

(ИЗ)ВРАЩЕНИЯ ДЕМОКРАТИИ В ПОСТСОВЕТСКИХ ОБЩЕСТВАХ

*Какую «моральную катастрофу» мы переживаем сегодня?**

Илья Будрайтскис

Можно ли сегодня говорить о новом «моральном повороте» в политике? Да – особенно, если рассматривать экспансию морального дискурса как верный признак кризиса самой политики. Однако в отличие от наступательных моральных спекуляций прошлого десятилетия, новый поворот к морали является ограниченным и реактивным. И если прежде моральные спекуляции элит, оправдывавших, например неограниченное применение военного насилия при помощи универсалистских аргументов стал объектом серьезной теоретической критики,¹ то сегодняшний морализм, проявляющий себя почти как инстинкт «образованного класса» перед лицом политических вызовов, пока мало описан.

Тогда как во внешней политике «реализм» и партикулярная логика «национальных интересов» снова входят в моду,² во внутренней приходит время популистских прорывов, которые обязаны своим успехом не призывам к моральному возрождению, но чистому скепсису в отношении права элиты выступать в качестве учителей морали. В последние два года наиболее распространенным типом реакции либеральных интеллектуалов стала констатация своего рода «затмения разума» демократии, рациональные основания которой приносятся в жертву аморальным и обскурантистским эмоциям масс.³

* Этот текст представляет из себя переработанный и дополненный вариант статьи, опубликованной в *Художественном журнале* #102 (сентябрь 2017). Редакция благодарит Илью Будрайтскиса за разрешение опубликовать этот текст.

Ответом на триумф «архео-политики» становится риторика «моральной катастрофы», крушения универсальных ценностей, которая обретает собственную политическую субъектность. Переживаемый в наши дни «моральный поворот» является основным типом реакции интеллектуалов, «мыслящего меньшинства», на маргинализацию морального дискурса в политической практике правящих элит. В России Путина или Америке Трампа, где массы и лидеров объединяют вызывающий цинизм, чья картина мира исчерпывается «голой правдой» безжалостной борьбы интересов, апелляции к морали оказываются уделом меньшинства.

Переживание «моральной катастрофы» в России стало способом существования интеллектуалов в России раньше, чем на Западе, где активное обращение к подобной риторике последовало за недавними электоральными коллапсами в Британии и США. С начала 2000-х, по мере оформления основных черт персоналистского режима, и особенно после аннексии Крыма и начала военного конфликта в Украине, дискурс «моральной катастрофы» практически превратился в новый здравый смысл российского образованного класса. Последовательный отказ от политического мышления осуществлялся через бесконечные дискуссии о границах этически приемлемого, «институте репутации», различных формах устранения от участия в коллективном нравственном падении. Это стремление к нравственной чистоте принимало не только пассивные эскапистские формы, но и могло выражаться через публичное действие (основания которого оставались не политическими, но этическими).

Признание самого факта «катастрофы» прочно отделяет порядочных людей, сосредоточенно разрабатывающих планы индивидуального спасения, и тех, кого уже не спасти. Проведение и постоянное уточнение этих границ (в связи с каждым новым действием правительства или фактом общественной жизни, обозначающим необходимость морального выбора), однако, не только не исключает авторов таких суждений из политики, но наоборот, цементирует тотальность современных политических моделей. Воображаемые этические границы превращаются в реальность действительного разделения общества, обеспечивая работу механизмов контроля и манипуляций со стороны власти.

Значит ли это, что любые дебаты о «моральной катастрофе» лишь утверждают *status quo*? И не может ли в них быть заложена потенция общественных перемен?

Ниже я хотел бы наметить три разных понимания «моральной катастрофы», два из которых не входят в противоречие с существующим поряд-

ком (и прямо его воспроизводят), тогда как третье – радикально ставит его под сомнение.

