; внимания заслуживает только текущее, кратковременное: общественное мнение, социальные требования, голоса избирателей и все эти демагогические штучки). [Это изречение Дж. М. Кейнса стало крылатым. В нем обыгрывается введенное А. Маршаллом различие между понятиями "долгосрочного" и "краткосрочного" периодов. В краткосрочном периоде изменениям могут подвергаться объемы затрат только переменных факторов (труда, сырья и материалов), тогда как имеющийся запас производственных мощностей остается постоянным. В долгосрочном периоде могут меняться объемы всех производственных факторов, включая и оборудование (основной капитал). Уточняя смысл высказывания Дж. М. Кейнса, нередко добавляют, что "в очень долгосрочном периоде все мы будем покойниками". — Прим. науч. ред.] Лозунг "в долгосрочном

периоде все мы покойники" — это еще и типичный случай нежелания признать, что нормы морали касаются долговременных следствий — следствий, выходящих за рамки возможностей нашего восприятия. В этом лозунге проявилась склонность пренебрегать дисциплинирующей привычкой к долговременному взгляду на мир. Кейнс выступал также против такой моральной традиции, как "добродетель бережливости", отказываясь вместе с тысячами никуда не годных экономистов признать всеобщей необходимостью сократить спрос на потребительские товары для того, чтобы сделать возможным увеличение производства капитальных благ (т. е. инвестиций). Это в свою очередь заставило его посвятить свои недюжинные умственные способности разработке "общей" экономической теории — теории, которой мы обязаны уникальной общемировой инфляцией в третьей четверти нашего века и неизбежно последовавшим за ней результатом — жестокой безработицей (Наук, 1972/1978). Таким образом, Кейнс запутался не в одной только философии, но и в экономической теории. Альфреду Маршаллу, прекрасно понимавшему суть проблемы, по всей видимости, не удалось как следует внушить Кейнсу одну из важнейших истин, которую Джон Стюарт Милль усвоил в юные годы, а именно: "спрос на товары не является спросом на рабочую силу". Сэр Лесли Стефен (отец Вирджинии Вулф, которая тоже была в "Блумсберийской группе") писал по данному поводу в 1876 г., что эту "доктрину понимают настолько редко, что, пожалуй, экономист, сумевший оценить ее по достоинству, может считаться выдержавшим испытание", — и был осмеян за эти слова Кейнсом (см. Наук, 1970/78: 15–16, 1973:25, и (о Милле и Стефене) 1941: 433ff).

Хотя Кейнс помимо своего желания принес очень много вреда свободе, он шокировал своих друзей из "Блумсберийской группы" тем, что не разделял их общего увлечения социализмом; тем не менее, большинство его учеников были социалистами разного толка. Ни он, ни его ученики не признавали значения долгосрочных соображений для расширенного порядка. В основе воззрений Кейнса лежала философская иллюзия, будто существует какое-то не поддающееся определению качество "добро само по себе" (goodness), которое должен открыть в себе каждый индивид и которое налагает на каждого обязательство следовать ему. Признание такого качества давало право на презрение или равнодушие к подавляющей части традиционных нравственных норм (взгляд, который, благодаря работе Дж. Э. Мура (1903), господствовал в "Блумсберийской группе"). Эта иллюзия вызвала у Кейнса характерную неприязнь к ценностям, на которых он воспитывался. Это же наглядно проявилось, например, и у Э. М. Форстера, всерьез утверждавшего, будто освобождение человечества от пороков "торгашества" стало столь же настоящим, как в свое время было освобождение человечества от рабства. Настроения, похожие на те, что были у Моно и Кейнса, выражал также менее крупный, но все же влиятельный ученый-психоаналитик, ставший первым генеральным секретарем Всемирной организации здравоохранения, Дж. Б. Чизхольм. Чизхольм был активным сторонником не более и не менее как "искоренения понятий о правильном и порочном" и повторял, что задача психиатра состоит в освобождении человеческого рода от "уродующего бремени добра и зла" — совет, удостоившийся в свое время похвалы от высших законодательных властей США. Здесь снова мораль, раз уж ее нельзя обосновать "научно", рассматривается как нечто иррациональное, а

ее статус как средоточие накопленного культурного знания остается непризнанным. Впрочем, обратимся к ученому еще более выдающемуся, чем Моно или Кейнс, — к Альберту Эйнштейну, возможно, величайшему гению нашей эпохи. Эйнштейна интересовала другая, но близко связанная с этим тема. Используя популярный социалистический лозунг, он писал, что "производство ради удовлетворения потребностей" должно прийти на смену производству ради прибыли", присущему капиталистическому порядку (1956: 129). "Производство ради удовлетворения потребностей" означает в данном случае такое регулирование деятельности в пределах небольшой группы, при котором заранее устанавливается, кому какой продукт будет предназначен. Однако это не более чем благое пожелание, несостоятельное в свете соображений, приведенных в предшествующих и развиваемых в последующих главах нашей книги. Дело в том, что при самоорганизующемся рыночном порядке только разница между ожидаемыми ценами на различные товары и услуги и издержками подсказывает индивиду, каким образом он может внести наибольшую лепту в общий котел, из которого все мы черпаем пропорционально своему вкладу. Эйнштейн, видимо, не сознавал, что только расчеты и распределение на основе рыночных цен позволяют интенсивно использовать открываемые нами ресурсы, направлять производство так, чтобы оно служило целям, неведомым производителю, создавать возможности для успешного участия индивида в обмене продуктами. (Это происходит, во-первых, благодаря тому, что производитель обслуживает людей, по большей части ему незнакомых, но удовлетворению потребностей которых он, тем не менее, может эффективно способствовать; во-вторых, благодаря тому, что точно так же сам производитель получает все необходимое только потому, что все те же самые рыночные сигналы побуждают людей, которым ничего неизвестно о его существовании, обеспечивать его потребности: см. предыдущую главу.) Разделяя настроения, подобные рассмотренному, Эйнштейн выказывает либо недопонимание реальных процессов координации человеческих усилий, либо отсутствие настоящего интереса к этой проблеме.

По свидетельству биографа Эйнштейна, последний считал самоочевидным, что "разум человека в состоянии найти способ распределения столь же эффективный, как и способ производства" (Clark, 1971: 559). Эти слова напоминают мне заявление философа Бертрана Рассела, что общество нельзя считать "вполне научно организованным" до тех пор, пока "в нем не создана особая структура для достижения сознательно намечаемых целей" (1931: 203). Подобные требования, особенно в устах Эйнштейна, внешне казались настолько выполнимыми, что даже один здравомыслящий философ, упрекавший Эйнштейна за то, что в некоторых своих популярных работах он позволяет себе рассуждать о вещах, в которых мало смыслит, одобрительно заявил: "Эйнштейн прекрасно сознает, что нынешний экономический кризис разразился из-за нашей системы производства ради прибыли, а не ради удовлетворения потребностей, из-за того, что громадное увеличение производственных возможностей не сопровождается в настоящее время соответствующим увеличением покупательной способности широких масс" (M. R. Cohen, 1931: 119). Мы обнаруживаем также, что Эйнштейн повторял (в цитированной

уже статье) привычные клише социалистической агитации об "экономической анархии капиталистического общества", в котором "оплата рабочих не соответствует стоимости производимого ими продукта", в то время как "а плановой экономике... весь объем работ, которые необходимо осуществить, станет распределяться среди всех, способных к труду", и тому подобное. Сходные (но более осторожные) суждения можно встретить в книге коллеги Эйнштейна Макса Борна (1968: гл. 5 {Борн, 1973:42}). Хотя Борн вполне осознавал, что наш расширенный порядок уже мало пригоден для удовлетворения первобытных инстинктов, он также оказался не в состоянии вникнуть в характер структур, создающих и поддерживающих этот порядок, или заметить, что наши инстинктивные моральные привычки в течение последних пяти тысяч лет постепенно вытеснялись или ограничивались. Словом, несмотря на то, что Борн понимает, что "наука и техника разрушают этический фундамент цивилизации, причем, вполне возможно... необратимо", ему представляется, будто это произошло вследствие открытых в ходе развития науки и технологии фактов, а не вследствие систематической дискредитации ими представлений, не удовлетворяющих неким "стандартам допустимости" конструктивистского рационализма (см. ниже). Признавая, что "никто еще не придумал средств для поддержания стабильности общества без помощи традиционных этических принципов", Борн в то же время надеется, что их можно будет заменить "методами, свойственными ученому-естествоиспытателю". Он тоже не в состоянии увидеть, что лежащее между инстинктом и разумом нельзя заменить "методами, свойственными ученому-естествоиспытателю". Приведенные мною примеры взяты из заявлений крупных ученых XX века. Я не стал ссылаться на высказывания бесчисленного множества других деятелей науки, таких как Р. А. Милликен, Артур Эддингтон, Ф. Содди, В. Оствальд, Э. Сольвей, Дж. Д. Бернал, хотя все они наговорили много бессмыслицы по экономическим вопросам. В самом деле, можно привести сотни похожих заявлений не менее известных ученых и философов — как прошлых веков, так и нашего времени. Я полагаю, однако, что мы сможем извлечь больше пользы, если внимательнее приглядимся к этим конкретным примерам из современности — и к тому, что за ними скрывается, — чем, если будем просто нагромождать цитаты и иллюстрации. Пожалуй, прежде всего, стоит отметить, что, хоть и не во всем совпадая между собой, примеры эти обладают определенным фамильным сходством. Литания ошибок В приведенных примерах содержатся общие идеи и слышны общие мотивы, корни которых сильно переплетены, причем речь идет не только об общих исторических предпосылках. Читатели, не знакомые с соответствующей литературой, могут сразу и не разглядеть некоторых взаимосвязей. По этой причине, прежде чем обратиться к самим этим идеям, я бы хотел обозначить несколько повторяющихся мотивов, которые вместе образуют определенную систему аргументации, причем большинство из них на первый взгляд кажутся безусловными, и все они нам хорошо знакомы. Эту систему "аргументации" можно было бы назвать литанией ошибок, или рецептом для изготовления самонадеянного рационализма, который обозначается мною как сциентизм и конструктивизм. Для начала обратимся за справкой к уже имеющемуся "источнику знаний", словарю, — книге, содержащей множество рецептов. Я извлек из весьма полезного "Словаря современной мысли" (Fontana/Harper, 1977) несколько

коротких определений, относящихся к четырем основным философским концепциям, которые обычно служат руководством для современных мыслителей, получивших образование в духе сциентизма и конструктивизма. Речь идет о рационализме, эмпиризме, позитивизме, утилитаризме — концепциях, которые в прошедшие несколько столетий стали считаться воплощением научного "духа времени". Согласно определениям лорда Квинтона, британского философа, президента Тринити-колледжа в Оксфорде, рационализм считает недопустимыми представления, основанные на чем-либо, помимо опыта и доказательств, дедуктивных или индуктивных. Эмпиризм предполагает, что все суждения, претендующие на то, чтобы иметь определенное содержание, должны зависеть в своем обосновании от опыта. Позитивизм определяется как точка зрения, согласно которой все истинное знание научно, в том смысле, что оно описывает сосуществование и последовательность наблюдаемых явлений. Утилитаризм же "принимает удовольствие и боль каждого, кто их испытывает, за критерий при оценке правильности действия". В этих определениях совершенно явно обнаруживается то, что в примерах, приведенных в предыдущем подразделе, присутствовало лишь неявно. Они воспринимаются как символ веры современной науки и философии науки и как объявление войны моральным традициям. Такого рода символы, декларации, дефиниции, постулаты создали впечатление, будто доверия заслуживает только то, что поддается рациональному обоснованию; только то, что можно установить путем наблюдаемого эксперимента; только то, что можно проверить экспериментально; только то, что можно наблюдать. Они создали впечатление, будто добиваться следует только того, что доставляет удовольствие, а все остальное должно быть отвергнуто. Это в свою очередь прямо ведет к утверждению, что создавшие и создающие нашу культуру основополагающие моральные традиции, которые, конечно же, нельзя обосновать таким путем и которые часто вызывают неприязнь, не стоят того, чтобы за них держаться, и наша задача должна заключаться в конструировании новой морали на основе научного знания — обычно этой новой моралью оказывается мораль социалистическая. Вместе с примерами, приведенными нами ранее, эти определения при ближайшем рассмотрении содержат, как выясняется, следующие послышки: 1) идею, что неразумно следовать тому, что не поддается научному обоснованию или не подтверждается наблюдением (Моно, Борн); 2) идею, что неразумно следовать тому, что непонятно. Данное представление имплицитно присутствует во всех приведенных нами примерах, но я должен честно признаться, что сам одно время разделял его, а, кроме того, обнаружил его у философа, с которым у меня нет разногласий. Так, сэр Карл Поппер однажды заявил (1948/63: 122; курсив мой), что мыслители-рационалисты "не станут слепо подчиняться всякой традиции", но, разумеется, это столь же невозможно, как и не подчиняться никакой традиции. Слова Поппера, должно быть, оговорка, поскольку в другой своей работе он справедливо заметил, что "нам никогда не известно то, о чем мы говорим" (1974/1976:27; см. по этому вопросу также Bartley, 1985/1987). (Хотя свободный человек будет настаивать на своем праве исследовать и при надобности отвергнуть любую традицию, он не смог бы жить среди других людей, если бы отказался признавать бесчисленные традиции, даже не думая о них и оставаясь в неведении относительно их последствий); 3) связанную с предыдущими идею, что

неразумно придерживаться определенной линии поведения, если ее цель полностью не определена заранее (Эйнштейн, Рассел, Кейнс); 4) также тесно связанную с предыдущими идею, что неразумно делать что-либо, если все следствия этого не известны заранее и если, вдобавок, эти полностью наблюдаемые и осознаваемые следствия не выгодны (утилитаристы). (Посылки 2, 3, 4, несмотря на различие в акцентах, почти идентичны; но я выделил их здесь в отдельные пункты, чтобы привлечь внимание к тому факту, что аргументы в их пользу, в зависимости от того, кому они принадлежат, сводятся либо к тезису о непроницаемости традиций для понимания вообще, либо — более конкретно — к тезису об отсутствии у них ясно обозначенной цели или об отсутствии исчерпывающего и подтверждаемого наблюдением знания их следствий.) Можно было бы назвать и другие требования, но эти четыре, которые мы рассмотрим в следующих двух главах — достаточны для выполнения нашей (по преимуществу — разъяснительной) задачи. Однако с самого начала следовало бы выделить две особенности этих требований. Во-первых, ни одно из них не свидетельствует о понимании того, что на пути нашего познания или разума в определенных областях могут существовать пределы; ни одно из них не предполагает, что при этих обстоятельствах важнейшая задача науки заключается в выяснении вопроса, каковы же эти пределы. Как мы убедимся позднее, пределы такие существуют, хотя частичное их преодоление и в самом деле возможно, например, с помощью экономической науки, или "каталлактики", но они становятся непреодолимыми, если придерживаться вышеозначенных четырех посылок. Во-вторых, в подходе, лежащем в основе этих посылок, обнаруживается не только непонимание, не только неспособность рассматривать эти проблемы или справляться с ними, но и любопытное отсутствие любопытства к тому, как же все-таки возник наш расширенный порядок, как он сохраняется и каковы могут быть последствия разрушения традиций, создавших и поддерживающих его. Позитивная и негативная свобода У некоторых рационалистов могло бы возникнуть желание указать на еще одну причину своего недовольства, которой мы пока едва коснулись, а именно: мораль и институты капитализма не только не отвечают логическим, методологическим и эпистемологическим требованиям, рассмотренным выше, но и налагают уродующее бремя на нашу свободу, например, на нашу свободу неограниченного "самовыражения". На это недовольство нельзя ответить, отрицая очевидное, отрицая истину, которой открывается наша книга, — моральные традиции действительно воспринимаются многими как тяжкое бремя. Можно только еще раз рассмотреть здесь и в последующих главах вопрос, что же мы получаем, неся это бремя, и в чем же заключается альтернатива этому. Буквально все блага цивилизации и само наше существование зависят, как я полагаю, от продолжения нашего желания нести бремя традиций. Эти блага никоим образом не "оправдывают" ношу. Однако альтернативой могут быть лишь нищета и голод. Не пытаюсь перечислить или рассмотреть все эти блага, так сказать, "подсчитать степень нашего благоденствия", я могу вновь сослаться в несколько ином контексте на благо, исполненное, пожалуй, наибольшей иронии, — я имею в виду нашу свободу. Свобода требует, чтобы индивид имел возможность преследовать свои собственные цели: кто свободен, тот в мирное время уже не связан конкретными совместными целями своей общины. Подобная свобода принимать индивидуальные решения становится возможной

благодаря определению четких границ прав индивида (например, прав собственности) и разграничения сфер, в пределах которых каждый может распоряжаться доступными ему средствами в своих собственных целях, иными словами, каждому человеку устанавливается узаконенная сфера свободы. Это в высшей степени важно, ведь обладание чем-то своим, собственным, пусть и совсем малым, — это фундамент формирования самостоятельной личности и особой среды, в рамках которой могут беспрепятственно преследоваться конкретные индивидуальные цели. Однако широко распространенное представление о возможности некоей свободы при отсутствии ограничений сильно запутало дело. Это представление присутствует в приписываемом Вольтеру афоризме "свобода — это когда я могу делать все, что хочу"; в заявлении Бентама "всякий закон есть зло, ибо всякий закон есть нарушение свободы" (1789/1887: 48); в определении свободы Бертраном Расселом как "отсутствия препятствий для осуществления наших желаний" (1940: 251) и в бесчисленном множестве других высказываний. Как бы то ни было, всеобщая свобода в этом смысле невозможна, поскольку свобода каждого будет нарушать неограниченную свободу (т. е. отсутствие ограничений) для всех остальных. Вопрос, следовательно, состоит в том, как обеспечить наибольшую возможность свободы для всех. Этого можно достичь, одинаково ограничив свободу всех с помощью единых абстрактных правил, предотвращающих произвол, дискриминацию или насилие со стороны одних людей по отношению к другим, препятствующих вторжению кого бы то ни было в сферу личной свободы каждого человека (см. Науек, 1960 и 1973, а также см. выше гл. 2). Короче, совместные конкретные цели заменяются едиными абстрактными правилами. Правительство необходимо лишь для того, чтобы принуждать к исполнению этих абстрактных правил и тем самым ограждать индивида от насилия или вмешательства в сферу его личной свободы со стороны других. В то время как принудительное подчинение совместным конкретным целям равносильно рабству, подчинение единым абстрактным правилам (сколь бы тяжким ни казалось их бремя) обеспечивает простор для самой широкой свободы и разнообразия. Хотя иногда предполагается, будто такое разнообразие приводит к хаосу, ставящему под угрозу порядок, который связан с подчинением совместным целям и который также ассоциируется у нас с цивилизацией, все же оказывается, что большее разнообразие приводит к большему порядку. В результате такого рода свобода, возможная благодаря соблюдению абстрактных правил и противоположная свободе как отсутствию всех ограничений, становится, по словам Прудона, "матерью, а не дочерью порядка". На самом деле нет никаких причин ожидать, что эволюционный отбор обычаев должен приводить к счастью. Упор на достижение счастья был привнесен философами-рационалистами, полагавшими необходимым отыскать разумное основание для выбора человеком норм морали и готовыми видеть таковое в целенаправленном стремлении к счастью. Однако требовать разумных оснований для принятия человеком норм морали — так же нелепо, как требовать разумных оснований для принятия человеком своего собственного разума. И все же не исключено, что благоприятные возможности для достижения счастья, такие же или большие, чем предоставлялись при первобытных порядках (причем для неизмеримо меньшего количества людей), возникают благодаря развитому порядку, в котором живем мы. Но это, разумеется, не повод

утверждать, будто подобные возможности вычисляемы. В современной жизни "отчуждение" или несчастье имеют два источника: один из них непосредственно касается интеллектуалов, другой — всех, живущих в материальном достатке. Первый — это самоисполняющееся пророчество о несчастье всех живущих в условиях любой "системы", не удовлетворяющей рационалистическим критериям сознательного контроля. Так, интеллектуалы, начиная с Руссо и кончая такими представителями современной французской и немецкой мысли, как М. Фуко и Ю. Хабермас, считают отчуждение глубоко присущим любой системе, в которой порядок "навязывается" индивидам без их сознательного согласия. Соответственно, их последователи находят цивилизацию невыносимой, так сказать, по определению. Во-вторых, сохранение инстинктивных чувств альтруизма и солидарности у тех, кто, вопреки им, следует безличным правилам расширенного порядка, заставляет их мучиться, как сейчас модно стало выражаться, "нечистой совестью"; подобным же образом достижение материального успеха, как предполагается, должно сопровождаться чувством вины (или "социальной совестью"). И получается, что среди изобилия существует несчастье, порожденное не только нищетой на периферии мира, но и несовместимостью инстинктов и самонадеянного разума с порядком, носящим, несомненно, не-инстинктивный и вне-рациональный характер. "Освобождение" и порядок На уровне менее изощренной мысли, чем аргументы против "отчуждения", находятся требования "освобождения" как от бремени цивилизации — включая освобождение от бремени дисциплины труда, ответственности, риска, необходимости сбережений, честности, исполнения обещаний, — так и от тягот обуздания всеобщими правилами естественных реакций враждебности к "чужим" и солидарности со "своими" — это требование особенно опасно для политической свободы. Таким образом, якобы новое представление об "освобождении" с его требованием избавиться от традиционных норм морали, на самом деле глубоко архаично. Поборники подобного освобождения готовы уничтожить основу свободы и позволить людям вершить то, что безвозвратно подорвало бы условия, сделавшие цивилизацию вообще возможной. Один из примеров являет нам так называемая "теология освобождения", особенно ее вариант, разработанный представителями римско-католической церкви в Латинской Америке. Однако движение "теологии освобождения" не ограничивается Латинской Америкой. Во имя освобождения люди повсюду отрекаются от обычаев, позволивших человечеству достигнуть нынешней численности и нынешнего уровня сотрудничества, потому что с рациональной точки зрения им не видно, каким образом определенные ограничения индивидуальной свободы при содействии юридических и моральных правил приводят к появлению более обширного — и более свободного! — порядка, чем тот, который можно установить с помощью централизованного контроля. Все эти требования ведут свое происхождение в основном от традиции рационалистического либерализма, которую мы уже обсуждали (и которая так сильно отличается от политического либерализма, берущего начало от английских старых вигов). Согласно ей, свобода несовместима ни с каким общим правилом, ограничивающим индивидуальную деятельность. Отголоски этой традиции звучат в высказываниях Вольтера, Бентама и Рассела, цитированных выше. К несчастью, она также пронизывает даже работы английского "святого от рационализма" Джона Стюарта Милля. Под влиянием этих авторов, и, по-

видимому, особенно Милля, факт, что мы вынуждены обретать свободу, позволяющую нам создавать расширенный порядок, ценой подчинения определенным правилам поведения, стал использоваться для обоснования призыва возвратиться к состоянию "свободы", которой пользовался дикарь, "еще не ведавший собственности", — по определению мыслителей XVIII века. Однако дикарь — с его обязательством или долгом участвовать в достижении общих целей вместе со своими соплеменниками и подчиняться приказам вождя — едва ли может быть назван сколько-нибудь свободным (хотя состояние дикости и может подразумевать освобождение от определенных тягот) или даже сколько-нибудь нравственным. Только те всеобщие и абстрактные правила, которые человек должен учитывать, принимая индивидуальные решения ради достижения индивидуальных целей, заслуживают, чтобы их называли нравственными.

Глава пятая. Пагубная самонадеянность

Традиционные нормы морали не удовлетворяют критериям рациональности. Суть четырех перечисленных выше требований заключается в следующем: все то, что либо не доказано научно, либо не вполне понятно, либо не имеет четко определенной цели, либо ведет к каким-нибудь неизвестным следствиям, — неразумно. Эти четыре требования как нельзя лучше согласуются с конструктивистским рационализмом и социалистическим мышлением. В свою очередь два этих подхода берут начало в механицистском или физикалистском истолковании расширенного порядка человеческого сотрудничества, т. е. в представлении об упорядочении как о своего рода переустройстве в группе или об установлении контроля над ней, что осуществимо, если есть возможность учесть все факты, известные ее членам. Однако характер расширенного порядка не таков и быть таким не может. Здесь я готов сразу же согласиться, что большинство принципов, институтов и практик, обусловленных традиционной моралью и капитализмом, не отвечают названным выше требованиям или критериям и — с точки зрения рассматриваемой концепции разума и науки — "неразумны" и "ненаучны". Более того, как мы уже признали, те, кто продолжают придерживаться традиционных практик, как правило, сами не понимают, как эти практики возникли или на чем они держатся. Стоит ли удивляться, что так называемые альтернативные "обоснования" традиционных практик, время от времени выдвигаемые их приверженцами, зачастую довольно наивны (что и позволяло нашим интеллектуалам вести честную игру) и не имеют никакого отношения к истинным причинам успеха этих практик. Многие традиционалисты даже не утруждают себя обоснованиями (которых все равно представить невозможно, так что у интеллектуалов появляется повод провозглашать их антиинтеллектуальными или догматическими), но продолжают следовать своим обычаям из-за привычки или религиозных убеждений. Да это и не "новость". В конце концов, еще более 250 лет назад Юм заметил, что "правила морали не являются заключениями нашего разума". Тем не менее, утверждение Юма не смогло поколебать веры многих современных рационалистов в то, что все исходящее не от разума должно быть либо вздорным, либо чем-то произвольно выбираемым.

(Забавно, что они часто цитируют Юма, чтобы подтвердить свою точку зрения.) Сохраняя свою веру, они, соответственно, продолжают требовать рациональных обоснований. Этим требованиям не удовлетворяют не только традиционные догматы религии (скажем, такой, как вера в Бога) и многие традиционные нормы морали, касающиеся взаимоотношения полов и семьи (предметы, которых я в этой книге не затрагиваю), но и специфические нравственные традиции, имеющие непосредственное отношение к теме моей работы, например, связанные с частной собственностью, бережливостью, обменом, честностью, точностью, договорами. Ситуация покажется еще менее благополучной, если учесть, что подобные традиции, институты и представления не только не способны удовлетворить указанным логическим, методологическим и эпистемологическим требованиям, но зачастую отвергаются социалистами и по другим причинам. Например, одни, как Чизхольм и Кейнс, видят в них "уродующее бремя", другие, как Уэллс и Форстер, считают их неразлучными с презренной торговлей и коммерцией (см. гл. 6). В них могут усматривать также источники отчуждения и угнетения или источники "социальной несправедливости" — это стало особенно модным сегодня. После таких возражений следует вывод о настоятельной необходимости сконструировать новую, рационально переработанную и научно обоснованную мораль, которая способна удовлетворить перечисленным требованиям и которая, собственно, превратится в нечто, не являющееся "уродующим бременем" и не связанное с отчуждением, угнетением, "несправедливостью" или с торгашеством. Более того, это только часть великой задачи, которую ставили перед собой новоявленные законодатели: социалисты вроде Эйнштейна, Моно и Рассела или самозванные "имморалисты" типа Кейнса. Должны быть сконструированы еще и новый рациональный язык, и новое рациональное право, поскольку существующие язык и право равным образом не отвечают этим требованиям и, как выясняется, по тем же самым причинам. (Если уж на то пошло — даже законы науки не удовлетворяют этим требованиям (Hume, 1739/1951; и см. Popper, 1934/59).) Такая величественная задача может казаться им тем более настоятельной, что сами они уже не верят ни в какую санкционированность морали свыше (не говоря уже о сверхъестественном происхождении языка, права или науки), и все же по-прежнему убеждены в необходимости какого-нибудь обоснования. Итак, люди, гордясь выстроенным ими миром, как если бы он был создан по их проекту, и упрекая себя за то, что не спроектировали его получше, вознамерились приступить именно к последнему. Цель социализма состоит ни больше ни меньше как в том, чтобы полностью перестроить наши традиционные нормы морали, права и языка, и на этом основании искоренить прежний порядок и якобы жестокое, ничем не оправданное положение, мешающее воцарению разума, самореализации, истинной свободы и справедливости. Обоснование и пересмотр традиционных норм морали Однако рационалистические стандарты, на которых строится вся эта аргументация, даже вся эта программа, представляют собой в лучшем случае благие пожелания, а в худшем — дискредитировавшие себя приемы устарелой методологии, которые можно было бы причислить к тому, что принято считать наукой, но которые не имеют ничего общего с настоящей исследовательской деятельностью. Бок о бок с высокоразвитой, довольно сложной системой морали в нашем расширенном порядке существуют примитивная теория рациональности и примитивная теория науки,

поощряемые конструктивизмом, сциентизмом, позитивизмом, гедонизмом и социализмом, — что говорит не против разума и науки, но против этих теорий рациональности и науки и определенных способов применения их на практике. Все это становится очевидным, когда выясняется, что ничто не может быть обосновано, если исходить из выдвигаемых ими требований: не только нормы морали, но и язык, право и даже сама наука. Сказанное выше применимо и к науке, но может оказаться непривычным для тех, кто не знаком с достижениями и дискуссиями в современной философии науки. Истина, однако, состоит не только в том, что законы нашей современной науки не обоснованы или не могут быть обоснованы в соответствии с требованиями методологов конструктивизма, но и в том, что у нас есть все основания считать, что нам, в конце концов, откроется ошибочность многих наших нынешних научных предположений. Если какая-нибудь концепция и позволяет нам добиваться большего успеха, чем та, в которую мы до сих пор верили, она, даже будучи серьезным продвижением вперед, может все-таки оказаться по существу столь же ошибочной, как и предшествовавшая ей. Как показал Карл Поппер (1934/1959), наша цель должна заключаться в том, чтобы возможно быстрее пройти путь ошибок, последовательно совершая их одну за другой. Между тем если бы мы отказались от всех теперешних представлений, истинность которых доказать не в состоянии, то очень скоро снова были бы отброшены назад на уровень дикаря, доверяющего только своим инстинктам. Тем не менее, именно это советовали все разновидности сциентизма — от картезианского рационализма до современного позитивизма.

Более того, хотя и верно, что традиционные нравы и пр. не поддаются рациональному обоснованию, но точно так же это верно и в отношении любого возможного морального кодекса, включая любой кодекс, до которого могут когда-либо дойти социалисты. Отсюда вытекает, что, каким бы правилам мы ни следовали, мы не в состоянии обосновать их, как того требует рационализм; и никакие аргументы, касающиеся морали — или науки, права, языка, — никоим образом не могут зависеть от проблемы их обоснования (см. Bartley, 1962/1984; 1964, 1982). Если бы мы перестали делать все то, чему не находим причины или чего не можем обосновать, как нам хотелось бы, мы бы, по-видимому, очень скоро вымерли. На деле проблема обоснования — отвлекающий маневр. Он становится возможным до некоторой степени из-за ошибочных и противоречивых предпосылок, коренящихся в нашей основной гносеологической и методологической традиции, в ряде случаев восходящей к античности. Неразберихе с обоснованиями — особенно в вопросах, занимающих нас более всего, — немало поспособствовал также Огюст Конт, предполагавший, что мы способны преобразовать всю нашу систему морали в набор полностью сконструированных и обоснованных (или, по словам самого Конта, "доказуемых") правил. Я не стану приводить здесь всех причин, по которым традиционные требования обоснований для морали оказываются абсолютно бессмысленными. Но для примера (годящегося и для подкрепления аргументации в следующем подразделе) можно взять только один популярный способ, каким пытаются обосновать мораль. В связи с этим примером следует указать на отсутствие смысла в утверждениях рационалистических и гедонистических теорий этики, будто наша мораль обоснована — скажем так — лишь до тех пор, покуда она направлена или устремлена на достижение некоей конкретной цели, например, счастья. Нет

причин предполагать, что эволюционный отбор таких привычных практик, которые обеспечивали пропитание для все большего числа людей, сыграл важную (или вообще какую-нибудь) роль в делах, связанных с достижением счастья, а о том, что сам этот отбор направлялся стремлением к счастью, говорить и вовсе не приходится. Напротив, многое подсказывает нам, что те, кто просто стремились к счастью, были бы вытеснены теми, кто хотел всего лишь сохранить свою жизнь. В то время как наши традиции морали нельзя сконструировать, обосновать или доказать требуемым способом, можно частично реконструировать процесс их формирования и попытаться при этом понять те потребности, которым они служат. Постольку, поскольку нам удастся преуспеть в этом деле, мы действительно призваны пересматривать и улучшать свои нравственные традиции, исправляя обнаруживаемые в них дефекты в той мере, в какой эти традиции поддаются постепенному совершенствованию, основанному на имманентной критике (см. Popper, 1945/66, и 1983: 29–30), суть которой сводится к анализу совместимости и согласованности их составных частей и к соответствующим попыткам подправить всю систему. Как на иллюстрацию такого постепенного частичного усовершенствования мы уже ссылались на новейшие исследования современного авторского и патентного права. Возьмем другой пример. Хотя мы многим обязаны классической (содержащейся в римском праве) концепции, рассматривающей индивидуализированную собственность как исключительное право употреблять или потреблять физический объект по своему усмотрению, она все же слишком упрощает правила, необходимые для поддержания эффективной рыночной экономики. И возникает целый новый подраздел экономической науки, посвященный выяснению того, как можно усовершенствовать традиционный институт собственности, чтобы рынок функционировал лучше.

