

МОДЕЛЬ ЭКОНОМИКИ: ЦЕННОСТНО-ДУХОВНЫЕ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

В. Н. Первушина¹, С. Н. Хуторной²

¹ Государственный университет правосудия, Центральный филиал

² Воронежский государственный технический университет

Поступила в редакцию 22 января 2025 г.

Аннотация: для анализа экономической модели рассматривается аксиологический подход, используемый ранее классиками социологии М. Вебером и В. Зомбартом. Авторы применяют этот подход в широком смысле: в контексте мировоззренческой парадигмы (теоцентрической и антропоцентрической), преломленной через цивилизационно-культурологическую специфику и воплощенной в конкретной социальной системе. В статье обосновывается необходимость дополнения цивилизационного подхода формационным.

Ключевые слова: экономическая модель, ценностная матрица, теоцентристская/антропоцентристская модель экономики, христианская этика, утилитаризм, религия денег.

Abstract: the article is dealt with the axiological approach for the analyses of the economic model used earlier by the classics of sociology M. Weber and W. Sombart. The authors apply this approach in a broad sense: in the context of a worldview paradigm (theocentric and anthropocentric), refracted through civilizational-cultural specifics, and embodied in a specific social system. The authors substantiate the need to supplement the civilizational approach with a formational (superstructure and economic base) one.

Key words: economic model, value matrix, theocentric/anthropocentric model of economics, Christian ethics, utilitarianism, religion of money.

В социально-философской и социологической литературе (М. Вебер, В. Зомбарт, С. Н. Булгаков и др.) рассматривается вопрос о связи религиозно-этических ценностей христианства, иудаизма, православия как оснований для формирования определенной модели экономики, например капиталистической. И это обоснование сделано мастерски. Вместе с тем, на наш взгляд, следует отметить, что аксиологический подход, используемый авторами, необходимо анализировать в более широком контексте: в рамках мировоззренческой парадигмы – теоцентристской, антропоцентристской или геокосмической (С. Н. Булгаков, Н. Ф. Федоров), отраженной через цивилизационно-культурологическую специфику и нашедшей воплощение в определенном типе социальности, который концентрируется вокруг таких понятий, как человек, свобода, власть, био-власть, государство и т. д. Безусловно, мировоззренчески-аксиологический подход обладает своей самостоятельностью, но объяснение экономической модели невозможно без социально-экономической периодизации, т. е. формационного подхода. Духов-

но-ценностные установки эпохи изоморфны социально-экономической структуре и должны быть представлены в их единстве.

Известно, что новые духовно-ценностные ориентиры капиталистического способа производства зарождаются в Средние века, совпадая с началом его кризиса и возникновением протобуржуазных отношений. Капиталистическое общество имело предпосылки своего зарождения в социально-экономических и духовных реалиях феодального общества, улавливая эти изменения и фиксируя их в новых мировоззренческих парадигмах.

Так, теоцентристская модель экономики [1, с. 191–193] анонсировалась в рамках «экономики дара», поэтому доминировала caritas. В социальной модели христианства «дар – это по преимуществу дар любви Бога Человеку, вселяющий в сердца милосердие». Caritas представляла собой необходимую важнейшую социальную связь между человеком Средневековья и Богом, определяя межличностные отношения. Коммерция и материальное богатство в системе ценностей Средневековья подчинялись caritas.