1. Стратегия выживания при катастрофе

Кратко описанная выше риторика «моральной катастрофы» предполагает постоянное столкновение личности с давлением обстоятельств. Согласно этой позиции (представляющей, по сути, вульгарную адаптацию кантовской этики), свобода личности постоянно находится под угрозой поглощения внешней диктатурой причинно-следственных связей, уничтожающей возможность выбора. Капитуляция перед обстоятельствами превращает мыслящего человека в коллаборациониста и потенциального соучастника преступлений. Именно способность постоянно мыслить, находиться в «диалоге с самим собой», оценивая каждый свой выбор с точки зрения чистоты средств, поддерживает нравственную автономию личности. Сохранение такой автономии требует постоянного внутреннего напряжения, так как исходит из ситуации перманентного конфликта с действительностью, окружающей «неправильной жизнью». Рационализация внутри этой нравственно-искаженной реальности неизбежно приводит к подчинению логике «меньшего зла», которая в своей последовательности приходит к принятию зла как такового.

Внутренняя работа нравственного размышления, однако, не может не предполагать возможности «правильной жизни» – максимы «общего блага», которое могло бы в принципе принять форму всеобщего закона. Эта возможность, существуя как побудительный мотив, оказывающий решающее этическое воздействие на наши поступки, однако никогда не должна обрести черты конкретно-достижимого проекта. Ведь в таком случае этот проект как внешний по отношению к нашему решению о этически допустимых средствах, будет искажать их как первичная по отношению к ним цель. Всеобщей нравственности надлежит оставаться вечной гипотезой, постоянно побуждающей нас к саморефлексии, но не являющейся ее предметом. Попытка достигнуть этого идеала практически приводит к моральному релятивизму, подчинению средств целям и риторическим манипуляциям нравственностью. Подобная политика для Канта не что иное, как «зло», – так как основана на лицемерно скрываемом противоречии между конкретной целью (частной и политической) и декларируемой всеобщей (нравственной и практически недостижимой). В этом случае речь идет как бы об «обычном» зле, когда политик обманывает общество, манипулируя его моральными установками. Но что, если моральный релятивизм стано-

виться новой моралью всего общества, и между лживой моралью правительства и моралью большинства устанавливается аморальное единство?

Именно такого рода «чрезвычайную ситуацию» морального характера, согласно Ханне Арендт, создал нацистский режим.⁴ В гитлеровской Германии абсолютное большинство капитулирует перед новой моралью и, таким образом, становится ее носителем. Итогом является полное крушение рефлекслируемых границ моральной автономии и внешних обстоятельств, а затем и «моральная неразбериха», последовавшая за падением нацизма, в которой иллюзорная коллективная ответственность подменяла ретроспективную оценку индивидов в отношении собственных поступков. Эти «смены морали» каждый раз стремились воссоздать моральный комфорт и освобождали от мучительного неудобства большой совести, установления «мира с собой».

Однако в современном понимании «моральной катастрофы», речь идет совсем не о чрезвычайной ситуации тоталитарного типа. Напротив, катастрофичность становится новым качеством реальности, в котором необходимо установить принципы «правильной жизни» меньшинства, сохранившего в ситуации нравственного падения способность к саморефлексии. Можно сказать, что это своего рода сосуществование двух моральных реальностей, в которой лишь одна является катастрофической. Рефлексивный диалог с совестью ведется не только на уровне автономной личности, но и внутри сообщества, переживающего времена катастрофы. Эта, своего рода, «институционализация» моральной катастрофы оказывает влияние и на характер рефлексии: размышление над моральностью поступка также ограничено в сообществе, автономия которого гарантирована наличием бущущей за его пределами «моральной катастрофы».

Предположение «максимы» выбора (отсутствующего вне «практического разума» личности всеобщего закона) является не началом такого размышления, но его конечным пунктом. Так как окружающее общество «моральной катастрофы» признается не просто в качестве внешних обстоятельств, но обстоятельств уродливых, «ненормальных», то максимой поступка становится предположение некоего «этического консенсуса», вполне реально существующей модели всеобщей добродетели, которая находится где-то за пределами данного – например, в другой стране или в другом времени.

