



В.С.Мартьянов, Л.Г.Фишман

ПРИШЕСТВИЕ КАПИТАЛИЗМА: МОРАЛЬНЫЙ КОЛЛАПС ИЛИ МОДЕРНИЗАЦИЯ МОРАЛИ?¹

Ключевые слова: моральный коллапс, этика, капитализм, миросистема, христианство, обоснование политической морали

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта Президента РФ № МК-1229.2011.6.

² Валлерстайн 2004: 176.

В моральном аспекте капиталистическая миросистема есть производное того ценностного сдвига, который произошел в Европе в течение долгого XVI в., в период перехода от Ренессанса к Новому времени. Иммануил Валлерстайн называет этот сдвиг «моральным коллапсом»², поскольку базовые моральные нормы капиталистической мироэкономики являлись прямым отступлением от норм христианской морали. Для успешного функционирования хозяйственных связей в принципе стало достаточно некоего морального минимума; вступающие в экономические отношения индивиды прежде всего должны были руководствоваться эгоистическим личным интересом, преследуя достижение максимальной прибыли.

Утверждение насчет морального коллапса звучит излишне радикально и наводит на мысль, что европейские общества моментально стали управляться принципом вседозволенности, сразу развратились морально, отказавшись от неактуального христианства в пользу деловой целесообразности и т.д. Однако подобного рода заключение не соответствует истине, поскольку очевидно, что в моральном плане западные общества представляют сложную картину, что они вовсе не избавились от христианских моральных норм полностью и, следовательно, говорить о «коллапсе» в буквальном смысле, то есть о полном «схлопывании» традиционной морали в пользу какой-то иной, нельзя. Скорее мы можем отметить, что в обществах, вставших на путь капитализма, появилась все более разрастающаяся сфера, в которой на ценностном уровне доминировали принципы капиталистической морали, выглядевшие *по сравнению* с традиционно-религиозными моральным коллапсом. Эти принципы не могли ни заменить собой целиком традиционные, на которых продолжало основываться общество людей как таковых (а не абстрактных экономических субъектов), ни даже быть официально признанными в качестве господствующих, потому что такое признание моментально вызывало бы ожесточенное сопротивление практически с любой стороны. Никто не хотел и не стал бы строить всю общественную и частно-семейную жизнь на чисто капиталистических принципах, даже самые рьяные капиталисты.

Тем не менее моральный коллапс имел место по крайней мере в одной сфере — в сфере собственно моральных учений, в сфере этики. Поскольку мораль является не просто набором ценностей, но и убедительным для большинства способом их обоснования, то утрата этих способов и означает на деле то, что называется моральным коллапсом. Моральный коллапс — это не отсутствие моральных норм, превосходящих рыночные, а постоянное крушение всех рациональных попыток их обосновать, что быстро приводит к осознанию *случайности* существующего набора моральных норм. И только отсюда открывается дорога к моральному релятивизму, который усугубляет моральную атмосферу.

Процессы, происходившие в период становления капитализма, практически с самого начала осмысливались как чрезвычайно опасные для общества или, по крайней мере, амбивалентные. Это был именно моральный вызов, на который были даны разные ответы в экономической науке, этике, политике, ибо Новое время ознаменовало собой как дифференциацию традиционного общества на ряд самореферентных подсистем, так и конкуренцию этих референций за доминирование. Как справедливо отмечает Никлас Луман, «самореферентная автономия на уровне отдельных подсистем общества возникла лишь в XVII—XVIII вв. Ранее это функциональное место занимала религиозная картина мира. Пожалуй, можно утверждать, что отношение к Богу, при мысливаемое всякому переживанию и действию, выступало скрытой самореферентией общественной системы. Например, считалось, что без Божьей помощи ничто не ладится. Тем самым в то же время устанавливались общественные и моральные требования. Однако религиозную семантику формулировали не как самореференцию общества, она была (и сейчас есть) сформулирована как внешняя референция, как трансцендентность»³.

³ Луман 2007: 595.

Капитализм предстает как постоянное усложнение общества — индустриализация, убыстрение социального времени, урбанизация, укрупнение производственных структур и коммуникаций, необходимость их обеспечения путем централизации власти. Это движение от закрытого к открытому обществу, от повторения природных циклов к постоянному расширению, от циклов накопления к идее прогресса и роста возможностей, определяемых как нормальное состояние человека и социума. Соответственно, наблюдается кризис морали аграрного общества как сельскохозяйственной общины, основанной на христианстве. Распад сельской общины и всего уклада жизни происходит на фоне формирования преимущественно урбанистической, индивидуальной морали человека капиталистического общества. И это прежде всего мораль гражданина, прагматические основания которой заключены в лояльности государству. Но новая гражданская мораль не столько вытесняет, сколько надстраивается над христианской моралью. В результате возникает разделение на публичную жизнь, где господствует капиталистический утилитаризм и гражданская мораль, и жизнь частную, в которой сохраняются преимущественно нормы христианской морали.