Богатство представлялось в виде обладания властью, землей и людьми. Деньги обладали меньшим значением, чем это имело место в Римской империи. В первоначальном христианстве отмечалось восхваление бедности и бедных. Бедность представляла собой идеал, воплощенный в Христе. В первоначальном христианстве труд воспринимался как следствие первородного греха. В XII в. в рукописи «Сад наслаждений» Иуда изображался худшим из купцов, представляющих ростовщиков, изгнанных Иисусом из храма и жаждущих только богатства и денег. Символом денег в Средневековье выступал кошелек на шее у богача, который тянул его в ад. Чтобы не попасть в ад, ростовщик возвращал проценты. Это вполне отвечало христианским идеалам и каноническому праву о запрете ростовщичества и начисления процентов. Более того, ремесло и торговля должны были подчиняться установлению справедливого вознаграждения и справедливых цен [2, с. 132]. Только, начиная с XIII–XV вв. вместо понятий сильный-слабый в употребление вошли термины богатый-бедный, складывалось терпимое отношение к ростовщикам со стороны церкви. С XII в. появилась ценность труда. Возникновение университетов тоже связывали с повышением роли денег. Вольности, которые получали города, способствовали монетаристской экспансии. Был реабилитирован процентный займ, что связано с развитием средневековых городов и появлением мелких собственников, ремесленников и торговцев. Возник Ганзейский союз в XII в., представлявший собой союз купцов, осуществляющих торговлю в кредит и добывающихся существенных сокращений таможенных тарифов [1, с. 80–81]. Старые богатые (сеньоры и монастыри) уступили место новым: горожанам, купцам, ростовщикам, позднее банкирам, которые стали измерять свое богатство в деньгах. Изменилось понятие о бедности. Возникла так называемая «новая бедность». Человек соглашался на это добровольно, пытаясь добиться возврата к истокам первоначального христианства и его идеала бедности (орден Франциска Ассизского). Францисканцы пытались обратить внимание богатых на вынужденных бедных. Через церкви и зажиточных христиан осуществлялась практика благотворительности, называемая милосердием, в основе которой лежит милосердие Бога. Строились богадельни и ночлежки.

В процессе развития торговли и городов изменилось представление о рае. Благочестие и представление о рае на земле переместилось с «монастырской ограды на главную городскую площадь». Деньги вкладывались в землю, городские нужды и церковь для спасения души. Роль займодавцев выполняли евреи, так как согласно Библии и Ветхому Завету

процентный заем был запрещен между христианами и между евреями, но был возможен между евреями и христианами.

Изменения в мировосприятии первоначального христианства в социально-экономической сфере привели к формированию особого этического кодекса в католических странах, благо корни его можно было обнаружить еще в Греции и Риме (горожане, некрупные домо- и землевладельцы), которые обладали правами свободных граждан и исправно платили налоги в государственную казну. Их идеологами выступали в большей степени эпикурейцы с негативным пониманием удовольствий, поддающихся калькуляции между полезным и вредным, и различием естественного закона с позитивным актом закона. Совершается переход моральной необходимости в социально-полезное. Кроме того, обнаруживаются утилитарно-прагматические акценты.

Следует упомянуть еще киников, первых христианских проповедников, с их артикуляцией умеренности и ограничения материальных потребностей. В Средние века возникают ремесленнические объединения, цеха, гильдии, коллегии, имеющие свои уставы, административно-профессиональные предписания и соответствующий этический кодекс. Эти объединения способствовали возникновению цехового братства и профессиональной солидарности, поощрению благотворительности, взаимопомощи.

В католицизме был поставлен вопрос о соотношении «между святостью и социальной цивилизованностью как проблема нравственной теологии» [3, с. 343]. Было выделено индивидуальное пространство, связанное с другими отношениями контракта. В западной теологии закон справедливости является необходимым условием существования социального мира, нижнего этажа и, соответственно, верхнего этажа – «закона любви». Договорные отношения имеют санкцию в Боге, без них невозможно защитить человека от его собственной и чужой греховности. В католицизме вместо дуализма света и тьмы, таким образом, выделяется еще и сфера естественного, тоже находящаяся под властью Бога, это – государственная власть. Католическая теология пытается выявить границы этой сферы. Такой средневековый принцип обретения власти по контракту находится в согласии с доктриной метафизики, что только индивидуум и есть реальная сущность [2, с. 210]. В «Сумме теологии» и комментариях Фомы Аквинского к «Политике» Аристотеля обоснованы базисные принципы схоластической социальной философии, касающиеся вопроса о сущности государства: государство существует во благо его граждан, а не наоборот. Это касается любого коллективного образования, будь то семья, деревня, королевство, империя и т. д. Фома Аквинский отмечает, что

каждое человеческое существо обладает ценностью, но осознать истинные блага жизни – познание и любовь – он, если будет предоставлен сам себе, не сможет, что является причиной существования общества. Для человека жить в любом типе социальности – естественная необходимость. И эта социальность, включая государство, в чем его высший долг, должно помочь гражданину стать хорошим человеком. Человек осознает свои права, на которые государство не может посягнуть, поскольку их законность вытекает из ценности самой личности. Декларация прав человека в XIII в. – право на сохранение своей жизни, право вступать в брак и растить детей, право развивать свой интеллект, право на обучение, право на правду, право жить в обществе [2, с. 190]. С этической точки зрения схоластика оправдывает ценность личности перед государственной властью. С метафизической точки зрения только человеческая личность является истинной реальной субстанцией. Любое социальное образование, включая государство, не является реальной сущностью, а представляет собой группу человеческих личностей, чья жизнь основывается на участии в деятельности на благо всех.