Если и нужно осуществить что-то перед проведением подобного анализа, то это — так называемая "рациональная реконструкция" (слово "конструкция" употреблено в смысле, совершенно отличном от "конструктивизма") возникновения системы. По существу, это не попытка сконструировать, обосновать или доказать систему как таковую, а историческое, даже естественно-историческое, исследование, похожее на то, что последователи Юма обычно называли "предполагаемой историей" и что было попыткой сделать доступными пониманию причины преобладания именно этих, а не каких-то других правил поведения. (Однако при этом никогда не забывалось основное положение Юма, которое нелишне повторить еще раз: "правила морали не являются заключениями нашего разума".) Это был путь не одних шотландских философов, но и целого ряда исследователей культурной эволюции: от классических римских грамматиков и лингвистов до Бернарда Мандевиля, от Гердера и Джамбаттиста Вико с его глубоким пониманием, что *homo non intelligendo fit omnia* ("человек стал тем, что он есть, не понимая этого" (1954: V, 183), до немецких историков права, о которых мы упоминали (например, Савиньи), и Карла Менгера. Менгер был единственным из них, кто пришел после Дарвина, и, тем не менее, все они пытались представить рациональную реконструкцию, создать "предполагаемую историю" или дать эволюционное объяснение культурных институтов. Теперь я испытываю замешательство, потому что хотел бы объявить о способности представителей именно моей профессии — экономистов, специалистов, понимающих

процесс формирования расширенных порядков, — объяснить те традиции морали, которые сделали возможным развитие цивилизации. Только тот, кто в состоянии объяснить, скажем, эффекты, связанные с существованием института индивидуализированной собственности, может показать, почему определенного рода практики позволяли принимавшим их группам обгонять другие, нравственные нормы которых больше отвечали достижению иных целей. Однако мое, в общем-то, закономерное, желание оправдать своих собратьев-экономистов, пожалуй, было бы более уместным, если бы многие из них сами не были заражены конструктивизмом. Как же тогда возникают нормы морали? В чем состоит наша "рациональная реконструкция"? Мы уже наметили ее в предыдущих главах. Если расстаться с утверждением конструктивистов о возможности изначального разумного замысла и сотворения с помощью разума удовлетворительной системы морали, то остается, по меньшей мере, еще два возможных истока нравственности. Во-первых, мы уже видели, что есть, так сказать, врожденная мораль наших инстинктов (солидарность, альтруизм, групповое принятие решений и т. п.) с вытекающими отсюда обычаями, не вполне подходящими для поддержания нашего нынешнего расширенного порядка и нынешней численности населения. Во-вторых, существуют благоприобретенные нравственные правила (бережливость, уважение к собственности, честность и т. д.), создавшие и поддерживающие расширенный порядок. Как мы уже убедились, такая мораль пребывает между инстинктом и разумом, и это не было понято из-за ложной дихотомии "инстинкт против разума". Расширенный порядок зависит от этой морали, он и возник благодаря тому факту, что группы, следовавшие ее основным правилам, опережали другие по увеличению численности и богатства. Парадокс нашего расширенного порядка и рынка (он же — камень преткновения для социалистов и конструктивистов) состоит в том, что в ходе этого процесса нам удается полнее использовать открытые нами ресурсы (и фактически именно благодаря ему быстрее открывать новые), чем было бы возможно при единолично управляемом процессе. И хотя для такой морали не может служить "обоснованием" тот факт, что она позволяет нам достигать всего этого и, таким образом, выживать, она действительно позволяет нам выжить, и на этом, пожалуй, стоит остановиться подробнее. Пределы управления, опирающегося на фактическое знание; невозможность проследить последствия усвоенной нами морали Ложные послышки о возможности обосновать, сконструировать или доказать правила морали лежат, пожалуй, у истоков сциентизма. Но даже если бы сторонники сциентизма поняли это, они, без сомнения, захотели бы оттолкнуться от других требований своей устаревшей методологии, связанных с необходимостью обоснования, но не находящихся в строгой зависимости от нее. Например (если вновь обратиться к нашему списку рационалистических требований), с нами не согласились бы в том, что нельзя полностью понять, в чем суть традиционных: нравственных норм и как они действуют; что следование им не служит никакой цели, точно определяемой заранее; что соблюдение их приводит к последствиям, не наблюдаемым непосредственно, из-за чего благотворность этих последствий не устанавливается заранее, и их невозможно полностью знать или предвидеть ни при каких условиях. Другими словами, традиционные нормы морали не удовлетворяют второму, третьему и четвертому требованиям из нашего перечня. Как уже отмечалось, эти требования

столь тесно связаны друг с другом, что можно, отметив различие в акцентах, рассматривать их как одно целое. Так, их взаимосвязь видна хотя бы уже из того, что человека не считают понимающим собственные действия или собственные цели, если он не знает заранее и не может исчерпывающе определить наблюдаемые последствия своих начинаний. Утверждается, что действие, дабы его признали рациональным, должно быть преднамеренным и заранее предусмотренным. Следование традиционным практикам — тем, что создают рыночный порядок, — определенно не согласуется с рационалистическими требованиями, если только не интерпретировать эти требования столь расплывчатым и тривиальным способом, что они утрачивают все свое специфическое практическое значение. (Так происходит, например, когда говорится, что осознанная цель рыночного порядка состоит в том, чтобы вызывать благотворный эффект "созидания богатства".) Не верится, что в нашем споре какая-либо сторона захочет придавать такой банальный смысл этим требованиям; безусловно, ни их сторонниками, ни их противниками это в виду не имелось. Следовательно, мы сумеем яснее представить себе ситуацию, в которой фактически оказались, допустив, что наши традиционные институты, в самом деле, не доступны пониманию, а их цели или следствия, благоприятные или неблагоприятные, не определяются и не конкретизируются заранее. Да это и к лучшему. На рынке (как и в других институтах нашего расширенного порядка) непреднамеренные следствия имеют первостепенное значение: распределение ресурсов производится безличным процессом, в ходе которого индивиды, действующие в своих собственных целях (зачастую довольно расплывчатых), без преувеличения, не знают и не могут знать, каков же будет конечный результат их взаимодействий. Возьмем, к примеру, требование, утверждающее, что следовать чему-либо или делать что-либо вслепую (т. е., не понимая) неразумно, и другое требование, согласно которому цели и следствия предполагаемого действия должны быть не только с самого начала вполне ясными, но также и полностью наблюдаемыми и максимально благотворными. Теперь применим эти требования к концепции расширенного порядка. Если рассматривать этот порядок в широком эволюционном контексте, в котором происходило его развитие, абсурдность данных требований становится очевидной. При сотворении самого этого порядка и возобладании одних обычаев над другими решающую роль играли косвенные, весьма отдаленные результаты деятельности далеких предшественников. Эти результаты отражались на группах, о которых сами предки не могли иметь ни малейшего понятия, и, сумей они узнать о воздействии, оказанном ими на эти группы, оно, может быть, показалось бы им отнюдь не благотворным, как бы ни судили об этом более поздние поколения людей. Что касается последних, то непонятно, откуда каждый (или хоть кто-то) из них мог бы получить такое полное знание истории (не говоря уже об эволюционной теории, экономике и обо всем прочем), каким пришлось бы им овладеть, чтобы понять, почему группа, обычаям которой они следуют, должна была достичь большего процветания, чем другие, — хотя, конечно, всегда находятся знатоки, на ходу изобретающие обоснования для каких угодно обычаев своей местности или своего времени. Многие из постепенно сформировавшихся правил, обеспечивших возрастание сотрудничества и процветания в расширенном порядке, оказались, возможно, совершенно отличными от того, чего можно было бы ожидать; и людям,

жившим на более ранних или более поздних стадиях эволюции этого порядка, они могли бы показаться даже отвратительными. В расширенном порядке к числу обстоятельств, от которых зависит, что должен делать каждый для достижения своих целей, относятся — и это бросается в глаза — неизвестные нам решения множества других неизвестных нам людей по поводу средств, используемых ими для достижения их собственных целей. Отсюда следует, что в процессе эволюции не было таких моментов, когда индивиды могли бы в соответствии со своими целями сознательно спроектировать и поставить себе на службу правила, которые постепенно сформировали расширенный порядок; только позднее мы смогли приступить к крайне приблизительному и ретроспективному объяснению этих образований в принципе (см. Наук, 1967, эссе 1 и 2). В английском и даже немецком языках не существует вполне подходящего слова, которое могло бы точно отразить специфику расширенного порядка или то, как далек способ его функционирования от требований рационалистов. Единственно подходящим словом "трансцендентный" так злоупотребляли, что я не решаюсь использовать его. Буквально, однако, оно действительно означает то, что далеко выходит за пределы нашего понимания, желаний или намерений и нашего чувственного восприятия, нечто, объемлющее и порождающее такие знания, которых ни сознание отдельного человека, ни какая-либо организация не могли бы ни охватить, ни выработать. Это особенно бросается в глаза при употреблении слова в религиозном значении, как видно из Молитвы Господней, где говорится: "Да будет воля твоя [т. е. не моя] и на земле, как на небе", или из Евангелия, где встречается следующее утверждение: "Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод и чтобы этот плод ваш пребывал" (Иоанн, 15:26). Однако в своей более чистой форме, как, скажем, в ходе эволюции, трансцендентное упорядочение, которое оказывается в то же время чисто естественным упорядочением (т. е. не исходящим от некоей сверхъестественной силы), порывает с анимизмом — идеей (и до сих пор присутствующей в религии) о том, что ум или воля кого-то одного (например, всеведущего Господа) в состоянии осуществлять контроль и устанавливать порядок. Поэтому отказ от рационалистических требований по таким соображениям имеет еще одно важное следствие, относящееся к любым разновидностям антропоморфизма и анимизма, а значит, и социализма. Рыночная координация индивидуальной деятельности, подобно другим моральным традициям и институтам, сложилась в результате естественных, спонтанных и самоупорядочивающихся процессов приспособления к большому количеству конкретных фактов, чем могло бы воспринять, и тем более постичь любое отдельное сознание (mind). Отсюда ясно, что требования, чтобы эти процессы были справедливы или обладали другими моральными качествами (см. гл. 7), питает наивный антропоморфизм. Конечно, такие требования вполне могут быть адресованы руководителям, регулирующим некий процесс посредством рационального контроля, или внимающему молитвам богу, но никоим образом не могут быть предъявлены безличному самоупорядочивающемуся процессу, происходящему в действительности. В порядке, столь обширном, что он превосходит возможности понимания и руководства со стороны какого бы то ни было отдельного сознания, единая воля всех, по существу, не может определять благосостояние каждого отдельного человека, исходя из какого-то однозначного представления о

справедливости или сообразуясь с какой-то согласованной шкалой ценностей. Но дело не только в антропоморфизме. Происходит это еще и потому, что "в основе благосостояния... нет никакого принципа — ни с точки зрения получающих блага, ни с точки зрения распределяющих (одни усматривают этот принцип в одном, другие — в другом), ибо оно пребывает в зависимости от материального содержания воли, которое определяется конкретными фактами и, следовательно, не подводится ни под какое всеобщее правило" (Kant, 1798: II, 6, note 2). Глубочайшей истины, что для расцвета спонтанности необходимо господство всеобщих правил, истины, раскрытой Юмом и Кантом, никто не отвергал, ее просто-напросто игнорировали или забывали. "В основе благосостояния нет никакого принципа" — и, следовательно, оно не может породить спонтанного порядка. Однако сопротивление правилам справедливости, позволившим появиться расширенному порядку, и провозглашение их безнравственными вырастают из убеждения, будто в основе благосостояния должен лежать какой-то принцип, и из нежелания признать (и именно здесь антропоморфизм снова выходит на сцену), что расширенный порядок возникает в процессе конкуренции, в котором все решает успех, а не одобрение со стороны великого ума, комитета или бога, и не соответствие некоему принципу оценки индивидуальных достоинств, разделяемому всеми. При такой системе успехи одних оплачиваются неудачами других, приложивших не менее искренние и даже достойные усилия: вознаграждение дается отнюдь не за достоинства (скажем, не за соблюдение правил морали; ср.: Наук, 1960: 94). Например, мы можем удовлетворять потребности других людей, независимо от их достоинства или от того, по какой причине мы оказываемся способными удовлетворять их потребности. По Канту, не существует никакого общего критерия оценки достоинств и заслуг, исходя из которого можно было бы судить о различных благоприятных возможностях, открывающихся перед разными индивидами, обладающими разной информацией, разными способностями и разными желаниями. Подобная ситуация вполне обычна. Открытия, позволяющие кому-то преуспевать, по большей части носят непреднамеренный характер, и предвидеть их невозможно — это не под силу ни тем, кто преуспевает, ни тем, кто проигрывает. Ценность продуктов, появляющихся в результате необходимых изменений в индивидуальной деятельности, мало кому покажется справедливой, ибо эти изменения вызываются непредвиденными обстоятельствами. Точно так же поступательное движение эволюции к тому, что прежде известно не было, не может казаться справедливым, поскольку оно не соответствует предвзятым представлениям о правильности и ошибочности, о "благосостоянии" или возможностях, имевшихся в прежде существовавших обстоятельствах. Понятное отвращение к такого рода результатам, нейтральным в нравственном отношении, результатам, неотделимым от процесса проб и ошибок, ведет к попыткам совмещать несовместимое, а именно: устанавливать контроль над эволюцией — т. е. процессом проб и ошибок, — подгоняя ее под свои сегодняшние желания. Однако надуманная мораль, появляющаяся в результате таких попыток, порождает несовместимые требования, которые не может удовлетворить ни одна система и которые поэтому остаются источником непрекращающихся конфликтов. Бесплодные попытки придать справедливый характер ситуации, исход которой, по самой своей природе, не может быть предрешен ничьими действиями или знаниями, только нарушает ход самого

процесса. Подобные требования справедливости просто-напросто неприменимы к естественному эволюционному процессу — они не вписываются не только в рамки происшедшего в прошлом, но и в рамки того, что происходит в настоящем. Ведь эволюционный процесс, конечно же, все еще действует. Цивилизация — не только продукт эволюции, цивилизация — это процесс; устанавливая систему всеобщих правил и индивидуальных свобод, она делает возможным продолжение своего развития. Люди не могут управлять этой эволюцией, и она очень часто не давала им того, чего они требовали. Люди могут обнаруживать, что некоторые их доселе не исполнявшиеся желания осуществились, но лишь ценой разочарования многих других. И хотя нравственное поведение индивида способно расширить открытые перед ним благоприятные возможности, в общем ходе эволюции не все его моральные желания будут удовлетворены. Эволюция не может быть справедливой. В самом деле, настаивать на том, чтобы все будущие изменения были справедливы, значит требовать, чтобы эволюция прекратилась. Эволюция ведет нас вперед, привнося многое такое, чего мы как раз и не собирались совершать или не могли предвидеть, не говоря уже о том, чтобы оценить все это заранее с точки зрения моральных качеств. Достаточно задать вопрос (особенно в свете исторического экскурса в гл. 2 и 3): что произошло бы, если бы в какие-нибудь стародавние времена некая волшебная сила оказалась способна претворить в жизнь свои, предположим, эгалитарные или меритократические идеалы? Легко понять, что это сделало бы эволюцию цивилизации невозможной. Поэтому мир Ролса (Rawls, 1971) никогда не смог бы стать цивилизованным: при подавлении дифференциации, возникающей в результате везения одних и невезения других, процесс открытия новых возможностей был бы почти полностью обескровлен. В таком мире мы были бы лишены тех сигналов, которые одни только и могут указать каждому из нас, что следует предпринять, чтобы через тысячи изменений в условиях нашей жизни поддерживалось течение потока производства и, по возможности, его возрастание. [Имеется в виду теория справедливости современного американского философа Дж. Ролса. Дж. Ролс сформулировал два критерия, которым, по его мнению, должно удовлетворять справедливое общество. Во-первых, это принцип равного права всех членов общества на основные свободы. Во-вторых, это принцип дифференциации, согласно которому относительное экономическое неравенство допустимо лишь постольку, поскольку оно способствует достижению более высокого абсолютного уровня жизни наименее состоятельными членами общества. Дж. Ролс делает оговорку, что первый критерий должен иметь абсолютный приоритет над вторым. Тем не менее, Ф. Хайек полагает, что ролсовский "принцип дифференциации" носит конструктивистский характер. — Прим. науч. ред.] Интеллектуалы, конечно, могут заявить, что они изобрели "социальные" нормы морали поновее и получше, и с их помощью можно добиваться именно этого, однако их "новые" правила представляют собой рецидив морали первобытного микропорядка и не в состоянии сохранить жизнь и здоровье миллиардам людей, существование которых поддерживает макропорядок. Хотя антропоморфизм вполне понятен, мы должны отвергнуть его ввиду его ошибочности. И тут мы возвращаемся к положительному и привлекательному аспекту в позиции интеллектуалов, взгляды которых оспаривали. Вклад человеческой изобретательности в образование надындивидуальных структур,

открывающих перед индивидами огромные возможности, был так значителен, что люди вообразили, будто им под силу сознательно проектировать целое так же хорошо, как и отдельные его части, и будто само существование подобных расширенных структур показывает, что их можно проектировать сознательно. Пусть это и ошибка, но она благородна, она, по словам Мизеса, "грандиозна... честолюбива... великолепна... дерзка". Неопределенность целей: в расширенном порядке большинство целей деятельности не являются сознательными или преднамеренными. Существует несколько особых вопросов и пунктов (по большей части — развивающих только что сказанное), которые позволяют яснее представить, как наши утверждения согласуются между собой. Во-первых, встает вопрос о том, как же в действительности появляется наше знание. Признаться, я не сразу сообразил, что большую часть знания дает нам не непосредственный опыт и не наблюдение, а непрерывный процесс "пропускания через себя" усваиваемых традиций — процесс, необходимым условием которого являются признание и соблюдение отдельной личностью нравственных традиций, не поддающихся обоснованию с позиций общепринятых теорий рациональности. Традиция — это результат отбора среди иррациональных или, точнее, "не поддающихся обоснованию" представлений; именно этот отбор, без чьего бы то ни было ведома и чьих бы то ни было намерений, способствовал численному росту групп, разделявших подобные представления (что вовсе не обязательно было связано с причинами, по которым их придерживались, скажем, с религиозными). В процессе отбора, формировавшем обычай и мораль, могло учитываться количество фактических обстоятельств — большее, чем то, которое могли воспринять индивиды; как следствие, традиция в определенных отношениях выше или "мудрее" человеческого разума (см. гл. 1). Эту решающую для понимания проблемы истину мог бы признать только очень критически мыслящий рационалист. Во-вторых, и это тесно связано с предыдущим, остается ранее поднятый вопрос о том, что же в эволюционном отборе правил поведения действительно играет решающую роль. Немедленные последствия предпринимаемых действий, притягивающие к себе исключительное внимание большинства людей, практически не имеют значения для этого отбора; скорее, отбор происходит в соответствии с долгосрочными последствиями решений, продиктованных правилами поведения, — как раз с теми, над которыми насмехался Кейнс (1971, С. W.: IV, 65). Эти последствия — как доказывалось выше и будет снова обсуждаться ниже — зависят главным образом от правил собственности и договора, охраняющих сферу частной жизни индивида. Уже Юм подметил, что эти правила "не имеют своим источником то соображение, что пользование какими-либо частными благами может принести какому-то частному лицу или обществу (public) большую пользу или выгоду, чем всякому другому лицу" (1739/1886: II, 273 {Юм, 1965: I, 654}). Люди не предвидели пользы правил до того, как приняли их, хотя некоторые постепенно начинали осознавать, чему они обязаны существованием всей системы. Итак, высказанное ранее утверждение, что приобретенные традиции способствуют "адаптации к неизвестному", следует понимать буквально. Приспособление к неизвестному — ключевой момент для всей эволюции, — и полной картины событий, к которым постоянно приспособливается современный рыночный порядок, в действительности не видит никто. Информация, используемая индивидами или

организациями для приспособления к неизвестному, может быть только частичной и передается сигналами (т. е. ценами) по длинным цепочкам от индивида к индивиду, причем каждый передает комбинацию потоков абстрактных рыночных сигналов в несколько измененном виде. Тем не менее, с помощью этих частичных и фрагментарных сигналов к условиям, которых ни один отдельный человек не в состоянии предвидеть или знать, приспосабливается структура деятельности в целом (пусть даже такое приспособление не бывает вполне совершенным). Вот почему выживает эта структура, а те, кто ее используют, еще и процветают. Сознательно спланированной замены такому самоупорядочивающемуся процессу приспособления к неизвестному быть не может. По пути приспособления ведет человека не разум, не врожденное "естественное добро", а только горькая необходимость подчиняться неприятным ему правилам, чтобы сохранить себя в борьбе с конкурирующими группами, которые уже начали расширяться благодаря тому, что раньше натолкнулись на эти правила. Если бы мы целенаправленно строили или сознательно перекраивали структуру человеческой деятельности, нам достаточно было бы просто выяснить у индивидов, зачем они вступили во взаимодействие с той или иной конкретной структурой. Между тем в действительности все новые поколения исследователей из различных областей обнаруживают, что объяснить эти вещи чрезвычайно трудно, и не могут прийти к согласию в вопросе о причинах или вероятных последствиях различных событий. У экономической науки есть курьезная задача — показывать людям, сколь мало на деле знают они о том, что, как им кажется, они умеют создавать. Наивному сознанию, представляющему порядок только как результат намеренного устройства, может показаться абсурдным, что в сложных условиях порядок — и приспособление к неизвестному — эффективнее достигается при помощи децентрализованных решений и что рассредоточение власти способствует в действительности возможности создания всеобъемлющего порядка. Но подобная децентрализация ведет к тому, что во внимание начинает приниматься все больший объем информации. Требования конструктивистского рационализма не приемлемы, прежде всего, по этой причине. По этой же причине наиболее полное использование рассеянного знания достигается лишь при гибком рассредоточении возможностей распоряжаться конкретными ресурсами между множеством индивидов, способных на деле решать вопрос об их использовании, — рассредоточении, обусловленном свободой личности и индивидуализированной собственностью. Значительную часть конкретной информации, имеющейся у кого бы то ни было, можно использовать только в той мере, в какой сам обладатель сообразно своим собственным решениям способен ее использовать. Никто не может сообщить другому все, что он знает, поскольку значительная часть информации, могущей ему пригодиться, выявляется им самим лишь при выработке плана действий. Эта информация станет приходить к нему в процессе работы в реальных условиях (допустим, в условиях относительной нехватки различных доступных ему материалов) над выполнением конкретной задачи, которую он поставил перед собой. Только так индивид может выяснить, что ему следует искать. Что помогает ему в этих поисках на рынке, так это реакции других на найденное ими в окружающей обстановке. Сверхзадача состоит не просто в том, чтобы использовать наличное знание, а в том, чтобы добыть именно такое количество информации, какое при

сложившихся условиях окупит издержки поиска. Часто выдвигают такое возражение: институт собственности носит эгоистический характер, т. е. выгоден только для тех, у кого она есть, и его "выдумали" те, кто, приобретя что-то в личное владение, пожелали исключительно ради собственной выгоды защитить это от всех остальных. Безусловно, именно эти представления стоят за презрением к собственности Руссо и его утверждением, будто "оковы" были наложены на нас из эгоистических и эксплуататорских интересов. Причем в этих представлениях не учитывается, что величина нашего совокупного продукта так значительна только потому, что рыночный обмен собственностью, принадлежащей отдельным лицам, позволяет нам при распределении ресурсов, которыми эти лица владеют, использовать широко рассеянное знание о конкретных фактах. Рынок — это единственный доступный способ получать информацию, позволяющую индивидам судить о сравнительных преимуществах того или иного употребления ресурсов, о которых у них имеется непосредственное знание и используя которые они, независимо от своих намерений, служат потребностям далеких, не знакомых им людей. Рассеянность этого знания представляет собой его сущностную характеристику, и его невозможно собрать вместе и вручить властям, вменив им в обязанность создание продуманного порядка. Таким образом, институт индивидуализированной собственности не является эгоистическим. Точно так же он не был и не мог быть "введен" для навязывания воли собственников остальным людям. Скорее, он выгоден "вообще", поскольку передает функцию управления производством из рук нескольких индивидов (которые, каковы бы ни были их претензии, обладают ограниченным знанием) процессу — расширенному порядку, способному обеспечивать максимальное использование знания всех, благоприятствуя, таким образом, не владеющим собственностью почти в той же мере, в какой и тем, кто ею владеет. Равным образом узаконенная свобода для всех требует не того, чтобы все могли владеть индивидуальной собственностью, а чтобы ею владели многие. Сам я определенно предпочел бы, не имея собственности, жить в стране, где многие другие чем-то владеют, а не жить там, где вся собственность находится в "коллективном владении" и где ее конкретным использованием распоряжается власть. Однако и этот аргумент также отвергается и даже высмеивается как эгоистическое самооправдание привилегированных классов. Интеллектуалам, мыслящим в терминах ограниченных причинных процессов, которые они научились интерпретировать в таких областях, как физика, оказалось, легко убедить работников физического труда, что эгоистические решения индивидуальных владельцев капитала — а не рыночный процесс как таковой — определяют способ использования широко рассеянных благоприятных возможностей и постоянно меняющихся значимых фактов. Ведь и в самом деле, порой весь процесс расчетов в терминах рыночных цен преподносился как часть коварного маневра владельцев капитала, старавшихся не показать, как они эксплуатируют рабочих. Но вся эта риторика совершенно ж в состоянии дать ответ на изложенные выше аргументы и факты: некая гипотетическая совокупность объективных фактов, позволяющая манипулировать целым, подвластна капиталистам не больше, чем управляющим, которыми социалисты хотели бы заменить их. Таких объективных фактов не может быть ни у кого, их просто не существует. В-третьих, есть разница между следованием неким правилам поведения, с одной стороны, и знанием чего-то,

с другой (разница, которая замечалась не раз: в частности, Гилберт Райл проводил различие между "знать как" и "знать что" (1945-46: 1-16; 1949)). Привычка следовать правилам поведения — это способность, совершенно не похожая на знание, какого рода последствия будут вызываться твоими действиями. Такое поведение следует принимать за то, чем оно является на самом деле, — это навык приспособливаться или встраиваться в схему, о самом существовании которой мы можем лишь подозревать и о результатах следования которой нам вряд ли хоть что-нибудь известно. В конце концов, большинство может принимать те или иные различные поведенческие схемы и приспособливаться к ним, не будучи способным ни объяснить, ни описать их. Таким образом, знание о последствиях собственных действий совсем не обязательно должно определять реакцию человека на воспринимаемые события, поскольку часто мы ничего не знаем и не можем знать об этом. Если у нас не может быть этого знания, тогда в требовании, чтобы мы обязательно обладали подобным знанием, едва ли содержится какое-то рациональное зерно; и воистину мы были бы беднее, если бы руководствовались исключительно тем ограниченным знанием о последствиях наших действий, которое нам доступно. Предварительное формирование некоего порядка или схемы в человеческом уме, или сознании, отнюдь не является лучшим, а напротив, это худший способ установления порядка. Ведь ум — это всегда лишь малая часть общей системы, и он в состоянии отразить только некоторые черты последней. Насколько маловероятно, что человеческий ум способен вообще когда-либо полностью объяснить себя (Науек, 1952: 8.66-8.86), настолько же маловероятно, что он способен объяснять или предсказывать результаты взаимодействия огромного количества умов.

В-четвертых, имеется еще один важный момент — порядок, вырастающий из множества разрозненных индивидуальных решений, принятых на основе разнородной информации, не может определяться общепринятой шкалой относительной важности различных целей. Это приближает нас к проблеме предельной полезности — важной проблеме, обсуждение которой мы отложим до гл. 6. Здесь, впрочем, уместно обсудить в самом общем виде преимущества дифференциации, которая становится возможной в условиях расширенного порядка. Свобода включает свободу отличаться от других — иметь свои собственные цели в пределах своего собственного домена (domain); в то же время порядок везде, а не только в человеческих делах, предполагает также дифференциацию его элементов. Подобная дифференциация может выражаться просто в пространственном или временном расположении элементов, однако тот или иной порядок едва ли представляет для нас какой-либо интерес, если различия не идут дальше этого. Порядок хорош не тем, что удерживает все на своих местах, он нужен, чтобы пробуждать новые силы, которых в противном случае не существовало бы. Степень упорядоченности — новые силы, которые создает и дарит нам порядок, — больше зависит от разнообразия элементов, нежели от их пространственного или временного расположения. Примеров этому достаточно. Обратите внимание, как генетическая эволюция благоприятствовала уникальному увеличению продолжительности младенчества и детства человека; ведь это способствовало невероятно большому разнообразию и, следовательно, мощному ускорению культурной эволюции и увеличению численности рода homo. Хотя у людей биологически обусловленные

различия между отдельными особями, по-видимому, меньше, чем у некоторых домашних животных (особенно собак), столь длительный период обучения после рождения предоставляет индивидам больше времени, чтобы приспособиться к тому или иному конкретному окружению и воспринять различные потоки традиций, сложившихся к моменту их рождения. Разнообразие навыков, которое делает возможным разделение труда, а с ним и расширенный порядок, более всего обязано своим возникновением этим различным потокам традиций и лежащим в их основе различиям в природных талантах и предпочтениях. Кроме всего прочего, традиция как целое несравнимо сложнее того, чем может управлять индивидуальный разум, так что она вообще передается только при наличии большого числа отличающихся друг от друга индивидов, усваивающих различные ее части. Преимущества дифференциации среди индивидов столь значительны еще и потому, что она увеличивает эффективность деятельности больших групп. Таким образом, благодаря различиям между индивидами мощь группы, в которой осуществляется их сотрудничество, превышает сумму индивидуальных усилий. Синергитическое сотрудничество вводит в игру особые таланты, которые остались бы не востребуемыми, если бы их обладатели были вынуждены добывать средства существования в одиночку. Специализация облегчает и поощряет развитие тех немногих индивидов, чей личный вклад в общее дело может оказываться достаточным, чтобы обеспечивать их средствами к существованию, или даже превосходить вклад остальных. По знаменитому высказыванию Вильгельма фон Гумбольдта, которое Джон Стюарт Милль поместил на титульном листе своей книги "О свободе", цивилизация основана на "развитии человека во всем богатстве его проявлений". Знания, которые играют, пожалуй, главную роль в подобной дифференциации, рождаются в процессе экспериментального взаимодействия широко рассеянных, разнородных и даже противоречивых представлений миллионов коммуницирующих индивидов, а вовсе не являются достоянием какого-то отдельного человека (не говоря уже о некоем управляющем супермозге). Повышение уровня умственных способностей человека происходит, соответственно, не столько благодаря увеличению знаний отдельных индивидов, сколько благодаря особым процедурам комбинирования разнородной и отрывочной информации, что, в свою очередь, порождает порядок и увеличивает производительность. Следовательно, развитие многообразия — важная составная часть культурной эволюции, и ценность индивида для других в значительной степени обусловлена его непохожестью на них. Значение и ценность порядка возрастают с увеличением разнообразия составляющих его элементов, а более обширный порядок, в свою очередь, повышает ценность разнообразия, и, таким образом, порядок человеческого сотрудничества становится бесконечно растяжимым. Если бы дело обстояло иначе, если бы, например, все люди были одинаковыми и не могли делаться не похожими друг на друга, в разделении труда было бы мало смысла (за исключением, пожалуй, разделения труда между людьми, проживающими в различных местностях), координация усилий давала бы мало преимуществ, а на создание порядка, обладающего достаточной мощью и масштабом, было бы мало надежды. Таким образом, людям нужно было стать разными, прежде чем они смогли стать свободными и начать объединяться в сложные структуры сотрудничества. Более того, им необходимо было объединиться в

целостности особого типа: чтобы в итоге возникала не просто сумма, а структура, в известном смысле аналогичная организму, но в некоторых важных отношениях отличная от него. В-пятых, встает вопрос: откуда же тогда при наличии всех этих трудностей и возражений рождается требование свести человеческую деятельность к сознательному преследованию известных и непосредственно воспринимаемых полезных целей? Отчасти оно представляет собой пережиток инстинктивной и осмотрительной микроэтики малого стада, в котором всеми одинаково понимаемой целью было удовлетворение видимых потребностей лично знакомых соплеменников (т. е. этики солидарности и альтруизма). Выше я утверждал, что в рамках расширенного порядка солидарность и альтруизм возможны лишь в незначительной степени внутри некоторых подгрупп, а если ограничивать поведение группы в целом такого рода действиями, это будет работать против координирования усилий ее членов. Как только большая часть производственной деятельности членов объединенной сотрудничеством группы выходит за пределы индивидуального восприятия, прежний импульс следовать врожденным альтруистическим инстинктам начинает фактически препятствовать формированию расширенных порядков. Насаждая поведение, благоприятствующее другим, все системы морали, разумеется, превозносят альтруистические действия; вопрос, однако, состоит в том, как их добиться. Благих намерений мало — все мы знаем, куда ведет вымощенная ими дорога. Если поведение направляется исключительно предполагаемыми благоприятными последствиями для других конкретных лиц, то этого недостаточно для расширенного порядка, даже не совместимо с ним. В действительности же нас заставляют приносить благо другим нормы морали, присущие рынку, но не вследствие нашего намерения добиться этого, а вынуждая нас действовать таким образом, что волей-неволей обеспечивается как раз этот эффект. В условиях расширенного порядка преодолевается наше индивидуальное неведение (и благодаря этому происходит также наше приспособление к неизвестному, как говорилось выше), чего за счет одних только благих намерений достичь невозможно, — и тем самым наши усилия становятся альтруистическими по своим последствиям. При таком порядке, который использует преимущества более высокой производительности, обусловленной развитым разделением труда, индивид уже не знает, чьим потребностям его усилия служат или должны служить, или какими окажутся последствия его действий для тех неизвестных ему людей, потребляющих продукты его труда или продукты, производству которых он способствует. Получается, что придать своим производительным усилиям альтруистическую направленность он практически не может. Если мы и можем по-прежнему называть его мотивы альтруистическими (поскольку, в конечном счете, они ведь служат благу других), то не потому, что индивид ставит своей целью или имеет намерение служить чьим-то конкретным потребностям, а потому, что он соблюдает абстрактные правила поведения. Наш "альтруизм" в этом новом смысле сильно отличается от альтруизма инстинктивного. Теперь уже не преследуемые цели; а соблюдаемые правила превращают действие в хорошее или дурное. Соблюдение этих правил, заставляя тратить усилия по большей части на зарабатывание средств к существованию, позволяет нам приносить пользу, выходящую за рамки наших конкретных знаний (и в то же время это вряд ли помешает нам потратить лишние заработанные деньги и на

утоление нашего инстинктивного желания творить зримое добро). Все это затемняют социобиологи, систематически злоупотребляющие термином "альтруистический". Требование, сводящее действия человека к сознательному преследованию заранее известных полезных целей, объясняется еще одним обстоятельством. Это требование связано не только с архаичным и туманным инстинктом, но и с одной характерной особенностью интеллектуалов, его выдвигающих, — особенностью, которая, будучи вполне понятной, тем не менее, оказывается саморазрушительной. Интеллектуалов особенно заботит, в каких конечных целях будет использовано то, что сами они называют "детьми своего ума". Они горячо беспокоятся за судьбу собственных идей и гораздо больше опасаются выпустить из-под контроля свои идеи, чем работники физического труда производимые ими материальные продукты. Из-за подобных опасений эти высокообразованные люди зачастую неохотно включаются в обменные процессы — процессы, втягивающие их в работу с недостаточно ясными целями и в такой ситуации, когда единственным устанавливаемым результатом их усилий (если вообще что-нибудь получится) может оказаться чужая выгода.