При этом следует учитывать и то обстоятельство, что христианская мораль в чистом виде никогда не доминировала в политике (Богу Богово, а кесарю кесарево) и вопрос о ее политическом характере всегда оставался дискуссионным. Более того, как заметил еще Никколо Макиавелли, общее благо в области политики, в отличие от частной жизни, требует от политиков, а зачастую и граждан не самых высоких моральных качеств. Христианская мораль в политике издавна воспринимается как стратегия слабых. Вместе с тем она может служить средством поддержания доминирующих институтов и норм со стороны элит, которые сами по себе могут исповедовать далекие от традиционной христианской морали принципы чести, доблести, отваги и т.п.

**Этика
политэкономии**

Моральный коллапс одновременно обусловил и расцвет классической «буржуазной политэкономии». Эта наука зафиксировала как само становление капитализма, так и то, что капиталистическая экономика руководствуется иной моралью, нежели общество в целом. И хотя философы, например Аристотель, рассуждавший об экономии и хрематистике, и раньше замечали, что этика людей, посвятивших себя погоне за прибылью, резко отличается от общепринятой, связанные с этим проблемы приобрели особую актуальность.

Поскольку в тех обществах, которые дальше других продвинулись по пути прогресса и *цивилизации* (термин «капитализм» еще не появился), мораль «деловых людей» негласно претендовала на роль системообразующего фактора, возник закономерный вопрос: могут ли основания морали нового капиталистического общества быть почерпнуты из экономической сферы? Философия утилитаризма и политэкономия физиократов — учения, удовлетворяющие рациональным требованиям к обоснованию морали, — стали первыми попытками ответить на данный вопрос. В своем начальном развитии экономическая теория капитализма прошла путь от непротиворечащей общественной морали теории естественно-природного происхождения (накопления) богатств к теориям эксплуатации труда и использования различных конкурентных преимуществ, имевшим уже совсем другие морально-этические следствия.

Все это не могло не повлиять и на «фоновую» христианскую мораль. Хрестоматийным примером является веберовский анализ индивидуализированной протестантской этики как более адаптированной к капитализму и более эффективной в его условиях. С другой стороны, можно отстаивать и обратный тезис: распространение капитализма привело к трансформации и модернизации христианства, к расширению и упрочению влияния его протестантской ветви. Соответственно, можно утверждать, что капитализм не только пошатнул позиции христианства, но и создал стимулы для поиска в нем внутренних альтернатив, приближенных к новой капиталистической этике, что и позволяет говорить о своего рода капиталистической модернизации христианства.

⁴ Мандевиль 1974: 52—63.

⁵ *Надо заметить, что Мандевиль был не первым в ряду отмечавших нечто подобное, он лишь наиболее последовательно артикулировал эту мысль.*

Наиболее последовательно, даже, возможно, утрированно жесткую связь капитализма с моральным коллапсом выразил Бернар де Мандевиль в знаменитой «Басне о пчелах» и комментариях к ней⁴, где фактически доказывалось, что этот фактор не просто неустраним, но и представляет собой основную причину развития цивилизации — экономического, научного, эстетического⁵. Цивилизация строится на порочных страстях человека, и, если избавиться от них по мановению свыше, она быстро придет в упадок. Кто хочет жить высоконравственно, должен научиться питаться желудями, отказаться от прогресса в науках и искусствах, равно как и от роста материального благосостояния; всякий морализм и благотворительность — лицемерие. Современники по большей части весьма сурово отнеслись к его заключениям. Более поздние поколения были снисходительней в оценке Мандевиля: к концу XIX в. стало трудно отрицать, что буржуазная цивилизация отягощена неустраняемыми противоречиями. Мандевиль использовал различные метафоры, чтобы показать: в буржуазной цивилизации нельзя отказаться от кажущегося, да и являющегося плохим, не утратив при этом важнейших ее достижений. Так, улицы Лондона грязны, но эта грязь — следствие и признак экономического процветания, наличия толп народа, повозок с лошадьми, производств и т.д. Другая яркая метафора — уподобление главного фактора цивилизации и прогресса (то есть страстей и пороков) воздуху, движения которого в виде ураганов и бурь вызывают огромные бедствия, но без которого не было бы никакой жизни вовсе.