В. Зомбарт, анализируя влияние религии на «хозяйственный образ мысли», в частности католицизма, акцентировал внимание на значение этики Ф. Аквинского в становлении так называемой мещанской этики городского сословия, а именно таких необходимых добродетелей, как благоразумие, рассудочность, изобретательность, осмотрительность, осторожность и т. п. Ничто так не осуждалось, как «духовная и моральная вялость», совпадающая со смертным грехом – унынием [4, с. 300–301]. Все пороки были связаны со склонностью к жажде наслаждений, ленью, неограниченностью в удовлетворении материальных потребностей. В этическом учении Ф. Аквинского, по мнению В. Зомбарта, дано лучшее решение задачи, «как воспитать капиталистического предпринимателя из импульсивного и жаждущего наслаждения сеньора, с одной стороны, тупоумного и вялого ремесленника – с другой» [там же, с. 302]. Впоследствии протестантская этика органично впитала моральный кодекс мещанства.

В. Зомбарт считал спорным положение М. Вебера о влиянии протестантской Реформации на зарождение и развитие капитализма. Капитализм создавали маргиналы уходящей средневековой эпохи в лице английских пиратов, авантюристов, грабителей и т. п. И это верно. Но дело заключается в том, на наш взгляд, что М. Вебер обратил внимание на то, что протестантство, особенно в форме кальвинизма и пуританства, выразило дух капитализма, который сложился в XVI в. как мир-система [5]. Произошел переход от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft*. Да, капитализм

создавали отнюдь не святые, а авантюристы и стяжатели. Заметим, что не было этоса, т. е. фиксации ценностной матрицы и адекватной ей образа жизни, который сформировал впоследствии и соответствующую субъективность, и особый тип социального действия. М. Веберу принадлежит заслуга в анализе этого этоса, *mainstream* которого немецкий исследователь, основоположник теории социальной действия и понимающей социологии, назвал духом капитализма западноевропейского типа. Возникает возражение следующего плана: в настоящее время рыночную (капиталистическую модель) прекрасно осваивают азиатские страны (достаточно назвать конфуцианский Китай и индо-буддистскую Индию), духовные составляющие которых ну никак не связаны с протестантизмом. Несмотря на это китайская экономика опередила американскую, а индийская занимает третье место в мире. Но возникает ли искушение пойти по китайской или индийской экономической модели? Ответ будет отрицательным. Нельзя повторить китайский опыт, он слишком специфичен. Номо *capitalisticus* именно западноевропейского типа получил широкое распространение, осуществил «количественную экспансию» (М. Вебер) первоначально через колониальную политику расистского типа с его установкой на европоцентризм и позднее через «культурный империализм»: экспорт этоса через идеологию (демократия, свобода, права человека) и массовую культуру (голливудские фильмы, одежда, например, весь мир оделся в джинсы, система *fast food* и т. д.). Американскую массовую культуру знают все, а китайскую? Поэтому именно западноевропейская версия *homo capitalisticus* стала обладать привлекательностью и послужила многим странам экономической моделью для перехода к рыночной экономике, России в частности. Что из этого получилось, рассмотрим в отдельной статье. Наша задача – показать, что «еврообезьяниченье» (Н. Я. Данилевский), призывы заменить православие на протестантизм является благоглупостью, ибо нельзя стать, как немцы или американцы, не изменяя свой культурный код, не теряя своего суверенитета и своей национально-культурной идентичности. Для этого обратимся к истокам, прекрасной работе М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», и еще раз проанализируем, в чем же заключается особенность буржуазного этоса, выросшего на основе протестантизма.

Протестантская этика возникает не на пустом месте, а вбирает в себя из предшествующей феодальной эпохи мещанский этический кодекс. Если рассмотреть эссе Б. Франклина «Путь к изобилию», то оно поразительно напоминает основные принципы мещанской морали с усилением значимости дела в жизни человека, калькуляции в доходах, расходах и обязательной предприимчивости [6, с. 96–103].