Работник физического труда охотно допускает, что знать (раз уж это кому-то нужно), какие потребности в итоге удовлетворит дело его рук, — это, в сущности, забота его нанимателя. Но значение индивидуальной интеллектуальной работы для продукта, создаваемого многими интеллектуалами, взаимодействие которых складывается в цепочку услуг или идей, определить не так просто. Человек более образованный, как правило, сильнее сопротивляется какому-то, ему не понятному, способу управления — типа рынка (при всех разговорах о "рынке идей"). В результате (тоже непредусмотренном) выходит, что они сопротивляются (пусть неосознанно) именно тому, что увеличило бы их полезность в глазах коллег. Подобное сопротивление помогает объяснить и враждебность интеллектуалов к рыночному порядку, и отчасти их восприимчивость к социалистическим теориям. Не исключено, что эти враждебность и восприимчивость были бы слабее, если бы эти люди лучше понимали роль, которую играют во всей нашей жизни абстрактные схемы спонтанного упорядочения. Несомненно, так и было бы, если бы они лучше разбирались в вопросах эволюции, биологии и экономики. Однако, натываясь на сведения из этих областей науки, они зачастую не желают ни вдуматься в них, ни хотя бы предположить, что существуют сложные целостности, о функционировании которых наш разум может иметь только абстрактное знание. А ведь нам недостаточно чисто абстрактного знания об общей структуре таких целостностей, чтобы "выстраивать" их в буквальном смысле слова (т. е. складывать из известных нам частей) или предсказывать конкретную форму, которую они примут. В лучшем случае оно помогает выявить общие условия, при которых многие из таких порядков или систем будут формироваться сами, — такие условия иногда способны создавать мы сами. С проблемами подобного рода знаком химик, занимающийся сходными сложными феноменами, но обычно не знаком такой тип ученых, которые привыкли объяснять все в терминах простых связей между ограниченным набором наблюдаемых явлений. В результате, столкнувшись с более сложными структурами, эти люди поддаются искушению интерпретировать их анимистически, как воплощение чьего-то проекта, и подозревать о каких-то тайных и коварных кознях (о чем-нибудь заговоре, например, господствующего "класса"), кроющихся за "проектами", авторы которых

остаются неуловимыми. Из-за этого в свою очередь усиливается их изначальное нежелание в условиях рыночного порядка выпускать из-под контроля продукты своего труда. Вообще, чувство, что они всего лишь орудия скрытых, пусть даже и безличных, рыночных сил, кажется интеллектуалам почти личным оскорблением. Им явно не приходит в голову, что капиталисты (по их подозрениям, заправляющие всем этим) на деле и сами являются орудиями безличного процесса: что им точно так же неизвестны предназначение и конечные следствия их действий, что они просто имеют дело с событиями более высокого уровня (и, соответственно, более широкого охвата) в рамках целостной структуры. Более того, интеллектуалам отвратительна сама идея, что достижение их собственных целей должно зависеть от предприимчивости таких людей — людей, озабоченных исключительно подысканием средств. Упорядочение неизвестного К сожалению, в английском языке нет одного слова, широко употребляемого в немецком: а именно *Machbarkeit*. Я иногда задумываюсь, а не следует ли создать его английский эквивалент, допустим, "способность-быть-сделанным" (*makeability*)? Ибо выражение "способность-поддаваться-обработке" (*manufacturability*) имеет несколько иной смысл (а мой собственный термин конструктивизм" вряд ли можно передать словосочетанием "способный-быть-сконструированным"). Английский эквивалент помог бы выразить мнение, с которым мы столкнулись, которое анализировали и оспаривали на протяжении настоящей главы и к которому вернемся еще раз в конце книги. Вот оно: созданное эволюцией могло бы быть лучше, если бы создавалось с помощью человеческой изобретательности. Этот взгляд несостоятелен. Ведь мы фактически способны осуществлять упорядочение неизвестного, только вызывая его самоупорядочение. Имея дело с окружающей нас материальной средой, мы иногда действительно можем достигать поставленных: целей, но, не пытаясь осмысленно складывать имеющиеся элементы в желательный нам порядок, а полагаясь на самоупорядочивающиеся силы природы. Именно так мы поступаем, когда вызываем, например, процессы образования кристаллов или новых химических веществ (см. предыдущий подраздел, а также приложение С). В химии, и тем более в биологии, мы должны использовать процессы самоуправления во всевозрастающем объеме; мы можем создавать условия, при которых они происходят, но не от нас зависит, что случится с каждым конкретным элементом. Большинство синтетических химических соединений не "способны-быть-сконструированными" в том смысле, что мы не можем создать их, поставив отдельные составляющие их молекулы на положенные места. Мы можем только подтолкнуть процесс их образования. Похожая процедура требуется и для того, чтобы вызвать процесс, обеспечивающий координацию индивидуальных действий, выходящую за пределы нашего кругозора. Чтобы подтолкнуть самоформирование определенных абстрактных структур межличностных отношений, нам нужно сохранять как опору какие-то самые общие условия, не препятствуя при этом отдельным элементам находить и занимать свое место в более обширном порядке. Самое большее, что мы можем делать для содействия данному процессу, — это вводить только те элементы, которые подчиняются обязательным правилам. Чем сложнее структура, появления которой мы добиваемся, тем жестче границы для нашего вмешательства. Это неизбежно. Индивид, находящийся в какой-либо точке расширенного порядка и

ориентирующийся только в своем ближайшем окружении, может последовать этому совету, применив его к собственной ситуации. Пожалуй, прежде всего, ему необходимо следить, чтобы его постоянные попытки преодолеть границы видимого устанавливали и поддерживали, а не нарушали связи, созидающие и сохраняющие общий порядок. В самом деле, для поддержания коммуникаций внутри данного порядка рассеянное знание должно использоваться множеством разных, не знакомых друг с другом индивидов, таким образом, который позволяет формировать из разнородных знаний миллионов людей некую эксосоматическую или материальную структуру (pattern). Каждый индивид становится звеном во множестве цепей передач, и по этим цепям он получает сигналы, позволяющие ему приспособлять свои планы к обстоятельствам, которых он не знает. Общий порядок тогда становится бесконечно растяжимым, спонтанно поставляя информацию об увеличивающемся наборе средств и служа при этом достижению не только строго определенных целей. Ранее мы рассмотрели некоторые важные аспекты подобных коммуникационных процессов, включая рынок с его неизбежным и непрекращающимся варьированием цен. Здесь следует только добавить и подчеркнуть, что, помимо регулирования текущего производства товаров и услуг, те же традиции и практики обеспечивают и будущее их производство; результаты действия этих традиций и практик выражаются в установлении не только межпространственного, но и межвременного порядка. Действия будут приспособляться не только к другим действиям, отдаленным пространственно, но так же и к событиям, лежащим за пределами вероятной продолжительности жизни ныне действующих индивидов. Только убежденный имморалист может всерьез защищать какие-то политические меры на том основании, что "в долгосрочном периоде все мы покойники". Ибо численно увеличивались и успешно развивались только те группы, в которых стало обычаем пытаться обеспечивать жизнь своих детей, да и более отдаленных потомков (хотя их, быть может, никогда и не придется увидеть). Кое-кого так беспокоят некоторые следствия рыночного порядка, что остается незамеченным, насколько удивительно и даже невероятно сталкиваться с господством такого порядка в большей части современного мира — мира, в котором миллиарды людей работают в постоянно меняющейся обстановке, обеспечивая средства к существованию другим людям, по большей части им не знакомым, и в то же время обнаруживая, что их собственные ожидания на получение товаров и услуг, также производимых не знакомыми им людьми, оказываются исполненными. Даже в худшие времена ожидания примерно каждых девяти из десяти человек сбываются. Подобный порядок, пусть и весьма далекий от совершенства и подчас неэффективный, может распространяться шире, нежели какой бы то ни было порядок, который люди могли бы создать, преднамеренно помещая бесчисленные элементы па отводимые им "подходящие" места. Большинство дефектов и проявлений неэффективности таких спонтанных порядков происходит из-за попыток вмешаться в их функционирование, либо прямо препятствуя работе присущих им механизмов, либо стараясь так или иначе улучшить их результаты. Эти попытки вмешаться в действие спонтанного порядка редко приводят к результатам, хотя бы отдаленно отвечающим пожеланиям людей, поскольку функционирование таких порядков определяется большим количеством конкретных фактов, чем может быть известно любому органу, осуществляющему

вмешательство. Однако преднамеренное вмешательство, нацеленное, скажем, на сглаживание неравенства и продиктованное заботой об интересах произвольно выбранного участника такого порядка, связано с риском нарушить работу целого, тогда как процесс самоупорядочения будет предоставлять произвольно выбранному члену данной группы лучшие шансы на успех (причем при более широком наборе возможностей, доступных всем), чем это в состоянии сделать какая бы то ни было соперничающая система. О том, как то, что нельзя узнать, нельзя и спланировать К чему же привели нас наши рассуждения на протяжении двух последних глав? Скептицизм Руссо по отношению к институту индивидуализированной собственности лег в основу социализма и продолжает оказывать влияние на некоторые из величайших умов нашего столетия. Даже такой выдающийся мыслитель, как Бертран Рассел, определял свободу как "отсутствие препятствий для исполнения наших желаний" (1940: 251). По крайней мере, пока не стал очевиден экономический провал восточноевропейского социализма, среди такого рода рационалистов широко бытовало мнение, будто централизованная плановая экономика обеспечит не только "социальную справедливость" (см. гл. 7 ниже), но еще и более эффективное использование экономических ресурсов. Это представление на первый взгляд кажется в высшей степени разумным. Однако в нем не учитываются только что рассмотренные факты: совокупность ресурсов, которая должна быть отражена в подобном плане, просто-напросто никому не может быть известна, и потому не поддается централизованному контролю. Тем не менее, социалисты по-прежнему не видят того, что препятствует подчинению отдельных индивидуальных решений общей схеме, понимаемой как "план". Конфликт между нашими инстинктами, которые после Руссо стали отождествляться с "моралью", и моральными традициями, отобранными в ходе культурной эволюции и содействующими обузданию этих инстинктов, воплощается в часто проводимом теперь противопоставлении определенного толка этической и политической философии, с одной стороны, и экономической теории — с другой. Суть не в том, чтобы непременно считать "правильным" то, что экономистами определяется как эффективное, а в том, что экономический анализ способен раскрыть полезность обычаев, до сих пор считавшихся правильными, — полезность с точки зрения всякой философии, не приемлющей человеческие страдания и смерть, которые последовали бы за крахом нашей цивилизации. Поэтому теоретизирование о "справедливом обществе" без тщательного учета экономических последствий претворения в жизнь подобных идей есть предательство по отношению к другим людям. Однако и после семидесяти лет опытов с социализмом можно с полным основанием сказать, что большинство интеллектуалов, живущих вне регионов Восточной Европы и "третьего мира" (где испытывалась социалистическая модель), с прежним спокойствием не принимают во внимание тех уроков, которые может преподать экономическая теория. Они не желают задуматься: а нет ли причины тому, что социализм — всякий раз, как его пытались построить, — получался совсем не таким, каким его замысливали его интеллектуальные вожди. Тщетные поиски подлинно социалистического общества приводят интеллектуалов к идеализации бесконечной, по-видимому, череды "утопий", а затем и к разочарованию в них. Советский Союз, а потом Куба, Китай, Югославия, Вьетнам, Танзания, Никарагуа должны наводить на

мысль, что, раз социализм не согласуется с известными фактами, значит, с ним что-то неладно. Однако сами эти факты, впервые объясненные экономистами более ста лет назад, до сих пор не усвоены гордящимися своим рационализмом противниками такого взгляда, который допускает существование некоторых фактов, лежащих за границами видимой истории или представляющих непреодолимое препятствие для человеческих дерзаний. В это же время у тех, кто, следуя традиции Мандевиля, Юма и Смита, действительно изучали экономическую теорию, постепенно вызревало не только понимание рыночных процессов, но и острокритическое суждение о возможности замены их социализмом. Выгоды от этих рыночных механизмов настолько превосходили любые ожидания, что объяснить их действие можно было только ретроспективно, анализируя сам процесс их спонтанного формирования. И, когда это было сделано, обнаружилось, что децентрализованный контроль над ресурсами, контроль посредством индивидуализированной собственности, приводит к выработке и использованию большего количества информации, чем это возможно при централизованном управлении. Централизованное управление могло бы вести к порядку и контролю, распространяющимся за пределы непосредственной компетенции всякого центрального органа, только при одном условии: если бы находящиеся на местах управляющие, способные оценивать физические объемы наличных и потенциальных ресурсов, вовремя получали также и информацию о постоянно меняющейся относительной значимости этих ресурсов, если бы они могли своевременно передавать полные и точные данные об этом некоему центральному планирующему органу и получать от него указания о том, что следует им предпринимать — в свете всей остальной разнородной конкретной информации, поступившей к нему от других управляющих регионального или местного уровня, которые, в свою очередь, конечно, сталкивались бы с точно такими же затруднениями при сборе и передаче аналогичной информации. Все это фактически неосуществимо. Как только мы поймем, в чем состояла бы задача такого центрального планирующего органа, станет ясно, что команды, которые ему пришлось бы давать, не выводятся из той информации, которую признают важной управляющие на местах. Такие команды могли бы являться результатом только прямого взаимодействия между индивидами и группами, контролирующими четко разграниченные наборы средств. Как правило, в теоретических описаниях рыночного процесса (обычно их делают люди, не ставящие своей целью поддержку социализма), используется гипотетическое предположение, что вся эта фактическая информация (или "параметры") уже известна объясняющему теоретику. Оно затемняет дело и становится причиной курьезных иллюзий, содействующих поддержанию различных форм социалистического мышления. Процесс формирования расширенного экономического порядка совершенно иной. Этот порядок формируется и может формироваться только в ходе развития такого способа коммуникации, который сделал возможной передачу не бесконечного множества сообщений о конкретных фактах, а всего лишь информации об определенных абстрактных свойствах различных конкретных условий, например, о конкурентных ценах, которые должны быть приведены во взаимное соответствие для достижения всеобщего порядка. Цены несут информацию о преобладающих, как выясняется, нормах замещения, или эквивалентности, между разнообразными товарами и услугами, использованием

которых распоряжаются те или иные заинтересованные стороны. Определенные количества любых таких объектов могут оказаться эквивалентами или возможными субститутами друг друга, когда дело касается либо удовлетворения отдельных человеческих потребностей, либо производства прямых или косвенных средств для их удовлетворения. Поражает само существование такого механизма, не говоря уже о том обстоятельстве, что он возник в ходе эволюционного отбора без всякого сознательного замысла. Но я не встречал попыток оспорить данное утверждение или дискредитировать сам этот механизм — если не считать голословных заявлений, что все такого рода факты могут каким-то образом быть известны некоему центральному планирующему органу (см. также в этой связи дискуссию по проблеме экономических расчетов у Babbage (1832), Gossen (1854/1889/1927), Pierson (1902/1912), Mises (1922/81), Hayek (1935), Rutland (1985), Roberts (1971)). По сути дела, вся идея "централизованного контроля" — это сплошное недоразумение. Совершенно невозможно, чтобы руководящий разум занимался всем единолично; всегда будет существовать некий совет или комитет, ответственный за выработку плана действий для какого-либо предприятия. И хотя отдельные члены этих советов или комитетов могут, с целью убедить других, от случая к случаю приводить обрывки конкретной информации, определившей их взгляды, в принципе заключения органа будут строиться не на совокупном знании всех, а на соглашении между сторонниками различных мнений, основанных на разной информации. Каждая крупица знаний, приведенная одним человеком, будет побуждать другого вспоминать какие-то дополнительные факты. Причем их значимость осознается им только потому, что ему рассказали о каких-то других обстоятельствах, о которых он не знал. Следовательно, этот процесс остается процессом применения рассеянного знания; а не объединения знаний ряда лиц (и тем самым он стимулирует обмен информацией, хотя и весьма неэффективным способом — способом, при котором обычно отсутствует конкуренция и ослаблена ответственность). Члены группы будут в состоянии поделиться друг с другом лишь небольшой частью своих особых резонов; каждый из них будет сообщать преимущественно те выводы, которые он получил, исходя из имеющихся у него личных знаний по рассматриваемой проблеме. Более того, обстоятельства будут действительно одинаковыми для разных людей, сталкивающихся с одинаковой ситуацией, только изредка — по крайней мере, когда это касается какого-то сегмента расширенного порядка, а не просто более или менее замкнутой группы. Пожалуй, лучшим примером невозможности сознательного "рационального" распределения (allocation) ресурсов в расширенном экономическом порядке при отсутствии регулирующего механизма цен, складывающихся на конкурентных рынках, служит проблема распределения текущего объема ликвидного капитала между различными сферами его приложения таким образом, чтобы это могло обеспечить возрастание конечного продукта. Суть проблемы заключается в том, какой объем накопленных в настоящее время производственных ресурсов можно направить на обеспечение не текущих потребностей, а потребностей более отдаленного будущего. Адам Смит осознавал типологическое значение данного вопроса, когда, касаясь дилеммы, с которой сталкивается индивидуальный собственник такого капитала, писал: "Очевидно, что каждый человек, сообразуясь с местными условиями, может гораздо лучше, чем это сделал бы вместо него любой

государственный деятель или законодатель, судить о том, к какому именно роду отечественной промышленности приложить свой капитал и продукт какой промышленности может обладать наибольшей стоимостью" (1776/1976). Если обратиться к проблеме использования всех доступных для инвестирования средств в расширенной экономической системе при едином руководящем органе, первая трудность будет состоять в том, что никто не может установить совокупный объем доступного для текущего пользования капитала, хотя он, конечно, ограничен в том смысле, что инвестирование, превышающее этот объем или не достигающее его, должно вести к расхождениям в спросе и предложении различных видов товаров и услуг. Такие расхождения не смогут быть самокорректирующимися, а выразятся в ряде инструкций руководящего органа, невыполнимых либо по причине отсутствия каких-либо требуемых товаров, либо по причине невозможности использовать какую-то часть предоставленных материалов и оборудования из-за нехватки необходимых комплементарных факторов (инструментов, материалов, рабочей силы). Ни одна из величин, которые надлежит принять в расчет, не может быть установлена с помощью учета или измерения каких-либо "данных" объектов — все будет зависеть от возможностей, из которых придется выбирать остальным людям в свете знаний, имеющихся у них на данный момент. Приблизительное решение этой задачи станет возможным только в ходе взаимодействия всех, кто могут выяснить особые обстоятельства, на значимость которых — ввиду их воздействия на рыночные цены — указывают условия момента. "Наличный объем капитала" будет поэтому неодинаков в зависимости от того, например, превышает или нет доля ресурсов, фактически направляемых на обеспечение потребностей более отдаленного будущего, ту долю, которую люди согласны исключить из текущего потребления, чтобы увеличить резерв на будущее, т. е. превосходит она или нет их готовность делать сбережения.

Постижение роли, которую играет передача информации (или фактических знаний), открывает путь к пониманию расширенного порядка. Тем не менее, эти вопросы носят весьма абстрактный характер и особенно трудны для людей, воспитанных на господствующих в нашей системе образования механицистских, сциентистских, конструктивистских канонах рациональности, и по этой причине невежественных в биологии, экономических дисциплинах и эволюционной теории. Надо признать, что на разработку теории рассеянной информации, из которой следуют мои выводы о превосходстве спонтанных образований над централизованным управлением, я потратил чрезвычайно много времени: начиная от первого моего прорыва — статьи "Экономика и знание" (1936/48), продолжая осмыслением "Конкуренции как процедуры открытия" в статье под таким же названием (1978: 179–190) и кончая эссе "Претензия знания" (1978: 23–34).

Глава шестая. Таинственный мир торговли и денег

Презрение к коммерческому

Не только гносеология и методология, проблемы рациональности и научности являются почвой, на которой произрастает антипатия к рыночному

порядку. Я имею в виду неприязнь более глубокого, темного происхождения. Чтобы понять ее, мы вынуждены покинуть сферы относительно рациональные и вступить в область более архаическую и даже потаенную — в область психологических установок и эмоций, с особой силой разыгрывающихся тогда, когда в рассуждения о коммерческой деятельности, торговле и финансовых институтах пускаются социалисты, или когда с этим сталкиваются первобытные люди. Как мы уже видели, торговля и коммерция очень серьезно зависят как от конфиденциальности, так и от специализированного или личностного знания; это тем более верно по отношению к финансовым институтам. В коммерческой деятельности, например, человек рискует чем-то большим, чем личное время и усилия, а специальная информация позволяет индивидам судить о своих шансах и о своих конкурентных преимуществах в тех или иных начинаниях. К узнаванию особых обстоятельств стоит стремиться только в том случае, если обладание этим знанием дает определенные преимущества, компенсирующие издержки при его получении. Если бы каждому торговцу приходилось, подавая пример всем своим конкурентам, объявлять, где и как можно приобрести товары получше и подешевле, участие в деле вообще не стоило бы потраченного времени, и торговля никогда бы не приносила никаких выгод. Более того, знание о конкретных обстоятельствах (или, например, предчувствие предпринимателя, что новый продукт будет пользоваться спросом) столь часто бывает трудноформулируемым и даже вообще невысказываемым, что "обнародовать" его, полностью отделив от соображений мотивации, невозможно. Разумеется, согласовывать свою деятельность с чем-то, не доступным всеобщему восприятию и не вполне предсказуемым (не сводящимся к "наблюдаемому и осязаемому", как называл это Эрнст Мах) означает переступать через рассмотренные выше рационалистические критерии. К тому же неосязаемое зачастую становится объектом недоверия и даже страха. (Отметим попутно, что опасливое отношение к положению дел в торговле свойственно — хотя и по несколько иным причинам — не одним лишь социалистам. Бернард Мандевилль "содрогнулся", представив ужасающую картину "тех трудов и опасностей, которые надо перенести за рубежом, огромных морей, которые мы должны переплыть, разных климатов, которые мы должны вытерпеть, и различных стран, которым мы должны быть обязаны за их помощь" (1715/1924: I, 356 {Мандевилль, 1974: 319}). И впрямь, сознание, что мы во многом зависим от человеческих усилий, которых не можем ни учесть, ни проконтролировать, способно вывести из равновесия любого: как прилагающего их, так и от них воздерживающегося.) Из-за недоверия и страха простые люди так же, как и мыслители-социалисты, всегда и повсюду видели в торговле не только что-то весьма не похожее на материальное производство, хаотичное и бессмысленное (так сказать, методологическую ошибку), но и что-то подозрительное, низменное, бесчестное и недостойное. На протяжении всей истории человечества "торговцы были объектом всеобщего презрения и морального осуждения... человек, покупавший задешево и продававший втридорога, был заведомо бесчестен... Поведение купцов противоречило обычаям взаимности, распространенным в первобытных малых группах" (McNeill, 1981: 35). Эрик Хоффер, помнится, однажды заметил: "Враждебность по отношению к торговцам, особенно со стороны грамотеев, стара как мир". У недоверия, страха и враждебности по отношению к торговле есть

множество причин и множество форм, в которых они находят выражение. На заре истории торговцев часто отселяли от остальной общины, но подобная участь постигала не только их: даже некоторых ремесленников, особенно кузнецов, которых пахари и скотоводы подозревали в колдовстве, нередко выселяли за околицу. В конце концов, разве кузнецы с их "тайнами" не занимались преобразованием материальных субстанций? Что же касается торговцев и купцов, то они оказывались замешанными еще больше, т. к. вступали во взаимосвязи, совершенно не доступные и не понятные обыкновенному человеку: изменяя ценность различных благ, они участвовали, так сказать, в преобразовании не-материальных субстанций. Как могла способность вещей удовлетворять человеческие потребности меняться без изменения их количества? Торговца или купца, словом, того, кто, казалось, вызывал такие изменения, находящиеся вне видимого, привычного и понятного повседневного порядка вещей, также исключали из сложившейся групповой иерархии, лишая статуса и уважения. Доходило до того, что даже Платон и Аристотель — граждане города, обязанного торговле своим ведущим положением в ту пору, — презирали купцов. Позднее, уже при феодализме, занятие торговлей считалось по-прежнему достаточно низким, поскольку сама жизнь и безопасность торговцев и ремесленников, да и сохранность их товаров, во всяком случае, за пределами немногочисленных небольших городов, зависели тогда от тех, кто владели мечом и мечом охраняли дороги. Торговля могла развиваться только под защитой класса, профессией которого была война. Главной для его представителей была боевая доблесть, а за это они требовали высокого статуса и высокого уровня жизни. Даже когда обстоятельства начали меняться, отношение к торговле оставалось прежним везде, где феодализм все еще не отступил и где ему не противостояла разбогатевшая буржуазия или самоуправляющиеся вольные города, бывшие центрами торговли. Так, даже в конце прошлого века в Японии, как утверждают, "те, кто делали деньги, были практически кастой неприкасаемых". Причины остракизма, которому подвергались торговцы, станут еще более понятными, если вспомнить, что торговая деятельность очень часто и в самом деле скрыта завесой тайны. "Тайны торговли" подразумевали, что кто-то выигрывал, обладая знанием, которого не было у других, знанием тем более таинственным, что оно относилось часто к чуждым — и, возможно, даже вызывающим отвращение — обычаям и к неведомым чужеземным странам, окутанным легендами и слухами. "Ex nihilo nihil fit" не может больше считаться научным утверждением (см. Popper, 1977/84: 14; и Bartley, 1978: 675-76), но оно до сих пор господствует в обыденном сознании. От деятельности человека, создающего дополнительное богатство, казалось бы, "из ничего", — не производя новых вещей, а всего лишь реорганизуя уже существующее, пахнет колдовством. Такие предрассудки питаются представлениями о богатстве, добываемом физическим напряжением, мускульными усилиями, "потом и кровью". Физическая сила (как и простейшие инструменты и орудия, часто сопутствующие ее применению) не только наблюдаема, но и осязаема. В этом нет ничего мистического даже для тех людей, которые сами ее не имеют. Убеждение, что физическая сила и обладание ею — уже само по себе достоинство и что это выделяет человека из общего ряда, сложилось задолго до феодализма. Оно было частью инстинкта, оставшегося от времен жизни в малой группе, и сохранилось у скотоводов, пахарей, пастухов, воинов, а также

мелких хозяев и ремесленников. Люди могли видеть, как физические усилия земледельца или ремесленника увеличивают массу полезных вещей, которые можно пощупать руками, — и могли объяснить различия во власти и богатстве понятными им причинами. Таким образом, конкуренция физических данных сложилась еще в те времена, когда первобытный человек, борясь за лидерство и состязаясь в мастерстве (см. приложение Е), делался значительным именно благодаря физическому превосходству. Однако как только в конкуренцию был введен элемент знания, так сказать, "скрытого" и "невидимого", — знания, которого у большинства ее участников не было и обладание которым многим из них казалось невозможным, — чувство товарищества и ощущение того, что игра ведется честно, исчезли. Такого рода соревновательность угрожала солидарности и устремленности к установленным по общему согласию целям. С точки зрения перспектив для расширенного порядка такая реакция, конечно, может показаться совершенно эгоистической, или, точнее, своеобразным групповым эгоизмом, при котором сохранение солидарности в группе оказывается важнее благополучия ее членов. Подобные настроения были сильны и в XIX веке. Так, Томас Карлейль, в прошлом веке имевший большое влияние на умы, проповедуя, что "только труд благороден" (1909: 160 {Карлейль, 1906: 217}), явно имел в виду физические, даже мускульные усилия. Для него, как и для Карла Маркса, труд был истинным источником богатства. Сегодня подобным настроениям может прийти конец. И хотя инстинкт до сих пор велит нам ценить это, на деле связь производительности с физическим превосходством человека перестает быть существенной для его начинаний, при том, что под "силой" (power) теперь понимают уже не столько физическую мощь, сколько законное право. Разумеется, мы по-прежнему не можем обойтись без очень сильных людей, но сегодня они представляют собой просто одну из групп специалистов; количество таких групп становится все больше, но численность каждой из них уменьшается. Только в племенах, остановившихся на первобытной стадии развития, до сих пор господствует физическая сила. Как бы то ни было, такие виды деятельности, как натуральный и денежный обмен, а также различные более сложные формы торговли, организация и управление, переброска товаров с целью их продажи в других местах в соответствии с уровнем прибыльности, и по сей день не всегда считаются настоящей работой. Многим по-прежнему трудно понять и признать, что количественное увеличение имеющегося запаса физических средств существования и жизненных удобств зависит не столько от видимого преобразования одних веществ и материалов в другие, сколько от процесса их перемещения, благодаря которому изменяется их относительная значимость и ценность. Иными словами, хотя рыночный процесс имеет дело с материальными объектами, вызываемое им перемещение этих объектов, по-видимому, не увеличивает их физических объемов (даже если это требуется или могло бы потребоваться). Рынок не производит предметов, а передает информацию о них, но жизненно важная функция, которую играет распространение информации, ускользает от людей, подверженных механицистским и сциентистским предрассудкам. Они принимают фактическую информацию о физических объектах как само собой разумеющееся и не обращают внимания на роль, которую играет относительная редкость различного рода предметов при определении их ценности. Тут есть ирония: презрительной клички материалистов удостоивались обычно как раз

те, кто рассматривал экономические явления отнюдь не с сугубо материалистических позиций (т. е. не в терминах физических объемов различных материальных предметов), а руководствовались подсчетами в категориях ценности (т. е. тем, насколько важны эти предметы для людей), особо подчеркивая значение разности между ценой и издержками, именуемой прибылью. На самом же деле, именно стремление получить прибыль позволяет вовлеченным в рыночный процесс не рассуждать в категориях физических объемов о тех или иных конкретных потребностях знакомых им индивидов, а рассчитывать, каким образом можно внести наибольший вклад в создание совокупного продукта, складывающегося из таких же обособленных усилий бесчисленного множества не знакомых друг другу людей. В экономической науке также существует ошибочная идея, которую проводил еще брат Карла Менгера Антон. Согласно этой идее, источником "полного продукта труда" считаются прежде всего затраты физической энергии, и хотя эта ошибка стара, именно Джон Стюарт Милль, по-видимому, больше, чем кто бы то ни было, несет ответственность за ее распространение. В своем труде "Основы политической экономии" (1848, кн. II, глава I, "О собственности", подраздел 1; Works, II: 260 {Милль, 1980: 1, 337, 338}) Милль писал, что в то время как "законы и условия производства богатства имеют характер, свойственный естественным наукам", распределение целиком является делом человеческого учреждения. Как только вещи появляются, люди, порознь или коллективно, могут поступать с ними как им заблагорассудится". Отсюда он заключал, что "общество может подчинить распределение произведенного богатства любым правилам, какие только оно может изобрести". Здесь Милль рассматривает объем продукта как проблему чисто технологическую, не зависящую от особенностей его распределения, упуская из виду зависимость объема выпуска от степени использования существующих возможностей, что представляет собой проблему экономическую, а не технологическую. Обилием продукта мы обязаны методам "распределения", т. е. системе рыночного ценообразования. Объем того, что мы делим, зависит от принципа организации производства — а в данном случае это рыночная система ценообразования и распределения. Считать, что "как только вещи появляются", мы вольны поступать с ними как нам заблагорассудится, просто неверно, потому что они и не будут произведены до тех пор, пока притязания индивидов на ту или иную долю в совокупном продукте не породят ценовой информации. Но эта ошибка не единственная. Как и Маркс, Милль видел в рыночных ценностях исключительно следствия, не замечая, что они одновременно являются и причинами принимаемых людьми решений. Позже, когда обратимся непосредственно к обсуждению теории предельной полезности, мы обнаружим, как это неточно и сколь неверным было заявление Милля, что "в законах ценности нет ничего, что осталось бы выяснить современному или будущему автору; теория этого предмета является завершенной" (1848: III, I, sect. 1, в Works, II: 199–200 {Милль, 1980: 2, 171}).

Торговля — считают ее настоящей работой или нет — принесла не только индивидуальное, но и коллективное богатство благодаря усилиям ума, а не мышц. Тем не менее, то, что всего лишь переход товаров из рук в руки может увеличивать их ценность для всех участников и что это необязательно означает выгоду одного в ущерб другим (или эксплуатацию, как принято ее называть), для интуиции было и

остается трудно схватываемым. Иногда, чтобы рассеять подозрения и показать, как стремление к прибыли оказывается благотворным для масс, приводят пример Генри Форда. Пример, в самом деле, показательный: легко увидеть, как предприниматель мог руководствоваться намерением удовлетворить очевидные потребности значительного количества людей и как его попытки повысить их жизненный уровень увенчались успехом. Но все-таки этот пример не вполне подходит: ведь в большинстве случаев эффект от роста производительности не так уж нагляден — проявления его слишком косвенны. Выгоды от усовершенствования, скажем, производства винтов, веревки, оконных стекол или бумаги будут распространяться настолько широко, что нам придется довольствоваться гораздо менее конкретизированным представлением о причинах и следствиях. В результате всего этого многие продолжают легкомысленно относиться к умственным ухищрениям, связанным с торговой деятельностью, даже если не приписывают их колдовству, не видят в них надувательства, мошенничества или коварного обмана. Богатство, приобретенное таким способом, кажется гораздо слабее связанным с какими-то явными (т. е. обусловленными физическими затратами) заслугами, чем удача охотника или рыбака. Однако если богатство, полученное благодаря такого рода "реорганизации", смущало простой народ, то информационно-поисковая активность коммерсантов вызывала к себе поистине величайшее недоверие. Производительный характер транспортировок, осуществляемых в торговле, как правило, понимается обывателем хотя бы отчасти, по крайней мере, после долгих терпеливых разъяснений и доказательств. Например, мнение, что торговля занимается лишь перемещением уже существующих вещей, можно тут же скорректировать, указав, что многие предметы можно изготовить, только когда соберешь из дальних мест все необходимое для их изготовления. Относительная ценность собранного будет зависеть не от физических свойств отдельных компонентов, а от пропорций, в каких они, все вместе, окажутся в подходящих местах в распоряжении изготовителей. Таким образом, торговля сырьем и полуфабрикатами является предварительным условием для увеличения физического объема многих видов конечной продукции, которую вообще можно изготавливать только благодаря наличию (возможно, в небольших количествах) материалов, доставляемых издалека. Количество того или иного продукта, которое удастся произвести из имеющихся в данном месте ресурсов, может зависеть от ничтожного количества чего-то другого (например, ртути или фосфора, или, возможно, даже какого-нибудь катализатора), добываемого только на другом краю света. И, стало быть, сама возможность материального производства обусловлена торговлей. Еще тяжелее дается понимание того, что уровень производительности и даже взаимосогласование необходимых поставок зависят также от успеха непрекращающихся поисков широко рассеянной и непрерывно меняющейся информации, сколь бы очевидным ни казалось это всем уяснившим суть процесса, благодаря которому торговля дает толчок материальному производству и управляет им, поставляя информацию об относительной редкости разных предметов в разных местах. Возможно, за стойкой неприязнью к коммерческим сделкам лежит не более чем путаница в понятиях и явное невежество. К этому, однако, примешивается и существующая от века боязнь неизвестного: колдовского, противоестественного — а, кроме того, страх перед самим знанием, возвращающий

нас к нашим истокам и навечно запечатленный в первых главах книги Бытия, в истории об изгнании человека из Рая. Все суеверия, включая социализм, питаются этим страхом. Предельная полезность против макроэкономики Страх этот может быть очень сильным, но он не обоснован. Коммерческую деятельность, конечно же, нельзя считать действительно непостижимой. Экономические и биологические науки, как мы увидели из предыдущих глав, дают сегодня неплохие объяснения самоорганизующихся процессов. В общих чертах мы уже произвели частичную рациональную реконструкцию их истории и благотворного воздействия на появление и распространение цивилизации в гл. 2 и 3 (см. также Наук, 1973). Обмен производителен; он позволяет наиболее полно удовлетворять человеческие потребности при наличных ресурсах. Цивилизация обязана своим многообразием и целостностью, а торговля — своей продуктивностью тому, что субъективные миры индивидов, живущих в цивилизованном мире, столь отличны друг от друга. Хотя это и может показаться парадоксом, разнообразие индивидуальных стремлений и намерений гораздо более способствует удовлетворению потребностей, чем однообразие, единодушие и контроль. Парадоксальна и причина этого, состоящая в том, что разнообразие дает людям возможность овладевать и распоряжаться большим объемом информации. Только четкий анализ рыночного процесса позволяет разрешить эти кажущиеся парадоксы. Повышение ценности — решающее обстоятельство для обмена и торговли — отличается от непосредственно наблюдаемого увеличения физических объемов. К повышению ценности не приложимы законы, действующие в физическом мире, во всяком случае, в том виде, какой придается им в материалистических и механистических моделях. Ценность — это указание на способность предмета или какой-либо деятельности служить удовлетворению человеческих потребностей, она устанавливается в ходе обмена, и не иначе как взаимосогласованием индивидуальных предельных норм замещения (или эквивалентности) различных товаров и услуг. Ценность не есть атрибут или физическое свойство, присущее вещам независимо от их взаимосвязей с людьми, она есть всего лишь определенный аспект этих связей, вынуждающий нас при принятии тех или иных решений об использовании вещей учитывать возможности лучшего использования этих вещей другими. Повышение ценности происходит только благодаря существованию человеческих целей и намерений и имеет смысл только применительно к ним. Как поясняет Карл Менгер (1871/1981: 121 {Менгер, 1903: 85}), ценность — "это суждение, которое хозяйствующие люди имеют о значении находящихся в их распоряжении благ для поддержания жизни и их благосостояния". Экономическая ценность показывает, в какой (все время меняющейся) степени различные вещи способны удовлетворять определенной шкале целей — той или иной из множества разрозненных, индивидуальных... У каждого человека есть свой собственный особый порядок ранжирования преследуемых целей. Мало кто может (если вообще кто-нибудь может) знать о шкале предпочтений ближнего, а в полной мере она не бывает известна даже ему самому. Усилия миллионов людей в разных ситуациях, с разной собственностью и разными желаниями, имеющих доступ к разной информации о средствах достижения целей, знающих мало или не знающих ничего о конкретных потребностях друг друга, стремящихся достичь целей, ранжированных по индивидуальным шкалам, координируются в рамках системы

обмена. По мере того как отношения взаимобмена объединяют индивидов, обретает существование никем не задуманная система высшего порядка сложности, и создается неиссякающий поток товаров и услуг. Благодаря этому сбываются ожидания очень значительного количества участвующих индивидов и подтверждаются ценностные представления, которыми они руководствовались в своей деятельности. Множество разных рядов, составленных из различных целей, складывается в общую и единообразную шкалу промежуточной, или отраженной, ценности материальных средств, которые и приходится распределять между этими конкурирующими целями. Поскольку большую часть материальных средств можно использовать для достижения множества различных целей той или иной степени важности, а разные средства нередко могут заменять друг друга, конечная ценность целей оказывается отраженной в единой шкале ценности средств — то есть в ценах, — зависящей от относительной редкости этих средств и возможностей обмена среди их владельцев. Поскольку меняющиеся фактические обстоятельства требуют постоянных передвижек в иерархии целей, для достижения которых могут использоваться средства того или иного рода, эти две шкалы ценностей будут изменяться различным образом и в разной степени: индивидуальные системы ранжирования конечных целей будут отличаться известной стабильностью, однако относительная ценность средств, на производство которых будут направляться усилия каждого, будет подвергаться непрерывным случайным колебаниям, которые нельзя предусмотреть и причины которых для большинства людей останутся непостижимыми. Иерархия целей (отражающая то, что многие рассматривают как свои постоянные или "долговременные" ценности) относительно стабильна, в то время как иерархия средств чрезвычайно неустойчива, из-за чего многие идеалистически настроенные люди восхваляют первую и презирают последнюю. Действительно, служение постоянно меняющейся шкале ценностей может показаться отвратительным. Пожалуй, это и есть основная причина того, что зачастую люди, обеспокоенные более всего достижением конечных целей, тем не менее, наперекор собственным намерениям пытаются воспрепятствовать внедрению процедуры, которая приводила бы прямо к их реализации. В большинстве своем люди на пути к достижению собственных целей вынуждены добиваться того, что для них (как, впрочем, и для всех) представляет собой лишь средство. Иными словами, им приходится в определенный момент подключаться к длинной цепочке, складывающейся из различных видов деятельности и, в конце концов, приводящей к удовлетворению неизвестной потребности: через какое-то более или менее продолжительное время, в каком-то более или менее отдаленном месте — чему предшествуют многочисленные промежуточные стадии, ориентированные на достижение самых разных целей. Ценник, который рыночный процесс прикрепляет к продукту непосредственного труда индивида, — вот, как правило, все, чем ограничивается его знание о рынке. Ни один человек, включенный, допустим, в процесс производства винтов, пожалуй, не сумеет рационально определить, когда, где или каким образом конкретная деталь, над которой он работает, будет или могла бы способствовать удовлетворению потребностей других людей. Точно так же и статистика не поможет ему решить, какой из потенциально возможных способов использования винта (или любого другого подобного предмета) должен быть