В России, где ориентиры поведения в условиях сегодняшней «моральной катастрофы» часто принято соотносить с традицией советского инакомыслия, таким «этически нормальным» обществом представляется условный Запад, где порядочные люди не противопоставлены обстоятельствам, но живут с ними в счастливом согласии.

Так, обострившиеся с начала 2010-х российские дебаты на тему «моральной катастрофы» постоянно отсылали к провалу постсоветского транзита. Сегодняшняя готовность большинства мириться с ложью и восторженно впитывать циничную официальную пропаганду является следствием фатальных ошибок на пути перехода к рынку два десятилетия назад.⁵ Тогда строители российского капитализма полагали, что он возникнет органично, из самих недр человеческой природы, больше не сдерживаемой авторитарным советским государством. Однако «нормальный» капитализм оказался невозможен без капиталистического человека, воспитанного на новых моральных ценностях.⁶ Эта мораль не рождается из чистой рациональности, но может быть сформулирована лишь ответственными интеллектуалами, которые затем смогут передать это знание остальным. Носителям такой моральной миссии предстоит одержать победу над господствующим грубым утилитарным сознанием, аморальным господством частного интереса. Бремя интеллигенции заключается в моральном оправдании капитализма, который в своем природном, лишенном нравственности выражении бесконечно далек от собственной подлинной «максимы»: системы, основанной на взаимном доверии, принципах политической демократии и социальной ответственности (А. Бабицкий).⁷ Такой капитализм может воплотиться в реальность только благодаря продолжительному и напряженному процессу морального преобразования общества.

Для американских либералов, переживающих радикальный этический разлад с собственной страной, моральной максимой поступка представляется «дух» американских институтов и законное право на сопротивление тирании, патриотическая верность которому противостоит нравственно сомнительной лояльности существующему правительству (ведущему несправедливые войны и подавляющему гражданские свободы) или решению большинства, голосующего за республиканцев. Подлинный патриот, сохраняя верность аутентичным американским ценностям, неизбежно вступает в конфликт с действительностью. Он превращается в самого опасного противника правительства именно потому, что безоговорочно верит в то, что само правительство лишь лицемерно декларирует. Линия такого «морального блаженного», сохраняющего верность духу Конституции, вопреки превратившемуся в политическую норму лицемерия, проходит через всю американскую культуру XX века – от хрестоматийной комедии Фрэнка Капры «Мистер Смит едет в Вашингтон» (1939) до недавней драмы «Сноуден» Оливера Стоуна (2016).

Максима нравственного поступка, имеющая свое расположение во времени и пространстве, является необходимым условием формирования

сообщества, постоянно занятого возведением крепости собственной нравственной автономии в условиях «моральной катастрофы». Такая трансформация нравственной максимы полностью лишает ее момента «негативности», возможности выхода за пределы данного общества, в то же время поддерживая по отношению к нему автономную, не-включенную позицию воздержания от политических решений, нарушающих этическую цельность. Подобная жизнь на краю обрыва соответствует позиции людей свободных профессий, чье идеологическое самосознание в целом основано именно на переживании собственного структурно зависимого места в обществе как свободной «жизни ума». Нравственное возвышение над бездной «моральной катастрофы», характерное для тех, кого Грамши называл «традиционной интеллигенцией», таким образом, представляет созерцательную позицию, наследующую кантовскому противопоставлению этики и частного интереса.

2. Катастрофы бывают полезны

Для классической либеральной мысли, с ее утилитарным подходом к морали, такое противопоставление всегда выглядело как недопустимое и опасное. Например, Исайя Берлин относил Канта (хотя и с оговорками), вместе с Гегелем и Марксом, к сторонникам «позитивной свободы» (то есть оправдания фактической несвободы), предполагающей разделение идеала и действительности, рассудочного и нравственного.⁸ Если «общее благо» – миф, то благо индивидуальное – единственный эмпирически доказуемый факт. Это моральное убеждение, основанное на непосредственном опыте, в большей степени соответствует буржуазии, «людям дела», чем интеллигенции.