На связь мещанской и пуританской этики обратил внимание и В. Зомбарт [4, с. 312–323]. Эта связь основана на признании трудолюбия, бережливости, умеренности, благотворительности (нажитое богатство следует тратить на богоугодные дела).

Следует отметить, что протестантство, выражающее собой «дух капитализма», представляет собой противоречивое духовное явление, сформировавшееся в рамках антропоцентристской парадигмы. Представители Реформации выступили против идеи самодостаточности человека в Возрождении (человекобожество), артикулируя поиски абсолютного основания вне человека, при этом сохранив идею трансцендентного Бога. Из постулата рабской воли и провиденциалистского предопределения Лютер и Кальвин делали выводы, далекие от квиетизма. Перед Богом человек – раб, Ему – покорность и смирение, но добровольное рабство на земле невозможно. Доктринально Лютер отрицал свободу воли, но признавал волю к независимости, которая несет с собой вера, приводя к формированию личного достоинства мирянина.

Валлерстайн, характеризуя капитализм как способ производства, отмечал, что «исторический капитализм развил идеологическую структуру угнетающего унижения, которая прежде никогда не существовала и которую сегодня мы называем сексизмом и расизмом» [7, с. 135]. Мы бы добавили еще социал-дарвинизм и фашизм. Эти корни можно обнаружить в протестантизме. С одной стороны, в нем существуют идеи свободы, автономии и прав человека в том виде, в котором они представлены в современных западных демократиях. С другой – выявляется и иной акцент: артикуляция порочности человека, его ничтожности и беспомощности, необходимости подчинения вселенским силам.

Э. Фромм в работе «Бегство от свободы» проводит параллель между протестантизмом и гитлеровской идеологией. Он отмечает внутреннее противоречие в понимании человека как личности в протестантизме. С одной стороны, никто не имеет право посягать на жизнь и достоинство человека (религиозные истоки прав человека не вызывают сомнения, ранний либерализм был по своему характеру протестантским), с другой – ничтожность отдельной личности, ее неспособность полагаться на собственные силы, ее потребность в подчинении [8, с. 710]. В этом положении уже не обнаруживается свобода и «моральные принципы автономии». Человек рассматривается в контексте ролевой концепции личности через призму общественной роли, выступает как актер (актер, чье действие не выходит за рамки существующей социальной системы) (памфлет М. Лютера «Рабство воли»). Признание ничтожества человека перед Богом, соединенного с идеей неравенства и богоизбранности содержало истоки фашизма и тоталитаризма.

Достаточно вспомнить режим Ж. Кальвина в период его правления в Женевской Республике в XVI в. Женевская Республика при Кальвине представляла собой образец такого теократического тоталитаризма и тотальной манипуляции, что можно его квалифицировать как предтечу тоталитарного фашистского режима XX в.

Вера может опираться на различные основания. Одно может связано с утверждением жизни, имеющей внутреннюю связь с человечеством (православная вера, например); другое – базироваться на неприятии жизни, являющейся реакцией на сомнение, возникающее из чувства изолированности человека, его трагического одиночества. Именно в этом суть веры Лютера. «Лютер лишил человека уверенности в себе, отнимал у него чувство достоинства, а без этого невозможно никакое сопротивление светским властям, угнетающим человека. Потеря чувства гордости и достоинства подготовила психологически почву к утрате средневековой духовности» [9, с. 166, 69]. На это обратил внимание также М. Вебер: «Страсть к наживе становится богоугодным делом» [10, с. 197].

Теология Лютера о человеческой ничтожности перед Богом приводила к двусмысленным результатам. С одной стороны, повиновение светским властям, а с другой – ориентация на экономический успех и процветание. В гитлеровской Германии эта тенденция, по мнению Фромма, приняла крайнюю форму фашистской доктрины, объявляющей, что «целью является ее принесение в жертву “высшей” силе, вождю или расовому обществу».