применен, а левкой нет. Ощущение, что шкала ценности средств (т. е. цен) — это нечто банальное или вульгарное, усиливается, очевидно, и из-за ее одинаковости для всех, в то время как различные шкалы целей неповторимы и личностны. Мы доказываем свою индивидуальность, утверждая свои личные вкусы или демонстрируя свое умение разбираться в качестве различных вещей. Однако только благодаря ценовой информации об относительной редкости тех или иных средств мы и способны реализовывать такое большое количество своих целей. Кажущийся конфликт между иерархиями ценностей двух типов бросается в глаза в условиях расширенного порядка, в котором большинство людей зарабатывает себе на жизнь, обеспечивая средствами других, не знакомых им людей, и равным образом получая необходимые средства для достижения своих собственных целей от таких же не знакомых, совершенно чужих им людей. Следовательно, всеобщими шкалами ценностей могут становиться только шкалы тех самых средств, важность которых лишь в небольшой степени определяется ощутимыми полезными эффектами, получаемыми от них, поскольку средства эти легко заменяют друг друга. Огромное разнообразие целей, преследуемых множеством индивидов, оказывается причиной того, что конкретные варианты употребления, делающие данную вещь желанной для других (а потому и ценность, которую каждый из них станет ей придавать), остаются неизвестными. Такой абстрактный характер сугубо инструментальной ценности используемых средств также укрепляет презрение к ним, ибо их ценность воспринимается как "искусственная", "ненатуральная". Правильные объяснения столь головоломных и даже тревожных феноменов, предложенные впервые немногим более ста лет назад, начали распространяться после того, как работы Уильяма Стэнли Джевонса, Карла Менгера и Леона Вальраса (и в особенности труды представителей австрийской школы после Менгера) произвели переворот, получивший позднее название "субъективной" революции, или революции "предельной полезности", в экономической теории. И если все изложенное в предыдущих параграфах звучит непривычно и воспринимается с трудом, то это означает, что основополагающие и важные открытия, совершенные в ходе этой революции, даже сегодня не дошли до общего сведения. Выстроить экономическую теорию в последовательную стройную систему этим революционным мыслителям помогло как раз открытие того, что предшествующие экономическим явлениям события не являются определяющими их причинами и не могут служить для их объяснения. Классическая экономическая теория, или, как ее часто называют, "классическая политическая экономия", уже содержит анализ процесса конкуренции. Рассматривается, в частности, то, каким образом международная торговля интегрировала расширенные порядки сотрудничества внутри отдельных стран в мировой порядок. Однако лишь теория предельной полезности действительно объясняет, чем определяются спрос и предложение, как объемы производства различных товаров приводятся в соответствие с потребностями и как мера относительной редкости товаров, устанавливаемая в процессе взаимоприспособления на рынке, управляет действиями индивидов. Отныне рыночный процесс — весь — понимается как процесс передачи информации, позволяющий людям осваивать и пускать в дело гораздо больший объем знаний и умений, чем тот, что был бы доступен им в индивидуальном порядке. Полезность предмета или действия, обычно

определяемая как его способность удовлетворять желания человека, не одинакова для разных индивидов — это суждение кажется сейчас настолько очевидным, что трудно понять, как серьезные ученые вообще могли когда-либо трактовать полезность как объективное, всеобщее и даже измеряемое свойство материальных объектов. То, что относительная полезность разных предметов для разных людей может быть выявлена, не дает оснований для сравнения их абсолютных величин. Равным образом, хотя люди могут договориться, в какой мере каждый из них готов нести издержки получения благ, обладающих той или иной полезностью, "коллективная полезность" является пустым, ничего реально не обозначающим понятием: оно не более реально, чем коллективный разум, и в лучшем случае представляет собой метафору. Точно так же и факт, что все мы время от времени решаем, насколько важен для ближнего тот или иной предмет сравнительно с тем, как он важен для нас самих, не дает никакого основания считать, будто возможно объективное межличностное сравнение полезности. Действительно, деятельность, которую пытается объяснить экономическая наука, в определенном смысле касается не физических явлений, а людей. Экономическая ценность выступает как интерпретация физических фактов с точки зрения того, насколько разного рода физические объекты пригодны для удовлетворения наших потребностей в конкретных ситуациях. Следовательно, экономическую науку можно обозначить как метатеорию — теорию о теориях, создаваемых людьми для уяснения того, как наиболее эффективно обнаруживаются и используются различные средства для достижения всевозможных целей; вот почему последнее время я предпочитаю называть ее "каталлактикой" (Науек, 1973). В свете всего этого не так уж удивительны частые случаи, когда ученые-физики, сталкиваясь со свойственной такой теории аргументацией, обнаруживают, что это — чуждая для них сфера или когда такие экономисты производят на них впечатление скорее философов, нежели "собственно" ученых. Теория предельной полезности, будучи значительным продвижением вперед, с самого начала подвергалась искажениям. Самое раннее из известных в англоязычном мире изложений ее идеи принадлежит У. С. Джевонсу. По причине его безвременной смерти, а также внеакадемического положения наиболее талантливого его последователя — Уикстида, этой идеей долго пренебрегали: сказывалось господство в академических кругах авторитета Альфреда Маршалла, не желавшего отходить от позиций Джона Стюарта Милля. Австриец Карл Менгер — еще один первооткрыватель теории предельной полезности — был более удачлив: сразу два в высшей степени одаренных ученика (Евгений фон Бем-Баверк и Фридрих фон Визер) продолжили его работу и положили начало научной традиции. В результате постепенно получила признание современная экономическая теория, названная "австрийской школой". Сделав акцент на так называемом субъективном характере экономических ценностей, она выработала новую парадигму для объяснения структур, возникающих в итоге человеческого взаимодействия без всякого предварительного замысла. Однако в последние сорок лет ее вклад в науку был заслонен развитием "макрэкономии", пытающейся устанавливать причинные связи между гипотетически измеряемыми сущностями, или статистическими совокупностями. Я признаю, что иногда при помощи этих связей можно указать на какие-то смутные вероятности, но, разумеется, они не объясняют процессов, их

обуславливающих. Однако иллюзия, будто макроэкономика жизнеспособна и полезна, укоренилась в общественном мнении (и подкрепляется активным использованием математики, что всегда впечатляет политиков, не имеющих никакого математического образования, и от чего поистине отдает колдовством, — установка, не редкая среди профессиональных экономистов). Многие представления, господствующие в умах современных государственных и политических деятелей, по-прежнему основываются на наивных объяснениях таких экономических феноменов, как ценности и цены, — объяснениях, безуспешно пытающихся смотреть на эти явления как на "объективные", не зависящие от человеческих знаний и целей. Такого рода объяснения не позволяют уяснить функции торговли и рынков или оценить их необходимость для координации производительных усилий большого числа людей. Некоторые дурные повадки закрались в математический анализ рыночного процесса и подчас вводят в заблуждение даже опытных, хорошо подготовленных экономистов. Распространена, например, практика ссылаться на "существующее состояние знания" и на информацию, доступную участникам рыночного процесса, как на нечто "данное" или "заданное" (иногда даже пользуются плеоназмом "заданные данные"), как бы предполагая, будто это знание существует не только в рассеянном виде, но что оно может целиком сосредоточиться в каком-нибудь одном уме. Это не позволяет прояснить характер конкуренции как процедуры открытия. В таких трактовках рыночного порядка преподносят как "проблему", подлежащую разрешению, то, что в действительности ни для кого на рынке проблемой не является, поскольку решающие фактические обстоятельства, от которых при существующем порядке вещей зависит рынок, никому не могут быть известны. И проблема не в использовании данного в полном объеме знания, а в том, чтобы знанием, которое не доступно — и не бывает доступным — никакому отдельному уму, знанием, существующим в фрагментарном и рассеянном виде, все же сумели воспользоваться многочисленные взаимодействующие друг с другом индивиды. Остальное же составляет проблему не для участников рыночного процесса, а для теоретиков, пытающихся объяснить их поведение.

Созидание богатства — это не просто физический процесс, и неправильно видеть в нем цепочку причин и следствий. Он обусловлен не объективными физическими фактами, известными некоему отдельному сознанию, но рассеянной, разнородной информацией, "кристаллизующейся" в ценах, помогающих миллионам людей принимать дальнейшие решения. Любой предприниматель, которому рынок подсказывает тот или иной конкретный способ увеличения прибыли, может одновременно и действовать в собственных интересах, и вносить в производство совокупного продукта (измеренного в тех единицах, какие употребляет большинство остальных людей) вклад больший, чем в любом другом случае, любым из других имеющихся способов. Ведь цены информируют рыночных агентов о сложившихся на данный момент быстро преходящих условиях, от которых в решающей степени зависит вся система разделения труда и которые отражаются в текущей норме "трансформации" (convertability) различных ресурсов (или "норме замещения" между ними), будь то средства для производства других товаров или же средства для удовлетворения конечных человеческих потребностей. При этом вопрос о количестве средств, вообще доступных человечеству, оказывается не имеющим прямого

отношения к делу. Подобная "макроэкономическая" информация о совокупном количестве различных имеющихся в распоряжении вещей либо не доступна, либо не нужна, да, пожалуй, и бесполезна. Всякая мысль об измерении совокупного продукта (состоящего из огромного разнообразия товаров и непрерывно меняющего свою структуру) ошибочна: их эквивалентность, с точки зрения преследуемых людьми целей, зависит от знаний, имеющихся у этих людей, и только после того, как мы переведем физические объемы товаров в показатели их экономической ценности, мы можем сопоставлять их и давать им оценку. Как для размеров совокупного продукта, так и для объемов производства отдельных товаров решающим является то, каким образом из имеющихся у миллионов индивидов специфических знаний о конкретных ресурсах складываются во времени и пространстве различные комбинации и почему при огромном множестве возможных вариантов складываются именно они. И ни один из этих возможных вариантов сам по себе не может быть признан наиболее эффективным, если нет информации об относительной редкости различных его элементов, показателем чего выступают их цены. Решающим шагом на пути к пониманию роли относительных цен в определении наилучшего способа использования ресурсов стало совершенное Рикардо открытие принципа сравнительных издержек. Людвиг фон Мизес справедливо заметил, что этот принцип следовало бы называть "рикардианским законом образования связей" (association) (1949: 159-64). Суть его в том, что уже само соотношение цен говорит предпринимателю, где прибыль в достаточной мере превышает издержки и в какое именно дело ему выгоднее вложить свой ограниченный капитал. Сигналы такого рода направляют его к невидимой цели — удовлетворению желаний далеких, не знакомых ему потребителей конечной продукции.

Экономическое невежество интеллектуалов Не поняв, каким образом в процессе обмена относительная ценность товаров определяется их предельной полезностью, невозможно осмыслить порядок, от которого зависит пропитание живущей ныне огромной массы человеческих существ. С этими вопросами должен быть знаком каждый образованный человек. Однако пониманию их препятствует всегдашнее презрение, с которым относятся к данному предмету интеллектуалы. Факт, выявленный теорией предельной полезности, — а именно, что прямой задачей всякого носителя каких бы то ни было знаний и навыков могло бы стать содействие сообществу в утолении его нужд при помощи вклада, вносимого индивидом по своему выбору, — одинаково неприемлем и для первобытного сознания, и для господствующего ныне конструктивизма, не говоря уже о последовательном социализме. Не будет преувеличением сказать, что такое понимание знаменует эмансипацию индивидуальности. Система разделения труда, знаний и умений, на которой зиждется передовая цивилизация, обязана своим существованием именно развитию духа индивидуализма (см. гл. 2 и 3 выше). Новейшие исследователи экономической истории (например, Бродель (1981–1984)), уже начинают понимать, что как раз поглощенный погоней за прибылью презренный обыватель и сделал возможным современный расширенный порядок, современную технологию и современный гигантский рост населения. Способность руководствоваться своими собственными знаниями и решениями, а не быть влекомым настроениями группы, равно как и свобода применения этой способности, суть достижения интеллекта,

развитие которого не слишком успешно сопровождается развитием наших эмоций. Опять же члены первобытной группы, легко примирившиеся с превосходством в знаниях почитаемого вождя, могли возмущаться превосходством соплеменника, знавшего способ без заметных усилий приобрести то, что другим давалось только тяжким трудом. Утаивать дающую преимущества информацию и использовать ее для извлечения частной, или личной, выгоды до сих пор считается не вполне приличным или, по меньшей мере, нетоварищеским. И эти первобытные повадки сохраняли живучесть еще долгое время после того, как специализация стала единственным путем, ведущим к использованию получаемой информации во всем ее бесконечном разнообразии. Такие реакции и сегодня продолжают влиять на политические взгляды и действия, препятствуя развитию наиболее эффективной организации производства и подкрепляя ложные надежды, внушаемые социализмом. Положение, при котором человечество, обязанное питающими его ресурсами торговле не в меньшей мере, чем производству, презирует первую и чрезвычайно уважает второе, не может не породить извращенных политических установок. Невежество в вопросах, связанных с функциями торговли, поначалу приводившее к страху, а в средние века — к неграмотному ее регулированию и лишь сравнительно недавно уступившее место более правильному ее осмыслению, возродилось сейчас в новой псевдонаучной форме. В этом своем обличье оно ведет прямо к попыткам технократического манипулирования экономикой, которые, неизбежно проваливаясь, становятся источником современных проявлений недоверия к "капитализму". Однако ситуация оказывается еще хуже, когда мы обращаемся к некоторым более сложным упорядочивающим процессам, представляющим еще большую трудность для понимания, чем даже торговля, а именно — к процессам, регулирующим денежно-финансовую сферу. Недоверие к деньгам и финансам Предубеждение, порождаемое недоверием к таинственному, достигает крайних пределов, когда речь заходит о наиболее абстрактных институтах развитой цивилизации, от которых зависит торговля и через которые опосредуются самые общие, косвенные, отдаленные и чувственно не воспринимаемые последствия индивидуальных действий. Будучи неотъемлемой частью формирования расширенного порядка, они, как непроницаемый покров, не позволяют пытливым взорам проникнуть в тайну управляющих ими механизмов: мы говорим о деньгах и развивающихся на их основе финансовых институтах. Как только бартерная торговля заменяется опосредованным обменом с использованием денег, она перестает быть легко понятной простому человеку. Начинают действовать абстрактные межличностные процессы, которые выходят далеко за пределы понимания и восприятия даже самых просвещенных людей. Поэтому деньги, те самые "монеты", которые мы ежедневно пускаем в ход, остаются вещью совершенно не постижимой и, пожалуй, наряду с сексом — объектом самых безрассудных фантазий; подобно сексу, они в одно и то же время завораживают, приводят в недоумение и отталкивают. Посвященная им литература огромна; о них, вероятно, написано больше, чем о чем бы то ни было другом, и даже беглое знакомство с этим всякого заставит согласиться с мнением одного старинного писателя, заявившего, что ни из-за чего другого, даже из-за любви, не сошло с ума столько людей. "Ибо корень всех зол, — учит Библия, — есть сребролюбие" (Первое послание к Тимофею, 6:10). Однако двойственное отношение к ним встречается,

пожалуй, еще чаще: деньги воспринимаются одновременно и как самый мощный инструмент свободы, и как самое злостное орудие угнетения. Этим повсеместно принятым средством обмена вызывается все беспокойство, связанное с процессом, которого люди не в состоянии понять, к которому они относятся сразу и с любовью, и с ненавистью, и определенных последствий которого они страстно желают, питая при этом отвращение к другим — не отделимым от первых, желаемых.

Функционирование денег и кредитной системы, так же как язык и мораль, представляет собой случай спонтанного порядка, хуже всего поддающийся попыткам адекватного теоретического объяснения, и оно остается предметом серьезных разногласий между специалистами. Даже некоторые профессиональные исследователи не согласились с той простой истиной, что ряд подробностей неизбежно ускользает от нашего восприятия и что сложность целого вынуждает нас довольствоваться описанием абстрактных схем (patterns), формирующихся спонтанно, описанием хоть и проливающим свет, но все же не дающим возможности предсказать какой-нибудь конкретный результат. Деньги и финансы нарушают покой не только того, кто берется за их изучение. Как и торговля (и в основном по тем же самым причинам), они всегда находились на подозрении у моралистов. Моралисты имеют ряд причин не доверять этому универсальному средству обретения власти и манипулирования ею ради достижения огромного количества разных целей, причем манипуляции эти почти невидимы. Начнем с того, что ни для кого не составит труда заметить, какое количество предметов богатства было использовано другим человеком, тогда как при употреблении денег конкретные, или частные, последствия — для нас ли самих или для других людей — зачастую остаются неразличимыми. Далее, пусть даже некоторые из этих последствий можно сделать очевидными, но деньги можно истратить как на благие, так и на дурные дела. Исключительная разносторонность денег делает их одновременно столь полезными для обладателя и столь подозрительными для моралиста. И, наконец, их умелое использование, приносимые ими огромная выгода и власть кажутся, как и в случае торговли, не связанными с физическими усилиями и признанными человеческими достоинствами, и больше того — не имеющими под собой вообще никакого материального основания (как в случае "сделок, существующих только на бумаге"). Ремесленников и кузнецов боялись из-за того, что они занимались преобразованием материальных субстанций; торговцев боялись из-за того, что они занимались преобразованием такого неосязаемого качества, как ценность. Насколько же сильнее люди должны бояться банкира, совершающего преобразование с помощью самого абстрактного и бестелесного из всех экономических институтов?! Итак, мы подходим к кульминации прогрессирующего замещения конкретного и чувственно воспринимаемого абстрактными понятиями, в которых формулируются правила, руководящие экономической деятельностью. Очевидно, деньги и связанные с ними институты находятся за гранью похвальных и всем понятных усилий по созданию материальных предметов — в сфере, где познание конкретного теряет силу, где господствуют неизъяснимые абстракции. Таким образом, сей предмет в равной мере сбивает с толку специалистов и оскорбляет моралистов: и те, и другие с тревогой обнаруживают, что целое уже не подвластно нашей способности обозреть и контролировать последовательность событий, от которых мы зависим. Возникает

ощущение, что все уплывает у нас из рук, или, по более красноречивому немецкому выражению, *ist uns uber den Kopf gewachsen*. ["Проплывает над нашей головой". — Прим. ред.] Неудивительно, что высказывания о деньгах столь категоричны и даже гиперболичны. Кто-нибудь и до сих пор может придерживаться мнения, что ростовщичество ничем не лучше убийства, — как, по словам Цицерона, считал Катон Старший (*De officiis*, II: 89). Хотя римские последователи стоиков (например, сам Цицерон и Сенека) выказывали большее понимание подобных проблем, современный взгляд на процентные ставки, складывающиеся на рынке, вряд ли может считаться более благоприятным, даже несмотря на то, что кредит играет столь важную роль при распределении капитала по наиболее производительным сферам его приложения. Из-за этого мы все еще слышим выражения типа "денежная зависимость", "презренный металл", "инстинкт приобретательства", "торгаш" (см. об этом в: Braudel, 1982b). Однако бранными эпитетами дело не кончается. Подобно морали, праву, языку и биологическим организмам денежные институты есть порождение спонтанного порядка — и точно так же подчинены принципам изменчивости и отбора. Но при этом среди всех спонтанно возникших образований денежные институтах оказываются развитыми наименее удовлетворительно. Мало у кого хватит смелости заявить, к примеру, что их функционирование за последние лет 70 улучшилось, поскольку международную систему, бывшую, по существу, автоматическим механизмом, опиравшимся на золотой стандарт, по наущению экспертов заменили сознательно проводимой национальной "денежной политикой". Разумеется, печальный опыт обращения человечества с деньгами давал веские основания относиться к ним с недоверием, но отнюдь не по тем причинам, которые обычно имелись в виду. Наоборот, вмешательство в процессы отбора чувствуется здесь сильнее, чем где бы то ни было еще: на пути эволюционного отбора становится государственная монополия, и это делает невозможным экспериментирование в ходе конкуренции. Под патронажем государства денежная система разрослась и усложнилась немислимо, а экспериментировать в частном порядке и проводить отбор альтернативных денежных средств практически не разрешалось, так что нам до сих пор совершенно не известно, что такое "хорошие деньги" или насколько они могли бы быть "хороши". Нельзя сказать, что государственное вмешательство в денежное обращение и монополия на эмиссию денег изобретены недавно: они появились, как только началась чеканка монет, и деньги стали общепринятым средством обмена. При том, что деньги — неотъемлемое условие функционирования расширенного порядка, возникающего при сотрудничестве свободных людей, правительства бесстыдно злоупотребляли ими, чуть ли не с момента их появления, так что они стали основной причиной расстройства процессов самоорганизации в расширенном порядке человеческого сотрудничества. Если исключить несколько коротких счастливых периодов, можно сказать, что история государственного управления денежной системой была историей непрекращающегося обмана и лжи. В этом правительства оказались гораздо менее нравственными, чем мог бы оказаться какой-нибудь частный агент, чеканящий монету в условиях конкуренции. Я уже высказался в другом месте и не стану здесь растолковывать снова, что возможности рыночной экономики могли бы раскрываться гораздо полнее, если бы была упразднена государственная монополия на деньги (Hayek, 1976/78 и 1986: 8-10). Как

бы то ни было, но устойчивая враждебность к "денежным соображениям", являющаяся в данном случае главным предметом нашего рассмотрения, происходит от полного непонимания незаменимой роли денег, благодаря которым становятся возможными и расширенный порядок человеческого сотрудничества, и осуществление всех расчетов в единицах рыночных ценностей. Деньги неотделимы от расширяющегося взаимного сотрудничества — чего-то, выходящего за пределы человеческого осознания, или, иными словами, лежащего вне пределов объяснимого и охотно признаваемого нами в качестве источника благоприятных возможностей. Осуждение прибыли и презрение к торговле Возражения beaux esprits нашего времени — интеллектуалов, о которых мы уже говорили в предшествующих главах и которых только что упомянули вновь, — в общем-то, мало отличаются от возражений членов первобытных групп; из-за этого, собственно, и приходится называть их требования и устремления атавизмом. У рыночного порядка, торговли, денег и финансовых институтов есть одна особенность — для интеллектуалов, пропитанных конструктивистскими предубеждениями, почти невыносимая: то, что производители, торговцы и финансисты занимаются абстрактными подсчетами издержек и прибыли, не беспокоясь о конкретных потребностях знакомых им людей. Однако они забывают (или им вообще не доступны) аргументы, приведенные нами на предыдущих страницах. Стремление к прибыли — это как раз то, что позволяет использовать ресурсы наиболее эффективно. Оно обеспечивает наиболее продуктивное использование любой потенциальной поддержки, которой можно заручиться у других деловых предприятий. Высокоосознательный социалистический лозунг "производство во имя потребления, а не ради прибыли", который в той или иной форме встречается у многих: от Аристотеля до Бертрана Рассела, от Альберта Эйнштейна до бразильского архиепископа Камара (и у многих, начиная от Аристотеля, с добавлением, что эта прибыль получена "за счет других"), свидетельствует о полном отсутствии внимания к тому, как приумножаются производительные возможности, когда разные индивиды получают доступ к разным знаниям, в совокупности превосходящим то знание, каким мог бы овладеть каждый в отдельности. Предприниматель вынужден выходить в своей деятельности за рамки известных целей и способов употребления, раз ему приходится поставлять средства для производства неких других средств, а те в свою очередь предназначаются для производства еще каких-то средств третьего рода, и так далее: иными словами — раз ему приходится обслуживать целое множество разнообразных конечных целей. Цены и прибыль — вот и все, что требуется большинству производителей, чтобы как можно более эффективно обслуживать потребности совершенно не знакомых людей. Цены и прибыль — это инструмент, помогающий предпринимателю расширить пределы обзереваемого, так же как бинокль помогает солдату или охотнику, моряку или летчику. Рыночный процесс обеспечивает большинству людей материальные и информационные ресурсы, нужные для приобретения того, что им хотелось бы приобрести. Вот почему издевательство интеллектуалов над заботой об уровне издержек представляется таким на редкость безответственным. Интеллектуалы, как правило, не видят такого пути к достижению конкретных результатов, который почти не требует жертв. Им мешает негодование по поводу предоставляемых рынком значительных шансов на прибыль очень большую и, как им кажется, несоизмеримую

с усилиями, прилагаемыми в том или ином конкретном случае. Но ведь только из-за этого люди и рискуют экспериментировать. В общем, не верится, что при достаточном понимании рынка кто-нибудь стал бы всерьез осуждать стремление к прибыли. Презрение к ней порождается невежеством и позой аскета (которой мы при желании можем восхищаться), охотно довольствующегося ничтожной толикой богатств мира сего, — но, обретая форму ограничения чьей-то прибыли, это презрение превращается в эгоизм — в навязывание аскетизма, а по сути дела — в попытку обречь ближнего на всякого рода лишения.

Глава седьмая. Наш отравленный язык (0)

Когда слова утрачивают свое значение, народ утрачивает свою свободу.
Конфуций

Слова как руководство к действию

Торговля, миграция, а также рост населения и смешение народов не только открыли людям глаза, но и развязали им языки. Дело не просто в том, что, путешествуя, торговцы неминуемо встречались с иностранными языками и иногда прекрасно ими владели, но и в том, что это заставляло их задумываться о смысловых оттенках ключевых слов (пусть даже из одного опасения оскорбить своих хозяев или только затем, чтобы правильно понять условия соглашений об обмене). Они знакомились с новыми, не похожими на их собственные, взглядами на существеннейшие вопросы жизнеустройства. И теперь мне хотелось бы рассмотреть некоторые языковые проблемы, имеющие отношение к конфликту между первобытной группой и расширенным порядком. Все люди, как первобытные, так и цивилизованные, упорядочивают воспринимаемое, используя, в частности, определительные слова, которые язык приучил нас прилагать к комплексам ощущений (*groups of sensory characteristics*). Язык позволяет нам не только обозначать как самостоятельные сущности объекты, данные нам в ощущениях, но и классифицировать отличительные признаки (складывающиеся в бесконечное множество разнообразных комбинаций), исходя из того, чего мы ожидаем от этих объектов и как мы можем с ними взаимодействовать. Такого рода означивание, классифицирование и разграничение, конечно же, зачастую довольно расплывчаты. Однако в данном случае важно то, что наш язык всегда обременен интерпретациями или теориями относительно окружающего нас мира. Как утверждал Гете, все, что мы принимаем за факты, уже есть теория: то, что мы "знаем" об окружающем мире, — есть уже наше истолкование его. Из-за этого-то задача анализа и критики наших собственных взглядов сопряжена с различными трудностями. Многие широко распространенные представления, к примеру, лишь имплицитно присутствуют в словах и выражениях, их подразумевающих; они могут так никогда и не стать явными и, соответственно, никогда не подвергнуться критическому рассмотрению. В результате язык становится передатчиком не только мудрости, но также и своего рода глупости, искоренить которую чрезвычайно трудно. Точно так же средствами данного языка — в связи с существованием в нем собственных ограничений и

коннотаций — трудно объяснить то, для объяснения чего он традиционно не употреблялся. Трудно не только объяснить или хотя бы описать нечто новое в уже принятых устоявшихся терминах. Еще тяжелее, наверное, пересистематизировать то, что язык уже классифицировал свойственным ему образом, — основываясь на разграничениях, присущих нашим органам чувств от рождения. Эти трудности заставили некоторых ученых изобретать для своих дисциплин новые языки. Те же побуждения двигали и реформистами, особенно социалистами, и некоторые из них предложили провести сознательную реформу языка, чтобы легче было обращать людей в свою веру (см. Bloch, 1954-59). Ввиду всех этих трудностей наш словарь и заложенные в него теории оказываются чрезвычайно важными. Мы будем плодить и увековечивать ошибки до тех пор, пока не перестанем пользоваться языком, несущим в себе ошибочные теории. Однако традиционное словоупотребление (вместе с запечатленными в нем теориями и интерпретациями), и по сей день играющее существеннейшую роль в формировании наших отношений с миром и нашего взаимодействия в нем, остается во многом на редкость примитивным. Основы его формировались в течение длительного времени в прошлом, когда наше сознание совершенно иначе, чем теперь, интерпретировало свидетельства наших органов чувств. Итак, хотя многое из того, что мы узнаем, приходит к нам через язык, значения отдельных слов вводят нас в заблуждение: мы продолжаем употреблять слова с архаическими коннотациями, пытаюсь выразить наше новое и более глубокое понимание явлений, с которыми они соотносятся.

Подходящий пример — это то, как переходные глаголы приписывают неодушевленным предметам своего рода сознательные действия. Как наивное или неразвитое сознание склонно одушевлять все, что движется, точно так же оно предполагает деятельность разума или духа везде, где, по его представлениям, присутствует цель. Ситуация осложняется тем, что, по-видимому, эволюция рода человеческого всякий раз до некоторой степени повторяется на ранних стадиях развития индивидуального сознания. В своем исследовании "Концепция мира у ребенка" (1929: 359) Жан Пиаже пишет: "Ребенок начинает с того, что везде усматривает цели". И лишь позднее сознание начинает замечать различие между целями самих вещей (анимизм) и целями тех, кто их создает (артифициализм). Анимистические коннотации тянутся за многими ключевыми словами, особенно за теми, что описывают случаи возникновения порядка. Не только сам термин "факт", но и термины "служить причиной", "заставлять", "распределять", "предпочитать" и "организовывать", без которых нельзя обойтись при описании безличных процессов, все еще вызывают во многих умах представление о некоем одушевленном действующем лице. Само слово "порядок" — наглядный пример выражения, которое до Дарвина почти повсеместно воспринималось как подразумевающее какого-то персонифицированного агента. В начале прошлого века даже такой крупный мыслитель, как Иеремия Бентам, отстаивал мнение, что "порядок предполагает цель" (1789/1887, Works: II, 399). Действительно, можно сказать, что до "субъективной революции" в экономической теории 1870-х годов в объяснениях творимого человеком мира господствовал анимизм, от которого даже "невидимая рука" Адама Смита спасала лишь частично. Регулирующую роль устанавливаемых в ходе конкуренции рыночных цен стали понимать яснее только с 1870-х годов. Тем не

менее, даже сейчас в исследованиях по проблеме человека продолжает господствовать лексика, являющаяся по преимуществу продуктом анимистического мышления (исключение составляет научный анализ права, языка и рынка). Социалисты дают нам один из самых выразительных примеров этого. Чем более тщательно и строгому разбору подвергаешь их работы, тем отчетливее видишь, что они внесли несравненно больший вклад в сохранение, нежели в преодоление, анимистического мышления и языка. Рассмотрим персонификацию "общества" в историцистской традиции, идущей от Гегеля, Конта и Маркса. Социализм с его понятием "общества", по сути дела, представляет собой позднейшую форму анимистических интерпретаций порядка, представленных в истории различными религиями (с их "богами"). Это сходство нисколько не умаляется тем фактом, что социализм чаще всего направлен против религии. Воображая, будто любой порядок возникает в результате воплощения чьего-либо сознательного замысла, социалисты делают вывод, что человеческий порядок мог бы быть улучшен, создай некий высший разум более совершенный его проект. Словом, социализм заслуживает места в представительном списке разнообразных форм анимизма, похожем на тот, что Э. Э. Эванс-Причард предложил в своей книге "Теории первобытной религии" (1965). Учитывая сохраняющееся влияние анимизма, понимаешь, что и сегодня еще не пришла пора соглашаться с У. К. Клиффордом, глубоким мыслителем, еще во времена Дарвина утверждавшим, что "для просвещенного человека целенаправленность уже не предполагает замысла, исключая случаи, когда вполне вероятно присутствие человеческой деятельности" (1879: 117). Продолжающееся влияние социализма на язык интеллектуалов и ученых легко обнаружить и в описательных работах по истории и антропологии. Так, Бродель задается вопросом: "Кто из нас не говорил о "классовой борьбе", о "способах производства", о "рабочей силе", о "прибавочной стоимости", об "относительном обнищании", о "практике", об "отчуждении", "базисе", "надстройке", "употребительной стоимости", "основой стоимости", "первоначальном накоплении", "диалектике", "диктатуре пролетариата"...?" (по-видимому, все эти термины идут от Маркса или были популяризированы им: см. Braudel, 1982b). В большинстве случаев подобного рода выражения представляют собой не просто высказывания о фактах, но теоретические интерпретации причинно-следственных связей между этими предполагаемыми фактами. Главным образом Марксу мы обязаны и подменой: термин "общество" стал обозначать государство (или аппарат принуждения, о котором он, собственно, и толкует) — словесный трюк, призванный внушать нам, что можно сознательно регулировать действия индивидов, не заставляя их, а каким-нибудь более благожелательным и мягким способом. Маловероятно, конечно, чтобы расширенному спонтанному порядку, являющемуся главным предметом нашей книги, удавалось "поступать" или "обращаться" — хоть с отдельными людьми, хоть с народом или населением. "Государство" же — или, лучше сказать, "правительство" — обозначение, которое до Гегеля было в английском языке общеупотребительным (и более честным), — для Маркса, по-видимому, слишком уж откровенно соединялось с идеей власти. В то же время расплывчатый термин "общество" позволял ему подводить к представлению, будто правление "общества" обеспечит определенного рода свободу. Отсюда видно, что в значениях слов часто

скрыты как мудрость, так и заблуждения. Впрочем, наивные толкования, ложность которых нам теперь ясна, дают очень полезный, хотя зачастую и недооцениваемый урок: они выжили и управляют нашими решениями через наши слова.

Непосредственное отношение к тому, о чем мы рассуждаем, имеет следующий печальный факт: многие слова, используемые ныне для обозначения различных аспектов расширенного порядка человеческого сотрудничества, несут вводящие в заблуждение коннотации, характерные для сообществ более раннего типа.

Действительно, многие слова нашего языка именно таковы, и, если употреблять их так, как принято, можно сделать выводы, которые не пришли бы в голову при трезвом размышлении об обсуждаемом предмете, — выводы, к тому же противоречащие научным данным. Именно по этой причине, принимаясь за работу над книгой, я дал себе зарок никогда не употреблять слов "общество" (society) или "социальный" (social) (правда, вовсе изгнать их нельзя: они попадаются иногда в названиях книг и в приводимых мною высказываниях других авторов; кроме того, в ряде случаев я позволяю себе выражения "общественные науки" или "социальные исследования"). Все же, хотя до сих пор я не употреблял этих слов, в этой главе я собираюсь обсудить их — равно как и некоторые другие, оказывающие сходное действие, — чтобы показать, какой яд таится в нашем языке, особенно в языке, описывающем порядок и структуры человеческого взаимодействия и человеческих отношений.

Высказывание Конфуция (переведенное несколько вольно), предваряющее эту главу, является, пожалуй, древнейшим из всех выражений озабоченности, сохраняющейся и до сих пор. Впервые оно встретилось мне в укороченной форме, и это, очевидно, объясняется тем, что в китайском языке нет ни одного слова (или сочетания иероглифов) для обозначения понятия "свобода". Однако это высказывание, по всей видимости, верно передает мнение Конфуция о желаемом состоянии любой упорядоченной группы людей. В "Избранных изречениях" (в переводе А. Waley, 1938: XIII, 3, 171-2) оно звучит так: "Если язык искажен... людям не на что положить руку и некуда ступить". [Ср. перевод И. И. Семененко: "Когда не исправляют имена... народу некуда деть руки, ноги" (Семененко И. И. Афоризмы Конфуция. М., Издательство Московского университета. 1987, с. 37.). — Прим. ред.]

Выражаю признательность Дэвиду Хоуксу из Оксфорда, указавшему мне более точный перевод этого высказывания, которое я часто приводил в неточной передаче. Главной причиной того, что характер нашего современного политического словаря неудовлетворителен, можно считать отсутствие у Платона и Аристотеля (стоявших у его истоков) понятия об эволюции. Они представляли порядок человеческого взаимодействия в виде организации определенного (и неизменного) числа людей — всех до единого известных властям — или же, как и в большинстве религий вплоть до социализма, в виде сознательного творения некоего высшего разума. Всякий, кто пожелает проследить влияние слов на политическое мышление, найдет богатую информацию у Демандта (Demandt, 1978).

В английской литературе полезное исследование заблуждений, вызванных метафоричностью языка, можно найти у Коэна (Cohen, 1931); однако наиболее полное из известных мне рассуждений о злоупотреблениях в политическом языке встречается у немецких исследователей Шоека (Schoeck, 1973) и Х. Шельского (H. Schelsky, 1975: 233–249). Сам я также обращался к некоторым из этих вопросов в

своих предыдущих работах (см. 1967/78: 71–97; 1973: 26–54; 1976: 78–80).