Тезис о тождестве пользы и добродетели еще для Макса Вебера был центральным связующим моментом протестантской этики и капиталистического накопления. Страсть к обогащению по мере буржуазной рационализации мира превращается в интерес, удовлетворяемый через взаимовыгодную сделку с интересом другого. Конфликт между ними при этом не исчезает, но постоянно стремится к уменьшению, так как все заинтересованные стороны приходят к разумным выводам о том, что обман и насилие, в конечном счете, оставляют всех в проигрыше. Нравственному человеку легче заключать договоры и брать кредит, что, кроме того, находится в полном соответствии с чистотой помыслов и совести. Обратной стороной такой моральной рационализации средств, однако, является иррациональность в отношении цели. На пути к успеху (а значит, и спасению) буржуаз-

ного субъекта не оставляет переживание тайны Провидения. В жизненном опыте “нам даны лишь... фрагменты вечной истины, все остальное, и в частности смысл нашей индивидуальной судьбы, покрыто таинственным мраком.”⁹ Обстоятельства могут сложиться таким образом, что даже самое нравственное поведение и добросовестный труд не будут вознаграждены – хотя наша добродетельная жизнь, обращенная к накоплению, все же дает нам надежду. Сам момент обнаружения этой неизвестной переменной (*fortuna*) в моральном поступке, как полагает Алистер Макинтайр,¹⁰ был обозначен еще Макиавелли и затем превратился в определяющую формулу морального конфликта Нового времени.

Проблема «моральной удачи» (*moral luck*)¹¹ состоит в том, что, вопреки позиции Канта, обстоятельства, о которых мы не имеем представления, могут оказать решающее воздействие на моральное значение нашего поступка. Даже если мы руководствуемся «моральным императивом», нет никаких гарантий того, что все внешнее из него полностью исключено, так как уникальное сочетание обстоятельств прошлого, настоящего и будущего всегда оставляет место для случайности, которая может радикальным образом повлиять на само содержание нашего морального действия (которое в итоге может оказаться прямо аморальным).

Получается, что моральный абсолютизм всегда остается скрытым, но мы неуклонно движемся к нему по пути капиталистического прогресса, который одновременно является и прогрессом совершенствования морали. Однако в каждый из моментов такого поступательного движения у нас нет полной уверенности в том, что наши действия являются безусловно моральными. Подлинный нравственный смысл этих действий остается скрытым, а «фрагменты истины» лишь постепенно раскрываются во времени (так как в обществе все же понемногу становится меньше лжи и насилия). Это значит, что наше индивидуальное безупречное нравственное поведение может в итоге оказаться слагаемым «моральной катастрофы», переживаемой современным нам обществом.

Таким образом, состояние «моральной катастрофы» никогда не может быть безошибочно диагностировано современниками. Как правило, мы проживаем катастрофу спокойно, без намека на внутренний конфликт с собой, а подлинное катастрофическое содержание нашего времени становится понятно только с перспективы последующего морального совершенствования общих ценностных установок. Чаще всего, мы просто спокойно переживаем катастрофы, совсем о них не подозревая. Совершая моральные поступки в настоящем, нам, в самом деле, стоит лишь полагаться на *fortuna*, чтобы впоследствии, через пару столетий, не выяснилось, что

мы находились во власти самообмана и посредством своего нравственного поведения стали соучастниками чудовищных преступлений. Так, римские рабовладельцы, средневековые крестоносцы или колонизаторы Нового времени, с чистой совестью умерли во имя вечных ценностей Империи, Христа или Цивилизации, совсем не подозревая о том, что вся их жизнь представляла безостановочное нравственное падение.