Кальвинизм и пуританство в англо-саксонском мире, приняв идею предопределения и ветхозаветного Бога («бог Кальвина и Джона Нокса был страшный бог, бог ужаса, яростный тиран») (В. Зомбарт), лишённого сострадания, включают в себя положение о том, что Бог заранее знает, кто спасется, а кто будет осужден на вечные проклятия. Высшие ценности христианства: вера, надежда, любовь – есть «мечты расстроенного воображения». Идея предопределения, по существу, отрицала прирожденное равенство людей, а с нею – общность судьбы и порождаемую ею солидарность. Если спасение считалось решенным делом, то нечего думать о духовных и душевных муках, необходимо заняться ремеслами и торговлей. К неизбранным относили представителей других национальностей, рас, этносов, т. е. вполне прослеживается социальная доктрина расизма. Э. Фромм увидел эту тенденцию в психологическом основании – ненависти к людям, которую кальвинисты приписали Богу. Социальная доктрина расизма построена на этом психологическом основании – на ненависти. Помимо этого, кальвинизм аргументировал необходимость моральных усилий и принудительность добродетельной жизни. Сам факт усилий был

своего рода знаком принадлежности к избранным. Преодолеть чувства бессилия и ничтожности стало возможным через принудительный характер моральной деятельности, которая давала возможность предвидеть будущее. Это будущее вполне было осязаемо в виде экономического успеха, ставшего знаком божьей милости. Если не везло с бизнесом, то это расценивалось как знак проклятия. Начиналось всё с тревоги и бессилия, т. е. вполне на иррациональной основе, и только потом появлялись другие черты – враждебность и завистливость. Всё это стало присуще среднему классу. Вместо любви и милосердия появляется чувство собственного превосходства [9, с. 77–85]. «Патетическая бесчеловечность кальвинизма» (М. Вебер) приводила к одиночеству личности. Человек был обречен нести свой крест, изначально предопределенный божьей волей. Никто и ничто не могло ему помочь, кроме него самого и веры в Бога.

Торжество торгашеского духа, проявляющееся в воззрении на жизнь «как на совокупность торговых сделок» (В. Зомбарт), нашло отражение в англо-саксонском мире в акцентировании материальных ценностей, выгоды и комфортности существования [10, с. 14–27]. «Торгашеское мировоззрение и практический коммерциализм» слились в «нерасторжимое единство». «Отношение человека к государству осознается теперь как отношение торговца, пересчитывающего свою выгоду» [11, с. 23]. Это наиболее ярко воплотилось в детище английского духа – этике утилитаризма. Если перечислить права человека у Спенсера, то по отношению к государству отдельный человек имеет только одни права, воплощенные в правах гражданина [12, с. 116–177, 201–212]. «Естественное право на жизнь» детализируется в праве телесной неприкосновенности, собственности, дарения и завещания, свободы торговли и заключения договоров, свободы заработка, свободы слова, перемещения и т. д. Этот коммерческий дух проникает и во внешнюю политику, включая подкупы, мошенничество, обман, вероломство, воровство, разбой и т. п. «Добрый божевка успешно встраивается во всеобщую деловую активность» [11, с. 42]. Англичане даже приобрели свойство «толерантности» в религиозных вопросах: терпимость намного лучше согласуется с добыванием прибыли и комфортным существованием, чем с непреклонной ортодоксией.

Этика утилитаризма артикулирует принцип полезности, примиряющий пользу и добродетель, так как наслаждение и страдание – единственные воспитатели человечества. Мораль с точки зрения утилитаризма рассматривается как внешний феномен, необходимый для удовлетворения материальных и духовных потребностей (Ветхий Завет). Такое понимание морали отвечает целесредственному обоснованию морали, в котором она рассматривается как путь

к достижению счастья, но в отличие от гедонизма утилитаризм выражает тенденцию разделения общественной и индивидуальной морали, поэтому принцип утилитаризма ориентирован на расширение социальных благ, не касаясь вопроса о том, как именно индивид собирается пользоваться этими благами.

Этика утилитаризма возникает вместе с развитием капиталистического общества, увеличившего общее количество производимых материальных благ, поднявшего потребление на новый качественный уровень. Речь в утилитаризме идет об общем счастье, хотя наиболее оптимальный путь достижения последнего видится в том, чтобы каждый человек имел возможность удовлетворения интереса, достижения именно своего счастья, что при соблюдении определенных правил морали мыслится ничуть не противоречащим счастью других людей. Удовлетворять свои потребности человек может только в том случае, если он будет производить что-то полезное для других (товары, услуги).