Терминологическая двусмысленность и различия в системах координации Выше мы уже пытались выпутаться из некоторых затруднений, порожденных двусмысленностью таких понятий, как "естественное" и "искусственное" (см. приложение А), "генетическое" и "культурное" и т. п. И, как читатель мог заметить, я в принципе предпочитаю менее употребительное, но более точное понятие "индивидуализированная собственность" более распространенному выражению "частная собственность". Разумеется, есть еще множество других двусмысленностей и нелепиц, некоторые из которых весьма и весьма существенны. Скажем, американские социалисты сознательно совершили подлог, когда присвоили себе звание "либералов". Как справедливо отметил Й. Шумпетер (Joseph A. Schumpeter, 1954: 394), "враги системы частного предпринимательства посчитали мудрым присвоить ее название, сделав ей, пусть и ненамеренно, величайший комплимент". То же относится и к европейским политическим партиям центра, которые либо именуют себя либеральными (как в Великобритании), либо претендуют на то, чтобы их таковыми считали (как в Западной Германии), и при этом без колебаний входят в коалиции с откровенно социалистическими партиями. Уже лет 25 назад я сетовал (1960, Послесловие), что для либерала гладстоновского толка стало почти невозможным называть себя либералом, не создавая при этом впечатления, будто он приверженец социализма. Словом, это отнюдь не ново: еще в 1911 году Л. Т. Хобхаус опубликовал книгу под названием "Либерализм", которую вернее было бы назвать "Социализм", а вскоре вышла в свет и другая его работа, озаглавленная "Элементы социальной справедливости" (1922). Какие бы серьезные последствия ни имела описываемая подмена понятий — судя по всему, уже непоправимая — мы, в соответствии с общей темой нашей книги, должны сосредоточить внимание на двусмысленности и неопределенности слов, используемых обыкновенно для обозначения феноменов человеческого взаимодействия. Неадекватность употребляемых здесь терминов является еще одним симптомом, еще одним показателем, до какой степени приблизительно наш интеллект схватывает процессы координации человеческих усилий. Эти термины так неточны, что, пользуясь ими, мы не можем даже четко определить границы того, о чем ведем речь. Начнем хотя бы с терминов, которыми обычно пользуются для разграничения двух противоположных принципов упорядочения человеческого сотрудничества: капитализма и социализма. Оба они ведут к недоразумениям и политическим перекосам. Предназначенные для того, чтобы пролить определенный свет на функционирование соответствующих систем, они их практически никак не характеризуют. В частности, слово "капитализм" (все еще не известное Марксу в 1867 г. и никогда им не употреблявшееся) "в полную силу зазвучало в политических дискуссиях как естественный антоним социализму" только после выхода в 1902 г. сенсационной книги В. Зомбарта "Современный капитализм" (Braudel, 1982a: 227 {Бродель, 1988: 2, 228}). Поскольку этот термин подразумевает систему, удобную для владельцев капитала с их частными интересами, он, естественно, спровоцировал на противодействие ей тех, кто, как мы уже показали, были ею наиболее благодетельствованы: представителей пролетариата. Благодаря деятельности владельцев капитала, пролетариат смог выжить и вырасти численно, в каком-то

смысле он даже создан ею. Владельцы капитала сделали возможным расширенный порядок человеческого взаимодействия. Это, правда, и, быть может, поэтому некоторые капиталисты с гордостью стали носить это имя, видя в нем подтверждение результативности своих усилий. Тем не менее, оно было неудачным, т. к. намекало на столкновение интересов, которого на самом деле нет. Несколько более подходящее название для расширенного экономического порядка человеческого сотрудничества — "рыночная экономика" — было заимствовано из немецкого языка. Однако и оно не лишено серьезных недостатков. Прежде всего, так называемая рыночная экономика, строго говоря, не является "экономикой", т. е. "хозяйством". Скорее это комплекс из большого количества взаимодействующих индивидуальных хозяйств, с которыми у нее есть всего лишь несколько общих признаков. Если мы дадим сложным структурам, складывающимся из взаимодействия индивидуальных хозяйств, название, указывающее на их сознательное конструирование, это приведет к персонификации или анимизму, из-за которых, как мы видели, процессы человеческого взаимодействия получили так много неправильных толкований и которых мы всеми силами должны избегать. Необходимо постоянно помнить, что "хозяйство", порождаемое рынком, не походит на продукты сознательных замыслов человека. Рыночная экономика, напоминая в некоторых отношениях собственно "хозяйство" в общепринятом смысле, представляет собой структуру, глубоко от него отличающуюся уже тем, что она не подчинена никакой единой иерархии целей. Кроме того, от английского термина "рыночная экономика" нельзя образовать подходящее прилагательное, которое бы очень и очень пригодились для выражения уместности определенных действий. Поэтому некоторое время назад я предложил (1967/1978b: 90), воспользовавшись греческим корнем, ввести новый специальный термин, уже употреблявшийся в достаточно близком смысле. В 1838 г. архиепископ Уотли предложил называть теоретическую науку, объясняющую рыночный порядок, "каталлакстикой". Время от времени его идею извлекали из небытия, а совсем недавно о ней вспомнил Людвиг фон Мизес. Прилагательное "каталлактический" — производное от неологизма Уотли — стало уже довольно широко употребляться. Эти термины особенно привлекательны потому, что греческое слово, от которого они образованы — *katalattein* или *katalassein*, — означало не только "обмениваться", но и "принимать в сообщество, в общину", а также "превращать из врага в друга", и это лишний раз свидетельствует о глубокой проницательности древних греков в подобных вопросах (Liddell and Scott, 1940, s. v. *katallasso*). Все это и побудило меня предложить термин "catallaxy" ("каталлаксия") для обозначения предмета науки, которую мы обычно именуем экономикой, а сама наука, в соответствии с предложением Уотли, могла бы называться "каталлакстикой". О пользе подобных нововведений говорит и то, что первый из этих терминов уже взят на вооружение некоторыми из моих молодых коллег; и я убежден, что его более широкое признание наверняка способствовало бы большей ясности в наших дискуссиях. Наша анимистическая лексика и невразумительное понятие "общество" Как вполне убедительно показывают вышеприведенные примеры, при изучении человеческих отношений трудности коммуникации начинаются с определений и обозначений самого исследуемого предмета. Главным терминологическим барьером для понимания — еще более труднопреодолимым, чем в случае других терминов,

которые мы только что обсудили, — оказывается само слово "общество", и вовсе не потому, что со времен Маркса с его помощью замазывали различия между правительствами и другими "институтами". Служащее для обозначения всевозможных систем взаимосвязей в человеческой деятельности, слово "общество" наводит на ложное представление об однородности всех этих систем. Являясь одним из древнейших терминов, принадлежащих к тому же семейству, что и, например, латинское *societas* (от *socius* — лично знакомый соплеменник, товарищ, компаньон), оно обозначало и фактически существующее положение дел, и отношения между индивидами. Как правило, в нем содержится указание, или намек, на совместное преследование единых целей, достигаемых обычно только при сознательном сотрудничестве. Как мы уже видели, одним из необходимых условий выхода человеческого сотрудничества из пределов индивидуально осознаваемого является все большая ориентация людей не на единые цели, а на абстрактные правила поведения, соблюдение которых приводит к тому, что мы все в большей и большей мере служим удовлетворению потребностей не знакомых нам людей, а также обнаруживаем, что не известные нам люди помогают удовлетворению наших собственных потребностей. Следовательно, чем шире пределы человеческого сотрудничества, тем меньше его мотивация соответствует сложившемуся у людей представлению о том, как все должно происходить в "обществе", и тем больше термин "социальное" становится, по сути, апелляцией к устаревшему, древнему идеалу общеобязательного человеческого поведения, а не ключевым словом при описании фактов. Понимание разницы между действительными характеристиками индивидуального поведения в группе, с одной стороны, и, с другой стороны, благостным рассуждением о том, каким (в соответствии с древними обычаями) индивидуальное поведение должно было бы быть, становится все более расплывчатым. Стали не только называть "обществом" всякую группу людей, объединенных практически любым типом связей, но и считать, что всякая такая группа должна вести себя так, как вела первобытная группа соплеменников. Таким образом, слово "общество" сделалось удобной этикеткой для обозначения фактически любой группы людей, о структуре или же причинах сплочения которой не обязательно что-либо знать — подмена, к которой люди прибегают всякий раз, когда не вполне понятно, о чем идет речь. Получается, что народ, нация, население, компания, ассоциация, группа, орда, отряд (*band*), племя, спортивная команда, представители расы или религиозной конфессии, гости на званом вечере, а также жители любого населенного пункта — все представляют собой, или составляют, "общества". Товарищество индивидов, поддерживающих тесные личные контакты, и структура, формируемая миллионами, связанными только через сигналы, исходящие от длинных и бесконечно разветвленных цепочек обмена, — образования совершенно различного типа, и одинаковое их наименование не только является фактической ошибкой, но и почти всегда мотивировано подспудным желанием созидать расширенный порядок по образу и подобию любезного нашим сердцам братского содружества. Удачно охарактеризовал такую инстинктивную ностальгию по малой группе Бертран де Жувенель, сказавший, что "среда, в которой первоначально жил человек, остается для него бесконечно привлекательной, однако любая попытка привить ее черты обществу в целом утопична и ведет к тирании"

(1957: 136). Принципиальное различие, которое упускается из вида при таком смешении, состоит вот в чем: тогда как деятельность малой группы может направляться взаимосогласованными целями или волей ее членов, расширенный порядок, или "общество", складывается в гармоничную структуру благодаря тому, что его члены, преследуя разные индивидуальные цели, соблюдают одинаковые правила поведения. У результатов этих разнонаправленных усилий, регулируемых одинаковыми правилами, безусловно, будут некоторые характеристики, сходные с чертами индивидуального организма, наделенного мозгом, или сознанием, или черты того, что такой организм сознательно упорядочивает. Однако было бы заблуждением подходить к рассмотрению такого "общества" с анимистических позиций — персонифицировать, приписывая ему волю, намерения или сознательные замыслы. Вот почему признание серьезного современного ученого, что любому утилитаристу "общество" должно казаться не "множеством личностей... [но] чем-то вроде единой великой личности" (Charman, 1964: 153), вызывает беспокойство. "Социальный" — слово-ласка Существительное "общество" ("социум") относительно безобидно по сравнению с прилагательным "социальное" ("общественное"), которое, вероятно, стало самым бестолковым выражением во всей нашей моральной и политической лексике. Вышло так, что всего за сто последних лет его современное употребление, его сила и влияние (сложившиеся в Германии во времена Бисмарка) с большой скоростью распространились по всему миру. Путаницу, вносимую им в ту область, в которой его чаще всего употребляют, отчасти можно отнести на счет того, что это слово используют для описания не только явлений, порождаемых разнообразными способами сотрудничества людей в "обществе", но также и различных видов деятельности, насаждающей примитивные порядки и служащей им. Из-за теперешнего употребления оно стало постепенно превращаться в призыв, в нечто вроде пароля (ведь рационалистическая мораль стремилась вытеснить мораль традиционную), и сейчас все чаще выступает в роли слова "благое" при обозначении всего высоконравственного. Как справедливо указывается в "Новом словаре синонимов Уэбстера" (Webster's New Dictionary of Synonyms), фактическое и нормативное значения слова "социальный" из-за его "явной дихотомичности" постоянно меняются местами, и то, что поначалу кажется описанием, исподволь превращается в предписание. В данном случае немецкое употребление слова сильнее сказалось в Америке, чем в Англии. К 1880-м годам группа немецких ученых, известная как историческая, или этическая, школа в экономической теории, при обозначении науки о человеческом взаимодействии стала все чаще заменять термин "политическая экономия" термином "социальная политика". Леопольд фон Визе, один из немногих, не поддавшихся новой моде, позднее заметил, что лишь те, кто были молоды в "социальный век" (в десятилетия, предшествовавшие первой мировой войне), могут как следует оценить, сколь сильна была в то время склонность рассматривать "социальную" сферу как суррогат религии. Одним из самых драматических свидетельств этого было появление так называемых социальных пасторов. Однако "быть социальным", — настаивал Визе, — не означает быть добродетельным, благим, или "праведным в глазах Бога" (1917). Полезными историческими исследованиями о распространении термина "социальный" мы обязаны нескольким ученикам Визе (см. мои ссылки в Nauek, 1976:180).

Необычайное многообразие вариантов, в которых слово "социальный" используется ныне в английском языке, убедительно и живо показано в "Словаре современной мысли Фонтана" (Fontana Dictionary of Modern Thought, 1977), уже цитировавшемся выше в ином контексте. За выражением "мыльная опера" ("Soap Opera") [фразеологизм, означающий мелодраму, сентементальную пьесу, теле- или радиосериал (преимущественно для домохозяек) — прим. ред.] следует серия не менее чем из 35 сочетаний "социального" с каким-либо существительным — от "социального действия" до "социальных целостностей" ("Social Wholes"). Так же строится "Словарь ключевых слов" ("Key Words", 1976), составленный Р. Уильямсоном. Но он обошелся без прилагательного "социальный": читателя отсылают к другим словам с помощью пометки "см.". Видимо, привести исчерпывающий список в данном случае оказалось трудновыполнимой задачей, и пришлось просто-напросто оставить ее. Пример этих авторов заставил меня в течение некоторого времени выписывать все случаи употребления слова "социальный", которые я встречал, и в результате получился весьма поучительный список из более чем 160 существительных, определяемых прилагательным "социальный" ("общественный"): администрациямиграциярассмотрение

безопасностьмир (общество)расточительство
благомир (состояние)реакция
богатствоморальреализм
болезньмыслителиреволюция
борьбамысльреформа
бухгалтериянаблюдениерешение
бытие напряженностьроль
векнаукарыночная экономика
взаимодействиенеадекватностьсигналы
взглядынезависимостьсила
владениенравысистема
властьнуждысобрание
вовлеченностьобластьсобственность
возможностиобусловленностьсобытие
воляобязательствасовесть
вопросызабоченностьсогласие
гармонияописаниесоглашение
географияоргансознание
группаорганизмсолидарность
демократияориентациясостав
деятельностьсознаниесоциолект (групповая речь)
дискриминацияответственностьсправедливость
дистанцияотношениясреда
добродетельпартнерстабильность
договорпенсиястатус
долгповедениестрахование
духпозициястроительство
желаниеполезностьструктура

животноеполитикасущество
жизньположениеталант
задачапользателеология
законыпониманиетеория
здоровьепорядокточка зрения
злопотребноститребование
знаниеправоубеждения
значениеправовое государствоудовлетворение
идеалправопорядокуниженность
изгойпривилегияуровень
измерениепривлекательностьуслуги
изучениепризнакиучастник (общественного движения)
институтпризнаниефакт
исследованияпризывфакторы
исследовательприоритетфашизм
историяприспособляемостьфилософия
калекипроблемафункция
контрольпрогрессхарактер
конфликтпродуктцель
концепцияпроцессценность
кредитпсихологиячестолюбец
критик (-а)работникэкономика
кругразвитиеэнтузиазм
лекарстворазвлеченияэпистемология
лидерразумэтика
личностьрамкаэтикет
медицинарасположение

Многие из представленных здесь комбинаций гораздо шире используются в негативной форме, для критики; скажем, "социальная приспособляемость" делается "социальной неприспособленностью", и точно так же образуются "общественные беспорядки", "социальная несправедливость", "социальная опасность", "социальная нестабильность" и т. д. Исходя из этого списка, трудно сказать, не потому ли слово "социальный" стало бесполезным в качестве средства коммуникации, что получило так много различных значений. Как бы то ни было, его практическое действие вполне ясно и, по меньшей мере, трояко. Прежде всего, оно помогает исподтишка внушать извращенное, как мы убедились из предыдущих глав, представление, будто бы то, что на самом деле было порождено безличными и спонтанными процессами расширенного порядка, является результатом осознанной созидательной деятельности человека. Далее, следствием такого его употребления становится призыв к людям перепроектировать то, чего они вообще никогда не могли спроектировать. Ну и, наконец, это слово приобрело способность выхолащивать смысл тех существительных, к которым оно прилагается. Это третье воздействие прилагательного "социальный" стало воистину наипагубнейшим. Некоторые американцы, воспользовавшись шекспировским образом: "Я умею высасывать меланхолию из песен, как ласочка высасывает яйца" ("Как вам это понравится", II,

5), — назвали его "словом-лаской". Подобно ласке, высасывающей птичьих яйца и не оставляющей при этом видимых следов, такие слова лишают содержания любой термин, который они предваряют, оставляя его с виду неизменным. Слово-ласка выхолащивает любое понятие, давая человеку, вынужденному употреблять это понятие, возможность изгнать из него любые намеки на противоречие с его идеологическими установками. Об употреблении этого выражения в современной Америке см. книгу покойного Марио Пея "Слова-ласки: искусство говорить то, чего Вы не думаете" (1978). В ней воздается должное Теодору Рузвельту, придумавшему в 1918 г. этот термин, и отмечается, что 70 лет назад американские государственные деятели были на редкость образованными. Однако читатель не найдет в этой книге того слова-ласки, которому принадлежит призовое место, — слова "социальный". Словом "социальный" злоупотребляют во всем мире, однако до крайних форм это дошло в Западной Германии, где конституция 1949 года содержала выражение *sozialer Rechtsstaat* — "социальное правовое государство" — и откуда начало распространяться понятие "социальная рыночная экономика", причем в таком смысле, которого его популяризатор Людвиг Эрхард вовсе не имел в виду. (Помнится, он уверял меня в личной беседе, что, по его разумению, рыночную экономику незачем превращать в социальную, поскольку она и так социальна уже по своей природе.) При том, что господство права и рынок изначально были довольно ясными понятиями, прилагательное "социальный", увы, лишает их сколько-нибудь определенного содержания. Из такого употребления слова "социальный" немецкие ученые вывели, что их правительство в соответствии с конституцией подчиняется *Sozialstaatsprinzip* (принципу социального государства), означающему, ни много ни мало, необходимость приостановить правление права. Таким же образом эти немецкие ученые обнаруживают конфликт между *Rechtsstaat* и *Sozialstaat* (правовым государством и социальным государством) и включают понятие *soziale Rechtsstaat* (социальное правовое государство) в конституцию своей страны — конституцию, созданную, я бы сказал, фабианскими путаниками, которые вдохновлялись примером Фридриха Наумана, выдумавшего в XIX веке "национал-социализм" (H. Maier, 1972: 8). Был достаточно ясный смысл и у термина "демократия", однако словосочетание "социал-демократия" не только служило названием радикального австро-марксизма в период между мировыми войнами, но и было недавно выбрано в Великобритании для наименования политической партии, придерживающейся социализма фабианского толка. Однако традиционно для обозначения того, что в настоящее время называют "социальным государством", употреблялся термин "благожелательная деспотия", а настоящую проблему проблем: осуществима ли подобная (т. е. обеспечивающая сохранение личных свобод) "демократическая" деспотия — попросту отбрасывают, находясь под обаянием такой несурзацы, как "социал-демократия". "Социальная справедливость" и "социальные права" Наиболее разрушительным употреблением прилагательного "социальный", когда смысл определяемого им слова уничтожается полностью, является используемый практически всеми оборот "социальная справедливость". Хотя я уже довольно пространно говорил об этом, особенно во втором томе — "Мираж социальной справедливости" — своей трилогии "Право, законодательство и свобода", необходимо еще раз, пусть очень кратко, изложить здесь мою точку зрения, т. к. это понятие играет важную роль в аргументации "за" и

"против" социализма.оборот "социальная справедливость", по очень давнему и резкому выражению одного более мужественного, чем я, человека, — это просто "семантическая передержка, темная лошадка из той же конюшни, что и "народная демократия"" (Curran, 1958: 8). Подтверждением того, что этот термин уже развратил мышление молодого поколения до пугающих степеней, служит не так уж давно защищенная в Оксфорде диссертация "Социальная справедливость" (Miller, 1976), в которой изложение традиционной концепции справедливости сопровождается потрясающим замечанием, что "категория частной справедливости, пожалуй, существует". Я замечал, что определение "социальный" представляется приложимым ко всему, что связано с уменьшением или устранением различий в доходах. Но с какой стати приписывать всем подобным акциям "социальный" характер? Не потому ли, что это — еще один способ обеспечить себе большинство на выборах, т. е. добавить к ожидаемым (по иным причинам) голосам еще и дополнительные? Похоже, дело обстоит именно так, но, сверх того, это, конечно, означает, что всякий призыв быть "социальными" ("общественными") есть подталкивание нас к еще одному шагу в сторону "социальной справедливости" социализма. В итоге употребление термина "социальный" становится практически тем же самым, что и призыв к "распределительной справедливости". А между тем это несовместимо с конкурентным рыночным порядком, а также с ростом и даже поддержанием существующей численности населения и достигнутого уровня богатства. В общем, из-за подобного рода ошибок люди стали называть "социальным" ("общественным") то, что является главной помехой для самого поддержания жизни "общества". В сущности, "социальное" следовало бы именовать "антисоциальным". Надо думать, что люди были бы более довольны экономическими условиями своего существования, если бы сочли справедливыми относительные различия в материальном положении отдельных индивидов. Однако вся идея распределительной справедливости — каждый индивид должен получать соответственно своему нравственному достоинству — при расширенном порядке человеческого сотрудничества (или каталлаксии) бессмысленна, поскольку размеры имеющегося продукта (и даже его наличие) обусловлены, в общем-то, нравственно нейтральным способом распределения его частей. По уже изложенным причинам, моральные заслуги не поддаются объективной оценке, и в любом случае приспособление целого к частностям, которые еще предстоит обнаружить, возможно лишь в том случае, когда мы признаем, что "процветание базируется на результатах, а не на мотивации" (Alchian, 1950: 213). Любая расширенная система сотрудничества должна постоянно приспосабливаться к изменениям внешней среды (включая жизнь, здоровье и физическую силу сотрудничающих); и смешно требовать, чтобы происходили изменения исключительно со справедливыми последствиями. Рассчитывать на это почти так же нелепо, как и верить, будто возможна сознательно организованная "правильная" реакция людей на подобные изменения. Человечество никогда не смогло бы ни достигнуть своей нынешней численности, ни поддерживать ее, если бы не неравенство, которое нельзя ни поставить в зависимость от неких рассуждений морального характера, ни примирить с ними. Затраченные усилия, безусловно, повышают шансы индивида, но одни лишь усилия не гарантируют успеха. Зависть (пусть и вполне понятная) тех, кто затратил не меньше стараний, работает против

общего интереса. Следовательно, если общий интерес действительно является нашей целью, мы должны, вместо того чтобы потакать этому весьма характерному для человека проявлению инстинкта, позволить рыночным процессам определять наше вознаграждение. Никому не под силу то, что под силу рынку: устанавливать значение индивидуального вклада в совокупный продукт. Нет и другого способа определять вознаграждение, заставляющее человека выбирать ту деятельность, занимаясь которой он будет в наибольшей мере способствовать увеличению потока производимых товаров и услуг. И оказывается, что рынок производит в высшей степени нравственные плоды (если, конечно, считать увеличение вышеназванного потока делом благим, нравственным). Нереальные, необоснованные обещания раскололи человечество на две враждебные группы. Компромисс не поможет устранить причины этого конфликта, ибо каждый шаг навстречу извращающим факты представлениям просто-напросто порождает еще более несбыточные ожидания. Однако антикапиталистическую этику продолжают питать ошибки людей, осуждающих те институты, благодаря которым создается богатство и которым сами они обязаны своим существованием. Провозглашая любовь к свободе, они осуждают индивидуализированную собственность, договор, конкуренцию, рекламу, прибыль, и даже сами деньги. Воображая, что разум подскажет им, как организовать человеческие усилия, чтобы они лучше служили их врожденным желаниям, сами эти люди составляют серьезную угрозу для цивилизации.

Глава восьмая. Расширенный порядок и рост населения

Самый бесспорный показатель процветания любой страны — увеличение числа ее жителей.

Адам Смит

Кошмар Мальтуса: страх перенаселения

На протяжении всей книги я пытался объяснить, как возник и как развивался расширенный порядок человеческого сотрудничества вопреки сопротивлению наших инстинктов и страху перед неопределенностью, внутренне присущей спонтанным процессам, вопреки широко распространенному экономическому невежеству и несмотря на аккумуляцию всего этого в общественных движениях, стремящихся использовать якобы рациональные средства для достижения, в сущности, атавистических целей. Кроме того, я утверждал, что если бы этим движениям, в самом деле, удалось когда-либо вытеснить рынок, расширенный порядок был бы разрушен, а большинство живущих на земле обречено на страдания и гибель. Нравится нам это или нет, нынешнее население земли уже существует. Разрушение материальной основы его жизни во имя "этического", или потакающего нашим инстинктам, усовершенствования мира (то, за что выступают социалисты) было бы равнозначно примирению со смертью миллиардов людей и обнищанием тех, кто останется в живых (см. также мои работы: 1954/1967: 208 и 1983: 25–29). Вряд ли будет откровением, если я скажу, что существует тесная связь между численностью населения и самим наличием определенных, естественным образом сложившихся

практик, институтов и форм человеческого взаимодействия, а также и пользой от них. Согласно пронизательному замечанию Адама Смита, "так как возможность обмена ведет к разделению труда, то степень последнего всегда должна ограничиваться пределами этой возможности или, другими словами, размерами рынка" (1776/1976: 31 {Смит, 1962: 30}; ср. также его "Заметки о разделении труда" в "Лекциях по юриспруденции", 1978: 582–584). Численность тех, кто шел по пути конкурентной рыночной практики, увеличивалась, и они вытесняли тех, кто придерживался иных обычаев, — это также было замечено очень давно. Отталкиваясь от подобного наблюдения Джона Локка (во "Втором трактате о правлении", 1690/1887), американский историк Джеймс Салливан еще в 1795 г. описал, как европейские колонисты оттесняли коренных жителей Америки, и отметил, что на том же участке земли, на каком, прежде всего, один дикарь охотник мог "влачить голодное существование", теперь могли жить, преуспевая уже пятьсот "мыслящих существ" (1795: 139). (Племена коренных американцев, продолжавшие заниматься преимущественно охотой, вытеснялись не только европейскими переселенцами, но и индейцами, сумевшими овладеть земледелием.) Одна группа вытесняла другую, или один набор практик вытеснялся другим часто с кровопролитием, но так бывало не всегда. Нет сомнений, что в разных местах процесс этот развивался по-разному: все зависело от обстоятельств, на которых мы не имеем возможности останавливаться подробнее. Однако нетрудно представить самые разнообразные варианты развертывания событий. В некоторых местах при, так сказать, вторжении туда расширенного порядка, носители новых практик, способные получать на данных землях больше, часто оказывались в состоянии предложить коренным жителям в обмен на доступ к их земле почти столько же, а иногда и больше того, что сами эти люди добывали тяжким трудом (при этом коренные жители избавлялись от всякой работы, а "вторгшимся" незачем было прибегать к силе). С другой стороны, высокая плотность поселений создавала для более развитых народов возможность сопротивляться тем, кто попытался бы изгнать их с их обширных территорий, которые они вынуждены были освоить и возделывать прежде — все то время, пока сами еще пользовались более примитивными методами обработки земли. Многие из подобных процессов могли поэтому протекать вполне мирно, хотя превосходство в военной силе народа с хорошо налаженной торговлей приводило зачастую к их ускорению. Сегодня, даже соглашаясь с возможностью исключительно мирных способов расширения рынка и роста населения, хорошо информированные и думающие люди продолжают с возрастающей неохотой признавать связь между ростом населения и развитием цивилизации. Наоборот, размышляя о нынешней плотности населения и, особенно, об ускорении его роста за последние три столетия, они приходят в ужас и расценивают дальнейшее увеличение численности человечества как чудовищную катастрофу. Даже такой здравомыслящий философ, как А. Г. Н. Флю (1967: 60) с похвалой отозвался о Джулиане Хаксли за то, что тот задолго "до нашего времени, когда это получило повсеместное признание, указывал, что плодовитость человека представляет собой первоочередную угрозу нынешнему и будущему благосостоянию человеческого рода". Я утверждал и утверждаю, что социализм представляет угрозу нынешнему и будущему благосостоянию человеческого рода — в том смысле, что ни он, ни какой-либо

другой известный вариант замены рыночного порядка не в состоянии поддерживать существующую численность населения Земли. Однако распространенная реакция страха, вроде только что упомянутой, со стороны людей, которые и сами не исповедуют социализма, заставляет задуматься: а не создает ли рыночный порядок, являющийся и причиной, и следствием столь большого населения, также серьезной угрозы благосостоянию человечества? Очевидно, теперь следует рассмотреть это расхождение в оценках. Новейшая идея, будто рост населения угрожает пауперизацией мирового масштаба, просто ошибочна. Это по большей части связано с упрощенным пониманием мальтузианской теории народонаселения. Теория Томаса Мальтуса была вполне разумна в его время, когда она представляла собой первоначальный подход к данной проблеме, однако в современных условиях она не работает. По Мальтусу человеческий труд можно рассматривать как более или менее однородный фактор производства (предполагалось, что существует единственный тип наемного труда — это труд в сельском хозяйстве с использованием одних и тех же орудий и при одних и тех же условиях). При тогдашнем экономическом порядке это предположение (теоретическая модель двухфакторной экономики) было недалеко от истины. Для Мальтуса, одного из первооткрывателей также и закона убывающей доходности, или, применительно к сельскому хозяйству, — закона убывающего плодородия почвы, оно должно было означать, что любое увеличение численности работающих приведет, как теперь говорят, к снижению предельной производительности, а значит, к снижению дохода каждого отдельного работника, особенно если все лучшие земли уже поделены на участки оптимального размера (о соотношении между двумя теоремами Мальтуса см.: McCleary, 1953: III). Однако в изменившихся условиях, речь о которых шла выше, предположения Мальтуса перестают соответствовать действительности, поскольку труд оказывается уже неоднородным, происходит его диверсификация и специализация. С интенсификацией обмена, с усовершенствованием средств связи и транспорта увеличение числа занятых и их концентрация делают разделение труда экономически выгодным, ведут к его диверсификации, дифференциации и специализации, способствуют развитию новых факторов производства и повышению производительности труда (см. гл. 2 и 3 выше, а также дальнейшее изложение в настоящей главе). Возникает ощутимая нехватка дополняющих друг друга различных навыков и способностей: как природных, так и приобретенных; овладение новыми навыками, которые в этом случае будут иметь разную рыночную цену, становится для рабочих стоящим делом. Различия в ожидаемом вознаграждении направляют добровольную специализацию, и, таким образом, доходы от труда могут скорее возрастать, чем убывать. При более высокой плотности населения можно применять технику и технологии, которые оказались бы бесполезными в не столь плотно населенных районах; а если такие технологии уже были где-то разработаны, их можно ввозить и быстро осваивать (при наличии достаточного капитала). Даже сам факт мирной жизни и постоянного общения большого числа людей позволяет полнее использовать имеющиеся ресурсы. Если труд, таким образом, перестает быть однородным фактором производства, выводы Мальтуса теряют силу. Ныне рост населения, приводя к дальнейшей дифференциации, может создавать условия для еще большего роста населения, и в течение неопределенного времени его прирост,

будучи самоускоряющимся, может вместе с тем служить предварительным условием для любого продвижения цивилизации как в материальной сфере, так и в духовной (ибо стала возможной индивидуализация). К росту производительности приводит, стало быть, не просто увеличение количества людей, а увеличение количества разных людей. Люди стали могущественными потому, что стали такими разными: новые возможности, открытые специализацией, обусловленной не столько повышением интеллектуального уровня индивидов, сколько усилением их дифференциации, создают основу для более успешного использования ресурсов нашей планеты. Это в свою очередь требует расширения сети опосредованных взаимных услуг, которое обеспечивается сигнальным механизмом рынка. По мере того как рынок открывает все новые возможности специализации, непригодность двухфакторной модели с ее мальтузианскими выкладками делается все более явной. Словом, широко распространившиеся опасения, что рост населения, способствующий всем этим процессам и усиливающий их, может привести ко всеобщему обнищанию и краху, возникают по большей части из-за неправильного понимания статистических расчетов. Мы не отрицаем, что прирост населения может приводить к снижению средних доходов. Но стоит отметить и то, что такой возможности дают неправильное толкование. И причина тут в том, что средний доход нынешних поколений (в которых разные люди имеют разные уровни дохода) путают со средним доходом будущих, еще больших по численности, поколений. Ведь пролетариат — это дополнительное население: оно не появилось бы вовсе, если бы не было новых возможностей в сфере занятости. Средний доход уменьшается просто потому, что ускоренный рост населения обычно характеризуется более быстрым приростом численности скорее бедных, чем состоятельных его слоев. Однако неправильно было бы делать из этого вывод, что кто-то непременно должен становиться беднее в ходе описываемого процесса, что это предрешено. Ни один член существующего сообщества не должен становиться беднее (хотя, вероятно, кое-кто из зажиточных людей по ходу дела будет уступать место выходцам из небогатых классов и переходить на ступень ниже). В самом деле, пусть даже все, кто уже имели высокий уровень дохода, становятся еще богаче; все равно средний доход может при этом понизиться, если к прежнему добавится большое количество бедных людей. Увеличение численности всех категорий населения, различающихся по уровню доходов, может сопровождаться сокращением среднего дохода, когда численность более состоятельных групп возрастает медленнее, чем численность малосостоятельных. Это банальная истина. Это можно сравнить с пирамидой, которая у основания разрастается больше, чем у вершины. Уровень среднего дохода у такой увеличившейся пирамиды окажется ниже. Однако более точный вывод из всего этого таков: процесс роста выгоднее для многочисленных бедняков, чем для немногочисленных богачей. Сама возможность занятости создана капитализмом. Он создал условия, при которых люди, не унаследовавшие от своих родителей орудий труда и земли, нужных для поддержания их жизни и жизни их потомков, получают все необходимое от чужих, и это выгодно для обеих сторон. Благодаря этому процессу живут (пусть и в бедности) и растят детей те, кто в противном случае — не имея возможности заниматься производительным трудом — вряд ли дожили бы до зрелого возраста и произвели потомство; миллионы людей обязаны этому процессу и

самим своим существованием, и поддержанием своей жизни: без него они вообще не появились бы на свет, а если бы появились и даже прожили какое-то время, то не могли бы позволить себе иметь потомство. Словом, он оказался гораздо более благотворным для бедных. Карл Маркс был, таким образом, прав, когда утверждал, что "капитализм" создал пролетариат: он дал и дает ему жизнь. Поэтому сама идея, будто богатые отняли у бедных то, что без подобных актов насилия принадлежало бы, или, по меньшей мере, могло принадлежать бедным, достаточно абсурдна. Способность народа поддерживать свою численность находится в прямой зависимости от размеров капитала, имеющегося в стране, а также зависит от накопленных этим народом традиций и практик добывания и передачи информации. Люди получают работу, и будет произведено сырье и оборудование для обслуживания неизвестно чьих будущих потребностей только в том случае, если те, кто могут вложить капитал, позволяющий перейти от сегодняшних затрат к завтрашней отдаче, извлекут из этого прибыль, хотя бы не меньшую, чем можно было бы извлечь из других способов приложения капитала тех же размеров. Таким образом, без богатых — без тех, кто накопил капитал, бедняки, которые вообще сумели бы выжить, были бы на самом деле гораздо беднее: им приходилось бы на их клочке земли буквально выцарапывать средства к существованию, а засуха обрекала бы на гибель большую часть их детей. Накопление капитала имело для изменения этих условий больше значения, чем что бы то ни было еще. После того как капиталист получил возможность нанимать других людей (преследуя при этом свои цели), его способность прокормить их начала приносить пользу как ему, так и им. Способность эта увеличивалась: некоторые индивиды оказывались в состоянии нанимать других людей не только для удовлетворения своих непосредственных нужд, но и ради обмена товарами и услугами с бесчисленным множеством других людей. И, таким образом, собственность, договор, торговля и вложение капитала шли на пользу не только меньшинству. Если люди считают обладание большим, чем необходимо для текущего потребления, достойным осуждения, а не похвалы, то виноваты зависть и невежество. А идея, что капитал накапливается "за счет других", отбрасывает экономическую мысль назад. Какою бы само собой разумеющейся ни казалась она кому бы то ни было, в действительности это — безосновательное представление, делающее невозможным правильное понимание процесса экономического развития.