Эти бесконечные неосознанные катастрофы, по мнению Эвана Уильямса,¹² являются неизбежной платой за наше существование в рамках социальных структур – которые, в свою очередь, находятся в процессе постоянной моральной рационализации (позволяющей нам, собственно, задним числом постоянно обнаруживать моральные катастрофы в прошлом). Однако, так как рационализация морали синхронизирована с техническим прогрессом и ростом материальных благ, каждая последующая эпоха дает нам все больше шансов осознать катастрофу раньше и выйти из нее быстрее. Например, если мы в полной мере сегодня осознаем моральную катастрофу поедания мяса животных или загрязнения окружающей среды промышленным производством, у нас есть пусть и жесткие, но реальные возможности для того, чтобы закрыть значительную часть заводов или переориентировать массовый рацион на растительную пищу. Осознание каждой из этих катастроф, тем не менее, еще не гарантирует от того, что даже превратившись в вегетарианцев, мы продолжаем быть частью некой масштабной моральной катастрофы, относительно которой остаемся в полном неведении.

Полагаясь на удачу, мы все равно должны стремиться к постоянной минимизации моральных рисков. Неосознанная реальность «моральной катастрофы», по мнению Уильямса, требует все большей «гибкости» общества, постоянно готового к институциональным изменениям для пресечения преступления против морали (то есть быстрым переменам в образовании, городском планировании, на рынке труда и т.д.). Такие изменения могут быть болезненны и практически неизбежно породят проигравших. Однако проигравший сегодня в материальном отношении (например, лишившийся работы или умерший от голода), может стать моральным победителем для будущих поколений.

Получается, что сегодняшние жертвы неолиберальной политики как бы инвестируют в лучшее моральное будущее свои потери в настоящем. Тогда как сама эта политика, не представляя окончательного морального решения, тем не менее, постоянно снижает риски нравственного упадка. Ускоряющийся моральный и технический прогресс предъявляет нам «фрагменты истины», оставляя последнее слово за «удачей». «Моральная катастрофа», таким образом, превращается из пессимистического настоя-

щего (пусть и создающего подобие комфорта для «традиционной интеллигенции») в ресурс для развития и обновления, обращенный в будущее.

Принципиально, что в такой интерпретации моральный прогресс, синхронизированный с прогрессом технологическим, означает не качественное, но количественное накопление морали. Заметим, что легитимность моральной философии как дисциплины основана на полном соответствии этому накопительному процессу. Бесконечная калькуляция морали, лишенная телеологии, представляет собой то, что Хейден Уайт назвал «либеральным манихейством», динамическим равновесием рационализирующего «добра» и слепой, несознательной материи «зла». Не наделяя историю смыслом, оставляя ее моральное значение во власти «удачи», либеральный прогресс «иронически трудится ради минимальной, но многообещающей свободы для своих наследников».¹³

3. Настоящее как катастрофа

В первых описанных выше моделях «моральная катастрофа» не является ситуацией, требующей выхода за пределы существующего порядка вещей. Если меланхолическое переживание актуальной катастрофы для интеллигенции служит важным механизмом ее духовного воспроизводства, то для неолиберализма она может стать ключевой фигурой его морального самооправдания. Если неолиберальная «моральная катастрофа» расположена в прошлом, дурное наследие которого нуждается в постоянной рационализации, аутентичное марксистское представление о катастрофе связывает настоящее и будущее. История капитализма для Маркса – это история скрытой, но постоянно разворачивающейся во времени катастрофы, которая является как бы внутренней истиной всей социально-экономической системы. Этот момент решающего кризиса, «последний час», доводит до предела все собственные противоречия капиталистической системы, которые снимаются уже за ее историческим горизонтом.