Наиболее явно утилитаризм был сформулирован И. Бентамом в «Деонтологии, или Науке о морали», «Введении в принципы морали и права» («Введение в основания нравственности и законодательства»). Бентам был сторонником жесткого детерминизма в психологии, считая этот принцип желательным для установления законов и социальной системы в целом для того, чтобы автоматически сделать людей добродетельными. Отношения торговых сделок, «романтика цифр» проникают и в мораль. Детальный анализ этики утилитаризма выходит за рамки статьи, отметим лишь те положения, в которых «торгашеский дух» находит наиболее полное воплощение. Во-первых, идентификация добра с удовольствием, а страдания – со злом. Удовольствие, оно же польза, оно же счастье, состоит в здоровье, богатстве, честности, внутреннем достоинстве. Во-вторых, обязательная квантификация удовольствия, сводящаяся к арифметическим подсчетам пороков и добродетелей для того, чтобы направить человека в «нужное русло». Составление таблиц списка удовольствий приобретает всепоглощающий характер. Бентам мечтал о создании нравственного термометра, с помощью которого бы наука о страстях измеряла количество удовольствия, поскольку удовольствие и страдание – «единственные воспитатели человечества» [13, с. 87, 93–109]. Та скрупулезность и педантичность, с которыми Бентам составлял таблицы и списки удовольствий, можно отождествить с весьма прозаичными интересами – подсчетом денег. Человек должен быть расчетливым, осмотрительным, особенно в торговле. Платить, чтобы иметь кредит (to be credit. «Credit» переводится как «давать в кредит и быть честным»).

Эти товарно-денежные отношения проникают и во власть, и в бювласть: идея Паноптикума, т. е.

правила кротости, строгости и экономии. Бентам имел в виду тюрьму, ее особое устройство, т. е. способность видеть одним взором всё, что происходит вокруг. Это – «формула либерального руководства» (М. Фуко), которая характерна для буржуазного общества, в котором контроль является движущим принципом его развития. Власть в ее дисциплинарной форме с появлением правительственного натурализма (либерализма) тесно связана со становлением биовласти [14]. Фуко, анализируя эту взаимосвязь, подчеркивает, что либерализм в его классической форме предполагает, с одной стороны, актуализацию свободы, с другой – установление ограничений, контроля и принуждений, приобретающих форму обязательности и находящихся в состоянии противовеса свободе. Экономическая свобода, либерализм и дисциплинарные техники – «вещи вполне взаимосвязанные». В это же время появляется теория мальтузианства, во всех отношениях адекватная коммерческому духу товарно-денежных отношений, которая отражает сущность биовласти того периода времени. Т. Мальтус взял за основу закона о народонаселении такое отношение между населением и средствами существования, которое не вызвало бы борьбы между ними, т. е. «размножением населения» и возрастающими «пороком и нищетой». Радовать взоры Творца должна порода людей «здоровых, добродетельных и счастливых». Зачем нужны Всевышнему больные, порочные, несчастные неудачники! Не следует создавать повода для обвинения «в несправедливости божественную заповедь». Конечная цель стремлений Мальтуса – в «уменьшении пороков и бедствий» за счет сокращения среды размножения, ибо не каждый имеет «право на прокормление» [15, с. 114–117]. Та же идея и у Г. Спенсера, который связал социальный прогресс с размножением и преуспеванием наиболее достойных индивидов, чем индивидов, менее достойных [16, с. 78]. Идейная основа для евгеники готова.

В дальнейшем и это видно не только из работ М. Вебера, В. Зомбарта, но и Г. Спенсера, начинает исчезать *Veruf* как внутримирская и спасительная аскеза в ценностной матрице зарождающегося капитализма. Отсутствует связь между религиозными убеждениями и образом жизни, формируется безразличное отношение к церкви. «Благочестивая скукарая» (М. Вебер) уже никого не прельщает. С увеличением богатства гордыня из смертных грехов становится добродетелью, мирские радости жизни во всех ее проявлениях, включая плотские утехы, становятся привлекательными и желанными. Жить надо здесь и сейчас. От религии осталась одна только форма, дух исчез. Возникла религия денег. Эта безудержная страсть к наживе, лишенная своего религиозно-эти-

ческого содержания и равноценная спортивной, достигла своей «наивысшей свободы», по замечанию М. Вебера, в США.