Региональный характер проблемы

Еще один источник неверного понимания проблемы роста населения — стремление рассматривать ее исключительно в глобальном аспекте. Между тем эту проблему следует рассматривать как региональную, проявляющуюся по-разному в различных регионах. Суть ее вот в чем: растет ли (по каким-либо причинам) численность жителей конкретного региона быстрее, чем увеличиваются его ресурсы (включая ресурсы, которые можно использовать для торговли), или нет? Покуда рост населения происходит благодаря повышению производительности труда людей, живущих в данном регионе, или благодаря более эффективному использованию имеющихся там ресурсов, а не стимулируется преднамеренно извне какими-либо специальными мерами, серьезных оснований для беспокойства нет. Мораль не предписывает нам ни препятствовать росту населения в других частях света, ни поддерживать его. Вместе с тем нравственный конфликт и в самом деле может возникнуть, если развитые страны

будут продолжать поддерживать, а то и субсидировать рост населения в различных регионах, скажем, в зоне Сахеля в Центральной Африке, где в обозримом будущем население в нынешнем (не говоря уже о численно возросшем) составе, судя по всему, вряд ли окажется способным прокормить себя собственными усилиями. При попытке содержать больше народа, чем позволяет нормальное текущее воспроизводство наличного капитала, возникает ситуация, когда все меньшее количество людей удастся обеспечивать достаточными средствами к существованию. Если не вмешиваться, то будет увеличиваться население только тех стран, которые могут прокормить себя сами. Предоставляя помощь и возможность расти населению таких регионов, как Сахель, развитые страны поощряют завышенные ожидания, создают обстановку, налагающую на них определенные обязательства, и тем самым берут на себя серьезную ответственность, нести которую им рано или поздно, по всей очевидности, окажется не под силу. Человек не всемогущ, и вероятность, что его упования сбудутся, станет выше, если он постарается осознать пределы своих возможностей, вместо того чтобы позволять увлечь себя естественному, но, к несчастью, бесплодному, или почти бесплодному, порыву облегчить страдания других. Так или иначе, ни малейшей опасности, что в могущем нас беспокоить обозримом будущем население мира в целом превысит его материальные сырьевые ресурсы, не существует. Наоборот, у нас есть все основания полагать, что внутренние силы остановят этот процесс задолго до того, как эта угроза станет реальной (см. исследования Julian L. Simon (1977, 1981 a and b), Esther Boserup (1981), Douglas North (1973, 1981) и Peter Bauer (1981), а также мои исследования (1954: 15) и (1967: 208). Ведь, за исключением Европы, на всех континентах в зоне умеренного климата есть крупные регионы, которые не просто могут выдержать рост населения, но обитатели которых могут надеяться достичь общего уровня благосостояния, комфорта и цивилизации, уже достигнутого "западным" миром, только за счет повышения плотности заселения своей территории и более интенсивной эксплуатации ее ресурсов. Для того чтобы жители этих регионов достигли желаемого уровня благосостояния, их численность должна возрастать. Увеличение численности — в их собственных интересах, и советовать им или — хуже того — принуждать их сдерживать рост населения было бы непозволительной и трудно оправдываемой самонадеянностью. Несмотря на то, что попытки без разбора сохранять все человеческие жизни, где бы то ни было, могут привести к серьезным проблемам, законных оснований противодействовать росту какой-либо группы, если та способна собственными усилиями поддерживать свою численность, нет ни у кого. Никто из уже достигших высокого уровня благосостояния не вправе призывать к "нулевому росту" (как сделал Римский клуб или позднее "Глоубал 2000") или подвергать обструкции такого рода страны, которые абсолютно правы, отвергая подобную политику. Среди предложений, на которых строятся рекомендации по сдерживанию роста населения, есть поистине чудовищные. Скажем, предлагается, чтобы передовые нации превратили часть территорий отсталых народов в своего рода "заповедник". Идиллическое представление о счастливых первобытных людях, наслаждающихся своей бедной деревенской жизнью и готовых радостно отвергнуть путь развития, который один только и может открыть многим из них доступ к тому, что они считают благами цивилизации, основано на игре воображения. Как мы уже

видели, эти блага достигаются ценою жертв, в частности, отказа от некоторых инстинктов. Однако народы, отставшие в развитии, должны сами — каждый самостоятельно — решить, стоят ли материальный комфорт и передовая культура всех этих жертв. Конечно, не следует навязывать им модернизацию; но не следует также, используя политику изоляции, препятствовать им в поисках возможностей провести модернизацию. В истории, как правило, не находится примеров, чтобы рост населения снижал уровень жизни тех народов, что уже достигли определенного благосостояния. (Единственное исключение составляют случаи, когда под давлением роста численности бедняков правительства начинали перераспределять доход в их пользу.) Как убедительно показал Саймон, "в настоящее время не существует и никогда не существовало никаких эмпирических данных, свидетельствующих о том, что рост, численность или плотность населения отрицательно воздействуют на уровень жизни" (1981 а: 18; см. также его фундаментальные труды по данному вопросу: 1977 и 1981b). Разнообразие и дифференциация Дифференциация — это ключ к пониманию вопросов, связанных с ростом населения, и нам придется задержаться на этом имеющем решающее значение пункте. Дифференциация и разнообразие — это уникальное достижение человека, обусловившее многие другие его отличительные черты. Если не считать некоторых видов животных, сравнительное разнообразие которых явилось результатом специально осуществляемой человеком селекции, разнообразие его не имеет равных. Дело в том, что в процессе естественного отбора у людей развился высокоэффективный орган, позволяющий им учиться у своих собратьев. Это сделало рост численности людей на весьма значительном отрезке человеческой истории не самолимитирующимся, как в других случаях, а самоускоряющимся процессом. Рост населения напоминал своего рода цепную реакцию: более высокая плотность заселения территории открывала новые возможности для специализации, что приводило к росту индивидуальной производительности, а он в свою очередь вел к дальнейшему увеличению численности населения. Благодаря такой большой численности у людей получали развитие не только их разнообразные природные качества, но также и еще более разнообразные культурные традиции, и человек мог, пуская в ход свой высокоорганизованный интеллект, выбирать среди них — особенно во время своей достаточно долгой юности. Ныне значительнейшая часть человечества может поддерживать свое существование только потому, что люди так гибки, что их так много и они так сильно различаются между собой; причем разнообразие их талантов соединяется с усвоением необозримого множества всевозможных культурных традиций, и это позволяет им еще сильнее отличаться друг от друга. Разнообразие, для проявлений которого возросшая плотность населения открыла новые возможности, оказалось, по существу, разнообразием условий труда и трудовых навыков, информации и знаний, собственности и доходов. Рассматриваемый процесс отличается сложностью, его нельзя свести просто к ряду причин и следствий; и предвидеть его развитие тоже невозможно, потому что на каждой стадии увеличение плотности населения всего лишь создает новые неосознаваемые возможности, которые то ли будут обнаружены и быстро реализованы, то ли нет. Процесс может протекать очень быстро только тогда, когда какой-нибудь народ уже прошел через определенную стадию, и с него можно брать пример. Обучение идет по многим

каналам и предполагает огромное разнообразие конкретных ситуаций и связей между группами и индивидами, за счет чего и открываются возможности для сотрудничества. Как только люди научились извлекать преимущества из новых возможностей, открывающихся с возрастанием плотности населения, это стало основой для дальнейшего ее увеличения (причем не только благодаря специализации, идущей вслед за разделением труда, знаний и собственности, но и накоплению некоторыми индивидами новых форм капитала). Увеличение численности, дифференциация, общение и взаимодействие на все более обширных пространствах, а также передача информации во времени — все это превратило человечество в особый организм с определенной устойчивой структурой, в силу своих особенностей благоприятствующей дальнейшему увеличению численности людей. Насколько мы знаем, расширенный порядок — это, пожалуй, самая сложноорганизованная структура во Вселенной: биологические организмы, уже высокоорганизованные, обрели в ней способность усваивать, ассимилировать фрагменты надличностных традиций, позволяющих им всякий раз осваиваться в этой вечно меняющейся структуре, представляющей собой порядок еще более высокого уровня организации. Шаг за шагом преодолеваются временные препятствия для дальнейшего увеличения населения; прирост населения обеспечивает условия для дальнейшего его роста и т. д., чем поддерживается прогрессирующий кумулятивный процесс, не заканчивающийся до тех пор, пока все плодородные и богатейшие участки земли не заселяются одинаково плотно. Центр и периферия На этом рост населения действительно может остановиться: я не думаю, что этот жуткий демографический взрыв, чреватый тем, что останутся "только стоячие места", действительно назревает. Возможно, вся история с ростом населения подходит сейчас к своему концу или, по меньшей мере, выходит на совершенно новый уровень. Ведь наиболее быстрый рост населения никогда не был характерен для стран с развитой рыночной экономикой — он происходил всегда на периферии, среди тех бедняков, у которых не было плодородной земли и оборудования и, соответственно, возможности обеспечивать свое существование, но которым "капиталисты" предоставили новые возможности для выживания. Однако эта периферия постепенно исчезает. Более того, едва ли остались на земле страны, которые можно полностью отнести к ней: взрывной процесс роста населения на протяжении жизни последнего поколения практически привел к заселению последних необитаемых уголков земли. Следовательно, существуют веские основания сомневаться в том, что продление в необозримое будущее тенденций последних нескольких столетий — безостановочно ускоряющегося роста населения — правомерна. Мы можем надеяться и ожидать, что как только будет исчерпан последний резерв людей, еще не охваченных расширенным порядком, так рост их численности, заставляющий многих столь сильно беспокоиться, начнет постепенно замедляться. В конце концов, ни одна достигшая достаточно высокого уровня благосостояния группа не проявляет тенденции к ускоренному росту. У нас нет знаний, достаточных, чтобы предсказать, как скоро будет достигнут поворотный пункт, но мы можем взять на себя ответственность за предположение, что пройдет очень-очень много времени, прежде чем к нам придвинуется ужасы, вызываемые фантазией о неотвратимом безостановочном росте населения земли. Я подозреваю, что проблема уже начала

смягчаться: темпы роста населения приблизились сейчас к своему максимуму (или уже достигли его) и в дальнейшем станут не усиливаться, а ослабевать. Наверняка, разумеется, не скажешь, но представляется, что приблизительно в последнее десятилетие нашего века рост населения достигнет максимума (если только этого уже не произошло), после чего он начнет сокращаться при условии, что не будет сознательного вмешательства, направленного на его стимулирование. Уже к середине 1960-х годов ежегодные темпы прироста населения в развивающихся регионах достигли пика в 2,4 %, а потом начали снижаться, и теперешний их уровень составляет 2,1 %. А темпы роста населения в более развитых регионах в то время уже шли на убыль. Таким образом, в середине 60-х годов ежегодные темпы прироста населения были, по-видимому, самыми высокими за всю историю человечества, а затем начался откат от них (United Nations, 1980; J. E. Cohen, 1984: 50–51). Как пишет Коэн, "человечество начало практиковать или испытывать на себе ограничения, которые регулируют процесс размножения у всех родственного человеку видов".

Происходящие сейчас процессы станут понятнее, если присмотреться внимательнее к населению, живущему на периферии развивающихся экономик. Отличными примерами могут служить быстрорастущие города развивающегося мира: Мехико, Каир, Калькутта, Сан-Пауло или Джакарта, Каракас, Лагос, Бомбей, население которых за короткий период увеличилось вдвое или больше того и старые центры которых окружены хибарами "бидонвиллей". Население этих городов увеличивается потому, что люди, живущие на периферии рыночной экономики, уже извлекают из своей включенности в нее выгоду (состоящую, скажем, в доступе к современной медицине, к более разнообразной информации, к различным передовым экономическим институтам и практикам), однако еще не сумели вполне приспособиться к традициям, морали и обычаям рыночного порядка. Например, обзаводясь потомством, они до сих пор могут придерживаться обычаев, выработанных в условиях вне рыночной экономики. Так, скажем, первая реакция бедных людей на едва заметное увеличение уровня благосостояния сводится к тому, чтобы обзавестись таким количеством детей, которого, по меньшей мере, будет достаточно для обеспечения их в старости. Эти древние обычаи сейчас постепенно, а в некоторых местах и стремительно, исчезают, и периферийные группы, особенно те, что поближе к центру, усваивают традиции, позволяющие лучше регулировать процесс рождаемости. В конце концов, растущие коммерческие центры делаются притягательными отчасти именно потому, что служат моделью, образцом того, как посредством подражания достичь желаемых многими людьми результатов. Пример этих убогих поселков, интересный и сам по себе, кроме того, поясняет некоторые идеи, высказанные ранее. Так, сельское население вокруг городов не сокращается из-за роста трущоб; как правило, оно тоже извлекает выгоду из роста городов. Города дали средства к существованию миллионам людей, которые погибли бы или никогда не были бы рождены, в случае если бы они (или их родители) не мигрировали в города. Тех, кто мигрировал в эти города (или на их окраины), тянуло туда не из-за благотворительности горожан, предоставляющих рабочие места и оборудование, и не из-за благожелательных советов их более состоятельных деревенских "соседей", а, скорее, из-за слухов о каких-то других не знакомых им бедняках (возможно, жителях какой-нибудь горной долины), спасших себя переездом в разрастающиеся города, из

которых приходили сведения о наличии там неплохо оплачиваемой работы. Честолюбивое стремление жить лучше или даже алчность, а вовсе не милосердие сохранили им жизнь: и это лучше, чем чья-то благотворительность. Выходцы из сельских местностей уяснили из рыночных сигналов (хотя им вряд ли удалось бы понять суть, излагаемую в столь абстрактных терминах), что доходы, не истраченные богатыми горожанами на свои текущие потребности, направлялись на обеспечение орудиями производства или средствами к существованию других — в качестве оплаты за их труд — и что это и позволяло выживать людям, не унаследовавшим ни пахотной земли, ни орудий для ее обработки. Разумеется, кому-то, может быть, и трудно признать, что обитатели трущоб сознательно предпочли их деревенской жизни (к которой принято испытывать столь романтические чувства), видя в них место, где можно найти средства к существованию. Однако дело обстоит именно так. Собственно, это обнаружил в свое время и Энгельс, исследовавший жизнь ирландских и английских крестьян в манчестерских трущобах. Грязь и нищета этих периферийных зон порождается, в основном, слабостью экономического развития. Это и заставляло людей селиться в городах охотнее, чем в сельской местности. Не следует игнорировать и неблагоприятные "циклические" последствия, к которым приводили попытки правительств третьего мира управлять экономикой своих стран, а также умение этих правительств уничтожать возможность занятости для периферийных групп — под давлением своекорыстной политики официальных профсоюзов или же заблуждающихся социальных реформаторов. Наконец — и здесь можно иногда наблюдать процесс отбора, так сказать, воочию, в его обнаженном виде — необходимость соблюдать нормы коммерческой морали не так очевидно и резко отпечатывается на тех, кто уже научился следовать этим нормам в их относительно развитой форме, как на новичках, еще не освоившихся с ними. Живущие на периферии еще не видят новых практик в их полном объеме (из-за чего и воспринимают их почти всегда как "нежелательные", а часто считают чуть ли не граничащими с чем-то преступным). К тому же некоторые практики, свойственные более развитой цивилизации, оказывают воздействие на этих людей, до сих пор чувствующих и мыслящих в соответствии с моралью племени или сельской общины. Сколь бы болезненным ни был данный процесс для этих людей, им тоже, а вернее — им в особенности, полезно разделение труда, сложившееся в деловой практике класса предпринимателей; многие из них начинают постепенно менять свой образ жизни, и лишь вслед за этим повышается их жизненный уровень. Условием, позволяющим им войти в более крупную устоявшуюся группу и со временем начать получать всевозрастающую долю ее совокупного продукта, становятся хотя бы минимальные изменения в их поведении. Для определения того, какая система правил поведения будет доминировать, решающим является количество человеческих жизней, поддерживаемых той или иной системой. И предпочтительными оказываются не обязательно те системы, с которыми уже вполне освоились массы (а население трущоб — только один из драматических примеров массы), но те, которых придерживается центр, в то время как вокруг него, стремясь получить свою часть выигрыша от роста совокупного продукта, сосредоточивается все большее число людей, живущих на периферии. Часто люди, лишь частично освоившие практику и обычаи расширенного порядка (и извлекающие из этого выгоду), не осознают, каких

жертв, в конце концов, потребуют от них все эти перемены. Однако жестокие уроки приходится усваивать не только неискушенным деревенским жителям: нередко случалось, что завоеватели, повелевавшие покоренным населением и даже уничтожавшие его элиту, через какое-то время обнаруживали (порою с прискорбием), что пользоваться местными благами можно, только приняв местные обычаи. Капитализм дал жизнь пролетариату В остающихся подразделах мы, пожалуй, можем собрать воедино наши основные рассуждения и вывести из них ряд заключений. Если мы зададимся вопросом: чем же более всего обязаны люди моральным практикам, выработанным так называемыми капиталистами, то ответом будет: самую свою жизнь. Объяснения социалистов, в которых существование пролетариата приписывается эксплуатации групп, в прежние времена способных содержать себя, — чистейшая выдумка. Многих составляющих нынешний пролетариат индивидов не было бы вовсе, если бы другие люди не позаботились о средствах, обеспечивающих их существование. Они могут чувствовать, что их эксплуатируют, а политики, борющиеся за власть, — подогревать эти чувства и играть на них, тем не менее, основная масса пролетариата на Западе и миллионы людей в развивающемся мире обязаны своим существованием тем возможностям, которые создали для них передовые страны. И это относится не только к западным странам или к развивающемуся миру. Коммунистические страны, такие как Россия, голодали бы сейчас, если бы западный мир не поддерживал жизнь их населения, — хотя руководители этих стран вряд ли согласятся публично признать, что мы можем обеспечивать нынешнее население Земли, включая население коммунистических стран, только при условии бережного отношения к частной собственности и укрепления ее основ, ибо именно она делает возможным современный расширенный порядок. Капитализм также ввел новый способ извлечения доходов из производства, который освобождает людей, обеспечивая им, а зачастую и их потомкам, независимость от своего рода или племени. Все это так, пусть даже капитализму иногда мешают делать все, что он действительно в состоянии сделать для желающих воспользоваться его преимуществами, скажем, устанавливая монополию организованных: групп рабочих ("профсоюзов"), создающих в своих отраслях искусственную нехватку рабочей силы и не позволяющих выполнять данную работу людям, готовым получать за нее меньшую плату. Случаи, подобные тому, который мы описываем, с достаточной ясностью выявляют принципиальное преимущество замены определенных конкретных целей абстрактными правилами поведения. Никто не предвидел, что должно происходить. Ни сознательное желание, чтобы род человеческий приумножался как можно быстрее, ни забота о жизни тех или иных лично знакомых нам людей не могли привести к такому результату. Его не всегда были способны достичь даже те, кто впервые вводили новые практики (сбережений, частной собственности и тому подобного), увеличивая этим шансы своих потомков на выживание. Ведь эти практики не сохраняют конкретных жизней, они скорее повышают шансы данной группы: перспективы роста, вероятность расширения. Результатов такого рода нельзя было ни пожелать заранее, ни предвидеть. Введение некоторых из этих практик в действительности могло сопровождаться обесцениванием каких-то отдельных жизней, готовностью жертвовать детьми, отказом заботиться о стариках и больных или стремлением избавляться от опасных

людей — чтобы улучшались перспективы остальных: тех, кому суждено уберечься и размножиться. Вряд ли мы имеем право утверждать, что увеличение численности человечества есть нечто вроде абсолютного блага. Подчеркнем лишь, что рост отдельных популяций, следовавших определенным правилам поведения, привел к отбору именно тех практик, преобладание которых способствовало дальнейшему умножению жизней. Также не следует полагать, что продвинутые нормы морали, помогающие сдерживать и подавлять некоторые стихийные чувства, должны полностью вытеснить эти чувства. Врожденные инстинкты по-прежнему играют важную роль в наших отношениях с ближними, равно как и в некоторых других ситуациях. (Об этом мы подробно говорили в главе 1.) И, тем не менее, рыночная экономика преобладает над порядками других типов именно потому, что она позволяла группам, усвоившим ее основные принципы, быстрее увеличивать свою численность. Следовательно, вести счет в рыночных ценностях значит вести счет на человеческие жизни: руководствуясь в своих действиях таким подсчетом, индивиды делали то, что больше всего способствовало увеличению их численности, хотя это вряд ли входило в их намерения. Калькуляция издержек есть калькуляция жизней. Несмотря на то, что выражение "калькуляция жизней" нельзя понимать буквально, оно больше, чем метафора. Разумеется, простой арифметической зависимости между сохранением человеческих жизней и экономической деятельностью не существует, но важность отдаленных последствий рыночного поведения едва ли можно переоценить. Впрочем, необходимо сделать несколько оговорок. В большинстве случаев будут подсчитываться жизни только незнакомых людей, когда встанет вопрос о том, чтобы пожертвовать несколькими жизнями ради сохранения большего их числа где-то в другом месте. Как бы мы ни отворачивались от действительности, нам постоянно приходится принимать подобные решения. Многие решения, публичные они или частные, предполагают, что жизнь незнакомых индивидов не имеет абсолютной ценности. Так, строитель автомобильных дорог или больниц или же производитель электрооборудования никогда не предпримет всех мер безопасности, исключая несчастные случаи со смертельным исходом, поскольку, избегая связанных с этим издержек, можно за счет высвобождаемых средств значительно уменьшить общий уровень риска. Когда после боя армейский хирург проводит "сортировку", давая умереть тому, кого можно было бы спасти, потому что за время, необходимое для его спасения, можно избавить от смерти трех человек (см. Hardin, 1980: 59 — ему принадлежит определение "сортировки" как "процедуры, спасающей максимальное количество жизней"), тогда он ведет счет на жизни. Это еще один пример того, как выбор между спасением большего или меньшего числа жизней формирует нашу позицию, пусть даже дело не идет дальше смутных представлений о том, как следует поступать. Требование сохранения максимального количества жизней не означает, что жизнь всех людей можно считать одинаково ценной. В приведенном нами примере самым важным может оказаться спасение жизни врача; иначе не выживет ни один из его пациентов. Некоторые жизни имеют явно большую ценность, поскольку от них зависит появление или сохранение других жизней. Хороший охотник или защитник общины, женщина-мать и, вероятно, даже мудрый старик могут быть важнее, чем большинство младенцев или стариков. От сохранения жизни мудрого вождя могут зависеть жизни огромного числа других

людей. И жизнь человека, работающего с высокой производительностью, представляет для сообщества большую ценность, чем жизнь других взрослых индивидов. Не на сохранение и поддержание наибольшего количества жизней ныне существующих людей направлена эволюция, а на максимизацию ожидаемого потока будущих человеческих жизней. Если в группе охраняется жизнь всех мужчин и всех женщин фертильного возраста и жизнь необходимого для их защиты и пропитания количества людей, то беспокоиться о перспективах роста этой группы вряд ли следовало бы; в то же время гибель всех женщин моложе 45 лет полностью ликвидировала бы возможность продолжения рода. Но при том, что в расширенном порядке по вышеизложенной причине жизнь всех незнакомых людей должна считаться равноценной, — и в своих идеальных представлениях мы настолько приблизились к реализации этого принципа, что это уже затрагивает деятельность правительств, — такой принцип никогда не управлял нашими врожденными реакциями или поведением людей в малой группе. В связи с этим возникает вопрос, насколько он нравственен или благодетелен. И все же, как и в случае с любым другим организмом, основная "цель", к которой приспособлено физическое строение человека, равно как и его традиции, состоит в производстве себе подобных. В этом человек поразительно преуспел, и в долговременной перспективе его осознанные усилия будут приносить стоящие плоды при том лишь условии (несущественно, знает о нем человек или нет), что они будут способствовать достижению указанного результата. Нет смысла задумываться над вопросом, являются ли истинным "благом" те действия человека, что содействуют умножению себе подобных, особенно если таким образом мы намереваемся выяснить, нравится нам этот результат или нет. Ведь как мы уже убедились, у нас никогда не было возможности выбирать для себя нравственные нормы. Существует тенденция подходить к вопросу "что есть благо?" с утилитаристских позиций, объявляя "благим" все, что приносит желаемые результаты. Однако такой подход одновременно и ошибочен, и бесполезен. Даже если ограничиться общепринятым употреблением слова "благо", то окажется, что в основном оно используется для обозначения того, что нам приходится, не зная, зачем это нужно, делать в соответствии с традицией. Впрочем, нельзя отрицать, что для конкретных традиционных практик всегда можно придумать те или иные обоснования. Но что будет, если мы спросим, какие именно из многочисленных и противоречащих друг другу правил, традиционно трактуемых как благо, способствуют при определенных условиях сохранению и приумножению групп, которые им следуют? У жизни нет иной цели, кроме самой жизни. Жизнь существует до тех пор, пока она обеспечивает свое собственное продолжение. Независимо от того, ради чего живут люди, ныне большинство живет только благодаря рыночному порядку. Мы становились цивилизованными, поскольку увеличивалась наша численность, а развитие цивилизации в свою очередь делало возможным это увеличение: мы можем быть либо горсткой диких, либо множеством цивилизованных людей. Если бы численность человечества снизилась до той, какая была 10 тысяч лет назад, оно не смогло бы сохранить цивилизацию. В самом деле, даже если бы все накопленное знание сохранилось в библиотеках, людям от этого было бы мало проку: им не удалось бы заполнить все рабочие места, а без этого невозможна ни широкая специализация, ни разделение труда. В случае ядерной катастрофы все имеющееся в

книгах знание не избавило бы десять тысяч человек, уцелевших в каком-нибудь тихом месте, от необходимости вернуться к жизни охотников и собирателей. Хотя оно, вероятнее всего, сократило бы период, в течение которого человечество было бы вынуждено пребывать в подобном состоянии. После того как люди, начав подчинять конкретные совместные цели абстрактным правилам (что вовлекло их в никем не наблюдаемый, никем не управляемый и не доступный ничьему предвидению процесс упорядоченного сотрудничества), стали преуспевать больше, чем можно было ожидать, обнаружилось, что они создали ситуации непредусмотренные, а часто и нежелательные. Нам может не нравиться тот факт, что правила нашего поведения формировались преимущественно в соответствии с задачей увеличения нашей численности. Однако сейчас у нас нет выбора (да и был ли он когда-нибудь?), ведь приходится иметь дело с уже сложившейся ситуацией. Такое множество людей уже существует; и только рыночная экономика может поддерживать жизнь большинства из них. Благодаря быстрой передаче информации, люди, где бы они ни жили, теперь знают, какого высокого уровня жизни можно достичь. Многие обитатели слабозаселенных мест могут надеяться на подобный уровень жизни только в том случае, если их количество будет умножаться, а их регионы — все более плотно заселяться, что приведет к еще большему увеличению численности людей, жизнь которых может поддерживаться рыночной экономикой. Нам удастся сохранять и поддерживать даже нынешнюю свою численность только благодаря тому, что мы следуем одним и тем же общим принципам. А раз это так, наш долг (если мы не хотим и впрямь обречь на голодное существование миллионы) состоит в том, чтобы сопротивляться учениям, стремящимся подорвать основы этих моральных принципов, например — институт индивидуализированной собственности. Так или иначе, наши желания и мечты, в общем-то, не имеют значения. Хотим мы или не хотим дальнейшего роста производства и населения, мы должны — просто чтобы сохранять нынешнюю численность и нынешнее благосостояние, а также чтобы наилучшим образом защищаться от катастроф — стремиться к тому, что при благоприятных обстоятельствах будет по-прежнему приводить, во всяком случае, какое-то время и во многих местностях, к дальнейшему росту населения. Хотя я и не собирался рассуждать о том, захотели бы мы выбрать цивилизацию, если бы имели выбор, или нет, анализ проблем народонаселения придется дополнить, указав на два связанных с ними момента. Во-первых, угроза демографического взрыва, могущего превратить большинство человеческих жизней в прозябание, оказалась, как мы видели, призрачной. А коль скоро этой опасности не существует, то не пора ли, присмотревшись к "буржуазной" действительности — а не прислушавшись к утопическим требованиям — избавить жизнь от каких бы то ни было конфликтов и боли и устранить все, что препятствует самовыражению и (разумеется) нравственному поведению, — сообразить, что удовольствие и поощрения, приносимые цивилизацией, — не такое уж плохое приобретение для тех, кто все еще не знает, что это такое. Впрочем, подобные размышления, по-видимому, не могут привести к окончательному ответу на вопрос, что лучше: приобщаться к цивилизации или нет? Во-вторых, следует отметить, что единственным способом приблизиться к объективному взгляду на проблему — это посмотреть, как поступают люди, когда у них появляется выбор (которого мы не имели). Простые люди третьего мира с

готовностью (столь чуждой просвещенным интеллектуалам Запада) хватаются за возможности, предоставляемые расширенным порядком, даже если это чревато проживанием в течение какого-то времени в периферийных трущобах. Эта готовность — хорошее дополнение к свидетельствам, собранным при изучении реакции европейских крестьян на такое новшество, как городской капитализм; она показывает, что люди, если у них есть выбор, обыкновенно предпочитают цивилизацию.

Глава девятая. Религия и блюстители традиции

Даже самая грубая религия освящала правила нравственности задолго до века философии и рассудочного умствования.

Адам Смит

А другие [боги] сочли безрассудством, что обитатели улья бранили то, что раньше любили.

Бернард Мандевиль

Естественный отбор блюстителей традиций

Завершая книгу, я хотел бы сделать несколько неприятных замечаний, предназначенных снисходительному читателю и касающихся связи между предметом моего исследования и ролью религиозных верований. Эти замечания могут показаться неприятными некоторым интеллектуалам, поскольку они полагают, что в своем давнишнем конфликте с религией они в какой-то степени ошибались — и сильно ее недооценивали. В данной книге показано, что человечество разрывается между двумя состояниями бытия. С одной стороны, бытуют установки и эмоции, характерные для поведения в малых группах. В состоянии малых групп человечество пребывало более ста тысяч лет, и при этом состоянии бытия лично знакомые соплеменники научились помогать друг другу и преследовать общие цели. Любопытно, что эти архаические, весьма примитивные установки и эмоции ныне отстаиваются большинством сторонников рационализма, а также близких ему эмпиризма, гедонизма и социализма. С другой стороны, есть новая, сравнительно недавняя ступень культурной эволюции, взобравшись на которую люди перестают служить, прежде всего, своим знакомым или преследовать совместные цели. На этой ступени сложились традиции, институты и системы морали, которые дали жизнь очень большому количеству людей — во много раз большему, чем на заре цивилизации, — и теперь жизнь этих людей поддерживается этими институтами, а сами люди поглощены тем, что — по большей части мирно, хотя и в форме конкуренции — добиваются тысяч самых разных целей, свободно вовлекаясь в сотрудничество с тысячами людей, которых они никогда не узнают. Как же могло произойти такое? Каким образом традиции, которых люди не понимают и не одобряют, воздействия которых они обычно не в состоянии ни разглядеть, ни оценить, ни предвидеть и с которыми они до сих пор яростно сражаются, продолжают передаваться из поколения в поколение? Часть ответа сводится,

конечно, к тому, с чего мы начали, — к эволюции систем морали через механизм группового отбора. Просто-напросто выживают и умножаются группы, ведущие себя требуемым образом. Но нельзя считать, что этим все сказано. Если не понимание благотворности такого поведения для создавшегося и все еще не подвластного нашему воображению расширенного порядка человеческого сотрудничества, то, что же привело к возникновению этих правил? И еще важнее: как смогли они выдержать столь сильное сопротивление инстинктов, а с недавних пор — и нападки со стороны разума? Здесь мы подходим к разговору о религии. Обычай и традиции, управляющие вне-рациональным приспособлением к окружающему миру, гораздо вернее руководят групповым отбором, когда они подкреплены тотемами и табу, магическими или религиозными представлениями — т. е. представлениями, которые сами происходят от предрасположенности к анимистическому истолкованию всякого встречаемого человеком порядка. Очевидно, поначалу основная функция ограничений, налагаемых на индивидуальные действия, заключалась в том, чтобы служить знаками, по которым члены группы узнавали друг друга. Впоследствии вера в духов, способных наказывать нарушителей, привела к консервации этих ограничений. "В общем-то, духи воспринимаются как блюстители традиций... Наши предки стали духами и живут сейчас в ином мире. Они разъяряются и принимаются вредить, если мы не исполняем обычаев" (Malinowski, 1936: 25). Однако для эффективного отбора этого мало, поскольку подобные верования и связанные с ними ритуалы и обряды должны срабатывать и на ином уровне. Чтобы отбор в ходе эволюции мог стать эффективным, общепринятые практики должны оказывать всевозрастающее благотворное воздействие на группу. Так как же они передаются из поколения в поколение? В отличие от генетических, культурные признаки не передаются автоматически. Передавание или не-передавание их из поколения в поколение имеет такое же позитивное или негативное значение для набора традиций, как и что-либо привносимое индивидами. Стало быть, для осуществления настоящей преемственности, какой бы то ни было из этих традиций, и для того, чтобы в итоге они действительно получили распространение, может потребоваться много поколений. Может быть, для этого нужны своеобразные мифические представления, особенно в тех случаях, когда правила поведения заметно противодействуют инстинктам. Чисто утилитаристское или даже функционалистское объяснение различных ритуалов и обрядов оказывается недостаточным и даже неправдоподобным. Тем, что благотворные традиции были сохранены и передавались достаточно долго (так, что следовавшие им группы в процессе естественного или культурного отбора смогли разрастись и распространиться), мы отчасти обязаны мистическим и религиозным верованиям, и, прежде всего, я полагаю, — ведущим монотеистическим религиям. Это значит, что — нравится нам или нет — сохранением определенных практик и развитием цивилизации, выросшей на их основе, мы в немалой степени обязаны верованиям, которые не назовешь ни истинными — или верифицируемыми, или поддающимися проверке (как поддаются научные высказывания), — ни тем более следующими из каких-либо рациональных доказательств. Порою я думаю, что не мешало бы именовать хотя бы некоторые из них (пусть это был бы жест, свидетельствующий о высокой оценке) "символическими истинами", поскольку они помогали своим приверженцам

"плодиться и размножаться и наполнять землю и обладать ею" (Бытие, 1:28). Даже те из нас, кто, как и я, не готовы принять антропоморфную концепцию персонифицированного бога, не могут не признать, что преждевременный отказ от верований, не имеющих, как мы считаем, фактической основы, лишил бы человечество мощной поддержки в длительном процессе развития расширенного порядка, которым мы теперь пользуемся, и что даже сейчас утрата этих верований, истинных или ложных, создает огромные трудности. Как бы то ни было, религиозное представление о том, что нормы морали определяются не постижимыми для нас силами, может, во всяком случае, быть ближе к истине (пусть и не по той причине, которая предполагалась), чем рационалистическая иллюзия, будто человек, поднатужив свой интеллект, сумел изобрести нормы морали, а те наделили его могущественной способностью достигать гораздо большего, чем он вообще мог предвидеть. Если мы будем иметь это в виду, то сможем лучше понять и оценить тех представителей церкви, которые, как рассказывают, стали несколько скептически относиться к обоснованию отдельных положений своего учения и все же не переставали проповедовать их — из опасения, что утрата веры приведет к падению нравов. Безусловно, они были правы; и даже агностик вынужден признать, что своими моральными нормами и традициями, обеспечившими не только развитие нашей цивилизации, но и возможность самих наших жизней, мы обязаны принятию таких неприемлемых, с научной точки зрения, суждений о фактах. Существование неоспоримой исторической связи между религией и ценностями, формировавшими и продвигавшими нашу цивилизацию, скажем, такими, как институты семьи и индивидуализированной собственности, разумеется, не означает, что есть и некая внутренняя связь между религией как таковой и этими ценностями. На протяжении последних двух тысяч лет многие основатели религий выступали против собственности и семьи. Однако выжили и сохранились лишь те религии, которые поддерживали собственность и семью. И получается, что перспективы коммунизма, имеющего анти-собственническую, анти-семейную (а также анти-религиозную) направленность, отнюдь не радужные. Поскольку коммунизм, как я полагаю, сам есть религия, и время ее вышло, и полный упадок ее не за горами. Коммунистические и социалистические страны дают нам возможность наблюдать, как естественный отбор религиозных верований заставляет сходить со сцены самые неприспособленные из них. Конечно, упадок коммунизма, о котором я говорю, происходит главным образом там, где его идеи были действительно претворены в жизнь, что и привело к утрате утопических надежд. Однако он продолжает жить в сердцах у тех, кому не пришлось испытать на себе его реального воздействия: у западных интеллектуалов и у бедняков, живущих на периферии расширенного порядка, т. е. в третьем мире. Среди первых многие, по-видимому, начинают все отчетливее осознавать, что рационализм, вроде того, какой подвергся критике в данной книге, — это идол, кумир; однако потребность в каком-нибудь боге остается, и ее пытаются удовлетворять, возвращаясь к курьезной версии гегелевской диалектики, благодаря которой иллюзия рациональности уживается с системой убеждений, закрытой для критицизма из-за безусловной приверженности "гуманистической тотальности" (сама же эта приверженность в высшей степени рационалистична, и именно в том конструктивистском смысле, который я

критиковал). По выражению Герберта Маркузе, "подлинная свобода индивидуальной экзистенции (и не просто в либералистском смысле) возможна только в структурированном особым образом полисе — в "рационально" организованном обществе" (цитируется по: Jay, 1973: 119; о том, что подразумевает эта "рациональность", см.: *ibid*, 49, 57, 60, 64, 81, 125, *et passim*). В конце концов, "теология освобождения" может слиться с национализмом и породить мощную новую религию, которая будет иметь разрушительные последствия для людей, уже находящихся в бедственном экономическом положении (см. O'Brien, 1986).