При всей своей утрированности рассуждения Мандевиля произвели огромное впечатление на современников и потомков. Они, конечно, не могли согласиться с тем, что стремление к добродетели — бесполезное лицемерие; это противоречило как их жизненному опыту, так и нравственному чувству. Сказанное Мандевилем можно было молча подразумевать, но нельзя было признать открыто; подобного рода теории не могли стать мейнстримом. Нельзя было полностью согласиться с Мандевилем, что «зло» — это то, что сплачивает людей в общество, что эгоизм — главная сторона природы человека и общества, а добродетель — порождение исторического контекста и продукт своекорыстной пропаганды правителей.

⁶ Смит 1997: 302.

Поэтому уже Адам Смит утверждал, что общество строится на естественной «симпатии» людей друг к другу. Правда, в основе экономических отношений он обнаруживал все тот же эгоизм и признавал, что, дабы добиться от другого человека требуемого тебе, следует апеллировать скорее не к его добрым чувствам, а к личному интересу. Но при данном подходе эгоизм представал отнюдь не в качестве порока. Более того, именно в описании любых человеческих страстей как пороков Смит и видел главную ошибку Мандевиля⁶. По Смицу, большая часть страстей этически нейтральна, это просто естественные составляющие человеческой природы. Естественная ориентированность человека на удовлетворение своих потребностей — это и есть смитовский эгоизм

(а мандевилевские «пороки» суть не менее естественные его проявления). И все же в теоретической оптике Смита природа общества двоятся. Фактически он соглашается с тем, что общество может формироваться как рациональный союз индивидов-эгоистов, «экономических людей», «купцов». Оно в принципе может существовать и безо всякой взаимной симпатии. Очевидно, что такой минималистский вариант общества, базирующегося лишь на экономических отношениях индивидов, мог быть сочтен полноценной заменой «нормальному обществу» только в том случае, если он способен успешно этически саморегулироваться. Отсюда допущение, что стремление людей к индивидуальной выгоде находится в гармоническом единстве с общей выгодой, с интересами всех членов общества. «Невидимая рука рынка» должна обустроить все наилучшим образом. Впрочем, даже выдвинувшие этот тезис Смит и Давид Рикардо сами до конца его не разделяли, признавая, что на деле интересы различных социальных групп нередко исключают друг друга. Позднее другие экономисты (Жан-Шарль Леонар Симонд де Сисмонди, Жан-Батист Сэй, Карл Иоганн Родбертус-Ягецов, Джон Стюарт Милль) пришли к выводу, что капитализм невозможен без кризисов. Одни на этом основании предсказывали его крах, другие предлагали рецепты реформирования.

Но нельзя было отрицать, что силы, разбухшие капитализмом, подобны если не воздуху, то огню, без которого хотя и можно жить, но скудно и в дикости и который при неосторожном обращении может сжечь все вокруг себя. Так или иначе, капитализм в его моральном и социальном измерении представал в качестве силы, аналогичной силам природы, действующим по своим неумолимым законам, даже как нечто подобное воле Провидения или той воле, которая «творит добро, всему желая зла» (и наоборот). Но силы природы находятся в естественном равновесии, воплощая собой некую мировую гармонию, — так, может, и капитализм, если адекватно познать его законы, окажется по большей части благим, а не разрушительным? С другой стороны, его познание (в том числе познание его нравственного измерения) способно помочь укротить и использовать его, как все те же силы природы.

Не случайно в тот же период сформировалась и этика как отдельная дисциплина. Произшедшие изменения поставили перед ней, как и перед молодой экономической наукой, проблему, которую можно сформулировать так: то, что происходит сейчас в сфере общественной морали, — это следствие природы человека и общества или какое-то временное отклонение от нее? Если первое, то как укротить негативные стороны человеческой природы, дабы не допустить моральной деградации и распада социальных связей? Если второе, то в чем ошибочность пути, по которому пошла цивилизация, и куда надо свернуть, чтобы не допустить ее крушения? И вообще, не является ли цивилизация чем-то противоречащим человеческой природе, естественному человеку? Вопрос: «Способствовало ли развитие наук и искусств укреплению нравов?», равно как и руссоистский отрицательный ответ на него, могли

появиться только в ситуации, когда «развитие наук и искусств» (то есть «цивилизацию») негласно отождествили с капитализмом, человеческую природу — с природой буржуа, а буржуазные моральные нормы (в чистом виде неприемлемые) — с моральными нормами вообще. Отождествили и ужаснулись: неужели человек *по природе* именно таков?! Отрицанием подобного неутешительного вывода стали учения о нейтральной в моральном отношении (Джон Локк) и доброй (Жан Жак Руссо) природе человека. Более пессимистический взгляд на вещи заключался в том, что человек по природе зол, порочен или, по крайней мере, эгоистичен, не ориентирован изначально на творение добра, поэтому для обуздания его природы необходимы «общество» и власть. Данная точка зрения была распространена среди христианских теологов, и ее же последовательно развивал Томас Гоббс. В контексте столь неоднозначных взглядов на человеческую природу большая часть мыслителей Просвещения рассматривала человеческую историю как историю пороков и глупости, которые только сейчас начинают потихоньку уступать свои позиции под давлением разума и прогресса.