Момент катастрофы становится одновременно и концом абстрактного мира экономики и его «законов» – безличных отношений, определяющих поведение людей. Эта финальная катастрофа, таким образом, радикально противоположна природным катастрофам, основанным на чистой причинности материи. Сознательное участие в низвержении капитализма не сводится к чистому следованию «необходимости», имманентной квази-природным рыночным отношениям. Вопреки механистическому марксиз-

му конца XIX столетия, мораль не может быть приравнена к инстинкту или рационализованному «классовому интересу», основанному на адекватном осознании своего положения в общественном производстве. Человек, являясь следствием созданных другими людьми отношений, одновременно выступает по отношению к ним как причина – т.е. носитель сознательного проекта, чье целеполагание предполагает преобразование действительности. Отвержение капитализма представляет ничто иное, как коллективный моральный поворот, когда люди стремятся здесь и сейчас построить «правильную жизнь», реализовав таким образом «цель» самой морали.

Маркс подчеркивал момент переживания «невыносимости» капитализма, непосредственно связанный с реализацией его катастрофического существования.

Капитализм становится «невыносимым» не только в том смысле, что больше не сможет обеспечить физическое выживание человечества, но и потому, что огромное большинство этого человечества в некий момент сочтет совершенно невыносимым свое дальнейшее участие в воспроизводстве капиталистических отношений. Этот момент осознания невыносимости предопределен условиями производства, которые, в свою очередь, осознаются индивидами как их собственный проект – т.е. как следствие, прежде принимаемое за причину.¹⁴ «Снятие» старой морали происходит через преодоление отчуждения между человеком и обстоятельством, в которых он действует.

Моральный переворот, таким образом, может быть осуществлен исключительно практически, внутри самих условий производства. Именно в этом направлении мыслил Жорж Сорель, предполагавший всеобщую стачку как момент преодоления моральной деградации экономической и политической системы капитализма. Призыв к стачке противопоставлялся любой нормативной морали, основанной на разделении данного и должного. В отличие от созерцательной утопии, сорелевский «миф» объединял идею и материю, наличное и то, что выходит за его пределы. Всеобщая забастовка, в отличие от политической, не выдвигает требований, не апеллирует к третьей стороне – государству, принимающему в результате консенсусное решение.

Такое действенное представление о грядущей катастрофе, выводящее из продолжающейся моральной катастрофы настоящего, восходит к милленаристским религиозным движениям европейских Средних веков и начала Нового времени.¹⁵ Программа этих движений предполагала не только стремление к апостольской жизни, отказ от собственности и семьи, но и невозможность подчинения законам государства и власти церкви. Однако подобное отвержение политики основывалось на вере в чистую силу убеждения, в мощь моральной проповеди, исходящей от «безоружного пророка».

Макиавелли считал, что призыв к морали может достигнуть успеха лишь тогда, когда включает в себя еще нечто, выходящее за пределы морали – а именно уникальное сочетание исторических обстоятельств и способность подкрепить свою проповедь силой. Ведь если миллениаристские революционеры «могут применить силу, им редко грозит неудача. Вот почему все вооруженные пророки побеждали, а все безоружные гибли.»¹⁶

Для Макиавелли состояние утраты добродетели (*virtu*) не просто являлось неким уникальным моментом современной ему Италии. «Моральная катастрофа» в понимании Макиавелли была связана с потерей нравственного начала, объединяющего общество. Утрата этой республиканской добродетели означает, что политика теряет свое изначальное понятие и становится морально нейтральным знанием, необходимым для манипуляции массами с целью завоевания и удержания власти. Однако выход из этой моральной катастрофы для Макиавелли связан именно с возможностью использовать аморальное политическое знание для борьбы за восстановление общественной морали.

Само разделение на политическое (то есть реальное и достижимое) и должное (моральное), утвердившееся в современном обществе, представляет из себя грандиозную картину «моральной катастрофы», в которой политическая воля элит направлена на воспроизводство власти, тогда как массам остаются возвышающиеся над ними «обстоятельства» данного, в рамках которого им следует делать свой ущербный моральный выбор.¹⁷ В этом отношении Фуко точно определял саму конструкцию суда, как моральной инстанции, якобы выносящей незаинтересованное по отношению к индивидам и обществу суждение, как «зародыш государства».¹⁸

Принятие идеи о «моральной катастрофе», полностью совпадающей с тотальностью господствующих отношений, не значит, что всякая эпоха или всякая конкретная ситуация является в равной степени «морально невыносимой». Эта «невыносимость», однако, должна приниматься не как бремя личного морального выбора, но как потенциальная «невыносимость», которая может стать основанием для массового морально-политического действия. И проблема переживаемого сегодня момента совсем не в том, что он «невыносим», но в том, что по некоторым причинам, он остается недостаточно «невыносимым».