Как религия поддерживала благотворные обычаи? Обычаи, благотворное воздействие которых не воспринималось теми, кто их практиковал, тогда только могли сохраняться так долго, что их преимущества успевали проявиться в полной мере, когда они были подкреплены какими-то иными могущественными верованиями. И некоторые мощные сверхъестественные и магические представлениягодились для выполнения этой задачи. Покуда порядок человеческого взаимодействия расширялся и все явственнее угрожал инстинктам, он мог временами попадать в сильную зависимость от сохраняющегося воздействия некоторых таких религиозных верований — ложные причины влияли на людей, заставляя их совершать то, что требовалось для поддержания структуры, позволяющей прокормить все разрастающуюся массу народа (см. приложение G). Однако нет никаких причин полагать, будто поддержка со стороны религии, как правило, бывала сознательной или что чаще всего она носила характер некоего заговора; наоборот, она, как и само создание расширенного порядка, никогда не была намеренной. Наивно было бы воображать (особенно после того как мы утверждали, что не можем наблюдать последствий, порождаемых нашими нормами морали), будто некая мудрая элита хладнокровно высчитывает последствия от принятия различных систем морали, отбирает их и организует заговор, чтобы, по выражению Платона, "благородной ложью" убедить массы воспринять "опиум для народа" и, таким образом, послушно согласиться с тем, что отвечает интересам правителей. Несомненно, выбор из известных вариантов основных религиозных верований зачастую производился по решению светских правителей и в соответствии с их интересами. Более того, светские правители время от времени заручались поддержкой религии сознательно, иногда даже цинично; однако все это, как правило, касалось спорных моментов, которые не имели значения для сколько-нибудь длительных периодов эволюционного развития — периодов, когда важнее всего было, содействует ли избранное правило увеличению численности сообщества, а подробности — допустим, какая конкретная правящая клика лелеяла его на протяжении некоего конкретного периода, — не имели значения. При описании и оценке этих явлений можно столкнуться с рядом языковых проблем. Обычный язык не в состоянии достаточно точно выражать необходимые различия, особенно когда речь идет о знании. Например, имеем ли мы дело со знанием, когда у человека есть привычка вести себя таким образом, что, сам того не подозревая, он увеличивает вероятность выживания не только для самого себя и своей семьи, но и для многих не знакомых ему людей, — особенно если он придерживался этой привычки по совершенно иным и даже абсолютно ложным основаниям? Очевидно, что им успешно руководило вовсе не то, что обычно подразумевают под рациональным

знанием. Бесплезно называть такие усвоенные практики и "эмотивными", поскольку они явно не всегда направляются тем, что по праву можно было бы считать эмоциями, — хотя определенные факторы, например, страх осуждения или наказания (не важно, человеческого или божеского), могут нередко подкреплять и оберегать отдельные привычки. Во многих, если не во всех, случаях вперед вырывались те, кто следовал правилам вроде "честность — лучшая политика", либо в силу "слепой привычки", либо усвоив их из религиозных учений; и таким образом они одолевали более умных соплеменников, "рассуждавших" иначе. Что касается стратегий выживания, то, как жесткость их, так и гибкость имели важное значение для хода биологической эволюции; нормы морали, выступавшие в виде жестких правил, порою оказывались действеннее, чем правила более гибкие, хотя приверженцы последних пытались управлять практикой их применения и менять их направленность, сообразуясь с конкретными фактами и ожидаемыми последствиями, — т. е. ориентируясь на то, что действительно гораздо больше похоже на знание. Что касается лично меня, то правильно было бы заявить, что я не чувствую за собой права ни утверждать, ни отрицать существования того, что именуется Богом, поскольку, признаюсь, я не знаю, что должно означать это слово. Я, безусловно, отвергаю любые антропоморфные, персонифицирующие или анимистические интерпретации данного понятия, посредством которых многие ухитряются придать ему смысл. Понятие человекоподобного или разумоподобного действующего существа представляется мне, скорее, продуктом высокомерной переоценки возможностей похожего на человеческий разума. Я не могу наделять значением слова, для которых в структуре моего собственного мышления или в моей картине мира нет такого места, где они обрели бы смысл. Следовательно, я был бы недобросовестен, если бы употреблял эти слова так, как будто они выражают какие-то мои убеждения. Я долго колебался, но, в конце концов, решил сделать это признание личного характера, поскольку поддержка откровенного агностика может помочь верующим с большей твердостью придерживаться тех выводов, которые оказываются для нас общими. Возможно, то, что люди подразумевают, говоря о Боге, является всего лишь персонификацией тех традиционных моральных норм и ценностей, что поддерживают жизнь их сообщества. Теперь мы начали понимать, что тот источник порядка, который религия приписывает человекоподобному божеству, — предлагая своего рода карту или путеводитель, помогающий отдельной части успешно ориентироваться внутри целого, — не находится вне физического мира, но является одной из его характеристик, правда, слишком сложной, чтобы какая-либо из составных частей этого мира сумела составить его "картину" или "образ". Поэтому религиозные запреты на идолопоклонство, т. е. на создание подобного рода образов, вполне справедливы. Не исключено, тем не менее, что большинство людей способно воспринимать абстрактные традиции только как чью-то личную Волю. В таком случае, не будут ли они склонны усматривать эту волю в "обществе" в век, когда более откровенная вера в сверхъестественные силы отвергается как суеверие? От ответа на этот вопрос может зависеть выживание нашей цивилизации.

Приложения и библиография

Приложение А. "Естественное" против "искусственного"

Аристотелевская традиция, не содержащая никакого понятия об эволюции, так сильно влияет на современный научный и философский подход, что существующие дихотомии и противопоставления обычно не только не в состоянии ухватить суть процессов, лежащих в основе конфликтов и проблем, рассмотренных в гл. 1, но фактически затрудняют даже само осознание этих проблем. В настоящем разделе я рассмотрю несколько таких трудных случаев классификационного плана в надежде, что некоторое знакомство с препятствиями на пути к пониманию этих проблем будет способствовать более углубленному их изучению. Мы можем начать хотя бы со слова "естественное" — источника многочисленных разногласий и заблуждений. Корни латинского слова "естественный" и синонимичного ему греческого "физический" восходят к глаголам, обозначающим процессы роста (соответственно — nascog и phyo; см. Kerferd, 1981: 111–150), и, стало быть, правомерно было бы обозначать словом "естественное" все, что вырастает спонтанно, а не создается в соответствии с чьим-либо сознательным замыслом. В этом смысле наши традиционные, спонтанно сложившиеся нормы морали совершенно естественны, а не искусственны, и вполне уместно именовать такие традиционные правила поведения "естественным правом". Однако обычное употребление этого слова не позволяет сразу понять суть естественного права, как она была определена мною выше. Скорее оно сводится к использованию слова "естественное" для обозначения врожденных склонностей или инстинктов, часто вступающих в столкновение (как показано в гл. 1) со спонтанно сложившимися правилами поведения. Если бы под "естественными" имелись в виду одни только врожденные реакции и, хуже того, если бы только то, что необходимо для сохранения существующего положения дел (особенно — в пределах малой группы или сообщества лично знакомых людей), обозначалось словом "благо", тогда даже самые элементарные действия по соблюдению правил и, значит, по приспособлению к меняющимся условиям, или, говоря иначе, даже первые шаги на пути к цивилизации нам пришлось бы называть "противоестественными" и "дурными". Если же употреблять слово "естественное" для обозначения врожденного, или инстинктивного, а слово "искусственное" для обозначения продуктов сознательного творчества, то совершенно очевидно, что плоды культурной эволюции (например, традиционные правила поведения) нельзя будет отнести ни к тому, ни к другому. Таким образом, они лежат не только "между инстинктом и разумом", но и, конечно же, между "естественным" (т. е. инстинктивным) и "искусственным" (т. е. сознательными творениями разума). Замыкая жесткую дихотомию "естественного" и "искусственного" (как и похожую и связанную с ней дихотомию "страсти" и "разума") на самое себя, мы не оставляем никакого зазора между данными понятиями, из-за чего эти дихотомии весьма способствуют игнорированию и непониманию важнейшего эксосоматического процесса — процесса культурной

эволюции, который и породил традиции, определившие развитие нашей цивилизации. Фактически эти дихотомии отказывают подобному процессу в праве на существование и исключают возможность каких-то иных явлений, не вписывающихся в их узкие пределы. Однако если выйти за рамки этих жестких дихотомий, то мы обнаружим, что истинной противоположностью страсти является не разум, а традиционные нормы морали. Эволюция традиционных правил поведения, занимающая промежуточное положение между развитием инстинктов и развитием разума, — это самостоятельный процесс, и его было бы ошибочно считать творением разума. В действительности традиционные правила выросли естественным путем в ходе эволюции. Рост не является признаком исключительно биологических организмов. В природе можно обнаружить изобилие примеров увеличения размеров или усложнения структур: от вошедшего в поговорку снежного кома до порывов ветра или образования кристаллов, от переносимого водой песка до образования гор и сложных молекул. Когда мы рассматриваем возникновение структур взаимодействия между организмами, то оказывается, что с этимологической и логической точек зрения вполне корректно употреблять для их описания слово "рост"; и я пользуюсь им как раз в этом смысле — именно для обозначения процесса, протекающего в самовоспроизводящейся структуре. Следовательно, противопоставление культурной и природной эволюции постоянно заводит в упомянутую ловушку — замкнутую дихотомию между "искусственным", сознательно управляемым развитием и тем, что принято считать "естественным" (из-за наличия неизменных обусловленных инстинктом характеристик). Следуя подобным интерпретациям понятия "естественное", легко впасть в конструктивистский рационализм. Конструктивистские интерпретации — это, несомненно, более высокая ступень, чем органицистские "объяснения" (которые повсеместно отвергаются сейчас по причине их бессодержательности), ибо те просто подменяют один необъясненный процесс другим. Однако мы должны признать, что существуют эволюционные процессы двух различных типов, причем оба носят совершенно естественный характер. Культурная эволюция, будучи самостоятельным процессом, вместе с тем во многих важных отношениях похожа на генетическую или биологическую, больше, чем на развитие событий, направляемое разумом или умением предвидеть последствия принимаемых решений. Разумеется, сходство между порядком человеческого взаимодействия и структурой взаимодействия биологических организмов замечали часто. Однако пока мы не умели объяснять образование упорядоченных структур в природе и не располагали теорией эволюционного отбора, от проведения такой аналогии было мало толку. Теперь же эволюционная теория дала нам ключ к пониманию принципов формирования порядка в жизни, в сознании и в межличностных отношениях. Бывает и так, что какой-нибудь из этих порядков (скажем, наше сознание), не будучи сотворенным порядками более высокого уровня, оказывается в состоянии формировать порядки менее сложные, чем он сам. В связи с этим приходится признать, что мы, хоть и способны объяснять или проектировать какие-либо порядки, стоящие в иерархии сложности ниже нашего сознания, но в весьма ограниченной степени, и что мы не способны объяснять или проектировать порядки более высокого уровня, чем наше сознание. Обрисовав в общем проблему, связанную с нечетким употреблением этих

привычных слов, мы можем также на примере Давида Юма показать, насколько голова даже одного из самых выдающихся мыслителей либеральной традиции была замусорена заблуждениями, вытекавшими из этих ложных дихотомий. Пример Юма особенно удачен, поскольку для характеристики моральных традиций, которые я действительно предпочел бы называть естественными, он, к несчастью, выбрал термин "искусственные" (по всей вероятности, заимствовав его у теоретиков обычного права, употреблявших термин "искусственный разум"). Ирония заключается в том, что из-за этого Юма считают основоположником утилитаризма, тогда как он подчеркивал, что "хотя правила справедливости искусственны, они не произвольны и потому нельзя сказать чтобы термин "законы природы не подходил для них" (1739/1886: II, 258 {Юм, 1965: I, 634}). Он старался не допускать ложных конструктивистских истолкований, поясняя, что он "лишь предполагает здесь, что люди сразу приходят к таким выводам, тогда как в действительности последние возникают незаметно и постепенно" (1739/1886: II, 274 {Юм, 1965: I, 655}). (Юм в данном случае использовал прием, который философы-моралисты Шотландской школы именовали "предположительной историей" (Stewart, 1829: VII, 90 и Medick, 1973: 134–176). Этим приемом — позднее его часто называли "рациональной реконструкцией" — он пользовался так, что это могло сбить с толку, а вот его младший современник, Адам Фергюсон, сумел вообще избежать этой опасности.) Как явствует из высказываний Юма, он вплотную приблизился к идее эволюционного подхода и утверждал даже, что "ни одна форма не может существовать, если она не обладает теми силами и органами, которые необходимы для ее существования: в таком случае должен быть испробован какой-либо новый порядок, какой-либо новый строй — и так далее без перерыва, пока наконец не будет найден такой порядок, который может сам собой существовать и поддерживаться"; а также, что человек не может "претендовать на исключение из участи всех других живых существ, [поскольку] беспрестанная война происходит между всеми живыми существами" (1779/1886: II, 429, 436 {Юм, 1965: II, 513, 523}). Как уже говорилось, он практически признавал, что "между естественным и искусственным помещается третья категория, которой свойственны определенные характеристики и того, и другого" (Naakonssen, 1981: 24). Однако соблазн объяснять функционирование самоорганизующихся структур, показывая, как подобная структура могла бы быть сформирована творящим разумом, велик, и вполне понятно, почему некоторые из последователей Юма именно так толковали его употребление слова "искусственный" и возводили на этом фундаменте утилитаристскую теорию этики, согласно которой человек сознательно выбирает себе мораль из-за ее всеми признаваемой полезности. Может быть, и смешно, когда такой подход приписывают тому, кто подчеркивал, что "правила морали не являются заключениями нашего разума" (1739/1886: II, 235 {Юм, 1965: I, 604}), однако подобная ложная трактовка была естественной для такого картезианского рационалиста, как К. А. Гельвеций, у которого, судя по всему, Иеремия Бентам заимствовал свои объяснения (см. Everett, 1931: 110). У Юма, а также в работах Бернарда Мандевиля, мы можем обнаружить, что, говоря о формировании спонтанных порядков и об эволюционном отборе, они постепенно приходят к использованию понятий-близнецов (см. Hayek, 1967/78: 250, 1963/67: 106–121 и 1967/78a: 249–266); тем не менее, начало систематическому применению

такого подхода положили именно Адам Смит и Адам Фергюсон. Труды Смита — это прорыв эволюционного подхода, который стал все заметнее вытеснять стационарную аристотелевскую точку зрения. Энтузиаста, в XIX веке утверждавшего, что по важности "Богатство народов" занимает второе место после Библии, часто высмеивали, но, может быть, он не так уж сильно преувеличивал. Даже последователь Аристотеля Фома Аквинский не мог не признаться самому себе, что *multae militates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur* — многое из полезного не могло бы произойти, если бы все грехи были строго запрещены (*Summa Theologica*, II, ii, q. 78 i). Некоторые авторы называют Смита основателем кибернетики (Emmet, 1958: 90, Hardin, 1961: 54), а недавние исследования записных книжек Чарльза Дарвина (Vorzimmer, 1977; Gruber, 1974) дают основания предположить, что к своему великому открытию Дарвин пришел благодаря чтению в решающем 1838 г. Адама Смита. Таким образом, главный импульс как к созданию теории эволюции и разнообразных дисциплин, известных сегодня (кибернетика, общая теория систем, синергетика, теория самопорождения и т. д.), так и к осмыслению характеризующей рыночную систему (а кроме того — развитие языка, морали и права) непревзойденной способности самоупорядочения дан шотландскими моралистами XVIII века (Ullman-Margalit, 1978 и Keller, 1982). Адам Смит между тем остается объектом для шуток — даже среди экономистов, многие из которых все еще не в силах постичь, что основной задачей любой науки, изучающей рыночный порядок, должен быть анализ самоорганизующихся процессов. Другой великий экономист. Карл Менгер, чуть больше, чем через сто лет после Смита, ясно понял, что генетический характер "народнохозяйственных явлений не может оставаться без влияния на теорию" (Menger, 1883/1933: II, 183 {Менгер, 1894: 97}; ср. также его более раннее употребление термина "генетический" в: Menger, 1871/1934: I, 250 {Менгер, 1903: 252}). Именно благодаря попыткам осмыслить формирование человеческого взаимодействия через эволюцию и стихийное формирование порядка такой подход стал основным инструментом изучения сложных явлений, для объяснения которых "механические законы" однонаправленной причинности уже не пригодны (см. приложение В). В последние годы эволюционный подход приобрел такое большое значение для развития научных исследований, что, как отмечалось в докладе на конференции "Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte" ["Общество немецких естествоиспытателей и врачей" — прим. ред.] в 1980 году, "для современной науки о природе мир вещей и явлений стал миром структур и порядков". Последние достижения естественных наук показывают, насколько прав был американский ученый Симон Н. Паттэн, когда около 90 лет назад писал: "Как Адам Смит был последним моралистом и первым экономистом, так Дарвин был последним экономистом и первым биологом" (1889, XXIII). Выясняется, что Смит достиг даже большего: предложенная им парадигма ныне превратилась в мощное орудие, применяемое во многих отраслях научного познания. Лучше всего гуманитарное происхождение понятия эволюции иллюстрируется тем, что биологии пришлось позаимствовать свой понятийный аппарат у гуманитарных наук. Термин "генетический", который сейчас стал, пожалуй, ключевым прикладным термином теории биологической эволюции, задолго до того, как Томас Карлейль ввел его в английский язык, начали употреблять по-немецки (*genetisch*) (Schuize, 1913: I, 242) И.

Т. Гердер (1767), Фридрих Шиллер (1793) и К. М. Виланд (1800). Понятие эволюции употреблялось, в частности, в языкознании, после того как сэр Уильям Джонс в 1787 г. открыл общее происхождение индоевропейских языков; и к тому времени, как оно получило дальнейшую разработку в 1816 г. у Франца Боппа, представление об эволюции культуры прочно вошло в науку. В 1836 г. мы вновь обнаруживаем этот термин в работе Вильгельма фон Гумбольдта (1977: III, 389 и 418), где он, кстати, утверждал: "Если считать вполне естественным, что язык складывался постепенно, то его, как и любое другое явление естественного происхождения, необходимо включить в систему эволюции" (выражаю признательность профессору Р. Келлеру из Дюссельдорфа за эту ссылку). Можно ли считать случайным то, что Гумбольдт был еще и великим защитником свободы личности? А знающие о своем родстве еще со времен Древнего Рима (Stein, 1966: гл. 3) юристы и лингвисты после публикации работы Чарльза Дарвина, как мы обнаружили, выражали протест, когда их называли "дарвинистами до Дарвина" (Науек, 1973: 153). Слово "генетика" быстро превратилось в специальный термин, используемый при изучении биологической эволюции, только после выхода работы "Проблемы генетики" Уильяма Бейтсона (1913). Здесь мы будем придерживаться современного употребления этого слова, введенного Бейтсоном для обозначения биологического наследования посредством "генов" — в отличие от культурного наследования посредством обучения, — хотя такое различие совсем не гарантирует возможности провести четкую разграничительную линию между этими формами наследования. Они то и дело переплетаются, в особенности, когда генетическое наследование определяет, что может, а что не может быть унаследовано посредством обучения (т. е. — через культуру).

Приложение В. Сложность проблем человеческого взаимодействия

Несмотря на то, что ученые-физики, похоже, не любят признавать проблемы человеческого взаимодействия более сложными, чем любые другие, это было отмечено как факт свыше ста лет назад таким крупнейшим ученым, как Джеймс Клерк Максвелл. В 1877 г. он писал, что термин "физика" часто прилагается "в более или менее узком смысле к тем отраслям науки, в которых рассматриваются явления самого простого и самого абстрактного свойства и не рассматриваются те более сложные явления, что наблюдаются в области живого". А не так давно лауреат Нобелевской премии по физике Луис У. Альварес подчеркнул, что "на самом деле физика — простейшая из наук... если же взять случай бесконечно более сложной системы, скажем, население развивающейся страны, такой как Индия, то никто до сих пор не может определить, как лучше всего изменить существующие там условия" (Alvarez, 1968). Когда мы обращаемся к таким сложным явлениям, механические методы и модели прямого причинного объяснения становятся все менее и менее подходящими. В частности, феномен, имеющий решающее значение для формирования многих весьма сложноорганизованных структур человеческого взаимодействия, а именно феномен экономических ценностей и цен, не удается объяснить, прибегая к простым причинным или "номотетическим" теориям. Чтобы

объяснить его, необходимо учесть совместное воздействие большего количества различных элементов, чем мы в состоянии когда-нибудь лично наблюдать, не говоря уже о том, чтобы лично управлять ими. Только "маржиналистская революция" 1870-х годов предложила удовлетворительное объяснение рыночных процессов, которые Адам Смит уже давно описал с помощью метафоры "невидимая рука". Это объяснение, хотя и метафорическое и не полное, было первым научным описанием подобных самоорганизующихся процессов. Джеймс Милль и Джон Стюарт Милль, напротив, не сумели уяснить, что рыночные ценности детерминируются не цепью предшествующих событий, выступающих в роли причин, а как-то иначе. Это не позволило им, как не позволяет и многим современным "физикалистам", проникнуть в существо самонастраивающихся рыночных процессов. Осознание истин, на которых основывается теория предельной полезности, было задержано из-за влияния, оказанного Джеймсом Миллем на Давида Рикардо, а также из-за работ самого Карла Маркса. Попытки добиться монокаузальных объяснений в таких областях предпринимаются до сих пор (в Англии этому способствовало исключительное влияние Альфреда Маршалла и его школы). Самую важную роль тут сыграл, пожалуй, Джон Стюарт Милль. Он рано подпал под воздействие социалистических идей, из-за чего стал весьма притягателен для "прогрессивных" интеллектуалов и приобрел репутацию выдающегося либерала и "святого от рационализма". Пожалуй, он обратил в социализм больше интеллектуалов, чем кто-либо еще: фабианство зародилось и формировалось в основном в группе его последователей. Милль сам преградил себе путь к постижению регулирующей роли цен: его доктринерская уверенность, что "в законах ценности нет ничего, что осталось бы выяснить современному или любому будущему автору" (1848/1965, Works, III, 456 {Милль, 1980: 2, 172}), привела его к мысли, будто "из двух больших разделов политической экономии: производство богатства и его распределение — рассмотрение ценности связано только с последним" (1848/1965, Works, III: 455 {Милль, 1980: 2, 171}). Подходя к вопросу о функции цен, как принято подходить к предмету в естественных науках, Милль слепо следовал собственному допущению, что действительным их объяснением может считаться только установление механической причинно-следственной закономерности (когда в роли причин выступают какие-то наблюдавшиеся в прошлом события). Из-за влияния, которым так долго пользовались идеи Милля, "маржиналистская революция", наконец-то произошедшая через 25 лет, произвела эффект разорвавшейся бомбы. Здесь, впрочем, стоит напомнить, что всего лишь через 6 лет после публикации основополагающего труда Милля Г. Г. Госсен, мыслитель, практически не замеченный современниками, предвосхитил теорию предельной полезности. Он уже ясно осознавал зависимость расширенного производства от регулирующей роли цен и подчеркивал, что "только установление частной собственности помогает найти способ определения оптимального количества любого товара, производимого при данных обстоятельствах... Величайшим из всех возможных оправданий частной собственности, безусловно, является величайшая необходимость в продолжении человеческого рода" (1854/1983: 254-5).

Несмотря на весь вред, причиненный деятельностью Милля, нам, очевидно, придется многое простить ему, так как он был слепо влюблен в даму, со временем ставшую его женой. Она, по его свидетельству, "в силу благородства своих

общественных устремлений... никогда не прекращала бороться, считая своей конечной целью достижение совершенной распределительной справедливости и, следовательно, вполне коммунистическое устройство общества — и на практике и по духу". С ее смертью, полагал Милль, "страна потеряла величайший из умов, какими обладала" (1965, Works: XV, 601; см. также: Найек, 1951). Каким бы ни было влияние Милля, марксистская экономическая теория еще и сегодня пытается объяснять сложные высокоорганизованные порядки взаимодействия по аналогии с механическими феноменами, при помощи однонаправленных причинно-следственных связей, вместо того чтобы видеть в них результат тех процессов самоорганизации, через которые и лежит путь к объяснению феноменов высших уровней сложности. Правда, стоит упомянуть об указании Иоахима Рейга (в предисловии к испанскому переводу работы Е. фон Бем-Баверка, посвященной марксовой теории эксплуатации, 1976) на то, что сам Карл Маркс после изучения трудов Джевонса и Монгера, по-видимому, совершенно прекратил дальнейшую работу над проблемой капитала. Если это так, его последователи явно уступают ему в мудрости.

Приложение С. Фактор времени и зарождение и репродуцирование структур

Формирование и умножение определенных структур может происходить потому, что уже существуют сходные структуры, способные передавать другим свои качества (с неизбежными случайными отклонениями), и этот факт — что некоторые абстрактные порядки могут проходить через процесс эволюции, при котором они перевоплощаются из одной материальной формы в другую только благодаря наличию готовых образцов, — наделяет наш мир особым измерением: вектором времени (Blum, 1951). С ходом времени появляется нечто новое, ранее не существовавшее: самоподдерживающиеся и развивающиеся структуры, представленные до какого-то момента лишь определенными материальными воплощениями, обретают самостоятельное бытие, сохраняясь во времени в самых разнообразных манифестациях. Возможность образования структур посредством репродуцирования повышает шансы количественного умножения тех элементов, которые обладают такой способностью. Отбираться и увеличиваться в числе будут преимущественно те элементы, которые способны образовывать более сложные структуры, а возрастание количества последних в свою очередь будет вести к образованию еще более сложных структур, обладающих той же способностью к репродуцированию. Появившись однажды, подобная модель становится такой же составляющей мирового порядка, как и любой материальный объект. Что касается структур человеческого взаимодействия, то определяющими для различных схем групповой активности оказываются те практики, которые передаются индивидами из поколения в поколение; возникающие таким образом порядки сохраняют свой общезначимый характер только благодаря постоянному изменению (приспособлению).

Приложение D. Отчуждение, добровольные изгои и претензии тунядцев

Здесь я хотел бы поделиться несколькими соображениями по вопросам, вынесенным в заголовок настоящего раздела. 1. Как мы уже видели, конфликт между эмоциями индивида и тем, чего ожидают от него в расширенном порядке, практически неминуем: врожденные реакции прорывают сеть усвоенных правил, поддерживающих цивилизацию. Но один лишь Руссо выдал литературную и интеллектуальную санкцию на проявления, представлявшиеся культурным людям обыкновенной неотесанностью (из-за чего они и были в свое время отринуты). Испытывая ностальгию по простому, первобытному, и даже варварскому, Руссо рассматривает "естественное" (читай — "инстинктивное") как благо, как желательное; он убежден, что следует утолять свои желания, а вовсе не томиться в оковах, якобы изобретенных и навязанных эгоистическими устремлениями. В более мягкой форме разочарование в нашей традиционной морали, не способной доставлять достаточно удовольствий, недавно выразилось в ностальгии по "малому", которое "прекрасно", или в сетованиях по поводу "Безрадостной экономики" (Schumacher, 1973; Scitovsky, 1976, равно как и основная часть литературы по "отчуждению"). 2. Сам факт существования, рассмотренный с позиций справедливости, или нравственности, не дает привилегий кому бы то ни было перед кем бы то ни было. Отдельные лица или группы могут брать на себя обязанности по отношению к конкретным индивидам; однако, являясь частью системы общих правил, содействующих росту и умножению человечества, не всякая жизнь, даже из уже существующих, обладает моральным правом на сохранение. Некоторые эскимосские племена в начале сезона миграции оставляют своих дряхлых стариков умирать, и эта практика, кажущаяся нам столь жестокой, может быть, совершенно необходима для того, чтобы их потомки смогли дожить до следующего сезона. И до сих пор остается открытым вопрос, обязывает ли нравственность поддерживать жизнь неизлечимо больных так долго, как позволяет современная медицина. Подобные вопросы возникают еще раньше, чем мы задумываемся над тем, кому правомерно было бы адресовать наши претензии. Права проистекают из системы отношений, частью которой становится предъявитель этих прав, помогающий укреплению этой системы. Если он перестает помогать или никогда не старался этого делать (или никто не делал этого за него), то у него и нет никаких оснований претендовать на такого рода права. Отношения между индивидами могут существовать только как продукт их воли, но само по себе желание притязателя едва ли налагает какие-либо обязательства на других. Только ожидания, порождаемые длительной практикой, могут налагать обязанности на членов сообщества, составляющих в нем большинство. Это одна из причин, по которой пробуждать ожидания следует со всею осмотрительностью, чтобы человек не брал на себя обязательств, которых выполнить не в состоянии. 3. Социализм приучил многих к тому, что можно предъявлять права независимо от своей роли, от своего участия в поддержании системы. В сущности, социалисты, если поглядеть с точки зрения моральных норм, создавших расширенный порядок цивилизации, подстрекают людей к нарушению закона. Люди, предъявляющие претензии по поводу своего "отчуждения" от того, о чем они, по всей видимости, так и не получили правильного

представления, люди, предпочитающие жить как тунеядствующие изгои и питаться плодами процесса, ими никак не поддерживаемого, — вот истинные сторонники призыва Руссо о возврате к природе. Главным источником зла они провозглашают те институты, которые сделали возможным формирование порядка человеческого взаимодействия. Я не ставлю под сомнение право любого человека добровольно уйти от цивилизации. Но каковы "правомочия" этих людей? Должны ли мы субсидировать их отшельничество? Ни у кого нет оснований претендовать на исключение из правил, являющихся опорой для цивилизации. Мы можем помогать слабым и немощным, младенцам и старикам, но при одном условии: если разумные взрослые люди подчиняются безличной дисциплине, которая и дает нам такую возможность. Было бы совершенно неправильным считать подобные заблуждения свойственными молодости. Дети подражают отцам — типичным интеллектуалам, проповедующим с кафедр психологии и социологии образования (которые их и готовят), — а эти проповеди являются бледными копиями учений Руссо и Маркса, Фрейда и Кейнса — учений, пропущенных через умы тех, у кого желания простираются гораздо шире, чем понимание.

Приложение Е. Игра как школа обучения правилам

Те практики, которые привели к образованию спонтанного порядка, имеют много общего с правилами игры. Попытка проследить возникновение конкуренции в игре завела бы нас слишком далеко, но мы можем многое почерпнуть из мастерского и поучительного анализа роли игры в эволюции культуры, проведенного историком Иоханном Хейзингой, чью работу исследователи человеческого порядка не сумели оценить по достоинству (1949: особенно 5, 11, 24, 47, 51, 59 и 100, а также см. Knight, 1923/1936: 46, 50, 60–66; и Науек, 1976: 71 и сноска 10). Хейзинга пишет, что "в мифе и ритуале берут начало великие инстинктивные силы цивилизованной жизни: закон и порядок, торговля и прибыль, ремесла и искусство, поэзия, мудрость и наука. Все они уходят корнями в первобытную почву игры" (1949: 5); игра "создает порядок, сама есть порядок" (1950: 10) "Она протекает в собственных, свойственных именно ей временных и пространственных границах упорядоченным образом и согласно жестким правилам" (1949: 15 и 51). Действительно, игра — прекрасный пример процесса, в котором участники, преследуя разные, и даже противоположные цели, но, подчиняясь общим правилам, в результате достигают всеобъемлющего порядка. Более того, современная теория игр показала, что наряду с играми, приводящими к тому, что выигрыш одной стороны уравнивается точно таким же проигрышем другой, существуют другие игры, способные приносить чистый выигрыш всем участникам. Развитие расширенной структуры человеческого взаимодействия стало возможным благодаря участию индивидов в играх второго типа — играх, ведущих к всеобъемлющему росту производительности.

Приложение F. Заметки об экономике и антропологии населения

Проблемы, рассмотренные в гл. 8, занимали экономическую науку со дня ее возникновения. Не будет ошибкой сказать, что экономическая наука родилась в 1681 г., когда сэр Уильям Петти (один из основателей Королевского общества, коллега сэра Исаака Ньютона, который был чуть моложе его) обратил пристальное внимание на причины стремительного разрастания Лондона. Ко всеобщему удивлению, он обнаружил, что Лондон разросся настолько, что стал больше Парижа и Рима вместе взятых. В работе "Другой опыт по политической арифметике, рассматривающий рост города Лондона" он объяснял, как более высокая плотность населения сделала возможным большее разделение труда: "Каждая мануфактура будет разделяться на столько частей, сколько это возможно... При производстве часов один человек будет делать колесики, другой — пружину, третий — гравировать циферблат... и часы будут лучше и дешевле, чем когда вся работа возложена на одного человека. И мы видим также, что в таких городах и на таких улицах большого города, где почти все жители заняты одним и тем же ремеслом, изготавливаемый товар лучше и дешевле, чем где-либо в ином месте. Более того, когда все виды мануфактур сосредоточены в одном месте, каждое отходящее судно может очень быстро получить необходимый ему груз, составленный из стольких продуктов разного рода, сколько может их взять у него порт, в который оно направляется." (1681/1899: II, 453 и 473 {Петти, 1940: 231})

Петти осознавал также, что "малочисленность населения есть истинный источник нищеты; и нация, насчитывающая восемь миллионов человек, вдвое богаче нации, обладающей такой же территорией, но при четырех миллионах населения; а что до правителей, на которых возложена великая ответственность, то они могут служить как большему, так и меньшему числу людей" (1681/1899: II, 454–455 и 1927: II, 48). Как жаль, что специально написанное им эссе о "Приумножении человечества", по-видимому, утеряно (1681/1899: I, 454–455 и 1927: I, 43). Но общая концепция, несомненно, перешла от него через Бернарда Мандевиля (1715/1924: I, 356 {Мандевиль, 1974: 318}) к Адаму Смиту, заметившему, как указано в гл. 8, что разделение труда ограничено емкостью рынка и что рост населения имеет решающее значение для процветания страны. Если экономисты с самого начала поглощены рассмотрением этих вопросов, то антропологи в последнее время не уделяли достаточного внимания эволюции моральных норм ("наблюдать" которую, разумеется, почти невозможно); а попытки следовать эволюционному подходу пресекались не только топорным социал-дарвинизмом, но и социализмом с его предрассудками. И все-таки мы обнаруживаем, что знаменитый антрополог-социалист в исследовании "Урбанистическая революция" определяет "революцию" как "кульминацию прогрессивных изменений экономической структуры и социальной организации сообществ, что вызывало драматический рост населения или сопровождалось им" (Childe, 1950: 3). Важные для нас мысли можно найти и в работах М. Ж. Герсковица: "Связь численности населения с окружающей средой и технологией, с одной стороны, и уровнем производства на душу населения — с другой — представляется величайшей проблемой, когда речь идет о поиске комбинаций, обеспечивающих данному народу экономический выигрыш... В общем, похоже, что вопрос о выживании острее всего стоит в малочисленных обществах. И наоборот, как раз в группах. большей численности, когда появляется специализация,

столь существенная для производства такого количества товаров, которого более чем достаточно для обеспечения всех средствами существования, общество получает возможность наслаждаться досугом." (1960: 398)

То, что часто изображается биологами (например, Carr-Saunders, 1922; Wynne-Edwards, 1962; Thorpe, 1976) как в первую очередь механизм, ограничивающий рост населения, с таким же успехом можно представить как механизм увеличения или, скорее, приведения его численности к долговременному равновесию с ресурсами территории — механизм, который приводится в действие как при появлении возможностей, благоприятных для поддержания жизни большего числа людей, так и при всевозможных затруднениях, обусловленных временным избытком населения. Природа достаточно изобретательна и в том, и в другом, а человеческий мозг, видимо, стал самой эффективной структурой, позволившей одному виду сделаться могущественнее и распространеннее всех других.

Приложение G. Суеверия и сохранение традиций

Книга была уже подготовлена к печати, когда д-р Д. А. Рис, давая дружеский отзыв о прочитанной мною лекции, привлек мое внимание к замечательному небольшому исследованию сэра Джеймса Фрэзера (1909) — "Задача для души" — с подзаголовком, который я вынес в название настоящего раздела. В нем, пояснял Фрэзер, он попытался "отделить зерна от плевел". Там рассматриваются вопросы, ставшие основным предметом моего исследования, причем рассматриваются примерно с тех же позиций. Однако, будучи выдающимся антропологом, Фрэзер в своем исследовании приводит такое количество эмпирического материала (особенно касающегося ранних ступеней развития собственности и семьи), что, имея я такую возможность, я бы привел здесь все 84 страницы его работы в качестве наглядного приложения к своей книге. Из заключений Фрэзера, имеющих прямое отношение к предмету моей книги, следует выделить объяснение того, как суеверия, укрепляя уважение к браку, способствовали более строгому соблюдению правил половой морали — и среди состоящих в браке, и среди холостых. В главе о частной собственности (17) Фрэзер подчеркивает, что "вследствие наложения на вещь табу, она наделялась сверхъестественной или магической силой, что практически делало ее не доступной ни для кого, кроме владельца. Таким образом, табу становилось мощным средством, закрепляющим отношения — наши друзья-социалисты, возможно, скажут: заковывающим в цепи частной собственности". И далее (19) он приводит сообщение более раннего автора о том, что в Новой Зеландии "форма табу служила надежным стражем собственности", и еще раньше (20) — о Маркизских островах, где "первейшей миссией табу, несомненно, было утверждение собственности как основы всего общества". Есть у Фрэзера и вывод (82), что "суеверие оказало человечеству огромную услугу. Многим оно послужило основанием, пусть и ложным, для правильных действий; и, конечно же, для мира лучше, когда вредные мотивы приводят людей к правильным поступкам, чем когда из лучших побуждений совершаются вредные дела. Для общества важно не то, как

думают, а то, как себя ведут; и коль скоро наши поступки добры и справедливы, для ближнего не имеет ни малейшего значения: ошибочны наши взгляды или нет".