Природа человека

Другими словами, проблема морального коллапса первоначально осмысливалась в категориях человеческой природы. По сути дела речь шла о попытке использования при рассмотрении текущих моральных проблем схемы классической морали, где факт выводился из насыщенного моралью суждения. Если ты некто, ты должен действовать приличествующим твоей социальной роли образом. Это подразумевает наличие у «некто» телеологической нагрузки. Часы — это «хорошие часы», капитан — «хороший капитан» и т.д., то есть все они подходят для выполнения своих задач. Иначе нонсенс, несоответствие своей природе. В конечном счете человек — это «хороший человек», то есть настоящий, соответствующий своей природе. Поэтому и схема классического морального суждения трехчастная: есть человек, каким он должен быть, есть реальный человек и есть свод правил, помогающий перейти от второго к первому, что и называется моральным совершенствованием. В средневековье эта схема в принципе не меняется, меняется список добродетелей с вычеркиванием языческих и добавлением специфически христианских. Но в Новое время она начинает ломаться — в первую очередь потому, что человек теперь существует по крайней мере в двух плохо совместимых ценностных мирах: капиталистического рынка и собственно общества.

Теперь стало невозможно составить непротиворечивое представление о единой для двух миров человеческой природе («метафизическую биологию»), да еще таким образом, чтобы оно оставалось по-прежнему телеологичным, морально нагруженным. Человеческая жизнь не может быть описана как некое целое, как единство, «чей характер обеспечивает добродетели адекватной целью». На пути такого описания возникает прежде всего «социальное препятствие», поскольку «совре-

⁷ *Макинтайр 2000:*
276.

менность делит каждую человеческую жизнь на различные сегменты, обладающие своими нормами и видами поведения»⁷. В грубом приближении, «хороший человек» как часть общества не то же самое, что «успешный предприниматель» и т.д. Здесь поневоле, если следовать старой схеме построения морали, природу человека приходится рисовать либо в негативных, либо нейтральных тонах — но тогда из нее невыводимо убедительное моральное суждение.

⁸ *Мартьянов 2010:*
239—247.

Из природы человека вытекает природа общества⁸. В свою очередь, человеческая природа еще долгое время продолжает осмысливаться в категориях пороков и добродетелей. Это естественный подход для философов, экономистов, историков, рассматривающих проблему под углом зрения тысячелетней христианской культуры. Но этот подход наталкивается на ограничение: законы нового капиталистического общества, крепко привязанного к экономической сфере, гораздо легче описываются как следствия пороков, нежели как следствия добродетелей. Вместе с тем блага капитализма несомненны — он создает и поддерживает «цивилизацию», осуществляет «прогресс». В рамках традиционного этического дискурса остается давать старый рецепт: воздерживаться от пороков и следовать добродетели. Это работает на индивидуальном уровне, но природы нового общества не меняет.

Другой выход заключается в том, чтобы вообще отказаться от осмысления природы общества и человека в категориях порока и добродетели. Природа человека становится нейтрально-эгоистической, человек сводится к «купцу», общество — к рынку, социальные связи — к договору и торгу. При этом в сухом остатке остается явно избыточная христианская мораль, от которой никто, будучи в здравом уме, отказываться полностью не хочет. В то же время очевидно, что мораль эта противоречит экономическому процветанию — эрзацу того, что раньше называлось «общим благом». Тогда на определенном этапе появляются этические концепции, в которых, например, достижение счастья как нечто эгоистическое вообще выводится из сферы морали (Иммануил Кант). Или возрождается стоицизм, согласно которому мораль есть просто строгое соблюдение правил, а добродетель самоценна и сама себе награда. Поскольку природа человека признана эгоистической, возникает необходимость рационально обосновать мораль, которая все еще сохраняет общество от распада, то есть мораль альтруистическую. Однако, как замечает Аласдер Макинтайр, «обнаруживается, что мораль не может быть сформулирована на основе концепции „добродетели“». Поскольку „общее благо“ исчезло, постольку исчезли и основания для индивидуальных добродетелей, необходимых для его достижения. Общее благо исчезло потому, что оно как категория не предусмотрено в „современном экономическом порядке“⁹. Неудивительно, что первый политический проект нового мира — республиканский проект Просвещения — на деле являлся проектом восстановления морали. Предполагалось, что именно при республике возродится представление о публичном, общем благе.