Становление индустриального капитализма повлекло за собой формирование культа потребления, «одномерного человека», ставшего позднее предметом анализа и критики представителей уже критической теории. Но задолго до них Г. Спенсер в статье «Торговая нравственность» проанализировал нравственную деградацию ценностной матрицы капитализма, которая из семи смертных грехов христианства пять по существу превратила в добродетели (исключение уныние, гнев), включая обман, касающийся всех сфер – торговли, промышленности, политики (подкуп избирателей) и т. д. – и связанное с ним практика мошенничества. Причиной этой безнравственности Спенсер, адепт классического либерализма и сторонник *laissez faire*, видит в страстном желании в достижении богатства и почёта, которое так высоко оценивается в обществе. Общественное мнение глухо к тому, каким образом это богатство достаётся: не осуждается «причина коммерческой бесчестности». Преодоление этой безнравственности он видит в формировании такого общественного мнения, которое будет осуждать несправедливо нажитое, а богатые превратятся в рациональных собственников, не будут проводить «свою жизнь в самоуслаждении», а посвящать ее «служению на пользу общества» [17, с. 1061–1073].

Второй НЭП в 90-х гг. XX в. в России положил начало так называемой эпохе первоначального накопления капитала, носителями которого стали всё те же авантюристы, представители уголовного мира, стяжатели, к сожалению, так и не превратившиеся в рациональных собственников капиталистической экономики. Каковы были ценностные основания построения капитализма в постсоветской России и чем Россия может ответить на цивилизационный вызов (геокосмическая парадигма), будет рассмотрено в следующей статье.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ле Гофф Ж.* Средневековье и деньги. Очерк исторической антропологии. СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2010. 224 с.
2. *Де Вульф Морис.* Средневековая философия и цивилизация. М. : ЦЕНТРОЛИГРАФ, 2014. 253 с.
3. *Аверинцев С. С.* Другой Рим. СПб. : АМФОРА, 2005. 366 с.
4. *Зомбарт В.* Собр. соч. : в 3 т. СПб. : Владимир Даль, 2005. Т. 1. 601 с.
5. *Валлерстайн И.* Мир-система Модерна. М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2016. 552 с.
6. *Франклин В.* Избранные произведения. М. : Госполитиздат, 1956. 631 с.
7. *Валлерстайн И.* Исторический капитализм. Ка-

питалистическая цивилизация. М. : Тов-во науч. изд. КМК, 2008. 176 с.

8. *Рассел Б.* История западной философии. М. : Академ. проект, 2009. 1009 с.

9. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М. : Флинта : МИСИ : Прогресс, 2006. 248 с.

10. *Вебер М.* Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. 808 с.

11. *Зомбарт В.* Собр. соч. : в 3 т. СПб. : Владимир Даль, 2005. Т. 2. 601 с.

12. *Спенсер Г.* Полит. соч. : в 5 т. М. : Челябинск : Социум, 2014. Т. 2: Социальная статика. 527 с.

13. *Бентам И.* Избранные произведения. СПб. : Рус. книж. торговля, 1867. Т. 1: Введение в основание нравственности и законодательства. 112 с.

14. *Фуко М.* Рождение биополитики : курс лекций, прочитанных в Колеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб. : Наука, 2010. 448 с.

15. *Мальтус Т. Р.* Опыт закона о народонаселении. Петрозаводск : Петроком, 1993. 137 с.

16. *Спенсер Г.* Личность и государство. СПб. : Вестник знания, 1908. 83 с.

17. *Спенсер Г.* Опыты научные, политические и философские. Минск : Соврем. литератор, 1998. 1408 с.

Государственный университет правосудия, Центральный филиал

Первушина В. Н., доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин

E-mail: VeraValen47@yandex.ru

*State University of Justice, Central Branch
Pervushina V. N., Doctor of Philosophical Sciences,
Professor of the Social Science and Humanities Department
E-mail: VeraValen47@yandex.ru*

Воронежский государственный технический университет

Хуторной С. Н., кандидат философских наук, преподаватель СПК

E-mail: shutor1987@mail.ru

*Voronezh State Technical University
Hutornoy S. N., Candidate of Philosophy, Lecturer
of SPK
E-mail: shutor1987@mail.ru*