Библиография

1. Alchian, Armen (1950), "Uncertainty, Evolution and Economic Theory", *Journal of Political Economy* 58, reprinted in revised form in Alchian (1977).
2. Alchian, Armen (1977), *Economic Forces at Work* (Indianapolis: Liberty Press).
3. Alland, A. Jr. (1967), *Evolution and Human Behavior* (New York: Natural History Press).
4. Alvarez, Louis W. (1968), "Adress to Students", in *Les Prix Nobel*.
5. Babbage, Charles (1832), *On the Economy of Machinery and Manufacture* (London: C. Knight).
6. Baechler, Jean (1975), *The Origin of Capitalism* (Oxford: Blackwell).
7. Bailey, S. (1840), *A Defence of Joint-Stock Banks and Country Issues* (London: James Ridgeway).
8. Barker, Ernest (1948), *Traditions of Civility* (Cambridge: Cambridge University Press).
9. Barry, Brian M. (1961), "Justice and the Common Good", *Analysis* 19.
10. Bartley, W. W., III (1962/84), *The Retreat to Commitment* (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1962), 2nd, revised and enlarged edition (La Salle: Open Court, 1984).
11. Bartley, W. W., III (1964), "Rationality versus the Theory of Rationality", in Mario Bunge, ed.: *The Critical Approach to Science and Philosophy* (New York: The Free Press).
12. Bartley, W. W., III (1978), "Consciousness and Physics: Quantum Mechanics, Probability, Indeterminism, the Body-Mind Problem", in *Philosophia*, 1978, pp. 675–716.
13. Bartley, W. W., III (1982), "Rationality, Criticism and Logic", *Philosophia*, 1982, pp. 121–221.
14. Bartley, W. W., III (1985/87), "Knowledge Is Not a Product Fully Known to Its Producer", in Kurt R. Leube and Albert Zlabinger, eds., *The Political Economy of Freedom* (Munich: Philosophia Verlag, 1985); and in revised and expanded form as "Alienated Alienated: The Economics of Knowledge versus the Psychology and Sociology of Knowledge", in Radnitzky and Bartley (1987).
15. Bateson, William (1913), *Problems of Genetics* (New Haven: Yale University Press).
16. Bauer, Peter (1957), *Economic Analysis and Policy in Underdeveloped Countries* (London: Cambridge University Press).
17. Bauer, Peter (1971), "Economic History as a Theory", *Economica N. S.* 38, pp. 163–179.
18. Bauer, Peter (1972), *Dissent on Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
19. Bauer, Peter (1981), *Equality, The Third World and Economic Delusions* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

20. Bauer, Peter and Basil S. Yamey (1957), *The Economics of Underdeveloped Countries* (Chicago: University of Chicago Press).
21. Baumgardt, D. (1952), *Bentham and the Ethics of Today* (Princeton: Princeton University Press).
22. Bell, Daniel and Irving Kristol, eds. (1971), *Capitalism Today* (New York: Basic Books, Inc.).
23. Bentham, Jeremy (1789/1887), *Works*, ed. John Bowring (Edinburgh: W.Tait).
24. Bloch, Ernst (1954-59), *Das Prinzip Hoffnung* (Berlin: Aufbau Verlag; English translation. *The Principle of Hope* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986)).
25. Blum, H. F. (1951), *Time's Arrow and Evolution* (Princeton: Princeton University Press).
26. Bonner, John Tyier (1980), *The Evolution of Culture In Animals* (Princeton: Princeton University Press).
27. Bopp, F. (1927), *Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft* (Berlin: Grundriß der indogermanischen Sprach und Altertumskunde).
28. Born, Max (1968), *My Life and My Views* (New York: C. Scribner). {русск. перевод: Борн М. Моя жизнь и взгляды. М., Прогресс, 1973}.
29. Boserup, Esther (1965), *The Conditions of Agricultural Growth* (London: George Alien and Unwin).
30. Boserup, Esther (1981), *Population and Technological Change. A Study of Long Term Trends* (Chicago: University of Chicago Press).
31. Braudel, Fernand (1981), *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century, Vol. I, The Structures of Everyday Life: The Limits of the Possible* (New York: Harper and Row), {русск. перевод: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. — Т. 1, "Структуры повседневности: возможное и невозможное". М., Прогресс, 1986}.
32. Braudel, Fernand (1982a). *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century, Vol. II, The Wheels of Commerce* (New York: Harper and Row) {русск. перевод: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. — Т. 2, "Игры обмена". М., Прогресс, 1988}.
33. Braudel, Fernand (1982b), in *Le Monde*, March 16.
34. Braudel, F. (1984), *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century, Vol. III, The Perspective of the World* (New York: Harper and Row).
35. Bullock, Allan and Oliver Stallybrass, eds. (1977), *The Harper Dictionary of Modern Thought* (New York: Harper and Row). Published in Britain as *The Fontana Dictionary of Modern Thought*.
36. Burke, E. P. (1816), "Letter to a Member of the National Assembly", in *Works* (London: F. C. and J. Rivington).
37. Butler, Samuel (1663–1678), *Hudibras*, Part I (London: J. G. for Richard Marriot under Saint Dunstan's Church in Fleet Street, 1663); Part II (London: T. R. for John Martyn and James Allestry at the Bell in St. Paul's Church Yard, 1664); Part III (London: Simon Miller at the Sign of the Star at the West End of St. Paul's, 1678).
38. Campbell, E. G., ed. (1972), *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871–1971* (Chicago: Aldine Publishing Co.).

39. Campbell, Donald T. (1974), "Evolutionary Epistemology", in P.A. Schilpp, ed.: *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle: Open Court, 1974), pp. 413–463, reprinted in Radnitzky and Bartley (1987).
40. Campbell, Donald T. (1977), "Descriptive Epistemology", *William James Lectures*, Harvard University, mimeographed.
41. Carlyle, Thomas (1909), *Past and Present* (Oxford: Oxford University Press), {русск. перевод: Карлейль Т. Теперь и прежде... М., 1906}.
42. Carr-Saunders, A. M. (1922), *The Population Problem: A Study in Human Evolution* (Oxford: Clarendon Press).
43. Chagnon, Napoleon A. and William Irons, eds. (1979), *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour* (North Scituate, Mass.: Duxbury Press).
44. Chapman, J. W. (1964), "Justice and Fairness", *Nomos 6, Justice* (New York: New York University Press).
45. Childe, V. Gordon (1936), *Man Makes Himself* (New York: Oxford University Press).
46. Childe, V. Gordon (1936/81), *Man Makes Himself*, Introduction by Sally Green (Bradford-on-Avon, Wiltshire: Moonraker, 1981).
47. Childe, V. Gordon (1950), "The Urban Revolution", *The Town Planning Report*.
48. Clark, Grahame (1965), "Traffic in Stone Axe and Adze Blades", *Economic History Review* 18, 1965, pp. 1-28.
49. Clark, R. W. (1971), *Einstein: The Life and Times* (New York: World Publishing Company).
50. Clifford, W. K. (1879), "On the Scientific Basis of Morals" (1875) and "Right and Wrong: the Scientific Ground of Their Distinction" (1876), in *Lectures and Essays*, Vol. 2 (London: Macmillan and Co.).
51. Coase, R. H. (1937), "The Nature of the Firm", *Economica* 4.
52. Coase, R. H. (1960), "The Problem of Social Cost", *Journal of Law and Economics* 3.
53. Coase, R. H. (1976), "Adam Smith's View of Man", *Journal of Law and Economics*,
54. Cohen, J. E. (1984), "Demographic Doomsday Deferred", *Harvard Magazine*,
55. Cohen, Morris R. (1931), *Reason and Nature* (New York: Harcourt, Brace and Co.).
56. Cohn, Norman (1970), *The Pursuit of the Millennium*, revised and expanded edition (New York: Oxford University Press).
57. Comte, A. (1854), "La superiorite necessaire de la morale demontree sur la morale revelee", in *Systeme de la politique positive*, I (Paris: L. Mathias), p. 356.
58. Confucius, *Analects*, trans. A. Waley (London: George Alien and Unwin, Ltd., 1938), {русск. перевод: Семенов И. И. Афоризмы Конфуция. М., Издательство Московского университета, 1987}.
59. Curran, Charles (1958), *The Spectator*, July 6, p.8.
60. Dairaines, Serge (1934), *Un Socialisme d'Etat quinze Siecles avant Jesus-Christ* (Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner).
61. Demandt, Alexander (1978), *Metaphern fur Geschichte*, (Munich: Beck).

62. Durham, William (1979), "Towards a Co-evolutionary Theory of Human Biology and Culture", in N. Chagnon and W. Irons, eds.. *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour* (North Scituate, Mass.: Duxbury Press).
63. Edelman, Gerald M. (1987), *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection* (New York: Basic Books).
64. Edmonds, J. M. (1959), *The Fragments of Attic Comedy, Vol. II* (Leiden: E. J. Brill), in three volumes, 1957-61.
65. Einaudi, Luigi (1948), "Greatness and Decline of Planned Economy in the Hellenistic World", *Kyklos* II, pp. 193–210, 289–316.
66. Einstein, A. (1949/56), "Why Socialism?", in *Out of My Later Years* (New York: Philosophical Library); see also *Monthly Review*, May 1949.
67. Emmet, Dorothy M. (1958), *Function, Purpose and Powers: Some Concepts in the Study of Individuals and Societies* (London: Macmillan).
68. Evans-Pritchard, E. (1965), *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press).
69. Everett, C.W. (1931), *The Education of Jeremy Bentham* (New York: Columbia University Press).
70. Farb, Peter (1968), *Man's Rise to Civilization* (New York: Dutton).
71. Farb, Peter (1978), *Humankind* (Boston: Houghton Mifflin).
72. Ferguson, Adam (1767/1773), *An Essay on the History of Civil Society*, third edition (London: A. Millar and T. Caddel). {русск. перевод: Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. Спб., 1817}.
73. Ferguson, Adam (1792), *Principles of Moral and Political Science, Vol. II* (Edinburgh: A. Strahan and T. Caddel).
74. Ferri, Enrico (1895), *Annales de l'Institut Internationale de Sociologie I*.
75. Finey, Moses I. (1973), *An Ancient Economy* (London: Chatto and Windus, Ltd.).
76. Flew, A. G. N. (1967), *Evolutionary Ethics* (London: Macmillan).
77. Fontana/Harper *Dictionary of Modern Thought* (1977), see Bullock and Stallybrass.
78. Frazer, J. G. (1909), *Psyche's Task* (London: Macmillan).
79. Freud, Sigmund (1930), *Civilization and Its Discontents* (London: Hogarth Press).
80. Ghiselin, Michael T. (1969), *The Triumph of the Darwinian Method* (Berkeley: University of California Press).
81. Gossen, H. H. (1854/1889/1927/1983), *Entmcklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus flieBenden Regein fur menschliches Handein* (Braunschweig: Vieweg, 1854; Berlin: R. L. Prager, 1889; third edition, with introduction by F. A. Hayek (Berlin: R. L. Prager, 1927); English translation: *The Lam of Human Relations and the Rules of Human Action Derived Therefrom*, trans. Rudolph C. Blitz (Cambridge: MIT Press. 1983)).
82. Gruber, Howard E. (1974), *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity, Together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks*, transcribed and annotated by Paul H. Barren (New York: E.P.Dutton and Co., Inc.).

83. Haakonssen, Knud (1981), *The Science of a Legislator: the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press).
84. Hardin, Garrett James (1961), *Nature and Man's Fate* (New York: The New American Library).
85. Hardin, Garrett James (1980), *Promethean Ethics: Living with Death, Competition and Triage* (St. Louis: Washington University Press).
86. Hardy, Alister (1965), *The Living Stream: Evolution and Man* (New York: Harper and Row).
87. Hayek, F. A. (1935), ed.. *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism* (London: George Routledge and Sons).
88. Hayek, F. A. (1936/48), "Economics and Knowledge", reprinted in Hayek (1948).
89. Hayek, F. A. (1941), *The Pure Theory of Capital* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.).
90. Hayek, F. A. (1945/48), "The Use of Knowledge in Society", reprinted in Hayek (1948).
91. Hayek, F. A. (1948), *Individualism and Economic Order* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.).
92. Hayek, F. A. (1949/67), "The Intellectuals and Socialism", *University of Chicago Law Review* 16, Spring 1949; reprinted in Hayek (1967).
93. Hayek, F. A. (1951), *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage* (London: Routledge and Kegan Paul).
94. Hayek, F.A. (1952), *The Sensory Order* (Chicago: University of Chicago Press).
95. Hayek, F.A. (1952/79), *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* (Indianapolis: Liberty Press, 1979).
96. Hayek, F. A. (1954/1967), "History and Politics", in F. A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1954), reprinted in Hayek (1967).
97. Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.).
98. Hayek, F. A. (1963/67), "The Legal and Political Philosophy of David Hume", *Il Politico*, XXVIII/4, reprinted in Hayek (1967).
99. Hayek, F. A. (1964), "The Theory of Complex Phenomena", in Мало А. Bunge, ed. *The Critical Approach to Science and Philosophy: Essays in Honor of Karl K Popper* (New York: Free Press, 1964), reprinted in Hayek (1967).
100. Hayek, F. A. (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.).
101. Hayek, F.A. (1967/78a), "Dr. Bernard Mandeville" in *Proceedings of the British Academy*, 52, reprinted in Hayek (1978).
102. Hayek, F. A. (1967/78b), "The Confusion of Language in Political Thought", address delivered in German to the Walter Eucken Institute in Freiburg im Breisgau and published in 1968 as an Occasional Paper by the Institute of Economic Affairs, London: reprinted in Hayek (1978).

103. Hayek, F. A. (1970/78), *Die Irrtumer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde* (Munich and Salzburg: Fink Verlag, 1970), reprinted (Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1975), published in English translation in Hayek (1978).
104. Hayek, F. A. (1972/78), *A Tiger by the Tail* (London: Institute of Economic Affairs).
105. Hayek, F. A. (1973), *Law, Legislation and Liberty, Vol. I, Rules and Order* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.). Hayek, F. A. (1976), *Law, Legislation and Liberty, Vol. II, The Mirage of Social Justice* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.). Hayek, F. A. (1976/78), *Denationalisation of Money* (London: The Institute of Economic Affairs, second edition, revised and expanded, 1978).
106. Hayek, F. A. (1978), *New Studies In Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.).
107. Hayek, F. A. (1979), *Law, Legislation and Liberty, Vol. III, The Political Order of a Free People* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.).
108. Hayek, F. A. (1983), "The Weasel Word Social", *Salisbury Review*, Autumn 1983.
109. Hayek, F. A. (1986), "Market Standards for Money", *Economic Affairs*, April/May, pp. 8-10.
110. Heilbroner, Robert (1970), *Between Capitalism and Socialism: Essays In Political Economics* (New York: Random House).
111. Herder, J. G. (1784/1821), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Leipzig: J. F. Hartknoch, second ed., 1821). See also *Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 1772*. {русск. перевод: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., Наука, 1977}.
112. Herskovits, M. J. (1948), *Man and His Works* (New York: Alfred A. Knopf, Inc.).
113. Herskovits, M. J. (1960), *Economic Anthropology, a Study in Comparative Economics* (New York: Alfred A. Knopf, Inc.).
114. Hirschmann, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press).
115. Hobhouse, L. T. (1911), *Liberalism* (New York: Henry Holt and Co.).
116. Hobhouse, L. T. (1922), *The Elements of Social Justice* (New York: Henry Holt and Co.).
117. Holdsworth, W. S. (1924), *A History of English Law* (London: Methuen).
118. Howard, J. H. (1982), *Darwin* (Oxford: Oxford University Press).
119. Huizinga, Johan (1949), *Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture* (London: Routledge and Kegan Paul).
120. Humboldt, Wilhelm von (1836/1903), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes* (Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften), reprinted in *Gesammelte Schriften, VII/1* (Berlin: V. Behr, 1903-36), {русск. перевод: Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества. — Избранные труды по языкознанию. М., Прогресс, 1984}.

121. Humboldt, Wilhelm von (1903-36), *Gesammelte Schriften* (Berlin: B. Behr); also (Darmstadt, 1977), eds. A. Flitner and K. Giel
122. Hume, David (c 1757/1779/1886), *Dialogues Concerning Natural Religion*, in *David Hume, Philosophical Works, Vol. II*, eds. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green), {русск. перевод: Юм Д. Диалоги о естественной религии. — Соч. в двух томах, т. 2, М., Мысль, 1965}.
123. Hume, David (1777/1886), *Enquiry Concerning Human Understanding*, in *David Hume, Philosophical Works, Vol. III*, eds. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green), {русск. перевод: Юм Д. Исследование о человеческом познании. Соч. в двух томах, т. 2, М., Мысль, 1965}.
124. Hume, David (1741, 1742, 1758, 1777/1886), *Essays, Moral, Political and Literary*, in *David Hume, Philosophical Works, Vols. III and IV*, eds. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green), {русск. перевод: Юм Д. Эссе. — Соч. в двух томах, т. 2, М., Мысль, 1965}.
125. Hume, David (1762), *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, in six volumes (London: Printed for A. Millar in the Strand).
126. Hume, David (1882), *The Philosophical Works of David Hume*, eds. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green).
127. Hume, David (1739/1886), *A Treatise of Human Nature*, in *David Hume, Philosophical Works, Vols. I and II*, eds. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green), {русск. перевод: Юм Д. Трактат о человеческой природе. — Соч. в двух томах, т. 1, М., Мысль, 1965}.
128. Huxley, Julian S. and Thomas Henry Huxley (1947), *Touchstone for Ethics, 1893–1943* (New York: Harper).
129. Jay, Martin (1973), *The Dialectical Imagination* (Boston: Little, Brown).
130. Jones, E. L. (1981), *The European Miracle* (Cambridge: Cambridge University Press).
131. Jouvenel, Bertrand de (1957), *Sovereignty: An Inquiry Into the Political Good*, translated by J. F. Huntington (Chicago: University of Chicago Press).
132. Kant, Immanuel (1798), *Der Streit der Fakultäten* {русск. перевод Кант И. Спор факультетов. — Соч. в шести томах, т. 6, М., Мысль, 1966}.
133. Keller, R (1982) "Zur Theorie sprachlichen Wandels", *Zeitschrift für Germanistische Linguistik* 10. 1982, pp. 1-27.
134. Kerferd, G. B. (1981), *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press), esp. Chapter 10: "The nomos-physis Controversy".
135. Keynes, J. M. (1923/71), *A Tract on Monetary Reform*, reprinted in *Collected Works* (London: Macmillan, 1971), IV {русск. перевод: Кейнс Дж. М. Трактат о денежной реформе. М., Экономическая жизнь, 1925}.
136. Keynes, J. M. (1938/49/72), "My Early Beliefs", written in 1938, printed in *Two Memoirs* (London: Rupert Hart-David, 1949), and reprinted in (*Collected Works, Vol. X* (London: MacMillan, 1972).
137. Kirsch, G. (1981), "Ordnungspolitik mir graut vor dir", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18 July 1981.
138. Knight, Frank H. (1923/36), *The Ethics of Competition and Other Essays* (London: G. Alien and Unwio, Ltd., 1936); *Quarterly Journal of Economics*, 1923.

139. Leakey, R. E. (1981), *The Making of Mankind* (New York: Dutton).
140. Liddell, H. G. and R. Scott (1940), *A Greek-English Lexicon*, 9th edition (London: Clarendon Press).
141. Locke, John (1676/1954), *Essays on the Laws of Nature*, ed. W. Leyden (Oxford: Clarendon Press) {русск. перевод: Локк Дж. Опыты о законе природы. — Соч. в трех томах, т. 3, М., Мысль, 1988}.
142. Locke, John (1660/1887), *Two Treatises on Civil Government*, 2nd edition (London: Routledge) {русск. перевод: Локк Дж. Два трактата о правлении. — Соч. в трех томах, т. 3, М., Мысль, 1988}.
143. Locke, John (1690/1924), *Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. S. Pringle-Pattison (Oxford: Clarendon Press) {русск. перевод: Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. — Соч. в трех томах, т. 2, М., Мысль, 1985}.
144. Machiup, Fritz (1962), *The Production and Distribution of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press) {русск. перевод: Махлуп Ф. Производство и распространение знаний в США. М., Прогресс, 1966}.
145. Maier, H. (1972), "Konnen Begriffe die Gesellschaft verandern?", in *Sprache und Politik*, Bergedorfer Gesprachkrels 41, Tagung, May 1972 Protokoll.
146. Maine, H. S. (1875), *Lectures on the Early History of Institutions* (London: John Murray) {русск. перевод: Мэн Г. С. Древнейшая история учреждений. Спб., журн. "Знание", 1876}.
147. Malinowski, B. (1936), *Foundations of Faith and Morals* (London: Oxford University Press).
148. Mandeville, B. (1715/1924), *The Fable of the Bees*, ed. F.B. Kaye (Oxford: Clarendon Press) {русск. перевод: Манде-виль Б. Басня о пчелах. М., Мысль, 1974}.
149. Mayr, E. (1970), *Populations, Species, and Evolution* (Cambridge: Harvard University Press).
150. Mayr, E. (1982), *The Growth of Biological Thought* (Cambridge: Harvard University Press).
151. McCleary, G. F. (1953), *The Malthusian Population Theory* (London: Faber and Faber).
152. McNeill, William H. (1981), "A Defence of World History", Royal Society Lecture.
153. Medawar, P. B. and J. S. (1983), *Aristotle to Zoos: A Philosophical Dictionary of Biology* (Cambridge: Harvard University Press).
154. Medick, Hans (1973), *Nalurzustand und Naturgeschichte der burgerllchen Gesellschaft; Die Ursprunge der burgerllchen Sozlaltheorie als Geschlchtsphllosophie und Sozlalwssenschaft bel Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith* (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht).
155. Monger, Carl (1871/1934/1981), *Principles of Economics* (New York and London: New York University Press). Reprinted in German by the London School of Economics in 1934, Vol. I: see below {русск. перевод: Менгер К. Основания политической экономии. Одесса, 1903}.
156. Menger, Carl (1883/1933/1985), *Problems of Economics and Sociology*, trans. Francis J. Nock, ed. Louis Schneider (Urbana: University of Illinois Press, 1963); republished as *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference*

to Economics, with new introduction by Lawrence White (New York: New York University Press). Reprinted in German by the London School of Economics in 1933, Vol. II: see below {русск. перевод: Менгер К. Исследования о методах социальных наук и политической экономии в особенности. Спб., Цинзерлингъ, 1894}.

157. Menger, Carl (1933-36), *The Collected Works of Carl Menger*, reprint in four volumes, in German (London: London School of Economics and Political Science. Series of Reprints of Scarce Tracts in Economic and Political Science, no. 17–20)).

158. Menger, Carl (1968-70), *Gesammelte Werke* (Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag).

159. Mill, John Stuart (1848/1965), *Principles of Political Economy*, Vols. 2 and 3 of *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.) {русск. перевод: Милль Дж. С. Основы политической экономии. М., Прогресс, 1980}.

160. Miller, David (1976), *Social Justice* (Oxford: Oxford University Press).

161. Mises, Ludwig von (1949), *Human Action: A Treatise on Economics* (New Haven: Yale University Press).

162. Mises, Ludwig von (1957), *Theory and History* (New Haven: Yale University Press).

163. Mises, Ludwig von (1922/81), *Socialism* (Indianapolis: Liberty Classics, 1981).

164. Monod, Jacques (1970/77), *Chance and Necessity* (Glasgow: Collins/Fount paperback, 1977); first published as *Le hazard ou la necessity* (Paris: Editions du Seuil, 1970).

165. Monod, Jacques (1970), in A. Tiseliu and S. Nilsson, eds.: *The Place of Values in a World of Facts* (Stockholm: Nobel Symposium 14).

166. Montesquieu, Charles Louis de Secondat de (1748), *De l'Esprit des loix*, I (Geneva: Barrilot and Fils) {русск. перевод: Монтескье Ш. Л. О духе законов. — Избранные произведения, М., Госполитиздат, 1955}.

167. Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press) {русск. перевод: Мур Дж. Принципы этики. М., Прогресс, 1984}.

168. Myrdal, Gunnar (1960), *Beyond the Welfare State* (New Haven: Yale University Press).

169. Needham, Joseph (1943), *Time the Refreshing River* (London: Alien and Unwin).

170. Needham, Joseph (1954), *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954-85), in 6 volumes and numerous parts.

171. North, D. C. (1973) and R. P. Thomas, *The Rise of the Western World* (Cambridge: Cambridge University Press).

172. North, D. C. (1981), *Structure and Change in Economic History* (New York: W.W. Norton and Co.).

173. O'Brien, C. C. (1986), "God and Man in Nicaragua", *The Atlantic* 258, August 1986.

174. Orwell, George (1937), *The Road to Wigan Pier* (London: V. Gollancz).

175. Patten, Simon N. (1899), *The Development of English Thought: A Study in the Economic Interpretation of History* (New York: The Macmillan Company; London: Macmillan and Co., Ltd.).
176. Pei, Mario (1978), *Weasel Words: The Art of Saying What You Don't Mean* (New York: Harper and Row).
177. Petty, William (1681/1899), "The Growth, Increase and Multiplication of Mankind" (1681), in *The Economic Writings of Sir William Petty*, ed. C. H. Hull, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1899) {русск. перевод: Петти В. Другой опыт по политической арифметике, рассматривающей рост города Лондона. — Экономические и статистические работы, тт. I–II, М., Соцэкгиз, 1940}.
178. Petty, William (1927), *The Petty Papers: Some Unpublished Writings of Sir William Petty*, ed. Marquis of Lansdowne (London: Constable and Co.).
179. Piaget, Jean (1929), *The Child's Conception of the World* (London: K. Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd.).
180. Pierson, N. G. (1902/1912), *Principles of Economics*, translated from the Dutch by A. A. Wotzel (London, New York: Macmillan and Co., Ltd.).
181. Piggott, Stuart (1965), *Ancient Europe from the Beginning of Agriculture to Classical Antiquity* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
182. Pirenne, J. (1934), *Histoire des institutions et du droll prive de l'ancienne Egypte* (Brussels: Edition de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth).
183. Polanyi, Karl (1945), *Origin of Our Time: The Great Transformation* (London: V. Gollancz, Ltd.).
184. Polanyi, Karl (1977), *The Livelihood of Man*, ed. H. W. Pearson (New York: Academic Press).
185. Popper, K. R. (1934/59), *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959) {русск. перевод: Поппер К. Логика научного исследования. — Логика и рост научного знания. М., Прогресс, 1983}.
186. Popper, K. R. (1945/66), *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., sixth edition, 1966).
187. Popper, K. R. (1948/63), "Towards a Rational Theory of Tradition", lecture given in 1948, published in *The Rationalist Annual*, 1949; reprinted in Popper (1963).
188. Popper, K. R. (1957), *The Poverty of Historicism* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.).
189. Popper, K. R. (1963), *Conjectures and Refutations* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.).
190. Popper, K. R. (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (London: Oxford University Press) {русск. перевод: Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. — Логика и рост научного знания. — М., Прогресс, 1983}.
191. Popper, K. R. (1974/76), "Autobiography", in P. A. Schilpp, ed.: *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle: Open Court, 1974), pp. 3-181, republished, revised, as *Unended Quest* (London: Fontana/Collins, 1976).
192. Popper, K. R. (1977/84) and J. C. Eccles, *The Self and Its Brain* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1984).

193. Popper, Karl R. (1982a). *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, Vol. II of the *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. W.W.Bartley, III (London: Hutchinson).
194. Popper, K. R. (1982b). *Quantum Theory and the Schism in Physics*, Vol. III of the *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. W.W.Bartley, III (London: Hutchinson).
195. Popper, K. R. (1983), *Realism and the Aim of Science*, Vol. I of the *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. W. W. Hartley, III (London: Hutchinson).
196. Pribram, K. (1983), *A History of Economic Reasoning* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
197. Prigogine, Ilya (1980), *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences* (San Francisco: W.H. Freeman) {русск. перевод: Пригожий И. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. М.-Л., 1985}.
198. Quinton, A. (1977), "Positivism", in *Harper/Fontana Dictionary of Modern Thought* (New York: Harper and Row).
199. Radnitzky, Gerard and W. W. Bartley, III, eds. (1987): *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge* (La Salle: Open Court).
200. Rawls, John (1971), *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
201. Renfrew, Colin (1972), *Emergence of Civilisation* (London: Methuen).
202. Renfrew, Colin (1973), *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory* (London: Duckworth).
203. Roberts, P. C. (1971), *Alienation in the Soviet Economy* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
204. Rostovtzeff, M. (1930), "The Decline of the Ancient World and its Economic Explanation", *Economic History Review*, II; *A History of the Ancient World* (Oxford: Clarendon Press); *L'empereur Tibere et le culte imperial* (Paris: F.Alcan), and *Gesellschaft und Wirtschaft im Romischen Kaiserreich* (Leipzig: Quelle and Meyer).
205. Rostovtzeff, M. (1933), Review of J.Hasebrock, *Griechische Wirtschaftsund Handelsgeschichte*, in *Zeitschrift fur die gesamte Staatsmrtschaft* 92, pp.333–339.
206. Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Social Contract* {русск. перевод: Руссо Ж-Ж. Об общественном договоре. Трактаты, М., Наука, 1969}.
207. Ruse, Michael (1982), *Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies* (Reading, Mass.: Addison-Wesley).
208. Russell, Bertrand (1931), *The Scientific Outlook* (New York: W. W. Norton and Company, Inc.).
209. Russell, Bertrand (1940), "Freedom and Government" in R. N. Anshen, ed.. *Freedom, Its Meaning* (New York: Harcourt, Brace and Co.).
210. Russell, Bertrand (1910/1966), *Philosophical Essays*, revised edition (London: Alien and Unwin).
211. Rutland, Peter (1985), *The Myth of the Plan: Lessons of Soviet Planning Experience* (London: Hutchinson).
212. Ryle, Gilbert (1945-46), "Knowing How and Knowing That", *Proceedings of the Aristotelian Society* 46.

213. Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind* (London: Hutchinson's University Library).
214. Savigny, F. C. (1814/31), *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814), trans. Abraham Hayward, as *Of the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence* (London: Littlewood and Co., 1831).
215. Savigny, F. C. (1840), *System des heutigen Römischen Rechts* (Berlin: Veil, 1840-49).
216. Schelsky, H. (1975), *Die Arbeit tun die Anderen* (Opiaden: Westdeutscher Verlag).
217. Schiller, J. C. F. (1793), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. in *Samtliche Werke* (Stuttgart und Tübingen: J. G. Cotta, 1812-15), Vol. 8; republished as *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Kurt Hoffmann, ed. (Bielefeld: Velhagen and Klasing, 1934) {русск. перевод: Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека. — Собр. соч. в семи томах, т. 6, М.; ГИХЛ, 1957}.
218. Schoeck, Helmut (1973), "Die Sprache des Trojanischen Pferd", in *Die Lust am schlechten Gewissen* (Freiburg: Herder).
219. Schoeck, Helmut (1966/69), *Envy* (London: Seeker and Warburg).
220. Schrodinger, Erwin (1944), *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell* (Cambridge, The University Press) {русск. перевод: Шредингер Э. Что такое жизнь? С точки зрения физика. М., Атомиздат, 1972}.
221. Schuize, H. (1913), *Deutsches Fremdwörterbuch*.
222. Schumacher, E. F. (1973), *Small Is Beautiful* (New York: Harper and Row).
223. Schumpeter, J. (1954), *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press).
224. Scitovsky, Tibor (1976), *The Joyless Economy: an Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction* (New York: Oxford University Press).
225. Segerstedt, Torgny (1969), "Wandel der Gesellschaft, in *Bild der Wissenschaft* 6.
226. Seton-Watson, H. (1983), *Times Literary Supplement*, 18 November, p. 1270.
227. Shafarevich, Igor Rostislavovich (1975/1980), *The Socialist Phenomenon* (New York: Harper and Row).
228. Simon, Julian L. (1977), *The Economics of Population Growth* (Princeton: Princeton University Press).
229. Simon, Julian L. (1978), ed.. *Research in Population Economics* (Greenwich, Conn.: JAI Press).
230. Simon, Julian L. (1981a), "Global Confusion, 1980: A Hard Look at the Global 2000 Report", in *The Public Interest* 62.
231. Simon, Julian L. (1981b). *The Ultimate Resource* (Princeton: Princeton University Press).
232. Simon, Julian L. and Hermann Kahn, eds. (1984), *The Resourceful Earth* (Oxford: Basil Blackwell).

233. Simpson, G.G. (1972), "The Evolutionary Concept of Man", in B. G. Campbell, ed.. *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871–1971* (Chicago: Aldine Publishing Co.).
234. Skinner, B.F. (1955-56), "Freedom and the Control of Man", *American Scholar* 25, pp. 47–65.
235. Smith, Adam (1759), *Theory of Moral Sentiments* (London: A. Millar) {русск. перевод: Смит А. Теория нравственных чувств. Спб., 1895}.
236. Smith, Adam (1759/1911), *Theory of Moral Sentiments* (London: G.Bell and Sons).
237. Smith, Adam (1776/1976), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford: Oxford University Press, 1976) {русск. перевод: Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., Соцэкгиз, 1962}.
238. Smith, Adam (1978), *Lectures on Jurisprudence*, ed. R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein (Oxford: Clarendon Press).
239. Sombart, Werner (1902), *Der moderne Kapitalismus* (Leipzig: Duncker and Humblot) {русск. перевод: Зомбарт В. Современный капитализм. М-Л., Гос. изд., 1929}.
240. Stein, Peter (1966), *Regulae Juris* (Edinburgh: University Press).
241. Stewart, Dugald (1828/1854-60), *Works*, ed. W. Hamilton (Edinburgh: T. Constable).
242. Strabo, *The Geography of Strabo*, trans. Horace L. Jones (London: Heinemann, 1917) {русск. перевод: Страбон. География. М., Наука, 1964}.
243. Sullivan, James (1795), *The Altar of Baal Thrown Down; or, the French Nation Defended against the Pulpit Slander of David Osgood* (Philadelphia: Aurora Printing Office).
244. Teilhard de Chardin, P. (1959), *The Phenomenon of Man*, (New York: Harper) {русск. перевод: Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., Наука, 1987}.
245. Thorpe, W. H. (1963), *Learning and Instinct in Animals* (London: Methuen).
246. Thorpe, W. H. (1966/76), *Science, Man, and Morals* (Ithaca: Cornell University Press); republished (Westport, Conn: Greenwood Press, 1976).
247. Thorpe, W. H. (1969), *Der Mensch in der Evolution*, with an introduction by Konrad Lorenz (Munchen: Nymphenburger Verlagshandlung). Translation of *Science, Man and Morals* (Ithaca: Cornell University Press, 1966).
248. Thorpe, W. H. (1978), *Purpose in a World of Chance* (Oxford: Oxford University Press).
249. Trotter, Wilfred (1916), *Instincts of the Herd in Peace and War* (London: T.F.Unwin, Ltd.).
250. Tyior, Edward B. (1871), *Primitive Culture* (London: J. Murray) {русск. перевод: Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., Политиздат, 1989}.
251. Ullmann-Margalit, Edna (1977), *The Emergence of Norms* (Oxford: Clarendon Press).
252. Ullmann-Margalit, Edna (1978), "Invisible Hand Explanations", *Synthese* 39, 1978.
253. United Nations (1980), "Concise Report of the World Population Situation in 1979: Conditions, Trends, Prospects and Policies", *United Nations Population Studies* 72.

254. Vico, G. (1854), *Opere*, 2nd ed., ed. G. Ferrari (Milan) {русск. перевод: Вико Дж. Основания первой науки об общей природе наций. Л., Гослитиздат, 1940}.
- + Vorzimmer, Peter J. (1977), *Charles Darwin: the Years of Controversy; The Origin of Species and Its Critics, 1859–1882* (Philadelphia: Temple University Press).
 - + Wells, H. G. (1984), *Experience in Autobiography* (London: Faber and Faber).
 - + Westermarck, E. A. (1906-08), *The Origin and Development of the Moral Ideas* (London: MacMillan and Co.).
 - + Wieland, C. M. (1800), *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* (Leipzig: B. G. J. Goschen) {русск. перевод: Виланд Х. М. Аристипп и некоторые из его современников. М., 1807}.
 - + Wiese, Leopold von (1917), *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft* (Berlin: S.Fischer).
 - + Williams, George C., ed. (1966), *Adaptation and Natural Selection* (Princeton: Princeton University Press).
 - + Williams, George C. (1971), *Group Selection* (Chicago: Aldine-Atherton).
 - + Williams, George C. (1975), *Sex and Evolution* (Princeton: Princeton University Press).
 - + Williams, Raymond (1976), *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Fontana).
 - + Wynne-Edwards, V. C. (1962), *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour* (Edinburgh: Oliver and Boyd).

Notes