⁹ *Макинтайр 2000:*
345.

Таким образом, этическая регуляция становится чем-то внешним по отношению к обществу-рынку. Одновременно она становится произвольной, ибо никакая целостная этика, построенная на понимании природы человека как порочного или добродетельного существа, теперь невозможна. Ведь если в природе человека нет добродетели, нет и образца, на который он мог бы ориентироваться. Но ориентироваться на что-то надо.

Тогда происходит нечто вроде «короткого замыкания» сознания, которое мыслит еще в религиозной парадигме. Если промежуточный ориентир в виде пороков и добродетелей потерян, то остается еще представление о Провидении. Но Провидение, даже в секуляризованной версии, осмысливается уже в других категориях: избранничества, смысла, цели существования больших сообществ и т.д. На первый план выходят интересы социальных групп, притязания которых легитимируются теми или иными представлениями о смысле истории, прогрессе и т.д. — аналогами Божьих замыслов по отношению к человеку. Поэтому дискурс «естественных» добродетелей и пороков вытесняется дискурсом свободы и справедливости.

В этом дискурсе современное национальное государство предстает как противовес злой природе человека, явленной в капитализме. Некогда сакральные основания общественной морали подвергаются прагматизации и релятивизации. Новым институциональным воплощением морали становится государство, а не Церковь. Сакральное уступает место рациональному, вера — знанию. Но государство Нового времени не апеллирует к чему-то большему, чем оно само; это лишь умозрительно построенный, рациональный механизм обеспечения требований морали и права, который будет работать вне зависимости от того, как мы оцениваем изначальную природу человека в категориях добра и зла. «Проблема создания государства разрешима, как бы шокирующе это ни звучало, даже для дьяволов (если только они обладают рассудком). Она состоит в следующем: „Так расположить некое число разумных существ, которые в совокупности нуждаются для поддержания жизни в общих законах, но каждое из которых втайне хочет уклоняться от них; так организовать их устройство, чтобы, несмотря на столкновение их личных устремлений, последние настолько парализовали друг друга, чтобы в публичном поведении людей результат был таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений“. Такая проблема должна быть *разрешимой*. Ведь дело идет не о моральном совершенствовании людей, а только о механизме природы, относительно которого требуется узнать, как использовать его применительно к людям, дабы так направить в народе столкновение немирных устремлений индивидов в составе народа, чтобы они сами заставили друг друга подчиниться принудительным законам и таким образом необходимо осуществили состояние мира, в котором законы имеют силу»¹⁰.

¹⁰ Кант 1965: 284—285.

Наконец, еще одним вариантом ответа на моральные вызовы капитализма становится преобразование и в перспективе преодоление

самого капиталистического общества: максимально доступные возможности для каждого, уничтожение отчуждения и эксплуатации, замена труда творчеством в разного рода левых (марксизм) и реже правых (традиционалисты и консерваторы) утопических дискурсах. Но это уже в более позднюю эпоху господства идеологий и утопий. Сегодня от того времени осталась концепция правового государства, которое регулирует отношения путем проведения бюрократической экспертизы. Причем законы не могут служить моральным регулятором, так как представляют собой не более чем «индекс конфликтов общества». Общество же давно не являет собой моральную коммуну граждан с разделяемым большинством представлением об общем благе. Да и вообще такое понятие больше не актуально, кажется архаическим. Каждый человек, будучи свободным, оказывается в силу этого и творцом своей морали, не нуждаясь для этого во внешних субъектах и авторитетах. И наивысшее общее благо для всех как базовый принцип морали каждого (Кант) здесь не более чем благое пожелание.

**К государству
как моральной
инстанции**

Но если «цивилизация», понятая как прогресс материального благосостояния (из которого вытекает все прочее), строится на капиталистических моральных нормах, то откуда берутся нормы более высокой морали — той же христианской? Точнее, как современный цивилизованный человек может продолжать оставаться христианином, чем ему теперь обосновать свои ценности, явно избыточные и часто неудобные для экономического преуспевания?

На этот вопрос предлагалось два ответа. Первый из них, чисто «экономический» и оптимистический, заключался в том, что рыночная эгоистическая природа человека не так уж и страшна, что рациональный эгоистический расчет удержит индивидов от эксцессов (из утилитарных соображений) и «постоянное возрастание народного богатства является одновременно высшим благом и самой целью цивилизации»¹¹.