¹ Достаточно вспомнить такие важные тексты, как: Хабермас Ю. «Зверство и гуманность. Война на границе права и морали» http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_05/1999_5_04.htm, Бадью А. *Этика. Очерк о сознании Зла* (М.:

Machina, 2006), Жижек С. *О насилии* (М.: Европа, 2010) или Хомский Н. *Новый военный гуманизм. Уроки Косова* (Праксис, М., 2002).

- ² От актуализации интереса к «Столкновению цивилизаций» Самюэля Хантингтона до новых идей «управляемого хаоса» и «гибридной войны» (например, Манн Стив. Реакция на хаос http://www.intelros.ru/2007/02/26/stiv_mann_reakcija_na_khaos.html)
- ³ Например, откровенный текст Джеймса Трауба «It's Time for the Elites to Rise Up Against the Ignorant Masses» <http://foreignpolicy.com/2016/06/28/its-time-for-the-elites-to-rise-up-against-ignorant-masses-trump-2016-brexit/> Тема «призрака илиберализма», угрожающего европейским демократиям, также стала главной темой экспертного доклада на последней Европейской конференции по безопасности в Мюнхене: Post-Truth, Post-West, Post Order?
<https://www.securityconference.de/en/discussion/munich-security-report/munich-security-report-2017/>
- ⁴ Личная ответственность при диктатуре. В кн: Арендт Х. *Суждение и ответственность* (М.: Институт Гайдара, 2013), сс. 47-83.
- ⁵ Дондурей Д. «Все согласны на моральную катастрофу»
<https://www.novayagazeta.ru/articles/2011/11/08/46670-daniil-dondurey-171-vse-soglasny-na-moralnuyu-katastrofu-187>
- ⁶ Архангельский А. «Дырка от этики. Что не так с российской системой ценностей» <http://carnegie.ru/commentary/2016/07/05/ru-63999/j2r4>
- ⁷ Бабицкий А. «Страна переживает моральную катастрофу»
https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2013/05/17/moralnaya_katastrofa
- ⁸ Берлин И. *Философия свободы* (М.: Новое литературное обозрение, 2001), с. 144-146.
- ⁹ Вебер Макс. *Избранные произведения* (М.: Прогресс, 1990), с. 142.
- ¹⁰ Макинтайр А. *После добродетели* (М.: Академический проект, 2000), с. 130.
- ¹¹ Нагель Т. «Моральная удача», *Логос*, #1(64) 2008, с.174-187.
- ¹² Williams Evan G. «The Possibility of an Ongoing Moral Catastrophe», *Ethical Theory and Moral Practice*, v.18, no.5, 2015 Nov, p. 971(12)
- ¹³ Уайт Х. *Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века* (Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002), с. 268.

- ¹⁴ Эту мысль подробно раскрывает Лючио Колетти в: Колетти Л. «Бернштейн и марксизм II Интернационала» <http://openleft.ru/?p=6775>
- ¹⁵ Kohn Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* □. (Oxford University Press, 1970), p. 53-71.
- ¹⁶ Макиавелли Н. *Государь*, Глава VI.
- ¹⁷ Здесь я в целом опираюсь на подход, предложенный в книге: Benedetto Fontana. *Hegemony and Power: On Relation between Gramsci and Machiavelli* (University of Minnesota Press, 1993).
- ¹⁸ Фуко Мишель. *Интеллектуалы и власть. Статьи и интервью 1970-1984*. Ч.1 (М.: Праксис, 2002), с. 23-26.