¹¹ *Апри 2008:*
312—313.

Эти посылки не подтвердились — на помощь или в противовес рынку пришлось призывать что-то еще, например «свободу». Так у Фредерика Бастиа разворачивается рассуждение по принципу «теодицеи». Идея гармонии — идея свободы. Внешне эгоистическая проповедь свободы ведет к всеобщему счастью, к «примирению собственности и общности». Подобная свобода не имела явной моральной нагрузки, но подразумевалось, что и без таковой последовательное раскрытие потенциала свободы обеспечит достижение удовлетворительных моральных результатов. Бастиа считал, что возникшая в итоге «гармония» будет иметь своим следствием «обязательное приближение всех классов к одному физическому, интеллектуальному и моральному уровню и в то же время постоянное повышение этого уровня». Доказать эту истину, сделать очевидным царство гармонии — значит «подтвердить дело Божие»¹².

¹² *Там же: 303.*

«Свобода», однако, ожидаемых плодов не принесла: увеличение народного богатства само по себе не вело к большей социальной справедливости, к лучшему обществу. С точки зрения критиков капитализма, последний продолжал разрушать основы человеческого общежития. Это означало, что он противоречит чему-то фундаментальному: подлинной человеческой природе, Божьему промыслу, самой природе общества. Не случайно у Смита росту богатства народов был посвящен один труд, а собственно «человеческой жизни» — другой: уже ему капитализм представлялся чем-то не слишком «нормальным», чем-то, нуждающимся в определенных ограничениях. Для Шарля Фурье капитализм и вовсе был «цивилизацией», которая разобщает людей и потому должна быть заменена строем, основанным на знании «подлинной человеческой природы» и замыслов Бога насчет человечества.

Поэтому второй ответ был менее радужным, но более реалистичным. Фактически признавался раскол общества на две сферы с разными системами ценностей — собственно социальную и экономическую. Экономическую требовалось держать под большим или меньшим контролем, чтобы ее ценности не слишком сильно проникали в социальную сферу, не разрушали ее, не делали жизнь в ней невыносимой. Из этого ответа, который оказался более востребованным, нежели первый, выросла проблематика вмешательства государства в экономическую и политическую жизнь. Вмешательство в капиталистическую «цивилизацию» могло обосновываться по-разному — от ссылок на необходимость удовлетворения социальных требований трудящихся (справедливое распределение общественных благ) до апелляции к религиозному и нравственному чувству. И все же, если было признано, что капитализм — строй, разрушающий не что иное, как «нормальные» отношения между людьми, моральные обоснования государственного вмешательства должны были возобладать. Уже в начале XX в. Мишель Анри утверждал, что при отсутствии такого вмешательства нарушается не столько экономический и социальный порядок, сколько порядок «моральный... невидимый, внутренний, но священный»¹³.

¹³ Там же: 534—535.

¹⁴ Макинтайр 2000: 265.

Таким образом, государство приобрело роль морального арбитра, и потому, как пишет Макинтайр, «само возникновение современного государства является частью моральной истории»¹⁴.

**Временное
решение:
обоснование
морали
модернистскими
идеологиями
и утопиями**

Итак, секуляризирующиеся общества Нового времени еще в XVII—XVIII вв. столкнулись с проблемой рационального обоснования морали. С наступлением новой эпохи обнаружилось, что использовавшееся ранее теологическое обоснование все еще доминировавших христианских ценностей и норм больше не является для всех убедительным. Вместе с тем нормы поведения, релевантные для индивидов, участвовавших в капиталистической экономике, явно противоречили данным ценностям и потому также не могли быть ни легитимированы в качестве общепризнанных, ни убедительно для всех обоснованы. В этой

ситуации возникло множество равно убедительных (или неубедительных) вариантов обоснования господствующих моральных норм. Просвещенческий проект рационального философского обоснования морали окончился неудачей, однако в период Модерна функции такого обоснования негласно приняли на себя доминирующие политические дискурсы — идеологии и утопии. Этический дискурс стал производным от политического. И поскольку примерно с конца XIX в. постепенно сложился так называемый «либерально-консервативный» идеологический консенсус, базовые ценности и цели которого разделялись большинством социальных слоев, проблема рационального обоснования морали была удовлетворительно решена хотя бы в «техническом» аспекте. Мораль получила какую-то замену телеологического, трансцендентного обоснования. Единой «метафизической биологии» не сложилось, но появилось несколько политически ангажированных ее вариантов — и все в рамках концепции прогресса, развития науки и техники. Все это были учения о цели человека и общества, о лучшем обществе, «каким оно должно быть», о раскрепощении человеческих способностей и т.д.

Показательно, что такого рода этико-политические решения полностью соответствуют схеме классической морали. Именно поэтому в средние века античное этическое наследие (Платон, Цицерон, Аристотель) первоначально было воспринято как моральная схема, дающая удачные ответы на политические и социальные вопросы — ответы, полезные для поддержания земного порядка. В Новейшее время эпоха подобных ответов промелькнула почти незамеченной как раз потому, что идеологическое содержание этих ответов заслонило их этическую подоплеку. В любом случае, временное решение было найдено. Либеральные и социалистические идеологии и утопии взяли на себя обоснование необходимости социальных трансформаций, способных как минимум разграничить сферы влияния собственно «капиталистических» и «общественных» моральных кодексов. Как максимум ставилась задача такой трансформации капиталистической миросистемы, которая бы поменяла ее характер, заменила ее новой, более соответствующей моральным критериям, отчасти унаследованным от прошлого, отчасти выработанным заново.

Иная ситуация складывается в эпоху Постмодерна, когда в результате крушения метанарративов политические дискурсы уже не отсылают к Богу, Истории, Прогрессу или Природе. Но как в этих условиях могут существовать этические — и институциональные — универсалии (и возможны ли они вообще), какие механизмы могли бы их поддерживать? У человеческого общества больше нет предназначения. Одновременно для политической и этической мысли утрачивается актуальность и «подлинная природа человека». Единственно значимой остается его социальная и экономическая природа, то есть представление о человеке, каким он должен быть, чтобы успешно адаптироваться к наличной социальной и экономической реальности. Поскольку данная установка

не подразумевает практически непреодолимого разрыва между сущим и должным, единственным образцом для человека оказывается он сам — если считает себя достаточно успешным. Возможны только некоторые усилия, направленные на улучшение и без того приемлемого положения. В социальной сфере большинство удовлетворено «обществом потребления» и «социальным государством». В политической сфере идеал также считается в общем и целом достигнутым — это демократия, альтернативы которой нет и не предвидится. В итоге status quo становится высшей ценностью, последним и решающим аргументом для политиков и электората.

Как следствие, наступает моральная дезориентация. Удовлетворяющее всех положение, приемлемый для всех порядок можно вообще не обосновывать этически либо обосновывать взаимоисключающими способами. Но если все способы в равной мере неубедительны, то ставится под сомнение само наличие универсальных ценностей, будь то христианские, гуманистические или какие-либо другие. Таким образом, современные общества Запада оказываются в ситуации, когда у них есть не имеющий убедительных обоснований «остаточный» набор универсальных ценностей и имеющий практическое обоснование набор ценностей, релевантных исключительно для функционирования человека как части капиталистической миросистемы.

Другими словами, в этом раунде истории фактор морального коллапса одержал верх, что отразилось на состоянии, как писали советские исследователи, «буржуазной идеалистической этики». Ни одна из школ не смогла создать философскую теорию, адекватно объясняющую моральные явления, и в ходе осознания этого факта начался процесс разрушения классической этики. Этику как «абстрактное морализаторство» пытаются заменить какой-либо прикладной наукой — социологией, лингвистикой, психологией и т.д., и она превращается в набор методик, призванных выполнять задачу успешной социализации индивида без привития ему превосходящих социальные потребности моральных стандартов. Должное уступает место сущему. Описывавшие данный процесс «марксистско-ленинские» философы со свойственным им высокомерием констатировали смерть этики как философской науки, разрушение классической этики как науки о морали. Единственным подлинным наследником классической этики, естественно, был объявлен марксизм¹⁵. И в этом заключении, надо признать, содержалась изрядная доля истины. Марксизм как порождение эпохи идеологий и утопий отвечал на фундаментальные вопросы о природе общества и человека и мог предложить по крайней мере временное обоснование превосходящей чисто рыночную морали. Как и другие идеологии и утопии, пока они были актуальны.

Если подходить с точки зрения историка этики, как это делает Макинтайр, этический обвал должен был произойти практически сразу за тем, как обнаружилась неудача проекта Просвещения в сфере обоснования морали. Фундаментальные и теоретически неразрешимые

¹⁵ См., напр. Коновалова 1986: 204—212.

в рамках классической трехчленной этической схемы противоречия четко обозначились еще во времена Мандевиля и Смита. В действительности же эти противоречия *были признаны неразрешимыми* гораздо позже: кризис «буржуазной идеалистической этики» пришелся на 1960—1970-е годы, когда идеологии и утопии уже перестали исполнять роль временного обоснования морали. Типичным образцом постидеологической этики являлся дискурс прагматизма как дискурс «нормального общества» и «здравого смысла».

Источником дальнейшего развития Модерна в сфере поиска новой общественной морали стал постмодернизм, предложивший способ критического самоописания Модерна. Если в XIX в. в Модерн шагнула Европа, то в XX в. большая часть населения Земли рассталась со средневековьем, оказавшись внутри современности. Но если первоначальное общество Модерна предполагало переход к обезличенным структурам национальных политических порядков, настраивающимся над привычной повседневностью, то сегодня роль активного субъекта принадлежит скорее отдельным индивидам, нежели каким-то социальным структурам, функции которых все чаще описываются в категориях статистического анализа, а не реального социального действия.

Контур будущей
морали: после
капитализма
и идеологий

Вместо альтернативного проекта Постмодерн оказался не более чем апгрейдом Модерна, вслед за капиталистической системой охватившего весь мир и превратившего любые национальные капитализмы в локальные версии Современности. В результате постмодернизм стал лишь критикой изнутри Модерна, так и не создавшей новой ценностной универсальности. Отказ от метанарративов на практике обернулся не освобождением от авторитетов, а подрывом легитимности моральных, интеллектуальных и институциональных конструкций, позволяющих существовать сложному обществу Модерна. Начав как глобальный вызов Современности, Постмодерн быстро обнаружил, что способен служить интеллектуальной основой исключительно для теорий среднего уровня, таких как мультикультурализм, феминизм, теория гендера, теория идентичности, апология коллективных прав меньшинств и т.п.

Очевидно, что в условиях кризиса изначальной модели европейского Модерна происходит расхождение политики и морали, синтезированных ранее в виде политических идеологий. Модерновый синтез либерализма с территориально-политической формой национализма, призванный компенсировать моральный коллапс, оказался хотя и противоречивой, но довольно устойчивой конструкцией в эпоху появления на карте мира все новых наций-государств. Тем не менее глобализация Модерна как политической надстройки капитализма все решительнее провоцирует вызовы привычным способам моральной легитимации капитализма в виде либерального консенсуса, национализма, принципа территориальной автономии государств (суверенитета) и т.п. С позиций социальной диагностики здесь можно говорить скорее об усилении

«неодновременности» сложносоставных обществ, увеличении внутренней «гетерархии» государств и обострении проблем их легитимности по мере транснационализации политического в глобальном мире.

Все это приводит к изменению принципов социальной агрегации современных обществ, к перемещению «идеи радикального изменения с коллективности и ее истории к отдельному человеку и его „просто жизни“ (*bare life*) (Джоржио Агамбен)», когда «общественные отношения могут иметь глобальное распространение, но являются столь разреженными (*thin*) и эфемерными, что люди современной модерна (*contemporary modern human being*) считаются реализующими свою жизнь в социальном контексте, который они не могут представить как свой собственный»¹⁶.

¹⁶ *Открытость*
2009: 14.

Не вызывает сомнений необходимость переосмысления оснований формирующегося «плоского мира» (Томас Фридман) как глобального общества, замены привычных способов «сборки» индивидуальных и коллективных прав, территории и власти, выраженных в национальных государствах, новыми принципами совместного общежития. Представляется, что новый синтез политики и морали произойдет не в виде стандартных современных идеологий, имевших такой же исторический характер, как и породивший их капитализм. В настоящее время все более значимы индивидуально вырабатываемые этические импульсы граждан, когда главной проблемой становится их выражение в форме, отделимой от их носителей и меняющегося контекста. Это модель политической, но не(пост)капиталистической морали, ориентированной на предельно широкие основания (например, развитие концепции прав человека) и при этом свободной от изъянов любых имевших место в человеческой истории коллективных локальностей — территориальных, конфессиональных, культурных, классовых.

Библиография

- Анри М. 2008. *Идея государства*. — М.
- Открытость будущего: модернность и общественные науки. Интервью с Питером Вагнером. 2009 // *Журнал социологии и социальной антропологии*. № 2.
- Валлерстайн И. 2004. *Конец знакомого мира. Социология XXI века*. — М.
- Кант И. 1965. К вечному миру // Кант И. *Сочинения в 6-ти томах*. Т. 6. — М.
- Коновалова Л.В. 1986. *Растерянное общество*. — М.
- Луман Н. 2007. *Социальные системы: Очерк общей теории*. — СПб.
- Макинтайр А. 2000. *После добродетели*. — М.
- Мандевиль Б. 1774. Возроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными // Мандевиль Б. *Басня о пчелах*. — М.
- Мартьянов В.С. 2010. *Политический проект Модерна*. — М.
- Смит А. 1997. *Теория нравственных чувств*. — М.